

EPISTEMOLOGIA REFORMISTA E FRAGILIDADE EPISTÊMICA

REFORMIST EPISTEMOLOGY AND EPISTEMIC FRAGILITY

DESIDÉRIO MURCHO^(*)

^(*)Professor de Filosofia na Universidade Federal de Ouro Preto. Autor dos livros *Todos os Sonhos do Mundo e Outros Ensaios*, *Filosofia em Directo*, *Pensar Outra Vez: Filosofia, Valor e Verdade*, *O Lugar da Lógica na Filosofia e Essencialismo Naturalizado: Aspectos da Metafísica da Modalidade*, entre outros. Organizou ainda os volumes *A Ética da Crença e Viver Para Quê? Ensaios Sobre o Sentido da Vida*, entre outros. Estudou na Universidade de Lisboa, e também no King's College London.

e-mail:desiderio@ifac.ufop.br

Resumo

Neste artigo são apresentados e discutidos alguns aspectos nucleares da conhecida epistemologia reformista de Plantinga. Procura-se mostrar que o seu principal contributo é tornar evidente quão forte é a objecção *de jure* à crença religiosa, mas que enfrenta algumas dificuldades sérias, tanto empíricas como filosóficas.

Palavras-chaves: Crença, epistemologia, Deus, *sensus divinitatis*.

Abstract

This paper presents some core elements of Plantinga's reformed epistemology. It aims to show that its main contribution is to make plain how strong the *de jure* objection to religious belief really is, but that it faces some serious difficulties, both empirical and philosophical.

Keywords: Ethic, affirmation, Jesus, practice, Nietzsche

Imagine-se o que seria uma pessoa cega defender que não há cores porque não pode ouvi-las nem senti-las. Evidentemente, esta não é uma razão sequer remotamente promissora para concluir que não há realmente cores. Esta analogia capta algo da reacção que alguns crentes têm quando se lhes pede provas de que existe realmente a divindade em que acreditam: “a fé”, dirão, “não é uma questão de provas”.

Este género de resposta não é facilmente compatível com muitos escritos de várias tradições religiosas, nos quais abundam as supostas provas empíricas da existência de divindades. No cristianismo, talvez algumas pessoas que num contexto desconsideram a importância das provas acabem noutra contexto por invocar a historicidade dos milagres associados a Jesus Cristo, incluindo a sua suposta ressurreição, que não são outra coisa senão supostas provas empíricas da sua divindade. E em muitas outras passagens bíblicas encontramos supostas provas empíricas da existência e poder de Deus. Por isso, não é inteiramente implausível pensar que em alguns casos as pessoas só rejeitam a importância das provas em matérias religiosas quando desconfiam que não as têm. Se isto for assim, haverá muito vício epistémico associado à crença religiosa.

A surpresa é que devido à nossa fragilidade epistémica há muito vício epistémico entre nós também noutras áreas, pelo que é melhor ver a investigação mais aturada e epistemicamente responsável das coisas como uma excepção entre os seres humanos — um ideal que para a maior parte de nós é muito difícil de alcançar. A virtude epistémica, como a virtude moral, não está particularmente bem distribuída.

Apesar destas considerações, não é razoável pensar que não há cores só porque não conseguimos ouvi-las nem senti-las e somos cegos. A ideia aqui é que é preciso ter em conta que a inexistência de um órgão dos sentidos que capte uma certa entidade ou fenómeno não é remotamente uma boa razão para pensar que isso não existe. Na verdade, o progresso impressionante das ciências sobretudo a partir do século XVIII mostra bem que a realidade, como escreveu Heraclito de um modo algo antropomórfico,

“gosta de ocultar-se” (fragmento B123DK).¹ Somos incapazes de ver a olho nu aspectos estruturais importantíssimos da realidade, e muitos outros nem com instrumentos somos capazes de captar — temos de os inferir a partir dos seus efeitos.

Assim, quem defende que a sua crença numa divindade não se baseia em provas, parece ter, pelo menos inicialmente, um ponto de partida razoável: talvez essa divindade exista mas não seja o género de entidade que possa ser inferida ou captada usando os nossos pobres e limitados sentidos. Se insistirmos nesta direcção, contudo, acabaremos não na epistemologia reformista de Plantinga, mas antes no cepticismo. Afinal, se ninguém tem directa ou indirectamente qualquer maneira de captar, sentir ou inferir a existência de divindades, ninguém tem por isso mesmo qualquer razão adequada para acreditar que elas existem. Em contraste com isto, a hipótese articulada por Plantinga² é que talvez tenhamos um sentido do divino, que é algo como uma consciência interna da divindade, mas que infelizmente está conspurcada pelo pecado em todas as pessoas que não sentem Deus — seja ao ler a Bíblia, seja ao apreciar a natureza, seja perante algum acontecimento especial. Naquelas pessoas em que o sentido do divino não está conspurcado pelo pecado, a presença da divindade é evidente, aproximadamente como é evidente para mim o que comi ontem ao jantar.

Como se vê, quem defende algo na direcção de Plantinga não está propriamente a dizer que a crença em divindades é sempre epistemicamente adequada. Pelo contrário, do ponto de vista do próprio Plantinga, os ateus que não têm o seu sentido do divino devidamente desentupido seriam (internamente) irracionais caso acreditassem em divindades sem outras provas ou razões adequadas.³

Chama-se “fideísmo” a uma família de posições que têm em comum precisamente esta ideia de que há casos, ainda que não todos, em que é epistemicamente adequado ter fé em divindades sem algo como provas adequadas, se estas forem

¹Apesar de esta ser a tradução comum deste fragmento, no artigo “Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK”, Graham apresenta fortes razões para pensar que não há aqui qualquer antropomorfismo porque o grego “φιλεῖ” quer dizer apenas algo como “habitualmente” ou “de sua natureza”.

²Nomeadamente, no artigo de 1981 “Será a Crença em Deus Apropriadamente Básica?” e no livro de 2000 *Warranted Christian Belief*.

³Uma pessoa é internamente irracional quando, entre outros casos, não tem acesso a quaisquer razões adequadas para acreditar em algo, mas acredita apesar disso. O “interno” aqui é para sublinhar que não ter acesso a razões é compatível com a existência de razões que estão além do acesso cognitivo da pessoa. Seria esse exactamente o caso dos ateus, sob a hipótese de existir Deus, do ponto de vista de Plantinga: haveria razões para acreditar na sua existência, mas essas razões não seriam acessíveis aos ateus.

entendidas de uma maneira algo restrita.

Ora, como é bom de ver, se uma pessoa se limitar a dizer, numa veia fideísta, que ter provas adequadas não é uma condição necessária da racionalidade de uma crença qualquer, seja ela religiosa ou não, é fácil concordar com ela. No sentido em que temos provas da existência dos dinossauros não temos provas da maior parte das coisas banais em que acreditamos diariamente, mas não parece inadequado acreditar nelas. Acredito que ontem jantei salmão grelhado baseando-me apenas na minha memória, mas não tenho quaisquer provas robustas que sustentem essa crença e para piorar as coisas sei que a minha memória é falível. Porém, quem insistisse em provas mais robustas rapidamente me faria ficar paralisado e incapaz de agir, porque sou incapaz de sustentar com provas robustas grande parte das crenças quotidianas, ou talvez até a maior parte delas, sem as quais não consigo viver a vida.

É preciso ter cuidado, contudo, quando partimos do que efectivamente as pessoas fazem para concluirmos nessa base apenas algo acerca do que devem fazer. Apesar de ser razoável defender que não temos o dever de fazer o que é extraordinariamente difícil de fazer, ainda que não estritamente impossível, se não tivermos cuidado abrimos as portas à completa irresponsabilidade doxástica porque, afinal de contas, dá um certo trabalho ser racional, tal como dá um certo trabalho ser moral.

Podemos assim concordar com o fideísta moderado que rejeita uma versão algo ingénua do que podemos chamar “probativismo” (ou “evidencialismo”, do inglês *evidence*), mas não rejeita que é preciso ter razões adequadas para ter crenças responsáveis. Um fideísta mais radical rejeitará até esta ideia de que é preciso ter razões adequadas, entendidas de maneira muito abrangente, para ter crenças responsáveis. Historicamente, seria interessante saber se alguém alguma vez defendeu o fideísmo mais radical; em certas passagens Kierkegaard parece apontar nessa direcção, mas talvez sejam apenas excessos momentâneos e irreflectidos.⁴ Em qualquer caso, a ideia

⁴“Em nome de quem se fornece a prova? A fé não precisa dela; na verdade, tem até de considerá-la sua inimiga”, escreve Kierkegaard no livro de 1846 *Concluding Unscientific Postscript* (p. 27). A ideia é que só é possível ter fé na ausência de conhecimento, no sentido de crença verdadeira robustamente justificada; a fé seria sempre uma crença algo insegura, que seria destruída na presença de provas robustas. Contudo, isto é compatível com a ideia de que a fé precisa de provas, mas num sentido fraco de “razões favoráveis não decisivas”. Veja-se a minha discussão deste aspecto em “Fé, Epistemologia e Virtude”.

não parece promissora. Parece sensato considerar que é irresponsável formar seja que crença for sem razões adequadas.

Numa acepção mais restrita de “prova”, temos em mente apenas o género de procedimentos com uma forte componente empírica que encontramos na arqueologia, na história ou na física, mas também nos tribunais. Como é evidente, neste sentido restrito de “prova” não temos provas da maior parte das nossas crenças quotidianas que, contudo, nos parecem razoavelmente justificadas. Assim, este conceito de “prova” é inadequado porque é demasiado restrito. Além disso, segundo este conceito restrito de prova, que tem em mente apenas procedimentos com uma forte componente empírica, não haveria provas em matemática — e é óbvio que seria disparatado concluir só nessa base que as nossas crenças matemáticas não têm justificação adequada. De modo que é mais promissor usar o conceito mais abrangente de prova, que inclui os procedimentos fortemente empíricos das ciências da natureza e dos tribunais, mas também as demonstrações e cálculos que encontramos na lógica e na matemática. Neste sentido mais abrangente, a memória é também uma fonte de prova: sei que comi ontem salmão grelhado ao jantar porque me lembro.

Um segundo aspecto importante a esclarecer já é que nem todas as provas são factivas, ou seja, quando temos uma prova de algo, isso é compatível com a falsidade desse algo. Neste aspecto, as provas incluem o que podemos também chamar “indícios” ou “pistas”, que são razões derrotáveis para pensar que algo existe, mas que são compatíveis com a sua inexistência. Só as demonstrações e cálculos da matemática e da lógica são factivos, no sentido em que uma demonstração errada não demonstra coisa alguma (não é sequer uma demonstração).

Mesmo tendo em mente um conceito bastante abrangente de prova, que inclui indícios, pistas e razões indirectas, a verdade é que uma parte importante das crenças quotidianas dos seres humanos são razoáveis apesar de eles serem incapazes de articular quaisquer provas adequadas. Os seres humanos são muito bons a reconhecer rostos humanos mas na maior parte dos casos pouco mais podem dizer para justificar a sua crença de que avistaram uma dada pessoa do que “parece-me que é ela”. A computação incrivelmente complexa que fazemos para reconhecer rostos humanos é-nos opaca porque é feita pelo que alguns psicólogos cognitivos dão o nome nada inventivo de

“sistema 1”.⁵ Este sistema é responsável por milhões de cálculos que nos são totalmente opacos e por isso mesmo insusceptíveis de serem invocados como justificação.

Considerações deste género sugerem em epistemologia uma família de posições a que se chama “externismo”, e que se opõem evidentemente ao internismo. O externismo é a ideia de que as provas adequadas de uma crença nem sempre são acessíveis ao próprio agente; e em certas condições, é adequado que o agente tenha essas crenças, desde que existam boas provas, mesmo que ele não as conheça. Assim, quando vejo ao longe um rosto que me faz formar a crença de que se trata de uma dada pessoa, a minha crença terá justificação adequada desde que resulte da operação correcta dos meus sistemas cognitivos; não preciso de saber como estes sistemas funcionam.

É devido a casos como este que o probativista radical parece claramente não ter razão se o entendemos como um internista que nos exige justificações devidamente articuladas para toda e qualquer crença que tenhamos, sob pena de sermos doxasticamente irresponsáveis. Tal como o fideísmo radical, também o probativismo radical não parece uma posição muito promissora. Na verdade, devido à descoberta empírica da operação opaca do sistema 1, o probativista radical internista parece ter sido cientificamente refutado.

Isto deixa-nos numa situação epistémica difícil, e que é um dos aspectos da nossa fragilidade epistémica. A justificação adequada de crenças nem sempre está ao nosso alcance por simples introspecção nem por simples verificação factual ou matemática. Ao invés, depende, em grande parte, daquela parte da realidade que é objecto da nossa crença e dos processos, muitas vezes opacos para nós, que nos levaram a ter essa crença. Voltando ao exemplo dos rostos humanos e da operação do sistema 1: em situações comuns, a minha crença de que avistei uma dada pessoa está adequadamente justificada se realmente a avistei e se formei essa crença em resultado da operação correcta do sistema 1. Este é um dos aspectos da nossa fragilidade epistémica porque, como é bom de ver, não é para mim fácil estabelecer que realmente a avistei quando me parece que a avistei, nem que formei a crença em resultado da

⁵Veja-se o livro de 2011 de Kahneman, *Thinking, Fast and Slow*.

operação correcta do sistema 1. Esta dupla opacidade é um dos aspectos da nossa fragilidade epistémica. É razoável defender que ordinariamente as nossas crenças só estão adequadamente justificadas quando estamos numa dada situação, mas não temos uma maneira simples de saber se estamos ou não nessa situação.

Usei o advérbio “ordinariamente” porque qualquer concepção que tenhamos de justificação tem de deixar espaço para o azar epistémico, e a caracterização que apontámos não o faz. Falámos até agora dos casos em que temos uma crença verdadeira adequadamente justificada, mas parece razoável defender que há casos em que apesar de a nossa crença ser falsa, temos uma justificação adequada para tê-la. Nestes casos, é razoável insistir que o funcionamento correcto do nosso aparato cognitivo continua a ser uma condição necessária da justificação, mas é evidente que, porque a crença é falsa, não é uma condição suficiente. O azar epistémico ocorre quando estamos num contexto em que todas as provas, indícios ou razões a que temos acesso, e que talvez resultem até do nosso estudo cuidadoso, apontam numa direcção mas a verdade é outra. Uma investigadora experiente do judiciário estuda cuidadosamente um caso e conclui que foi a Jacinta que cometeu o homicídio porque tudo aponta nessa direcção e ela foi diligente no seu trabalho; infelizmente, não foi a Jacinta a homicida, mas antes o Rui. Quando temos azar epistémico, não somos sempre doxasticamente irresponsáveis.

O reverso da medalha do azar epistémico é precisamente a irresponsabilidade epistémica, que é afinal o que está em causa no trabalho de Plantinga: é a ideia de um agente que tem irresponsavelmente uma crença que até é verdadeira, mas ele não tem qualquer justificação adequada para a ter. Voltando ao nosso exemplo da investigadora do judiciário, e talvez mais próximo do que acontece demasiadas vezes, trata-se de alguém que não usa processos minimamente fidedignos de investigação das coisas e forma ao invés a sua crença com base, quem sabe, em preconceitos políticos — mas depois, por mera sorte, até acerta na verdade. Será que é isto que acontece no caso da crença na existência de divindades?

Imagine-se que existe realmente algo como uma divindade que tem pelo menos alguns dos atributos que encontramos em pelo menos algumas concepções religiosas — talvez essa divindade tenha criado o universo, talvez seja onisciente e onipotente, talvez seja também uma pessoa sumamente boa. Aquilo a que Plantinga chama a

objecção *de jure* à crença religiosa é a ideia de que mesmo admitindo que existe uma divindade com esses atributos, ninguém tem boas razões para pensar que existe. De modo que mesmo que a crença religiosa de muitas pessoas seja verdadeira, ou tenha elementos verdadeiros, é apesar disso irresponsável.

É importante sublinhar este aspecto porque é talvez uma subtileza de filósofo. É previsível que para a generalidade das pessoas só conta acertar na verdade, e não tanto se nela acertámos com razões adequadas. Até o próprio William James no artigo de 1896 “A Vontade de Acreditar” parece vítima desta confusão, sugerindo que acreditar sem provas numa divindade é de aplaudir porque, quem sabe, talvez acabemos por acertar na verdade por sorte. Parece que algo como a aposta de Pascal acaba sempre por estar aqui em jogo: a ideia de que Deus, por razões desconhecidas, quer que acreditemos nele e irá recompensar-nos se o fizermos, mas estranhamente colocou-nos num contexto epistémico em que não temos quaisquer razões adequadas para fazê-lo, de modo que invocamos uma espécie de razões de segunda ordem, o cálculo de Pascal, para ver que temos tudo a ganhar e nada a perder caso consigamos gerar em nós a crença religiosa.

Assim, talvez muitas pessoas reagissem à objecção *de jure* à crença religiosa com o cálculo de Pascal, e não com qualquer coisa como a argumentação de Plantinga. É importante compreender que Plantinga aceita que é doxasticamente irresponsável crer seja no que for sem razões adequadas, entendidas de maneira abrangente. Ou seja, em contraste profundo com William James e Pascal, Plantinga aceita que quem não tem realmente quaisquer razões adequadas para acreditar que Deus existe é doxasticamente irresponsável se tiver essa crença — *mesmo que Deus exista*.

Ora, esta objecção *de jure*, adequadamente entendida, é algo ingénua porque é muitíssimo mais forte do que parece à primeira vista. Uma contribuição importante de Plantinga é precisamente mostrar quão forte ela é, o que talvez não fosse óbvio sem o seu trabalho. Mas por que razão é essa objecção assim tão forte?

À primeira vista, não parece muito forte. Afinal, em muitos outros casos, parece razoável defender que é doxasticamente irresponsável acreditar numa coisa, mesmo que essa coisa exista, se não tivermos razões adequadas para acreditar que existe. Imagine-se que existe um planeta numa galáxia quinhentos milhões de galáxias distante da nossa que tem dois oceanos e um deserto. Esse planeta é sem dúvida possível, mesmo

fisicamente, mas não temos e muito provavelmente nunca teremos razões adequadas para pensar que existe. Isto significa que quem acreditar que existe é doxasticamente irresponsável — *mesmo que o planeta realmente exista!* Quem tiver essa crença acertou na verdade por sorte mas é doxasticamente irresponsável porque não tem razões adequadas para tê-la.

Neste caso, a objecção *de jure* não parece assim tão forte; pelo contrário, parece perfeitamente razoável. Talvez isto nos leve a pensar que podemos aplicar exactamente o mesmo género de raciocínio ao caso da crença religiosa. E é aqui que parece que erramos de uma maneira interessante.

Antes de avançar, contudo, é preciso esclarecer uma subtileza curiosa que emerge amiúde nas discussões filosóficas, e que sem estarmos de sobreaviso é algo enganadora. Quando uma tese, objecção ou ideia filosófica é muitíssimo forte, é tanto mais vulnerável por isso mesmo. Daí que se gostarmos de jogos de palavras de sabor hegeliano possamos dizer com um sorriso maroto que quanto mais forte é uma objecção, mais fraca ela é. A ideia é esta: uma objecção, tese ou ideia filosófica pode ser muito forte em dois sentidos muitíssimo diferentes e incompatíveis. Num sentido a ideia é forte porque é difícil de rejeitar; noutra, a ideia é muito forte porque faz muitas exigências ou é muito abrangente. É neste último caso que essa ideia, precisamente por ser tão forte, é mais fácil de refutar — basta que uma dessas exigências não seja satisfeita, ou que encontremos um só contra-exemplo, e refutamos a ideia original. A tese de que todos os seres humanos são perfeitamente racionais é muitíssimo forte porque é muito exigente e muito abrangente. Por isso mesmo, é tanto mais fácil de refutar: basta encontrar um ser humano que não seja perfeitamente racional. Em contraste, a tese de que alguns seres humanos conseguem ser moderadamente racionais é muito fraca, e por isso mesmo muito mais difícil de refutar.

Esclarecido este aspecto, torna-se agora claro o que está em questão: a objecção *de jure* à crença religiosa é muito mais forte do que parece à primeira vista — o que significa que é muito mais fácil de rejeitar do que parece. Porém, por que razão é a objecção *de jure* à crença religiosa assim tão forte? Afinal, a objecção *de jure* não parece forte no caso da nossa crença astronómica hipotética na existência daquele

planeta que está numa galáxia a quinhentos milhões de galáxias de distância da nossa. Qual é a diferença?

A diferença é que, ao contrário do que acontece no caso das crenças religiosas, as nossas crenças astronómicas perderam o seu aspecto emocional, pelo menos para a generalidade das pessoas que não ignoram a ciência actual. É só por isso que a objecção *de jure* nos parece razoável, e não excessivamente exigente. Quem não tem qualquer apego às crenças religiosas irá vê-las exactamente como quase todas as pessoas hoje vêem as crenças astronómicas; e neste caso, a objecção *de jure* não parece particularmente forte; antes parece razoável e sensata.

Vistas bem as coisas, contudo, é só porque já partilhamos uma certa mundivisão astronómica que a objecção *de jure* neste caso não nos parece forte. Do ponto de vista exclusivamente lógico, contudo, é tão forte quanto a objecção *de jure* aplicada às crenças religiosas. Que quer isto dizer?

Considere-se uma pessoa do Egipto clássico, que tem fortes crenças religiosas acerca do Sol. As suas crenças religiosas profundas incluem aspectos astronómicos; e se incluírem também quaisquer crenças acerca de um planeta que está numa galáxia a quinhentos milhões de galáxias de distância da nossa, a objecção *de jure* a essa crença astronómica torna-se agora muito mais forte do que parecia. Isto acontece porque nos damos subitamente conta, caso tenhamos pela frente um crente muitíssimo inteligente como Plantinga, que estávamos desde o início a não levar muito a sério a hipótese de existir realmente esse planeta distante, e de esse planeta ter uma conexão sobrenatural qualquer com os seus crentes. Por outras palavras, estávamos desde o início a pensar algo circularmente. E este é um dos aspectos mais profundos da nossa fragilidade epistémica: a estrutura doxástica de qualquer ser humano parece sempre aproximadamente circular. Do ponto de vista exclusivamente lógico, seja qual for a crença que alguém tenha, há quase sempre maneira de imaginar um modo de essa crença ser doxasticamente responsável — sobretudo se incluirmos elementos sobrenaturais.

Para se compreender este aspecto mais claramente, considere-se o chamado “desvio de Moore”, aplicado ao problema do mal. Um filósofo como Mackie defende que Deus não existe com o seguinte *modus tollens*:

Se Deus existe, não há mal gratuito.

Mas há mal gratuito.

Logo, Deus não existe.

O seu opositor, um filósofo como Plantinga, responde com um *modus ponens*:

Se Deus existe, não há mal gratuito.

Ora, Deus existe.

Logo, não há mal gratuito.

Uma vez que ambos aceitam a validade das duas formas inferenciais e dado que a primeira premissa é igual nos dois casos, todo o debate depende da segunda premissa. Qual delas é mais plausível ou aceitável? A circularidade manifesta-se agora mais claramente porque se vê que tudo depende das outras crenças que a pessoa tiver. Caso a existência de Deus seja apenas algo como uma hipótese científica que a pessoa considera com cuidado mas relativamente à qual não tem qualquer apego emocional, considera muito mais óbvio que há mal gratuito e por isso aceita o *modus tollens* e rejeita o *modus ponens*. Porém, caso a pessoa tenha uma fé profunda na existência de Deus, irá considerar muitíssimo mais óbvio que o mal que parece gratuito não o é de facto. Mas isto significa que cada um deles está a olhar para a posição do outro de uma maneira circular, ou próxima disso, porque se baseia na sua mundividência, e não apenas naquele conjunto de ideias que ambos aceitam. O trabalho de investigar cuidadosamente a hipótese da existência de divindades é extremamente difícil porque a nossa mundividência prévia interfere e nem sempre nos damos conta disso.

Claro que o ideal é a investigação tanto quanto possível imparcial da objecção *de jure*. A dificuldade é que quando o fazemos vemos que não há como abandonar o pano de fundo de várias crenças que inevitavelmente temos de usar para avaliar outras. Quando nos deparamos com pessoas que têm mundividências profundamente diferentes das nossas, como é o caso de Plantinga relativamente a qualquer pessoa que não seja religiosa, temos de admitir que há pelo menos a possibilidade meramente lógica de as

suas crenças fundamentais serem não apenas verdadeiras, por mais loucas⁶ ou arbitrárias que nos pareçam, como também doxasticamente responsáveis. E é devido a isto que qualquer objecção *de jure* é muito mais forte, logicamente falando, do que parece à primeira vista. A sua verdadeira força só fica oculta quando partilhamos várias crenças fundamentais relevantes, como no caso das crenças astronómicas. Sem este aspecto, a objecção *de jure* é muitíssimo forte porque consiste em dizer que é *logicamente impossível* ter a crença em questão de maneira responsável, mesmo que seja verdadeira. O que Plantinga mostrou, e fê-lo duas vezes porque é também assim que ele reage ao problema lógico do mal no livro de 1974 *Deus, a Liberdade e o Mal*, é que é muitíssimo fácil encontrar possibilidades meramente lógicas onde o opositor dizia que elas não existiam. E isto não deveria ser surpreendente. Mas é.

Para compreender melhor a nossa fragilidade epistémica, considere-se um aspecto crucial da justificação de crenças que nem sempre é adequadamente reconhecido, e que parece ter passado despercebido quando foi explicitamente formulado por John Stuart Mill em 1859:

Caso não se permitisse que se pusesse em questão a própria filosofia newtoniana, a humanidade não poderia sentir-se tão completamente segura da sua verdade quanto se sente hoje. As crenças a favor das quais temos mais garantias não têm qualquer salvaguarda em que se apoiar senão um convite permanente ao mundo inteiro para provar que carecem de fundamento. (*Sobre a Liberdade*, p. 25)

A ideia aqui é contrariar profundamente uma imagem errada do processo de justificação fortemente presente em Descartes e noutros filósofos. Segundo esta imagem, a justificação de crenças é sobretudo uma questão de um ser humano sozinho examinar cuidadosamente as razões de que dispõe a seu favor. Isto inclui o exame cuidadoso dos dados dos sentidos, o que nos dá uma imagem também errada do que há de crucial na justificação científica: surge aqui a caricatura do professor Pardal, sozinho no seu laboratório pessoal a proceder a experiências científicas.

⁶Eis o que escreve Nagel na sua recensão de 2012 do livro *Where the Conflict Really Lies*, de Plantinga: “A minha perspectiva instintivamente ateuista implica que se alguma vez desse comigo inundado pela convicção de que o que diz o Credo de Niceia é verdadeiro, a explicação mais plausível seria que eu estaria a ficar louco, e não que me estaria a ser concedida a graça da fé”.

Na imagem de Mill, a nossa falibilidade epistémica está em primeiro plano: a única maneira que temos de limitar os nossos erros inevitáveis é cultivar um ambiente epistémico no qual toda a gente possa examinar cuidadosamente todas as crenças. Assim, Mill não vê o processo de justificação de crenças como uma actividade solitária, mas antes social.

Ora, não se trata apenas defender que a justificação deve ter este aspecto social; trata-se de dizer que já o tem e sempre o teve, mas muitos filósofos não se aperceberam disso.⁷ Os seres humanos usam naturalmente os outros para controlar e ajustar as suas próprias crenças: quando cinco amigos estão numa esplanada e um deles avista ao longe o que lhe parece o Edmundo, ele próprio irá considerar que se enganou caso todos os outros neguem a sua impressão, e irá ter muito mais confiança nela se todos os outros concordarem.

Esta concepção da justificação — a que podemos chamar “racionalidade distribuída” — torna mais nítida e grave a nossa fragilidade epistémica. Porque a tarefa de procurar justificações adequadas para as nossas crenças depende em grande medida do trabalho de justificação dos outros seres humanos, tendemos naturalmente a aceitar as opiniões prevalecentes no nosso meio doxástico. A má notícia é que isto torna mais fácil cair numa disfunção comum da racionalidade distribuída: o pensamento tribal (*groupthink*, em inglês). Caso estejamos num grupo social doxasticamente muitíssimo coeso, ou até que explicitamente excomunga quem pensa de maneira diferente, ganhamos mais e mais confiança nas nossas crenças fundamentais, apesar de inadequadamente justificadas, só porque todas as outras pessoas do nosso grupo concordam connosco, ainda que nenhum de nós tenha justificações sequer remotamente adequadas.

Caso insistamos numa perspectiva estática da justificação, esta fragilidade epistémica torna-se muitíssimo mais grave: acabará talvez por nos empurrar para um tipo qualquer de cepticismo global ou de relativismo cognitivo. Porém, não há boas razões para insistir nessa perspectiva estática; pelo contrário, é razoável pensar que em seres epistemicamente falíveis a justificação de crenças é um processo dinâmico,

⁷Uma excepção interessante é o argumento da linguagem privada de Wittgenstein, pelo menos numa interpretação razoável.

contínuo, e não algo que se faz e fica feito, crença a crença. Daí que seja esclarecedor fazer notar que a justificação de crenças em seres falíveis como nós é feita de controlos e ajustes dinâmicos e inacabados.

Usamos diferentes controlos epistémicos porque não confiamos inteiramente em qualquer fonte de justificação isoladamente — antes as contrastamos entre si. E isto inclui os outros seres humanos, que são uma importante fonte de justificação. Ao longe parece-nos que vimos o José, mas contrastamos essa impressão caminhando na sua direcção e olhando melhor, ou olhando pelos binóculos ou perguntando aos nossos amigos se é realmente o José. As ciências empíricas não são senão o desenvolvimento mais sistemático e cuidadoso destes controlos naturais, que já usamos na vida quotidiana.

Usamos controlos mais exigentes, ou menos, em diferentes contextos, e os contextos determinam também o que conta como fonte inicialmente fidedigna de justificação ou não. Na vida quotidiana usamos vários controlos simples e pouco exigentes, mas para fazer ciência usamos controlos mais exigentes, por vezes extraordinariamente complexos e exigentes. Por outro lado, confiamos em contextos comuns que se nos parece que uma mulher está sendo serrada ao meio, está realmente nessa infeliz circunstância — mas no circo não acreditamos que é isso que está acontecendo apesar de aparentemente o vemos com os nossos próprios olhos.

Os ajustes que fazemos continuamente nas nossas crenças resultam destes controlos (além de resultarem também de novas informações), e é isto que significa manter o espírito aberto: é estar disponível para ajustar as nossas crenças em função dos controlos.

A imagem da justificação de crenças que surge aqui é amplamente dinâmica e não estática, porque não se trata de encontrar um pequeno pacote de pontos de partida fixos e inabaláveis — as nossas crenças fundacionais ou básicas — com base nas quais fazemos depois o trabalho posterior de justificação de crenças. Apesar de em muitos contextos fazermos algo semelhante a isso, pela simples razão de que não podemos em todos os contextos pôr em questão todas as nossas crenças ao mesmo tempo, noutros começamos a discutir precisamente algumas das nossas crenças mais fundamentais. É

precisamente o que acontece em algumas discussões filosóficas, mas também científicas.

Apesar de ser razoável pensar que a fuga para o cepticismo global ou para o relativismo cognitivo é fruto de uma confusão filosófica embaraçosamente infantil, um dos elementos da qual é a insistência numa concepção estática da justificação de crenças, o dinamismo dos nossos controlos e ajustes está longe de nos deixar numa situação particularmente confortável. Pelo contrário, deixa-nos numa situação de extrema fragilidade epistémica porque teremos de admitir que com alguma criatividade praticamente qualquer crença, por mais treloucada ou arbitrária que seja, talvez seja verdadeira e talvez esteja adequadamente justificada.

Voltemos à nossa crença hipotética num planeta de uma galáxia a quinhentos milhões de galáxias de distância da nossa. À partida, parece precisamente o género de crença que, se acaso for verdadeira, será por mera sorte e não terá qualquer justificação. Porém, é pura e simplesmente falso que no espaço lógico sejamos incapazes de encontrar um modelo em que essa crença, a ser verdadeira, está adequadamente justificada. E isso é bastante mais fácil de fazer se invocarmos um sentido sobrenatural em alguns seres humanos — algo como um sentido planetário interior, que em muitos seres humanos está inactivo devido a qualquer desgraça que queiramos inventar. Note-se que se isto nos soa a arbitrário e implausível é apenas porque não fomos educados dessa maneira e não há outros seres humanos que partilhem connosco uma mundividência em que este aspecto seja um dos seus elementos. Esta é a nossa fragilidade epistémica.

Isto significa que há quase sempre respostas filosóficas baratas a qualquer objecção *de jure* a qualquer crença que qualquer pessoa tenha. Porém, se sairmos destas respostas filosóficas baratas às objecções *de jure*, as coisas ficam menos risonhas para um filósofo como Plantinga. Mesmo que ele não enfrente dificuldades sérias na ideia de que é logicamente possível que a crença cristã esteja adequadamente justificada, outra questão completamente diferente é saber se o está efectivamente. E aqui parece que Plantinga enfrenta duas dificuldades de monta, uma empírica e outra filosófica.

A dificuldade empírica tem duas partes.

A primeira é que seria surpreendente descobrir que a generalidade das pessoas cristãs baseia a sua crença em qualquer coisa como um sentido interno do divino. Ao invés, parece mais plausível prever que a generalidade delas são cristãs porque foram educadas desse modo, ou porque têm medo de morrer, ou porque se sentem inseguras.⁸ Basta assistir a alguns rituais cristãos para ver a maneira meramente formal como tantos fiéis se comportam — quase como estudantes obrigados a assistir a uma aula chata e sem qualquer conexão real com as suas vidas. Mesmo admitindo que é logicamente possível acreditar em Deus com base em algo como o sentido interno do divino, não parece que tenhamos boas razões para pensar que isso é realmente verdadeiro na maior parte dos casos. Seria interessante, contudo, investigar empiricamente esta hipótese.

A segunda parte da dificuldade empírica é que mesmo que um número significativo de cristãos deva a sua crença ao sentido do divino, isso deixa ainda de fora a quase totalidade da população humana. Os seres humanos da nossa espécie estão neste planeta desde há cerca de cem mil anos, mas o cristianismo é comparativamente muitíssimo recente, o que significa que a quase totalidade da população humana esteve aparentemente excluída da crença na divindade cristã. Isto é surpreendente, ainda que não logicamente impossível, se considerarmos que todos os seres humanos foram criados pela divindade cristã com um sentido do divino. Pior: estamos habituados a pensar apenas na nossa espécie quando pensamos em seres humanos, mas a verdade é que ao longo da maior parte da vida na Terra o género *Homo* era bastante diversificado. A espécie humana mais bem-sucedida em termos de persistência temporal não somos sequer nós, mas antes o *Homo erectus*, que subsistiu cerca de dois milhões de anos.⁹ Uma vez mais, seria de esperar neles alguma centelha do divino cristão, mas não temos quaisquer registos arqueológicos que apontem sequer vagamente nessa direcção. Isto contrasta fortemente com os outros órgãos dos sentidos, que eles tinham tal como nós.

Estas dificuldades empíricas resultam de levar muito a sério o modelo epistémico de Plantinga, mas não o refutam de modo algum. Nem sequer estão na vizinhança de refutá-lo. Apenas evidenciam que estamos apenas a falar de uma

⁸No artigo “Ateísmo: Números e Padrões Contemporâneos”, depois de examinar vários dados empíricos, Zuckerman conclui: “a saúde societal parece causar o ateísmo generalizado, e a insegurança societal parece causar a crença generalizada em Deus” (p. 79).

⁹Veja-se o livro de 2014 de Harari, *Sapiens*, p. 22.

possibilidade meramente lógica, perfeitamente compatível com a completa inexistência de qualquer sentido do divino seja em quem for. O que nos conduz à dificuldade filosófica, que é talvez mais séria.

Qualquer relação epistemicamente adequada com as nossas faculdades cognitivas — visão, audição e tacto, mas também a memória e o raciocínio lógico — inclui controlos e ajustes dinâmicos. Em nenhum dado dos sentidos ou da memória ou do raciocínio confiamos cegamente e sem controlos, mas a todos damos algum crédito. Confiamos no que vemos, mas em muitos casos temos de nos certificarmos que não nos enganámos, e o mesmo acontece no caso dos outros sentidos ou da memória.

É comum encarar o raciocínio lógico e matemático como perfeitamente seguro, mas isto é uma ilusão em dois sentidos. Em primeiro lugar, como sabe infelizmente qualquer professor de lógica ou matemática, a generalidade dos seres humanos tem uma dificuldade brutal para dominar mesmo os aspectos mais básicos destas duas áreas, e muitas pessoas nunca conseguem sair de várias incompreensões elementares mesmo que dominem aspectos puramente mecânicos da lógica e da matemática. Em segundo lugar, o que dá segurança ao nosso raciocínio lógico não é a nossa capacidade extraordinária para o raciocínio lógico ou matemático mas antes os métodos sintácticos e públicos de prova, que constituem controlos muitíssimo bem-sucedidos do erro humano costumeiro.

Isto significa que é uma ilusão pensar que a nossa relação epistémica com as verdades matemáticas é fundacionalista, no sentido de partir de um punhado de verdades matemáticas para nós auto-evidentes, com base nas quais construímos depois a restante matemática. Ao invés, também aqui o dinamismo dos nossos controlos e ajustes desempenha o papel epistémico crucial que é de esperar em seres falíveis como nós. Começamos realmente com ideias matemáticas que nos parecem auto-evidentes, mas o trabalho epistemicamente mais relevante é o que vem depois disso: o desenvolvimento de teorias matemáticas adequadas, a sua aplicação cuidadosa à realidade, os sistemas rigorosos e públicos de demonstração matemática que ajudam a controlar os nossos erros inevitáveis. Muitas vezes, aquelas ideias matemáticas iniciais que pareciam auto-evidentes revelaram-se falsas; só quando os desenvolvimentos posteriores são bem-sucedidos voltamos atrás dinamicamente e damos como certas essas ideias iniciais. Ganhamos então a ilusão de que tínhamos justificação adequada desde o início para

aceitá-las, o que é falso, ou que essas ideias eram crenças apropriadamente básicas, o que só num sentido muito fraco é verdadeiro — eram realmente pontos de partida epistemicamente razoáveis para fazer todo um trabalho posterior que, se for bem feito, tem de incluir a possibilidade de nos dar razões para rejeitá-los.

Consequentemente, mesmo no caso mais parecido a algo como um fundacionalismo estático, esta perspectiva é seriamente ilusória. Não há crenças fundacionais inamovíveis nem há crenças apropriadamente básicas no sentido de serem pontos de partida auto-justificados e irrevogáveis. Tudo o que há em agentes cognitivos falíveis como nós é controlos e ajustes, e depois mais controlos e ajustes. E grande parte deles são retroactivos, ou seja, aplicam-se a ideias que eram pontos de partida epistemicamente plausíveis porque nos pareciam auto-evidentes, mas depois descobrimos boas razões para abandoná-los ou restringi-los ou modificá-los.

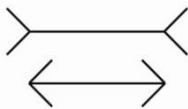
Os mesmos controlos e ajustes dinâmicos encontramos na nossa relação epistémica com memória. Usemos um exemplo inspirado no próprio Plantinga: uma pessoa é acusada de ter cometido um homicídio que ocorreu no dia anterior às quatro da tarde. Acontece que a pessoa lembra-se perfeitamente de ter estado em casa a ler até às três e meia, tendo nessa altura saído para dar um passeio no bosque. E lembra-se disso com clareza, além de se lembrar também com muita clareza de ter voltado para casa perto das quatro e meia. O mais importante de tudo, porém, é que tem uma certeza íntima, profunda, de que não cometeu aquele homicídio. Apesar disso, ao tomar conhecimento das provas que o investigador do judiciário juntou contra ela, vê que está em maus lençóis porque não tem quaisquer provas adequadas de que não o cometeu, e o investigador tem provas, ainda que circunstanciais, que apontam na sua direcção.

Este tipo de exemplo é maravilhoso porque faz uma excelente analogia com o problema do mal e o desvio de Moore de que falámos. O investigador forma a crença razoável de que Deus não existe porque vê o mal gratuito, ou seja, acredita que aquela pessoa cometeu o homicídio porque várias provas apontam nessa direcção. Mas o acusado tem uma consciência íntima e profunda de que não foi ele o homicida; fica realmente perplexo com as provas que apontam na sua direcção, mas isso não o faz mudar de ideias — ou seja, fica perplexo com os casos de mal que parecem realmente

gratuitos porque vê que são incompatíveis com a divindade teísta que a sua consciência íntima e profunda lhe diz que existe.

Pôr as coisas desta maneira, como faz Plantinga, torna o seu modelo perfeitamente compreensível para qualquer pessoa. Só que é enganador porque não contempla a falibilidade epistémica humana comum, que obriga a controlos e ajustes dinâmicos. Caso as provas de que dispõe o investigador contra essa pessoa sejam meramente circunstanciais, a certeza íntima do acusado de que não cometeu aquele homicídio permanece inabalada. Mas agora acrescentemos, neste caso hipotético, provas cada vez mais sólidas de que foi realmente ela que cometeu o homicídio. À medida que estas provas se forem acumulando, a responsabilidade doxástica obriga a pessoa a começar a pôr a sua própria memória em questão. Quando as provas culminam com três vídeos, de três ângulos diferentes, da própria pessoa a cometer o homicídio, é tempo de ela abandonar a confiança na veracidade da sua memória.¹⁰

Contudo, é crucial compreender que isto não significa que ela deixe de sentir precisamente a mesma força interna quando considera aquelas memórias; significa apenas que corrige intelectualmente a sua forte impressão interna porque tem agora controlos poderosos que obrigam a ajustar a sua crença. É isto precisamente que acontece no caso da ilusão de Müller-Lyer:



Mesmo depois de medirmos cuidadosamente para verificar que as duas linhas paralelas têm o mesmo comprimento, não deixamos de ter a ilusão visual de que uma delas é mais comprida. O controlo métrico não permite ajustar directamente a impressão visual, mas permite ajustar a crença — na verdade, obriga a ajustar a crença, sob pena de sermos doxasticamente irresponsáveis.

¹⁰Veja-se também aqui, porém, a nossa fragilidade epistémica: talvez um actor tenha sido contratado para fazer aqueles vídeos. Isto é logicamente possível e portanto há a possibilidade lógica de a pessoa duvidar da sua memória e começar a aceitar a hipótese de ter cometido aquele homicídio horrível, quando na verdade está perfeitamente inocente. Tudo o que podemos fazer é controlos e ajustes, e mais controlos e ajustes.

Ora, é aqui que a analogia com o modelo epistemológico de Plantinga parece quebrar-se. Ao contrário do que ele próprio diz, segundo o seu modelo é sempre possível continuar a sustentar a crença na divindade cristã e isto parece incompatível com a responsabilidade doxástica. Vejamos o que ele escreve, demasiado brevemente, ao explicar como um cristão poderia ter um “conflito genuíno entre a fé e a razão”:

Poder-se-ia descobrir uma série de cartas que tivessem circulado entre Pedro, Tiago, João e Paulo, nas quais a necessidade do embuste e os meios da sua perpetração são cuidadosamente discutidos; estas cartas poderiam levar os investigadores a locais arqueológicos nos quais se descobria ainda mais materiais do mesmo género. (*Warranted Christian Belief*, p. 420)

Em nota, Plantinga faz-nos saber que o exemplo é de van Fraassen, que escreve ainda: “Acabe o leitor a história, se tiver ânimo para tal”. Encontramos aqui duas dificuldades muitíssimo sérias, relacionadas entre si.

A primeira é visível na própria escolha de palavras de van Fraassen, que sugere não ser emocionalmente fácil a um crente formular a hipótese de o cristianismo se basear em falsidades. A ideia é que ser cristão, ter fé, não é apenas aceitar como que uma hipótese acerca da realidade última, que inclui uma entidade sobrenatural com certos atributos. É muito mais do que isso: é uma adesão emocional profunda a essa hipótese, de tal modo profunda que esta não só não é vista como uma hipótese que, dada a nossa falibilidade, talvez seja falsa, mas antes como uma maneira irredutível e indubitável de ver o mundo sob pena de, de algum modo, sermos castigados. Isto é uma má notícia porque significa que se torna muito mais difícil ser doxasticamente responsável em questões religiosas se formos crentes porque não seremos capazes de levar a sério a hipótese de Deus não existir.

A primeira dificuldade seria menos danosa caso não tivéssemos a segunda: é que é sempre logicamente possível acomodar quaisquer provas contrárias à hipótese cristã, porque há sempre espaço lógico para fazê-lo, como o próprio modelo de Plantinga amplamente mostra. Afinal, mesmo que Pedro, Tiago, João e Paulo tivessem forjado tudo o que escreveram, quem sabe se essa foi a maneira escolhida por Deus? Talvez eles tenham sem o saber acertado por sorte na verdade e esse foi o meio escolhido por Deus para levar a sua boa nova ao mundo, por razões que somos demasiado limitados para

compreender. Quem somos nós para questionarmos as razões de Deus? A dificuldade é que no modelo de Plantinga parece que nunca temos razões adequadas para ajustar as nossas crenças cristãs mais fundamentais porque podemos sempre deitar mão a qualquer possibilidade meramente lógica que nos permita manter o seu núcleo. E há sempre inúmeras possibilidades dessas.

Isto é preocupante porque não é apenas um aspecto de pormenor teórico, sem qualquer impacto, digamos, nas atitudes doxásticas dos crentes ao longo da história do cristianismo. Pelo contrário, os críticos da fé cristã há muito fizeram notar que os cristãos vão mudando a conversa à medida que se vai descobrindo que os aspectos empíricos das suas crenças eram falsos. Não devemos esquecer que a Bíblia está prenhe de ideias que, tomadas literalmente, são pura e simplesmente falsas: o mundo não é como lá se diz que é. E ao longo da história do cristianismo os embustes, nomeadamente com supostas relíquias, estão longe de ser raras. Além disso, apesar de toda a sua extraordinária importância cósmica, quase nada conseguimos saber hoje historicamente sobre Jesus, excepto que existiu alguém com algumas daquelas características — mas há duzentos ou trezentos anos os cristãos tinham várias crenças sobre Jesus que eles pensavam que eram a verdade histórica pura. A descoberta de informações empíricas que contrariam vários aspectos empíricos da crença cristã teve realmente o efeito de fazer algumas pessoas perder a fé ou pelo menos ajustar fortemente as suas crenças, mas o modelo de Plantinga sanciona o que muitas outras fizeram e continuam a fazer e que não é óbvio que não seja doxasticamente irresponsável: continua a acreditar com a mesma força de sempre.

A preocupação aqui é que o modelo epistemológico de Plantinga seja, num certo sentido, demasiado fiel historicamente à irresponsabilidade doxástica de demasiados crentes, que não ajustam adequadamente as suas crenças face a novos dados. Sublinhe-se, de novo, que na retórica bíblica está fortemente presente a ideia de que é virtuoso acreditar em Deus e pecaminoso ter sequer a mais ligeira dúvida, o que não parece desempenhar qualquer papel epistemológico aceitável — trata-se apenas de fazer os leitores terem medo de controlar e ajustar as suas crenças como normalmente fazem na sua vida quotidiana, obrigando-os a manter um núcleo doxástico inabalável, irrevisível, indubitável e que é até perigoso examinar com cuidado. Se isto não é um convite à irresponsabilidade doxástica, pelo menos é o que parece.

A ironia da situação é que a mesmíssima fragilidade epistémica que nos permite continuar a sustentar mundividências como a que o modelo de Plantinga sugere torna também irresponsável da nossa parte ter um apego assim tão arreigado a crenças que não temos maneira adequada de controlar para ver se não serão ilusórias. Até que ponto haverá auto-engano numa pessoa que elege as suas impressões religiosas internas, que não duvido que existam, acima de quaisquer controlos e ajustes? Seja o que for que sintamos internamente, temos ainda de interpretá-lo e nessa interpretação somos falíveis como em tudo. Talvez seja realmente a instigação do Espírito Santo que uma pessoa sente ao ler a Bíblia ou ao contemplar a natureza, e essa é certamente uma possibilidade lógica. Porém, há muitas outras possibilidades lógicas, algumas das quais muito mais próximas do nosso conhecimento científico dos seres humanos, da nossa origem biológica, da história da Terra e do Universo. Encarar de maneira assim tão segura as nossas impressões internas de cariz religioso parece incompatível com a nossa fragilidade epistémica.

Curiosamente, Plantinga dá-se conta da nossa fragilidade epistémica numa passagem maravilhosa do livro *Warranted Christian Belief*:

[...] não há maneira de ter a certeza de que temos a verdade; não há qualquer método seguro e certo de obter a verdade começando de crenças acerca das quais não possamos estar enganados e com base nas quais avancemos de maneira infalível para o resto das nossas crenças. Além disso, muitas outras pessoas rejeitam o que nos parece mais importante. É assim a vida na incerteza, a vida sob o risco e a falibilidade epistémicos. Acredito em mil coisas e muitas delas são coisas em que outras pessoas — pessoas de grande acuidade e seriedade — não acreditam. Na verdade, muitas das crenças mais importantes para mim são desse género. Dou-me conta de que posso estar séria, terrível e fatalmente enganado, e enganado acerca do que é imensamente importante não estar enganado. Isto não é senão a condição humana: a minha resposta tem de ser, em última análise: “Aqui estou; parece-me que o mundo é assim”. (pp. 436-437)

É algo embaraçoso ver como a última frase, a reacção de Plantinga à nossa fragilidade epistémica, parece tão inadequada. A reacção deveria ser a aceitação dos controlos e ajustes dinâmicos de todas as nossas crenças, e o imperativo de aprender a

viver com aquele “ligeiro elemento de dúvida” de que falava Russell no livro de 1912 *Os Problemas da Filosofia* (p. 87). Por mais que eu sinta profundamente o que me parece que são as instigações internas do Espírito Santo, talvez seja outro fenómeno psicológico ou cognitivo. Por mais que eu não consiga excluir a possibilidade lógica de as minhas mais profundas crenças religiosas, científicas ou filosóficas serem não apenas verdadeiras mas estarem além disso adequadamente justificadas, isso não me dá boas razões para abandonar os controlos e ajustes dinâmicos e contínuos, incluindo o controlo dos outros seres humanos que procuram como eu ser doxasticamente responsáveis.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

GRAHAM, Daniel W. (2003) “Does Nature Love to Hide? Heraclitus B123 DK”. *Classical Philology*, Vol. 98, N.º 2 (Abril), pp. 175-179.

HARARI, Youval Noah (2014) *Sapiens: A Brief History of Humankind*. Londres: Penguin.

JAMES, William (1896) “A Vontade de Acreditar”. Trad. Vítor Guerreiro. In *A Ética da Crença*, org. Desidério Murcho. Lisboa: Bizâncio, 2010, cap. 3.

KAHNEMAN, Daniel (2011) *Thinking, Fast and Slow*. Nova Iorque: Farrar, Straus and Giroux.

KIERKEGAARD, Søren (1846) *Concluding Unscientific Postscript*. Ed. e trad. Alastair Hannay. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MILL, John Stuart (1859) *On Liberty and Other Essays*. Org., intro. e notas de John Gray. Oxford: Oxford University Press, 1998.

MURCHO, Desidério (2016) “Fé, Epistemologia e Virtude”, in *Todos os Sonhos do Mundo e Outros Ensaios*. Lisboa: Edições 70, cap. 9.

NAGEL, Thomas (2012) “A Philosopher Defends Religion”, recensão de *Where the Conflict Really Lies*, de Plantinga. *The New York Review of Books*, 27 de Setembro.

PASCAL, Blaise (1670) *Pensamentos*. Trad. Américo de Carvalho. Mem Martins: Europa-América, 1998.

PLANTINGA, Alvin (1974) *Deus, a Liberdade e o Mal*. Trad. Desidério Murcho. São Paulo: Edições Vida Nova, 2012.

PLANTINGA, Alvin (1981) “Será a Crença em Deus Apropriadamente Básica?” Trad. Vítor Guerreiro. In *A Ética da Crença*, org. Desidério Murcho. Lisboa: Bizâncio, 2010.

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

RUSSELL, Bertrand (1912) *Os Problemas da Filosofia*. Trad. Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2008.

VAN FRAASEN, Bas C. (1993) “Three-sided Scholarship: Comments on the Paper of John R. Donahue, S.J.”, in *Hermes and Athena: Biblical Exegesis and Philosophical Theology*, org. Eleonore Stump e Thomas P. Flint. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

ZUCKERMAN, Phil (2007) “Ateísmo: Números e Padrões Contemporâneos”, in *Um Mundo Sem Deus: Ensaio Sobre o Ateísmo*, dir. Michael Martin. Trad. Desidério Murcho. Lisboa: Edições 70, 2010, cap. 3.