

# EVIDENCIALISMO, TEÍSMO, FUNDACIONISMO E BASICIDADE APROPRIADA: UMA ABORDAGEM A PARTIR DE ALVIN PLANTINGA

*EVIDENTIALISM, THEISM, FOUNDATIONALISM AND PROPER BASICALITY: AN APPROACH BASED ON ALVIN PLANTINGA'S*

Emerson Martins Soares<sup>1</sup>

**Resumo:** O presente trabalho trata sobre filosofia analítica da religião, ou seja, a reflexão filosófica com um viés analítico acerca dos temas centrais da religião, mais precisamente sobre a crença na existência de Deus. A nossa proposta aqui é investigar se a ideia de Alvin Plantinga a respeito da basicidade da crença em Deus encontra apoio epistemológico, bem como discorrer sobre e analisar a objeção evidencialista contra a crença teísta que é enraizada no fundacionismo moderno clássico, o qual é rejeitado pelo autor por ser autorreferencialmente incoerente. Neste sentido procederemos a uma reconstrução da argumentação de Plantinga a fins de verificar se a sua rejeição do fundacionismo moderno clássico e da objeção evidencialista contra a crença teísta pode ser defendida filosoficamente e se há bases epistemológicas para a crença teísta.

**Palavras-chave:** Evidencialismo. Crença teísta. Fundacionismo moderno. Basicidade apropriada.

**Abstract:** This paper deals with analytical philosophy of religion, that is, a philosophical reflection with an analytical bias about the central themes of religion, specifically the belief in the existence of God. Our proposal here is to investigate whether Plantinga's idea of proper basicity of belief in God finds out epistemological support, and to discuss and analyze the evidential objection to theistic belief that is rooted in classic modern foundationalism which is rejected by the author for being auto-referentially incoherent. In this sense we will proceed to a reconstruction of Plantinga's argument for checking whether his rejection of classical modern foundationalism and the evidential objection to theistic belief can be philosophically defended and if there is epistemological basis for theistic belief.

**Keywords:** Evidentialism. Theistic belief. Modern foundationalism. Proper basicity.

O presente trabalho trata sobre filosofia analítica da religião, ou seja, a reflexão filosófica com um viés analítico acerca dos temas centrais da religião, mais precisamente sobre a crença na existência de Deus. A nossa proposta aqui é investigar se a ideia de Alvin Plantinga a respeito da basicidade da crença em Deus encontra apoio epistemológico, bem como discorrer sobre e analisar a objeção evidencialista contra a crença teísta, objeção essa que é enraizada no fundacionismo moderno clássico, o qual é rejeitado pelo autor por ser autorreferencialmente incoerente. Neste sentido procederemos a uma reconstrução da argumentação de Alvin Plantinga<sup>2</sup> a fins de verificar se a sua rejeição do fundacionismo

---

<sup>1</sup> Mestrando em filosofia pela UFPEL. Bolsista CAPES/CNPQ. E-mail: emersonsoares@outlook.com

<sup>2</sup> Alvin Plantinga (1932-) graduou-se no *Calvin College* e obteve seu Ph. D. em Yale; autor de diversos livros e artigos, lecionou e trabalhou durante anos nas áreas de epistemologia, metafísica, lógica, filosofia da religião e filosofia da ciência. De formação calvinista, foi por 19 anos professor no *Calvin College*, e por

moderno clássico e da objeção evidencialista contra a crença teísta pode ser defendida filosoficamente e se há bases epistemológicas para a crença teísta ser considerada como básica.

Portanto, a questão que discutiremos neste artigo é se “é racional, ou razoável, ou racionalmente aceitável crer em Deus?”<sup>3</sup>. Uma aparentemente séria e promissora forma de responder a esta questão talvez fosse dar uma definição de racionalidade e observar se a crença em Deus se conforma a tal definição. A principal dificuldade com esta abordagem é que parece não haver tal definição de racionalidade disponível, isto é, uma definição de racionalidade unívoca e acima de qualquer disputa filosófica<sup>4</sup>. Se houvesse tal definição de racionalidade, ela estabeleceria quais são as condições necessárias e suficientes para uma crença ser racional ou racionalmente aceitável, o que parece longe, para não dizer improvável, de acontecer dado o estado atual da questão. Outro problema é que é monumentalmente difícil, para não dizer impossível, encontrar condições que não sejam necessariamente triviais para uma tal definição.

Além da dificuldade de dizer o que de fato é a racionalidade e quais requisitos uma crença deve preencher para ser racional, há o fato de que os filósofos que se perguntam acerca

---

22 anos professor na *University of Notre Dame*, vindo a ficar conhecido no mundo acadêmico por suas tentativas de discutir as possíveis relações entre religião e ciência, bem como por suas teorias no campo tanto da epistemologia quanto da epistemologia da religião. Foi membro fundador da *Society of Christians Philosophers* e ex-presidente da *American Philosophical Association*, uma das mais importantes associações filosóficas norte americanas. Tem sido reconhecido como um dos maiores filósofos americanos da atualidade. Possui mais de uma dezena de livros e uma centena de artigos, onde defendeu teses em filosofia da religião, metafísica e epistemologia que são largamente influentes e debatidas na comunidade filosófica mundial. Entre as décadas de 60 e 70, examinou detidamente o alcance das tradicionais “provas da existência de Deus” na filosofia. Nesse período, publicou a antologia *The Ontological Argument* (1965) e a obra *God and Other Minds* (1967). Na conclusão desta última, acentuou o desempenho modesto da teologia natural no tratamento da crença em Deus, já apontando para a ideia de que a crença em Deus pode ser “básica”, especialmente no sentido de não ter nem precisar de fundamento em outra crença para que se lhe atribua valor epistêmico. Também desenvolveu argumentos sobre o assim chamado “problema do mal” em defesa da verdade e/ou da racionalidade da crença teísta, em particular em *God, Freedom and Evil* (1974) e nos capítulos finais de *The Nature of Necessity* (1974). Já nos anos 80, publicou *Reason and Belief in God* (1983), onde aprofundou a ideia de a crença em Deus ser “básica” ou, agora, “apropriadamente básica”, ou seja, básica em um sentido adequado ao conhecimento – como o são crenças geradas pela percepção, pela memória, etc. Dentre diversas outras contribuições, a partir dos anos 90 voltou-se para a sua trilogia sobre “aval epistêmico” (*warrant*), que resultou no principal trabalho de Plantinga, *Warranted Christian Belief* (2000).

<sup>3</sup> PLANTINGA, 1979, p. 7, tradução nossa.

<sup>4</sup> Ou seja, uma definição de racionalidade aceita por toda a comunidade filosófica, isto é, uma definição que cumpra todos os requisitos necessários e que sejam conjuntamente suficientes para uma definição de racionalidade. O problema é que a questão da racionalidade é uma questão multiforme e também multiplamente ambígua. Há, por exemplo, o tipo de racionalidade aristotélica acerca de um ser animal racional; há o tipo de racionalidade meios-fins; a racionalidade como proposta por Foley, que é um caso epistêmico especial de racionalidade; e é claro há ainda o tipo de racionalidade de função própria proposta por Plantinga, apenas para nomear alguns tipos. Para uma discussão acerca da racionalidade e dos tipos de racionalidade cf. LEHRER, 2012, p. 325-344.

da possibilidade da crença teísta não tentarem respondê-la, na maioria avassaladora das vezes, por oferecer condições necessárias e suficientes para o que seja uma crença racional<sup>5</sup>. Na verdade, eles perguntam se o crente<sup>6</sup> tem alguma evidência ou evidência suficiente para sua crença na existência de Deus; ao contrário de responder a pergunta acerca da possibilidade da crença teísta, muitas vezes tais filósofos argumentam que de fato há evidências suficientes para a proposição de que de fato "não há Deus algum". Em qualquer destes casos o que tais filósofos fazem é tentar responder a questão buscando encontrar evidência a favor ou contra a crença teísta. O ponto fundamental aqui é que tanto filósofos que argumentam seja a favor ou contra a crença teísta mantêm que tal crença é racional apenas se a mesma possuir evidência preponderante e ou suficiente a seu favor.

O que tais filósofos fazem, então, é produzir uma objeção evidencialista contra a crença teísta; eles argumentam que crer em Deus é irracional, ou não razoável, ou não racionalmente aceitável, ou noeticamente inferior, porque não há evidência suficiente para se sustentar essa crença. Eles afirmam que a crença em Deus só é racionalmente aceitável caso haja evidência suficiente a seu favor; mais precisamente: uma pessoa só é racional ou razoável em aceitar a crença teísta caso haja evidência preponderante e suficiente a seu favor, isto é, apenas se ela conhece ou racionalmente acredita em outras proposições verdadeiras que dão suporte racional para sua crença em Deus. Logo, a pessoa que possui a crença na existência de Deus, a fim de ser racional, deve acreditar nisso com base em outras proposições<sup>7</sup>.

Então, parece ser dever daquele que crê nalguma proposição sem evidência parar de crer nela. O problema aqui é que não parece estar sob nosso controle imediato simplesmente parar de crer nas proposições que atualmente cremos, pelo simples fato de que a maioria das crenças de uma pessoa não estão sob controle direto desta pessoa. Por exemplo, aquelas pessoas que acreditam na existência de Deus não podem se livrar desta crença apenas tentando, por mais sinceras que elas possam ser na sua tentativa, assim como não podemos

---

<sup>5</sup> Há aqui, novamente, como na questão da racionalidade, muita disputa filosófica sobre quais são as condições necessárias e suficientes para uma crença ser considerada racional ou racionalmente aceitável, como por exemplo ser baseada em evidências, ser internamente coerente, ser causal, etc. Para um panorama da epistemologia da crença cf. ALSTON, 2005.

<sup>6</sup> "crente", aqui e no restante deste trabalho, é qualquer sujeito S que possui a crença *p*, sendo *p* a crença "Deus existe". Não deve-se tomar qualquer conotação religiosa com o termo, tão somente epistêmica.

<sup>7</sup> Temos que ter em mente que a objeção evidencialista é uma disputa normativa acerca do que é correto acreditarmos ou não. O evidencialista afirma que aquele que aceita a crença teísta é, de alguma forma, irracional ou noeticamente inferior, e os termos "racional" e "irracional" devem ser tomados como normativos ou avaliativos. De acordo com o evidencialista, a crença em Deus falha em alcançar o padrão ou a medida que ela deve alcançar para ser racional.

nos livrar de nossa crença de que o mundo tem mais de cinco minutos de existência - por mais plausível que isto possa ser, como bem demonstrou Bertrand Russel. Ou ainda, não podemos espontaneamente parar de crer que aquelas pessoas que dizem ser nossos pais não são nossos pais, mas na verdade possivelmente espiões russos. Talvez, então, a obrigação não seja se livrar da crença teísta que alguma pessoa possua (pois isto parece estar além das capacidades de alguém), mas tentar cultivar os tipos de hábitos intelectuais que nos farão aceitar apenas aquelas proposições que são apropriadamente básicas como básicas.

Segundo Alvin Plantinga<sup>8</sup>, esta obrigação – de cultivar hábitos intelectuais para aceitar como básicas apenas proposições apropriadamente básicas – deve ser pensada *teleologicamente*: é uma obrigação moral que surge da conexão entre certos bens e males intrínsecos e a maneira que nossas crenças se formam e se sustentam. Ou talvez deva ser pensada *areteticamente*: há estados noéticos, ou intelectuais, que são valiosos (sejam extrínseca ou intrinsecamente valiosos); também há virtudes intelectuais correspondentes, hábitos de agir de maneira a promover e alcançar tais estados valiosos, como a obrigação de promover e cultivar estas virtudes em si e nos demais. Ainda segundo Plantinga, talvez esta obrigação possa também ser pensada *deontologicamente*: tal obrigação se apegua a nós pelo simples fato de termos o tipo de fundação noética que de fato temos; ela não surge de uma conexão entre estados valiosos de coisas. Tal obrigação pode ser então um tipo especial de obrigação moral; mas talvez seja apenas uma obrigação não moral *sui generis*.

Talvez não haja necessidade de se falar de obrigação ou dever com respeito a isso. Pois considere alguém que afirma a crença de que "a lua é maior do que a terra" ou que " $2 + 2 = 5$ " pelo simples fato de achar divertido ter crenças que ninguém mais possui. Também podemos considerar alguém que possui uma crença qualquer baseada em argumentos escandalosamente ruins. Parece que tais pessoas não falham com nenhuma obrigação para suas crenças, ainda que suas condições intelectuais em afirmar e sustentar tais crenças sejam de algum modo deficiente; talvez haja uma excelência comumente alcançada que tal pessoa é incapaz de exhibir. Portanto, talvez a objeção evidencialista deva ser entendida não como a objeção de que o teísta sem evidência para sua crença, a crença na existência de Deus, falhou em alcançar uma obrigação, mas que ele sofre de certo tipo de deficiência intelectual digna de pena em vez de censura. Estas são algumas das formas as quais a objeção evidencialista pode ser desenvolvida, bem como pode haver outras possibilidades dependendo daqueles que as propuserem.

---

<sup>8</sup> PLANTINGA, 1981, p. 43

Contudo, W. K. Clifford (1845-1879), fornece o exemplo perfeito da ideia de que o crente em Deus deve possuir evidência para sua crença, caso contrário ele é considerado irracional ao manter e afirmar tal crença. Conforme Clifford, para uma crença de qualquer tipo ser racional, ela deve ser aceita com base em evidências suficientes, isto é, é sempre errado, em qualquer lugar e para qualquer um, crer em algo com base em evidências insuficientes<sup>9</sup>. O que é essencial para a posição de Clifford é a afirmação de que devemos avaliar a racionalidade da crença teísta examinando sua relação com outras proposições. Somos direcionados a avaliar a racionalidade de tal crença determinando se temos evidência para tal, isto é, se conhecemos, ou acreditamos racionalmente alguma outra proposição que mantenha relação apropriada com a proposição em questão. Assim, a crença teísta é racional, ou razoável, ou racionalmente aceitável, apenas se houver outras proposições com respeito às quais ela é assim evidente. De acordo com esta posição, há um conjunto de proposições  $E$ , tal que crença de alguém em Deus é racional se e apenas se for evidente com respeito a  $E$ <sup>10</sup>.

Como, então, determinar o conhecimento que o crente julga possuir, como oposto à mera crença que Deus existe? A resposta mais simples seria: aceitando que a crença em Deus esteja contida no conjunto  $E$ . Porém, os cliffordianos não aceitam que a crença em Deus pertença a  $E$ . Por que não? Para responder, Plantinga supõe que o conjunto total das crenças que uma pessoa possui, juntamente com as várias relações lógicas e epistêmicas que possuem entre si, constitui a estrutura noética de uma pessoa. Isto é, para cada pessoa  $S$ , há um conjunto  $F$  de crenças tal qual a proposição  $p$  é racional ou racionalmente aceitável para  $S$

---

<sup>9</sup> Há, contudo, alguns problemas com a afirmação de Clifford de que devemos avaliar nossas crenças conforme a evidência que possuímos. Alguns deles são: o que afinal é evidência? Quando sabemos que temos alguma evidência? E quando sabemos que temos evidência suficiente? E se uma pessoa crer que tem evidência suficiente para uma proposição  $p$  quando de fato ela não tem? Ela é irracional em acreditar que  $p$ ? Acontece que uma pessoa também pode ter evidência suficiente para o que é falso. Suponhamos que uma pessoa tem evidência suficiente para a falsa proposição de que ela tem evidência suficiente para  $p$ . Ela é irracional em acreditar que  $p$ ? Certamente que não; assim, possuir evidência suficiente não é uma condição necessária para acreditar que  $p$ , ao contrário do que Clifford pensava.

<sup>10</sup> Várias questões a respeito de  $E$  podem ser elencadas. Quais proposições constituem  $E$ ? E como sabemos que a crença em Deus não está em  $E$ ? Como afinal uma proposição entra no conjunto  $E$ ? Como decidimos quais proposições são as que garantem que a crença em Deus seja racional se e apenas se for evidente em relação a elas? Se  $E$  contém as proposições que se sabe, devemos concordar que o crente não sabe que Deus existe; mas porque pensar que ele não sabe que Deus existe e que na melhor das hipóteses ele apenas acredita racionalmente nisto? Segundo Plantinga, o crente possui fé em Deus, isto é, fé que Deus existe. Porém, de acordo com o catecismo de Heidelberg, citado por Plantinga, o conhecimento é um elemento essencial da fé. “A verdadeira fé é o conhecimento e a certeza de que é verdade tudo o que Deus nos revelou em sua Palavra. E também a plena confiança de que Deus concedeu, por pura graça, não só aos outros, mas também a mim, a remissão dos pecados, a justiça eterna e a salvação, somente pelos méritos de Cristo. O Espírito Santo opera esta fé em meu coração, por meio do Evangelho” (Catecismo de Heidelberg, questão 21). Assim, parece que alguém tem verdadeira fé que  $p$  apenas se ele conhece que  $p$ . Deste ponto de vista alguém tem verdadeira fé que  $p$  apenas se ele sabe que  $p$ , e também satisfaz outra condição: (seja  $p$  uma proposição universal) aceitar a instanciação universal de  $p$  com respeito a si próprio. E é claro que o teísta não está disposto a conceder que ele não conheça, mas apenas acredita que Deus exista.

apenas se  $p$  é evidente com respeito a  $F$ ; apenas se as proposições em  $F$  constituem e fornecem evidência para  $p$ . Assim,  $F$  é o conjunto de proposições que são as fundações da estrutura noética de  $S$ . Isso é chamado de *fundacionismo*. Segundo Plantinga “uma estrutura noética racional, então, é aquela de uma pessoa completamente racional; e fundacionismo, digamos, é uma tese sobre tais estruturas noéticas”<sup>11</sup>.

E deste ponto de vista a pergunta deve ser reformulada: a crença em Deus é evidente com respeito às fundações da minha estrutura noética? Segundo Clifford, não. Mas Plantinga levanta a questão de se não pode ser o caso que a crença na existência de Deus esteja nas fundações da estrutura noética do crente? Talvez ela seja um membro de  $F$ , o que faz com que seja automaticamente evidente com respeito a  $F$ <sup>12</sup>.

### 1. A objeção evidencialista e o fundacionismo moderno clássico

Segundo Plantinga, esta objeção – a objeção evidencialista – está enraizada no *fundacionismo moderno clássico*: um sistema epistemológico completo que abrange nossa forma de olhar a justificação, o conhecimento, a crença verdadeira, a racionalidade, a fé, etc.<sup>13</sup> O fundacionismo é a forma dominante de se pensar acerca destes tópicos desde a época de Platão e Aristóteles, e afirma que algumas das crenças que possuímos são embasadas em outras crenças nossas, isto é, num par de proposições  $a$  e  $b$ , alguém acredita em  $a$  com base em  $b$ . Assim, alguém que acredita na proposição “hoje é sexta feira”, acredita com base na proposição “ontem foi quinta-feira”, e assim por diante. Porém, algumas das proposições que acreditamos, tais quais “ $2+1=3$ ”, “eu vejo uma árvore”, etc. são proposições básicas, isto é, não acreditamos nelas com base em nenhuma outra proposição. Crenças básicas são, então, aqueles tipos de proposições que são aceitas sem possuir qualquer base em outras proposições; são aceitas simplesmente por elas mesmas e formam a base da estrutura do conhecimento de uma pessoa: são as fundações do conhecimento<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> PLANTINGA, 1983, p. 52, tradução nossa.

<sup>12</sup> Cf. PLANTINGA, 1979, p. 13

<sup>13</sup> Há ainda outros tipos de fundacionismo, como por exemplo, o fundacionismo falibilista ou moderado. Contudo, focaremos-nos apenas na sua versão moderna clássica, o qual é a base da objeção evidencialista contra a crença teísta, bem como o tipo de fundacionismo que Plantinga considera como autorreferencialmente incoerente, pelos motivos que veremos adiante. Não obstante, para o leitor interessado em uma visão ampla dos tipos concorrentes de fundacionismo epistêmico, cf. SARTORI, 2006.

<sup>14</sup> O fundacionismo epistêmico é basicamente a tentativa de evitar o regresso epistêmico e garantir que seja possível que os seres humanos tenham de fato conhecimento acerca daquilo que dizem ter conhecimento. O fundacionismo tenta também evitar a arbitrariedade e a circularidade epistêmica. Para evitar o regresso epistêmico, o seu principal objetivo, o fundacionismo postula algumas crenças como básicas, independentemente do tipo de crenças que elas sejam, e assim funcionam como a fundação que dá suporte a todas as outras crenças que possuímos.

Logo, de acordo com o fundacionismo moderno clássico, algumas proposições são apropriadamente ou adequadamente básicas e outras não o são. E as proposições que não são básicas, para ser racionalmente aceitas, devem ser aceitas mediante outras proposições, isto é, mediante evidência, e a evidência deve ser rastreada até àquelas proposições que são apropriadamente básicas. Isto porque para o fundacionismo as tais proposições apropriadamente básicas são a estrutura daquilo que conhecemos: formam as bases do edifício que chamamos conhecimento.

O que o fundacionista afirma então é que não é qualquer crença que pode apropriadamente estar nas fundações da estrutura noética de uma pessoa; para estar em F, uma crença deve cumprir alguns requisitos: ser capaz de funcionar fundacionalmente e compartilhar o peso de toda estrutura noética, isto é, deve dar suporte à estrutura noética como um todo; também não pode ser inferida de outras proposições e não pode ser aceita com base em outras proposições. Conhecemos as proposições da nossa estrutura noética não com base em outras proposições, pois as tais proposições fundacionais são as proposições a partir das quais começamos e não são, nem podem ser, inferidas ou deduzidas de nenhuma outra proposição qualquer. E o fundacionista acredita que a crença teísta não é adequada com relação à F, pois para ser fundacional, uma proposição não deve precisar de suporte evidencial de outras proposições: deve ser de tal sorte que é possível que S saiba que  $p$ , mas não tenha nenhuma evidência para  $p$ <sup>15</sup>.

Mas quais são afinal as proposições que podem funcionar fundacionalmente? Esta resposta depende claramente do tipo de fundacionismo adotado. Como a nossa crítica é baseada por sua vez na crítica de Plantinga, e esta se direciona ao tipo de fundacionismo moderno clássico, vamos nos reter aos critérios de basicidade apenas deste tipo de fundacionismo. Aristóteles e Aquino afirmavam que as proposições autoevidentes, tais quais “todos os gatos pretos são pretos”<sup>16</sup>, pertencem à fundação da estrutura noética de uma pessoa. Aquino também pensava ser correto adicionar proposições que são “evidente aos sentidos”, tal como “algumas coisas mudam”. Portanto, proposições autoevidentes e evidentes aos sentidos são aquelas que pertencem à fundação da estrutura noética de uma pessoa. Exemplos de tais proposições são as seguintes:

---

<sup>15</sup> Dito isto, fica claro que os evidencialistas pensam que a crença em Deus não é apropriadamente básica – não faz parte do conjunto de proposições F que são apropriadamente básicas. Assim, para uma pessoa ser racional em aceitar tal crença - a crença teísta -, ela deve possuir evidência para tal, caso contrário, ao manter tal crença ela corre o risco de incorrer em irracionalidade.

<sup>16</sup> Isto é, proposições do tipo tautológicas.

- (1) Há uma árvore aqui;
- (2) Há uma luminária na minha escrivaninha;
- (3) Meu computador está com a tela quebrada.

Descartes, por sua vez, argumenta que as proposições que pertencem à fundação, além das proposições autoevidentes, não são proposições que implicam a existência de objetos materiais, como as proposições (1) – (3), mas proposições mais cuidadosas, como por exemplo:

- (4) Pareço estar vendo um notebook na minha escrivaninha;
- (5) Parece-me que o que vejo é um notebook preto;
- (6) Parece-me que estou vendo algo preto.

Estas proposições, as de (4) – (6), são proposições que o fundacionista tem uma razão *prima facie* para aceitar: crer numa proposição deste tipo parece ter um tipo de imunidade ao erro, porque podemos acreditar que estamos vendo um notebook preto na escrivaninha à nossa frente, quando na verdade não há nenhum notebook lá; podemos estar simplesmente alucinando, ou sonhando, ou sob o efeito de drogas alucinógenas, etc. Porém, se dizemos que “*parece* que eu vejo um notebook preto na minha escrivaninha”, é muito difícil de alguém estar errado a respeito disso, porque há muitos estados de coisas possíveis nos quais alguém pode estar vendo um livro com a capa preta em vez de um notebook preto, ou seja, pode haver um estado de coisas em que alguém está alucinando e pensa ver um notebook preto a sua frente, mas na verdade há um caderno preto lá. Este tipo de imunidade parece ser mais desejável para aceitarmos as proposições de (4) – (6) nas fundações da estrutura noética de alguém do que as proposições de (1) – (3).

Então, conforme o fundacionismo moderno clássico, os critérios de basicidade para uma crença pertencer às fundações da estrutura noética de S são (i) a *autoevidência* em relação à proposição e (ii) a *incorrigibilidade* da mesma para a pessoa que afirma a crença em questão.

## 2. O paradigma cliffordiano

Voltemos agora ao paradigma cliffordiano. Uma crença está apropriadamente na fundação da estrutura noética de S apenas se ela for tanto autoevidente quanto incorrigível para S. Porém, sob quais condições uma proposição é autoevidente? De acordo com a

tradição, a característica marcante de uma proposição autoevidente é que alguém simplesmente vê que ela é verdadeira ao entender ou compreendê-la, pois entendê-la é suficiente para apreender sua verdade. É claro que isto deve ser relativizado com relação às pessoas; o que pode ser evidente para alguém pode não ser evidente para outra pessoa. Exemplos são as equações matemáticas, as simples verdades da lógica, etc.<sup>17</sup>

Outro requisito para a proposição pertencer adequadamente às fundações da estrutura noética de S é a de que a proposição em questão deve ser incorrigível para S, isto é, uma vez que a proposição em questão faz parte da estrutura noética de S ela não pode jamais deixar de fazer parte da mesma. Isto porque é impossível que se esteja enganado com relação a ela, o que significa que as proposições da fundação da estrutura noética de S não são passíveis de revisão – elas devem ser absolutamente certas<sup>18</sup>.

Suponhamos que o teísta concorda que haja uma fundação para a sua estrutura noética, isto é, um conjunto de proposições F tal que (i) ele conhece cada membro de F de forma imediata e (ii) tudo o mais que ele conhece é evidente com respeito aos membros de F. Suponha ainda que ele sabe outras coisas e as sabe com base nestas proposições; e muitas coisas nas quais ele acredita, ele apenas acredita nelas, ele não as conhece. E a racionalidade

---

<sup>17</sup> Dizer que as proposições autoevidentes devem ser relativizadas em relação às pessoas é fazer uma distinção entre a objetividade das proposições autoevidentes, isto é, mesmo que não possuamos evidência alguma para sua conclusão é impossível que estejamos errados em relação a elas; ou mesmo que alguém seja incapaz de apreendê-las elas continuam tendo validade objetiva e é impossível que seja diferente. E também fazer uma distinção em relação ao caráter subjetivo da apreensão das proposições autoevidentes. Então, relativizar uma proposição autoevidente em relação às pessoas é simplesmente dizer que nem todas as pessoas são capazes de compreender e apreender as verdades objetivas das proposições autoevidentes, como por exemplo, “o todo é maior que a parte”. Ainda que o todo seja obviamente maior do que as suas partes constituintes, caso alguém não esteja familiarizado com a noção de todo e de parte é impossível para esta pessoa apreender o significado de “o todo é maior que a parte”.

<sup>18</sup> A autoevidência de uma proposição possui dois elementos: um epistemológico e um fenomenológico. Começemos com o elemento epistemológico: uma proposição  $p$  é autoevidente para uma pessoa S apenas se S tem conhecimento imediato de  $p$ , isto é, sabe que  $p$  e não sabe isto com base no seu conhecimento de outras proposições. O componente epistêmico da autoevidência é, então, o conhecimento imediato da proposição em questão, o que implica que qualquer proposição autoevidente para uma pessoa deve ser verdadeira. O componente fenomenológico, por sua vez, é a tendência experiencial de aceitar ou crer numa determinada proposição como “ $2+1=3$ ” por causa da distinção e clareza que elas possuem. Cf. PLANTINGA, 1979, p. 18. Assim, uma proposição é básica para uma pessoa S se e apenas se ela estiver nas fundações da estrutura noética de S, e para tal ela deve ser autoevidente e incorrigível. A nossa questão é: a crença em Deus pode ser apropriadamente básica para uma pessoa, isto é, ela pode apropriadamente pertencer às fundações da estrutura noética de uma pessoa? Para o fundacionista do tipo cliffordiano, não. Pois mesmo que seja verdadeira, ela não cumpre os requisitos de autoevidência e incorrigibilidade que são necessários para a basicidade da crença. Assim, uma proposição só é apropriadamente básica para alguém caso seja conhecida de forma imediata e seja impossível que se esteja errado em relação a ela, sem, contudo, ser conhecida com base em outras proposições; e apenas proposições que satisfazem estas condições são apropriadamente básicas. Portanto, mesmo que a crença teísta seja verdadeiramente crida e mesmo que fosse conhecida, não seria conhecida imediatamente, pois apenas as proposições autoevidentes e incorrigíveis são conhecidas imediatamente, e, segundo os cliffordianos, a crença teísta não satisfaz tais condições, portanto, não pode ser apropriadamente básica para ninguém e não pode estar nas fundações da estrutura noética de nenhuma pessoa racional.

destas crenças deve ser testada ou medida através da sua conexão com as proposições que são básicas para ele. Por que, então, ele não pode combinar isto com a afirmação de que sua crença na existência de Deus é apropriadamente básica para ele?

A resposta, é claro, é porque a crença em Deus não é nem autoevidente nem incorrigível para ele; porque o princípio fundamental do fundacionismo é que:

- (7) Uma proposição  $p$  é apropriadamente básica para uma pessoa  $S$  se e apenas se  $p$  é tanto autoevidente para  $S$  quanto incorrigível para  $S$ .

Isto quer dizer que nenhuma outra proposição que não satisfaça estas condições deve ser aceita como parte do conjunto  $F$  de uma estrutura noética de uma pessoa racional e bem formada. Fica claro que a autoevidência de uma proposição tem papel fundamental no esquema fundacionista moderno clássico, pois até mesmo a aceitação do que é incorrigível reside na autoevidência. Mas como alguém sabe que uma proposição é incorrigível para alguém? Como alguém sequer sabe que há de fato proposições que são incorrigíveis? Como alguém sabe, por exemplo, que

- (8)  $S$  está com dor

é incorrigível para  $S$ ? Segundo Plantinga, (8) pode ser incorrigível para  $S$ ,

se e apenas se não é possível que  $S$  acredite erroneamente tanto em (8) como na sua negação; então a própria proposição é autoevidente, e *isto* é assim, presumivelmente, se de fato for assim, de acordo com o fundacionista. Então a autoevidência desempenha um papel peculiar e fundamental para o fundacionista; uma proposição só é apropriadamente básica, ele [o fundacionista] afirma, se ela for autoevidente ou incorrigível; e se uma proposição for incorrigível (se de fato for) ela será autoevidente. (PLANTINGA, 1979, p. 20, tradução nossa)

A questão então é: como o fundacionista clássico sabe que uma dada proposição é autoevidente? Não é possível que uma proposição pareça ser autoevidente quando na verdade ela não é? Suponhamos que o teísta afirma que a proposição  $p$  é propriamente básica para uma pessoa  $S$  apenas se  $S$  conhece  $p$  imediatamente; e suponhamos que ele diz que uma das coisas que ele conhece imediatamente é que "Deus existe". É claro que o fundacionista cliffordiano pode perguntar: "como que você sabe que tem conhecimento imediato desta proposição? Talvez você não conheça, apenas creia que Deus existe, e talvez Deus não exista". Essa resposta é uma tarefa difícil de realizar para o teísta, mas o fundacionista também pode achar uma questão similar completamente embaraçosa: como que alguém sabe

que "7+5=12", por exemplo, é autoevidente? Como diz Plantinga, "talvez possamos estar enganados nos nossos julgamentos do que possa ser considerado autoevidente"<sup>19</sup>.

### 3. A falha do critério fundacionista moderno clássico.

Para tentar resolver esta questão, Plantinga oferece um exemplo: parece óbvio que possa haver outra espécie de pessoas, podemos dizer que talvez em outro planeta, que pensam que outras proposições é que são de fato autoevidentes, algumas das quais são negações das proposições que pensamos ser autoevidentes. Talvez eles cometam invariavelmente erros a respeito do que é autoevidente. Mas isso não pode acontecer conosco também? Lembrando que para uma proposição ser autoevidente ela deve ser verdadeira, e parece possível que possamos acreditar que uma proposição é autoevidente quando na verdade ela não é<sup>20</sup>. Conforme Plantinga, nessa situação os paradoxos de Russell são instrutivos.

Parece autoevidente para muitos que algumas propriedades – e.g., aquela de ser um cavalo – não exemplificam a si mesmas, enquanto outras propriedades – e.g., aquela de ter uma qualidade – o fazem. Além disso, parece autoevidente que algumas propriedades exemplificam a si mesmas e outras não, logo há uma propriedade tal qual *autoexemplificação*: uma propriedade imposta pelas propriedades do primeiro grupo, mas que falta naquelas do segundo grupo. Mas também parece autoevidente que se há tal propriedade como *autoexemplificação*, então também há tal propriedade de *não autoexemplificação*: a propriedade que uma propriedade possui se e apenas se ela não se exemplifica a si mesma. E é claro que parece autoevidente que se há tal propriedade de *não autoexemplificação*, então, ou ela exemplifica a si mesma ou não. Mas se ela exemplifica a si mesma, ela possui a propriedade de não autoexemplificação, e no caso ela não se exemplificaria a si mesma. Portanto, se ela exemplifica a si mesma, ela não exemplifica a si mesma. Mas é claro que também é verdade que se ela exemplifica a si mesma, então ela exemplifica a si mesma; assim, se ela exemplifica a si mesma, ela tanto exemplifica quanto não exemplifica a si mesma. Por outro lado, se a não autoexemplificação não exemplifica a si mesma, ela não possui a propriedade de não autoexemplificação, isto é, ela exemplifica a si mesma. Assim, se ela não exemplifica a si mesma, então ela exemplifica a si mesma. Mas também é verdade que ela não exemplifica a si mesma, então ela exemplifica a si mesma; portanto, se ela não exemplifica a si mesma, ela tanto exemplifica quanto não exemplifica a si mesma. Logo, é falso que ela não exemplifica a si mesma, e verdadeiro que ela assim o faça. Mas agora, através de argumentos que parecem autoevidentemente corretos e a partir das proposições que temos deduzido e que parecem autoevidentes, a não autoexemplificação tanto exemplifica a si mesma quanto não exemplifica a si mesma; e isto parece autoevidentemente falso. A conclusão disso deve ser que ao menos uma proposição que *parece* autoevidente não é *de fato* autoevidente. (PLANTINGA, 1979, p. 23, tradução nossa)

A lição é que devemos distinguir o que parece ser autoevidente do que realmente seja autoevidente. Suponhamos que uma proposição qualquer parece ser autoevidente para uma

<sup>19</sup> PLANTINGA, 1979, p. 22, tradução nossa.

<sup>20</sup> PLANTINGA, 1981, p. 21.

pessoa bem como demonstra o elemento fenomenológico necessário. Como então o fundacionista determina quais proposições são realmente evidentes para uma pessoa? Para Plantinga, ele pode fazer isto apenas notando quais proposições parecem ser autoevidentes para si; ele não possui mais nada, além disso, para prosseguir. Mas ele não pode sensatamente afirmar que qualquer proposição que pareça autoevidente realmente seja autoevidente; essa é a lição dos paradoxos de Russell.

Digamos que o fundacionista recue a um princípio mais fraco: ele afirma que qualquer proposição que pareça autoevidente possui a presunção da autoevidência a seu favor. Então, ele passa a afirmar que:

(9) Tudo quanto parece ser autoevidente é muito provavelmente verdadeiro;

ou

(10) A maioria das proposições que parecem ser autoevidentes são autoevidentes (e assim verdadeiras).

O que o fundacionista afirma agora é que o que *parece* ser autoevidente deve ser tomado com tal, a menos que haja evidência para se pensar o contrário (digamos, por exemplo, que tal proposição supostamente autoevidente entre em conflito com outras proposições aparentemente autoevidentes). Mas por que então devemos aceitar (9) e (10), já que nenhuma destas duas proposições parecem ser elas mesmas autoevidentes? A questão fica em aberto. Mas suponhamos que (9) e (10) são aparentemente autoevidentes, isto é, suponha que

(11) A maioria das proposições que demonstram a característica fenomenológica são verdadeiras,

e que (11), por sua vez, também demonstra esta característica. Plantinga então faz a pergunta de se “haverá uma resposta relevante para a questão de qual razão há para crer, se há alguma, que a maioria das proposições que demonstram esta característica são verdadeiras?”<sup>21</sup>. A questão é se possuímos alguma razão para pensar ser verdadeira uma proposição que demonstra essa característica? Parece difícil, conforme Plantinga, crer que sim. Da mesma forma (9) e (10) são uma razão para aceitar o fundacionismo moderno clássico apenas para alguém que já aceitou o fundacionismo. É como perguntar a um teísta “por que você acredita

---

<sup>21</sup> PLANTINGA, 1979, p. 24, tradução nossa.

em Deus?" e ele responder que "Deus exige que nós acreditemos nele e nos exige que creiamos apenas em proposições verdadeiras". Isso não fornece nenhuma razão para alguém que já não acredite em Deus possa acreditar nele. Similarmente, (9) e (10) são uma razão apenas para quem já acredita nelas, e ninguém que já não acredite nelas passará a aceitar o fundacionismo por causa delas<sup>22</sup>.

Plantinga pensa que o fundacionista não tem razão para aceitar (9) e (10), pois elas não parecem ser autoevidentes e, com certeza, não são incorrigíveis. Assim, o fundacionista não é obrigado a aceitar (9) e (10). Mas ele se *compromete* com elas; ele se compromete com a veracidade da sua estrutura noética, ele se compromete com a confiabilidade básica da razão, isto é, ele confia na razão. E se ele não tem razão para aceitar (9) e (10), mas as aceita, e as usa para determinar a aceitabilidade de outras proposições, então elas fazem parte da fundação da sua estrutura noética. Portanto, o fundacionista compromete-se a si mesmo com a confiabilidade da razão<sup>23</sup>.

Assim, o credo fundacionista possui dois elementos básicos: um elemento negativo e outro positivo. O elemento positivo é

(12) Proposições autoevidentes e incorrigíveis são apropriadamente básicas para S;

já o elemento negativo é

(13) Apenas proposições deste tipo são apropriadamente básicas para S.

Porém, o que temos em favor de (13), o elemento negativo, além da palavra do fundacionista? Parece que temos menos ainda do que a palavra do fundacionista, pois, como vimos, ele aceita (9) e (10) como básicas, mas elas não parecem ser nem autoevidentes nem incorrigíveis. Portanto, parece que o fundacionista fica preso na sua própria armadilha de autoevidência e incorrigibilidade.

Da mesma forma (13) também não parece ser nem autoevidente nem incorrigível, nem parece ser oriunda de proposições que sejam assim. E o fundacionista afirma que apenas proposições autoevidentes e incorrigíveis são candidatas para a fundação de sua estrutura

<sup>22</sup> Cf. PLANTINGA, 1979, p. 24.

<sup>23</sup> O teísta, de forma semelhante, conforme Plantinga, também pode aceitar (9) e (10), mas pode dar uma razão para isto, coisa que o fundacionista não pode – além do simples fato de estar comprometido com a razão. A razão do teísta é sua própria crença em Deus, pois ele crê num Deus de bondade e verdade, que não nos criaria para crermos que proposições falsas seriam aparentemente autoevidentes. Assim, o teísta pode concordar que proposições que são aparentemente autoevidentes e incorrigíveis são apropriadamente básicas para uma pessoa S.

noética, acontece que ele aceita (9) e (10) e (13) como básicas e fazendo parte da sua estrutura noética. Porém, nenhuma destas proposições satisfaz as condições necessárias estabelecidas pelo próprio fundacionista.

Portanto, também não há razão para aceitar (13). Para Plantinga, aceitar (13) “não é nada mais do que um pouco de imperialismo intelectual da parte do fundacionista”<sup>24</sup>. Ele se compromete à razão e nada mais, também diz que qualquer estrutura noética que contenha mais nas suas fundações do que o que ele afirma ser correto, como por exemplo, a crença em Deus, é irracional. Mas, como vimos, não há nenhuma razão de fato para excluir a crença em Deus das fundações de uma estrutura noética racional; como vimos não há nenhuma razão para não crermos que a crença em Deus possa ser básica em uma estrutura noética racional. Aceitar a crença em Deus como básica não é contrário à razão nem entra em conflito com ela.

Dizer que a crença teísta não seja básica numa estrutura noética racional não é nem autoevidente nem incorrigível, nem parece ser uma consequência dedutiva do que é autoevidente e incorrigível. Portanto, conforme Plantinga, se há alguma razão para mantermos a afirmação de que uma estrutura noética que contenha a crença teísta como básica deva ser irracional, essa razão ainda necessita ser especificada.

Também parece claro que o teísta aceita a sua crença na existência Deus como básica e como parte das fundações de sua estrutura noética; ele se compromete à sua crença em Deus. Isso significa que ele aceita sua crença em Deus como básica. Assim, parece que não há nada aqui contrário à razão ou irracional em afirmar a crença teísta.

#### **4. O colapso do fundacionismo moderno clássico**

Voltando à questão principal: por que o fundacionista rejeita que a crença em Deus esteja de fato entre as fundações da estrutura noética de alguém? A resposta seria porque mesmo que a crença teísta seja verdadeira, ela não possui as características que uma crença/proposição deve possuir para estar entre as fundações. Apenas proposições básicas devem estar entre as fundações da estrutura noética de alguém, e apenas as proposições autoevidentes e incorrigíveis ou evidente aos sentidos são básicas. Como vimos, podemos dizer que

- (14) Uma proposição  $p$  é apropriadamente básica para uma pessoa  $S$  se e apenas se  $p$  é tanto autoevidente para  $S$  quanto incorrigível para  $S$  ou evidente aos sentidos para  $S$ .

---

<sup>24</sup> PLANTINGA, 1979, p. 27, tradução nossa.

Isso levanta uma importante questão: qual é o estatuto para o critério do conhecimento, da basicidade apropriada, ou da crença justificada? A resposta é que são afirmações universais. Por exemplo, o critério para a basicidade apropriada do fundacionista moderno é duplamente universal:

- (15) Para qualquer proposição A e pessoa S, A é apropriadamente básico para S se e apenas se A é incorrigível para S ou autoevidente para S.

Mas como alguém sabe que (15) é verdadeira se ela não parece ser nem autoevidente muito menos obviamente verdadeira? Acontece que o fundacionista simplesmente aceita (15) e não com base em outras proposições que ele acredite. Porém, se ele assim proceder, sua fundação noética será autorreferencialmente incoerente, pois (15) não é nem autoevidente nem incorrigível. E ao aceitar (15), o fundacionista viola seu critério de basicidade apropriada. Fica evidente então que o fundacionismo moderno é falho, e ao passo que a objeção evidencialista é enraizada no fundacionismo moderno clássico, ela não atinge seu objetivo e é mal formulada.

Por fim, devemos notar que se somente as crenças autoevidentes e incorrigíveis forem apropriadamente básicas, uma enorme quantidade das coisas que acreditamos e tomamos como básicas são de fato irracionais. A maioria das crenças diárias que possuímos não são básicas nestes termos. Consideremos algumas proposições que implicam a existência do mundo externo, como “existem objetos físicos”, ou proposições que implicam a existência de outras mentes, como “existem outras pessoas que são distintas de mim”, ou ainda proposições acerca da memória, como “tomei café hoje de manhã”. Nenhuma destas proposições são autoevidentes ou incorrigíveis e ninguém possui nenhuma boa razão para aceitar algo como evidência para estas crenças<sup>25</sup>.

Não obstante, muitas proposições que não satisfazem as condições de basicidade do fundacionismo moderno clássico são apropriadamente básicas para quem as sustenta. Tomemos o exemplo da seguinte proposição: “hoje eu tomei café da manhã às 9 horas”. Quem afirma esta proposição não acredita nela com base em outras proposições, caso ela seja verdadeira para quem a afirma; ela é aceita como básica: está nas fundações da estrutura noética da pessoa que acredita nela. Além disso, a pessoa que afirma isso é completamente racional em fazer isso, ainda que tal proposição não seja nem autoevidente nem incorrigível, muito menos evidente aos sentidos.

---

<sup>25</sup> PLANTINGA, 1983, p. 60.

Assim, ser autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos não é uma condição necessária para a basicidade da crença. E alguém que afirma que a crença em Deus é apropriadamente básica não está comprometido com a ideia de que ela seja infundada ou gratuita ou mesmo sem circunstâncias justificantes. E mesmo que não se possua um critério para a basicidade da crença, não somos obrigados a supor que diversas crenças que aceitamos como básicas não possam ser apropriadamente básicas.

### **5. *Sensus divinitatis*: o processo gerador de crenças básicas sobre Deus**

E quanto à formação da crença em Deus, pode ser ela considerada como básica? De forma contrária ao fundacionismo moderno clássico, Plantinga argumenta que o conhecimento de Deus é um tipo de conhecimento direto, imediato, e básico. Não precisamos justificar nossa crença na existência de Deus com bases em quaisquer outras proposições: a crença em Deus seria uma das fundações do nosso sistema de crenças sob as quais outras crenças são embasadas. Para Plantinga, crenças apropriadamente básicas possuem uma ocasião ou um conjunto de circunstâncias que fornecem as bases justificantes para as crenças, e assim formam o fundamento da própria crença. De forma semelhante, existem circunstâncias que fundamentam ou ocasionam crenças a respeito de Deus. Tais tipos de circunstâncias seriam como que disposições ou tendências para *ver* Deus na criação. E a partir de tais circunstâncias seriam formadas crenças como, por exemplo, “Deus está falando comigo”, “Deus criou todas as coisas”, “Deus desaprova o que eu fiz”, e “Deus me perdoa”, que seriam todas crenças apropriadamente básicas nas circunstâncias corretas. E essas crenças “autoevidentemente implicam que Deus existe”<sup>26</sup>.

Portanto, de forma semelhante a algumas das nossas demais crenças, a crença teísta pode ser considerada apropriadamente básica, o que não significa, é claro, que não haja circunstâncias justificantes para a mesma. Pelo contrário, João Calvino (1509-1564) afirma que Deus “se revela e se mostra diariamente a todo o universo” e “revela-se na inumerável, mas no entanto distinta e bem ordenada variedade das hostes celestiais”. Segundo Plantinga, para Calvino, Deus nos criou com a tendência ou disposição para ver sua mão no mundo à nossa volta, isto é, há em nós uma disposição para acreditar em proposições do tipo “esta flor foi criada por Deus” e “este vasto e intrincado universo foi criado por Deus” quando contemplamos alguma flor ou pensamos nos vastos e longínquos recantos do universo.

---

<sup>26</sup> PLANTINGA, 1983, p. 80, tradução nossa.

Calvino também reconhece, ao menos implicitamente, que outros tipos de condições podem disparar este gatilho para a crença em Deus: ao ler a bíblia alguém pode ter a profunda impressão de que Deus está falando consigo; ao fazer o que é errado ou imoral alguém pode se sentir culpado aos olhos de Deus e formar a crença de que Deus desaprova o que ele fez; etc. Assim, há muitas condições e circunstâncias que evocam a crença em Deus: culpa, gratidão, perigo, sensação da presença de Deus, um sentimento de que Deus nos fala, a percepção de diversas partes do universo, etc. A ideia é que Deus criou em nós uma via pela qual temos uma forte tendência ou inclinação para cremos nele. Essa tendência é chamada de *sensus divinitatis*<sup>27</sup>.

Nos termos próprios da epistemologia, Plantinga encontra aqui um mecanismo cognitivo, dado por natureza, por Deus mesmo – dentro do *design plan* das faculdades cognitivas –, para que crenças sobre Deus sejam produzidas pelo ser humano em determinadas circunstâncias que “acionam” aquela disposição doxástica específica. Assim produzidas, como o seriam, analogamente, a seu modo e circunstância, crenças perceptuais, de memória, etc., crenças teístas podem perfeitamente ser tomadas como propriamente básicas quanto à racionalidade e ao aval epistêmico<sup>28</sup>. Tal processo cognitivo pode ser visto como um mecanismo para geração de crença propriamente básica.

O *sensus divinitatis*, conforme Plantinga o entende, é a afirmação de que há um tipo de instinto, uma tendência humana natural, ou ainda como que um impulso para crer em Deus sobre uma variedade de condições e em uma variedade de situações (funcionando como *inputs* para uma fonte geradora de crenças, onde as crenças mesmas, geradas desta forma, seriam os *outputs*). Ou seja, o que Calvino chama de *sensus divinitatis* é, para Plantinga, uma faculdade ou mecanismo cognitivo que em uma ampla variedade de circunstâncias produz em

---

<sup>27</sup> Em sua epistemologia da religião, Plantinga encontra como item aceito em distintas tradições a ideia de que o ser humano possui, por sua natureza racional e volitiva, um conhecimento original de Deus. Assim, pois, Tomás de Aquino fala igualmente de um “conhecimento de modo geral e confuso” da existência de Deus. João Calvino, por sua vez, fala de uma “consciência da divindade” na mente humana, certo “entendimento da sua majestade divina”, consistindo essencialmente na percepção de que existe um Deus e esse é Criador dos seres humanos e do mundo. Isso equivale a dizer, segundo Calvino, que se pode falar de um “sentido da divindade” (*sensus divinitatis*) inscrito no coração humano.

<sup>28</sup> Devido ao curto espaço de que dispomos aqui não poderemos nos ater às minúcias daquilo que Plantinga entende por aval epistêmico. Contudo podemos dar aqui uma breve descrição do que seja e das condições para que uma crença possua aval epistêmico. O aval epistêmico é aquela quantidade ou propriedade que adicionada à crença verdadeira produz conhecimento. De forma bastante básica e resumida, para uma crença possuir aval epistêmico ela deve, segundo Plantinga, cumprir cinco requisitos, a saber: (i) ser o resultado de um processo que funciona de forma apropriada, isto é, funcionar da forma como deveria funcionar, não estando sujeita a qualquer disfunção ou mau funcionamento segundo um design que vise à verdade e seja bem sucedido; (ii) estar em um ambiente adequado, isto é, em um ambiente cognitivo adequado para a formação da crença; (iii) as faculdades cognitivas do sujeito epistêmico devem ser confiáveis, ou seja, o processo de formação das crenças deve ser confiável e em sua maior parte gerar crenças verdadeiras; (iv) o agente epistêmico estar altamente persuadido de sua crença; e (v) o processo todo deve se dirigir à obtenção da verdade.

nós crenças sobre Deus. O *sensus divinitatis* é, portanto, conforme o autor, uma fonte doxástica, isto é, uma fonte geradora de crenças que gera em nós crenças a respeito de Deus. Um ponto importante a destacar é que Plantinga não alega que o *sensus divinitatis* seja verdadeiro, mas epistemicamente possível, isto é, nada do que sabemos atualmente acerca da fé teísta nos compromete com sua falsidade. Em outras palavras, o *sensus divinitatis* é um modelo epistêmico de explicação de um processo cognitivo, cuja função é gerar em nós crenças acerca da divindade<sup>29</sup>.

As diversas circunstâncias que disparam o gatilho da disposição de formar em nós crenças sobre Deus são circunstâncias que formam a ocasião sob as quais as crenças em Deus surgem. Segundo Plantinga, como dissemos, esse tipo de disposição e o conhecimento de Deus são inatos. A forma que o *sensus divinitatis* funciona em nós é por gerar crenças sobre Deus, cujo funcionamento é disparado por uma variedade de circunstâncias, tais quais:

A maravilhosa e impressionante beleza do céu noturno; a eterna formação das ondas e o som que retumba dentro de nós; a grandiosidade majestosa das montanhas; o estrondo de uma grande cachoeira. Mas não só a grandiosidade e majestade contam aqui; diríamos o mesmo do jogo sutil da luz solar num campo em plena primavera; da delicada beleza de uma flor. (PLANTINGA, 2000, p.174)

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

Algo também como uma consciência de desaprovação divina ao fazer o que é errado ou mesquinho, e algo como a percepção do perdão divino sob confissão e arrependimento. Pessoas em grande perigo instintivamente se voltam a Deus pedindo por socorro e ajuda, formando a crença de que Deus pode ouvir e ajudar se lhe aprouver. (PLANTINGA, 2000, p. 174)

Portanto, de acordo com o modelo do *sensus divinitatis*, muitas são as circunstâncias que em diferentes ocasiões são propícias para a formação da crença em Deus<sup>30</sup>.

---

<sup>29</sup> Plantinga elenca quatro características do modelo que ele propõe para a crença teísta, a saber: (i) é um modelo epistemicamente possível; (ii) não há objeções cogentes contra o modelo, isto é, não há objeções *de jure* ou *de facto* aplicáveis ao modelo; (iii) é um modelo não só possível, mas verdadeiro; e (iv) se a crença teísta for verdadeira o modelo é verdadeiro. Por fim, Plantinga também afirma que o modelo do *sensus divinitatis* possui seis características que lhe são próprias, a saber: (i) basicidade; (ii) basicidade apropriada com respeito a justificação; (iii) basicidade apropriada com respeito ao “aval epistêmico”; (iv) é um conhecimento natural de Deus; (v) é um tipo de conhecimento experiencial; e (vi) o pecado afeta o *sensus divinitatis*. Para a argumentação de Plantinga nestes tópicos, ver PLANTINGA, 2000, p. 175-186.

<sup>30</sup> Podemos perceber que base do argumento que Plantinga apresenta se concentra na confiabilidade das nossas faculdades cognitivas, isto é, aquelas faculdades, poderes, ou processos através Naturalismo, função própria e o argumento evolucionário 103 Revista Contemplação, 2015 (12), p.96-120 dos quais nós adquirimos conhecimento ou crenças verdadeiras. Entre estas faculdades estão, segundo o autor, a memória, pela qual

## 6. A basicidade da crença em Deus

Porém, nenhuma destas crenças mencionadas acima são a simples crença de que Deus existe; pelo contrário são crenças tais quais

- (1) Deus está falando comigo;
- (2) Deus criou todas estas coisas,
- (3) Deus desaprova o que eu fiz,
- (4) Deus me perdoa,

e

- (5) Devemos agradecer a Deus e louvá-lo.

Estas proposições são apropriadamente básicas nas circunstâncias adequadas. Mas, conforme Plantinga, talvez seja bastante consistente que a proposição de que “existe uma pessoa tal como Deus” não é nem apropriadamente básica nem aceita como básica por aqueles que acreditam em Deus. Talvez as proposições aceitas como básicas sejam as de (1) a (5), cada uma das quais autoevidentemente implica a existência de Deus. Portanto, parece que não é a proposição altamente relativa e genérica que “Deus existe” que seja apropriadamente básica, mas as proposições tais quais as de (1) a (5), que detalham alguns dos seus atributos e ações.

---

conhecemos algo do passado; a percepção, pela qual conhecemos sobre nosso ambiente físico (ao menos a maior parte deste ou nosso ambiente imediato, mas também sobre objetos distantes como o sol, a lua, as estrelas, etc.); há também a intuição a priori, em virtude da qual conhecemos as verdades da aritmética elementar e da lógica, bem como percebermos conexões dedutivas entre as proposições, podendo assim ver qual proposição segue logicamente de outra. Estas faculdades ou poderes, nos diz Plantinga (2011, p. 311-316), trabalham juntas em complexas e variadas formas para produzir em nós uma vasta bateria de crenças e conhecimento, que variam das crenças mais simples do dia-a-dia para as menos cotidianas, que são aquelas encontradas na filosofia, na teologia, na história e nos confins da ciência. Isto graças à confiança que temos em nossas faculdades cognitivas. Podemos elencar ainda, conforme Plantinga, outras faculdades cognitivas: as que Thomas Reid chama de simpatia, que nos torna capazes de conhecer os pensamentos e sentimentos de outras pessoas; introspecção (reflexão), pela qual sabemos sobre nossa vida mental; testemunho, pelo qual podemos aprender dos outros fatos acerca do passado e do presente que não foram percebidos imediatamente por nós. Há também a indução, pela qual aprendemos da experiência. Alguns outros dizem que possuímos ainda um senso moral (moral sense), pelo qual distinguimos o certo do errado. Há também a adição dos cristãos de que há algo como o “sensus divinitatis” de Calvino ou o “natural, mas confuso conhecimento de Deus” de Aquino, pelo qual conhecemos algo acerca de Deus. O “sensus divinitatis”, segundo Plantinga, é a afirmação de que há um tipo de instinto, uma tendência humana natural, ou podemos dizer como que um impulso para crer em Deus sobre uma variedade de condições e em uma variedade de situações. Ou seja, o que Calvino chama de “sensus divinitatis” é uma faculdade ou mecanismo cognitivo que em uma ampla variedade de circunstâncias produz em nós crenças sobre Deus. O “sensus divinitatis” é, portanto, conforme Plantinga, uma fonte doxástica, isto é, uma fonte geradora de crenças que gera em nós crenças a respeito de Deus. (Para uma melhor compreensão do que Plantinga entende por “sensus divinitatis” e sua aplicação em sua Epistemologia Reformada, ver os capítulos 3-6 de sua obra *Warranted Christian Belief*).

Então, novamente em analogia com a existência de objetos perceptuais, talvez proposições como

(6) Existem árvores

não sejam apropriadamente básicas, pois são muito genéricas e abstratas. Ao contrário, proposições tal como

(7) Eu vejo uma árvore

por serem mais concretas e específicas, que mereçam ser chamadas de apropriadamente básicas, e não a crença na existência de Deus. Mas é claro que proposições como (7) implicam imediatamente e autoevidentemente proposições do tipo de (6). A analogia vale para a crença em Deus: talvez não seja a proposição “Deus existe” que deva ser tomada como básica, mas, pelo contrário, as proposições de (1) a (5) que merecem receber este status. E dizer que as proposições de (1) a (5) sejam básicas não significa dizer que elas são infundadas e que não haja condições justificantes para tais crenças, ou condições que conferem justificação àqueles que as aceitam como básicas. Portanto, elas não são de forma alguma infundadas e gratuitas.

Uma objeção, decorrente destas afirmações, é que se a crença em Deus é apropriadamente básica, por que, então, não podemos aceitar quaisquer crenças como tal? Não podemos afirmar o mesmo acerca de qualquer aberração bizarra que nos ocorresse? E quanto ao vodu e à astrologia? E quanto à crença de que a *Grande Abóbora* regressa todos os dias das bruxas? Poderíamos aceitar *essa* crença como básica? E se não pudermos aceitá-las como básicas, por que podemos, então, aceitar a crença em Deus como apropriadamente básica? Suponhamos que acreditamos que se agitarmos os braços com vigor suficiente podemos decolar e voar à volta da sala em que estamos; poderia alguém defender-se da acusação de irracionalidade afirmando que esta crença é básica? Se afirmamos que a crença em Deus é apropriadamente básica, não estaremos comprometidos a defender que qualquer coisa, ou quase qualquer coisa, pode ser apropriadamente aceita como básica, escancarando assim a porta ao irracionalismo e à superstição? Segundo Plantinga, não<sup>31</sup>.

O fato de o teísta rejeitar o critério de basicidade imposto pelo fundacionista não compromete nem leva à irracionalidade a afirmação do teísta a respeito da basicidade de sua crença. De forma análoga, se alguém rejeitasse o critério de significado adotado pelos

---

<sup>31</sup> Cf. PLANTINGA, 1981, p. 46.

positivistas no início do séc. XX não implicaria que tal pessoa se comprometeria a afirmar que a proposição

(8) Twas brillig; and the slithy toves did gyre and gymblye in the wabe,<sup>32</sup>

faz sentido. O mesmo vale para o epistemólogo que defende a basicidade da crença teísta: o fato de ele rejeitar o critério de basicidade apropriada fornecido pelo fundacionismo, não implica que ele se compromete a supor toda e qualquer crença como apropriadamente básica. E mesmo que o teísta possua um bom candidato para substituir o princípio fundacionista de basicidade não significa que temos que aceitar a crença na Grande Abóbora como básica.

### Considerações finais

Como vimos, ninguém necessita, antes de poder rejeitar qualquer critério, seja de basicidade da crença, do significado, ou da crença justificada, possuir um substituto para aquilo que está rejeitando. Assim, ainda que o epistemólogo comprometido com a crença em Deus não possua nenhum critério para substituir o princípio de basicidade adotado pelo fundacionismo, não obstante, ele está completamente dentro de seus direitos de afirmar que certas proposições não são apropriadamente básicas em certas condições, pois algumas proposições parecem ser autoevidentes quando de fato elas não o são. E, parece óbvio, seria irracional aceitar como básica a negação de uma proposição que parece autoevidente para você. Além disso, suponha que parece que vemos uma árvore; então parece irracional aceitarmos como básica a proposição de que "não vemos uma árvore", ou que de fato não exista árvore nenhuma. De forma semelhante, se não possuímos nenhum critério iluminador acerca do significado, ainda assim podemos declarar (8) como sendo completamente sem sentido.

Temos de reunir exemplos de crenças e condições tais que as primeiras sejam, de uma maneira óbvia, apropriadamente básicas sob as segundas, e exemplos de crenças e condições tais que as primeiras, de uma maneira óbvia, *não* sejam apropriadamente básicas sob as segundas. Temos então de enquadrar hipóteses quanto às condições necessárias e suficientes da basicidade apropriada e testar estas hipóteses por referência àqueles exemplos. Sob condições adequadas, por exemplo, é claramente racional acreditar que o leitor vê uma pessoa humana à sua frente: um ser que possui pensamentos e sentimentos, que conhece e acredita, que toma decisões e age. É evidente, além disso, que o leitor não tem qualquer obrigação de defender argumentativamente esta crença a partir de outras que tem; sob estas condições essa crença é apropriadamente básica para si. Mas então tem de estar errada; a crença em questão, sob essas circunstâncias, é apropriadamente básica, embora não seja autoevidente nem incorrigível para o

---

<sup>32</sup> PLANTINGA, 1981, p. 48. Em inglês, conforme original.

leitor. De igual modo, talvez pareça recordar-se de ter tomado café esta manhã, e talvez desconheça qualquer razão para supor que a sua memória lhe prega peças. Sendo assim, tem toda a justificação para aceitar essa crença como básica. Claro que não é apropriadamente básica à luz dos critérios dados pelos fundacionistas clássicos; porém, esse fato não conta contra você, mas contra aqueles critérios. (PLANTINGA, 1981, p. 50, tradução nossa)

Portanto, o epistemólogo comprometido com a crença na existência de Deus pode sim afirmar que a crença na Grande Abóbora não é apropriadamente básica, ainda que ele afirme que a crença em Deus é apropriadamente básica e mesmo que ele não tenha nenhum critério completo da basicidade da crença. Pois o teísta pode, juntamente com Calvino, afirmar que Deus implantou em nós uma tendência natural para ver sua mão no mundo sobre nós; o que não pode ser dito acerca da grande abóbora, pois não há Grande Abóbora e nenhuma tendência natural para aceitar crenças sobre tal coisa.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSTON, William. **Beyond Justification: Dimensions of Epistemic Evaluation**. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- CALVINO, João. **A Instituição da Religião Cristã**, tomo 1. São Paulo: UNESP, 2008.
- CLIFFORD, William. *The Ethics of Belief*. **Lectures and Essays**, (ed). Leslie Stephen and Frederick Pollock. London: Macmillan and Co., 1886.
- LEHRER, Keith. Racionalidade. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). **Compêndio de Epistemologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 325-344.
- PLANTINGA, Alvin. **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**. Ithaca: Cornell University Press, 1990.
- \_\_\_\_\_. Is Belief in God rational? In: DELANEY, C. F. (ed.). **Rationality and Religious Belief**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979, p. 7-27.
- \_\_\_\_\_. Is belief in God properly basic? **Noûs**. v. 15, n. 1, p. 41-51, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Warrant the Current Debate**. Oxford: Oxford University Press, 1993a.
- \_\_\_\_\_. **Warranted Christian Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- SARTORI, Carlos. **Sobre a viabilidade do fundacionismo epistêmico moderado**. Tese de doutorado. Porto Alegre: PUCRS, 2006.
- \_\_\_\_\_. Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (Eds.). **Faith and Rationality: Reason and Belief in God**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. p. 16-93.