

TRADUÇÃO**ALVIN PLANTINGA****A OBJEÇÃO REFORMADA À TEOLOGIA NATURAL**

"The Reformed Objection to Natural Theology". Proceedings of the American Catholic Philosophical Association 15. (1981), p. 49-62

POR BRUNO RIBEIRO NASCIMENTO*

Suponha que pensamos na Teologia Natural como a tentativa de provar ou demonstrar a existência de Deus. Esta iniciativa tem uma história longa e impressionante - uma história que se estende de volta ao alvorecer da cristandade e ostenta entre seus adeptos muitos dos verdadeiramente grandes pensadores do mundo ocidental. O principal deles é Tomás de Aquino, cujo trabalho, penso, é o ponto de partida natural para a reflexão filosófica cristã, tanto protestante quanto católica. Aqui nós protestantes devemos estar, na frase imortal de Ralph McInerny, espiando os Tomistas. Recentemente, - desde o tempo de Kant, talvez - a tradição da Teologia Natural não tem sido inquestionável como já foi no passado; ainda assim, continua a ter defensores talentosos dentro e fora da filosofia oficialmente Católica [1].

Muitos cristãos, no entanto, foram menos do que totalmente impressionados. Em particular, os teólogos Reformados ou Calvinistas têm, em sua maior parte, tomado uma visão sombria deste empreendimento. Alguns poucos pensadores reformados - B. B. Warfield [2], por exemplo, - endossaram as provas teístas; mas a maior parte da atitude reformada tem variado da indiferença, completa suspeita e hostilidade, às acusações absolutas de blasfêmia. Essa postura é inicialmente intrigante. Parece um pouco com a atitude que alguns cristãos adotam para com a cura pela fé: ela não pode ser feita, mas mesmo se pudesse, não deveria ser feita. O que exatamente, ou mesmo

*Bruno Ribeiro Nascimento é professor substituto de Roteiro e de Ética e Deontologia do Curso de Radialismo da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Mestre em Comunicação e Culturas Midiáticas (UFPB). Graduado em Comunicação Social - Radialismo (UFPB) e em Letras - Português. (UFPB).

aproximadamente, esses filhos e filhas da Reforma têm contra provar a existência de Deus? O que eles poderiam ter contra isso? O que poderia ser censurável para qualquer um, exceto para o ateu mais obstinado?

I Vamos começar com o teólogo holandês do século XIX Hermann Bavinck:

As Escrituras nos exortam a contemplar o céu e a terra, pássaros, flores e lírios, a fim de que possamos ver e reconhecer Deus neles. "Levantai ao alto os vossos olhos, e vede quem criou estas coisas." Is. 40:26. As Escrituras não raciocinam no abstrato. Ela não faz de Deus a conclusão de um silogismo, deixando-nos a ideia de pensarmos se o argumento se sustenta ou não. Mas fala com autoridade. Ambos, teologicamente e religiosamente, procedem de Deus como ponto de partida [3].

Recebemos a impressão de que a crença na existência de Deus se baseia inteiramente sobre estas provas. Mas, de fato, isso seria "uma fé miserável, que, antes de invocar a Deus, deve primeiro provar sua existência". O contrário, porém, é que é verdade ... Da existência do eu, do mundo ao nosso redor, das leis lógicas e morais, etc., estamos tão profundamente convencidos por causa das impressões permanentes que todas essas coisas fazem sobre nossa consciência que não precisamos de argumentos ou demonstração. Espontaneamente, completamente involuntariamente: sem qualquer constrangimento ou coerção, aceitamos essa existência. Agora o mesmo é verdadeiro em relação à existência de Deus. As assim chamadas provas não são, de modo algum, as bases últimas de nossa convicção mais certa de que Deus existe: esta certeza é estabelecida somente pela fé; i.e., pelo testemunho espontâneo que se impõe sobre nós de todos os lados [4].

De acordo com Bavinck, então, a crença de um cristão na existência de Deus não é baseada em provas ou argumentos. Por “argumento” aqui, eu penso que ele quer dizer argumentos no estilo da teologia natural - o tipo dado por Aquino e Scotus e mais tarde por Descartes, Leibniz, Clarke entre outros. E o que ele quer dizer, eu penso, é que os cristãos não precisam de tais argumentos. Não precisa deles para quê?

Aqui eu penso que Bavinck quer sustentar duas coisas. Primeiro, argumentos ou provas não são, em geral, a fonte da confiança do crente em Deus. Normalmente, o crente não acredita em Deus com base em argumentos; nem acredita em tais verdades como, por exemplo, que Deus criou o mundo com base em argumentos. Em segundo lugar, o argumento não é necessário para a *justificação racional*; o crente está inteiramente dentro de seu direito epistêmico em acreditar que Deus criou o mundo, mesmo se ele não tem nenhum argumento para essa conclusão. O crente não precisa da Teologia Natural ajustada para alcançar a racionalidade ou a propriedade epistêmica da crença; sua crença em Deus pode ser perfeitamente racional mesmo se ele não conhece

nenhum argumento cogente, dedutivo ou indutivo, em favor da existência de Deus - de fato, mesmo se não houver tal argumento.

Bavinck sustenta mais três pontos. Primeiro, ele quer dizer, penso, que *não podemos* chegar ao conhecimento de Deus com base em argumentos; os argumentos da Teologia Natural simplesmente não funcionam. (E ele segue esta passagem com uma tentativa mais ou menos tradicional de refutar as provas teístas, incluindo um endosso com algumas das modernas confusões de Kant sobre o argumento ontológico). Em segundo lugar, a Escritura “procede de Deus como ponto de partida”, e assim deve fazer o crente. Não há nada por meio de provas ou argumentos para a existência de Deus na *Bíblia*; isso é simplesmente pressuposto. Então, o mesmo deve ser verdadeiro do crente cristão; ele deve *começar* a partir da crença em Deus, em vez de partir das premissas de algum argumento cuja conclusão é que Deus existe. O que é que torna essas premissas um ponto de partida melhor de qualquer forma? Em terceiro lugar, Bavinck assinala que a crença em Deus se assemelha, de maneira relevante, à crença na existência do eu e do mundo externo - e, poderíamos acrescentar, a crença em outras mentes e no passado. Em nenhuma dessas áreas, normalmente *temos* provas ou argumentos, ou *precisamos* de provas ou argumentos.

De acordo com João Calvino, que é tão bom calvinista quanto qualquer outro, Deus implantou em nós uma tendência inata, ou impulso, ou disposição para crer nele:

Que existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida. Ora, para que ninguém se refugiasse no pretexto de ignorância, Deus mesmo infundiu em todos certa noção de sua divina realidade, da qual, renovando constantemente a lembrança, de quando em quando instila novas gotas, de sorte que, como todos à uma reconhecem que Deus existe e é seu Criador, são por seu próprio testemunho condenados, já que não só não lhe rendem o culto devido, mas ainda não consagram a vida a sua vontade. Certamente, se em algum lugar se haja de procurar ignorância de Deus, em nenhuma parte é mais provável encontrar exemplo disso que entre os povos mais retrógrados e mais distanciados da civilização humana. E todavia, como o declara aquele pagão,² não há nenhuma nação tão bárbara, nenhum povo tão selvagem, no qual não esteja profundamente arraigada esta convicção: Deus existe! E mesmo aqueles que em outros aspectos da vida parecem diferir bem pouco dos seres brutos, ainda assim retêm sempre certa semente de religião. Tão profundamente penetrou ela às mentes de todos, que este pressuposto comum se apegou tão tenazmente às entranhas de todos. Portanto, como desde o princípio do mundo nenhuma região, nenhuma cidade, enfim nenhuma casa tenha existido que pudesse prescindir da religião, há nisso uma tácita confissão de que no coração de todos jaz gravado o senso da divindade. [5]

Afirmo simplesmente isto: enquanto na mente se lhes enlanguesce essa obstinada dureza que os ímpios avidamente evocam para repudiarem a Deus, no entanto cobra viço, e por vezes medra vigoroso, esse senso da divindade que, tão ardentemente, desejariam fosse ele extinto. Donde concluímos que esta não é uma doutrina que se aprende na escola, mas que cada um, desde o ventre materno, deve ser mestre dela para si próprio, e da qual a própria natureza não permite que alguém esqueça, ainda que muitos há que põem todo seu empenho nessa tarefa [6].

A afirmação de Calvino, então, é que Deus nos criou de tal maneira que temos uma forte propensão ou inclinação para crer nele. Esta tendência tem sido em parte superada ou suprimida pelo pecado. Se não fosse pela existência do pecado no mundo, os seres humanos acreditariam em Deus no mesmo grau e com a mesma espontaneidade natural que acreditamos na existência de outras pessoas, de um mundo externo ou do passado. Esta é a condição humana natural; é por causa de nossa atual condição pecaminosa antinatural que muitos de nós achamos a crença em Deus difícil ou absurda. O fato é que, Calvino pensa, todo aquele que não acredita em Deus está numa posição epistemicamente inferior – um pouco como um homem que não acredita que sua esposa existe, ou pensa que ela é como um robô inteligentemente construído e que não tem pensamentos, sentimentos ou consciência.

Embora esta disposição de crer em Deus seja parcialmente suprimida, ela está, todavia, universalmente presente. E é disparada ou acionada por condições amplamente percebida:

Para que a ninguém fosse obstruído o acesso à felicidade, não só implantou Deus na mente humana essa semente de religião a que nós temos referido mas ainda de tal modo se revelou em toda a obra da criação do mundo, e cada dia nitidamente se manifesta, que eles não podem abrir os olhos sem se verem forçados a contemplá-lo. [7]

Como Kant, Calvino ficou especialmente impressionado nesta conexão com as maravilhosas composições dos céus estrelados:

Nem mesmo a pessoa mais simples e as de cultura mais elementar, que foram ensinadas só pelo recurso dos olhos, não podem ignorar a excelência da divina arte a revelar-se profusamente nesta incontável e, além do mais, particularmente distinta e harmoniosa variedade da milícia celestial. [8]

E a afirmação de Calvino é de que quem adere a essa tendência e nessas circunstâncias aceita a crença de que Deus criou o mundo – talvez ao contemplar o céu estrelado, ou a esplêndida majestade das montanhas, ou a intrincada beleza articulada de uma minúscula flor – está inteiramente dentro de seus direitos epistêmicos ao fazê-lo.

Não é que tal pessoa seja justificada ou racional em acreditar em virtude de ter um argumento implícito – alguma versão do argumento teleológico, digamos. Não; Ele não precisa de nenhum argumento para justificação ou racionalidade. Sua crença não precisa se basear em nenhuma outra proposição de qualquer modo; sob estas condições, ele é perfeitamente racional em aceitar a crença em Deus na ausência absoluta de qualquer argumento, dedutivo ou indutivo. De fato, uma pessoa nessas condições, diz Calvino, *sabe* que Deus existe, tem conhecimento da existência de Deus, independentemente de qualquer argumento de qualquer modo.

Em outro lugar, Calvino fala de “argumentos da razão” ou argumentos racionais:

Os profetas e os apóstolos não alardeiam, seja sua habilidade, sejam quaisquer elementos que granjeiam credibilidade aos que falam, nem insistem em razões, mas invocam o sagrado nome de Deus, mediante o qual todo mundo seja compelido à obediência. Cumpre, pois, agora ver como se poderá discernir, e não por uma opinião aparente, mas pela verdade, que o nome de Deus não seja usurpado temerariamente, nem com astúcia e engano. Ora, se almejamos o que seja melhor para as consciências, para que não venha a ser perpetuamente levadas em derredor pela dúvida instável, ou cedam à vacilação, para que nem ainda hesitem diante de quaisquer questões de somenos importância, deve-se buscar esta convicção para além das razões, dos juízos, ou das conjecturas humanas, ou, seja, do testemunho interior do Espírito. [9]

Aqui o tópico para discussão não é a crença na existência de Deus, mas a crença de que Deus é o autor das Escrituras; eu penso que é claro, no entanto, que Calvino diria a mesma coisa sobre a crença na existência de Deus. O cristão não *precisa* da teologia natural, nem como fonte de sua confiança, nem para justificar sua crença. Além disso, o cristão não *deve* acreditar com base em argumentos; se o fizer, sua fé será provavelmente instável e hesitante. Do ponto de vista de Calvino, acreditar na existência de Deus com base em argumentos racionais é como crer na existência do seu cônjuge com base no argumento analógico para outras mentes – extravagante na melhor das hipóteses e de modo algum provavelmente encantador à pessoa em causa.

II Fundacionalismo

Poderíamos olhar de modo mais profundo para às formas exatas tomadas pela objeção Reformada à Teologia Natural; o tempo é curto, entretanto; o que vou fazer em vez disso é dizer-lhe o que penso que está na base dessas objeções, incipientes e desfocadas como elas são. Os reformadores querem dizer, fundamentalmente, que a crença em Deus pode ser apropriadamente considerada *básica*. Ou seja, uma pessoa está

inteiramente dentro de seus direitos epistêmicos, inteiramente racional, em crer em Deus, mesmo se ele não tem argumento para essa crença e não acredita nela com base em qualquer outra crença que ele sustenta. E ao considerar a crença em Deus como apropriadamente básica, os reformadores estavam implicitamente rejeitando uma imagem completa ou modo de olhar o conhecimento e a crença racional; chamá-lo-ei de *fundacionalismo clássico*. Esta imagem tem sido extremamente popular desde os dias de Platão e Aristóteles; continua a ser o modo dominante de pensar sobre o conhecimento, justificação, crença, fé e tópicos aliados. Embora tenha sido assim dominante, teólogos e pensadores Reformados têm, creio eu, a intenção de rejeitá-la. O que eles dizem aqui tende a ser incipiente e não bem articulado; ainda assim, o fato é que eles pretendem rejeitar o fundacionalismo clássico. Mas como caracterizaremos tal visão rejeitada? A primeira coisa a ver é que o fundacionalismo é uma visão *normativa*. Visa estabelecer condições que devem ser atendidas por qualquer pessoa cujo sistema de crenças seja *racional*; e aqui ‘racional’ deve ser entendido normativamente. De acordo com o fundacionalista, há uma maneira certa e uma maneira errada com respeito à crença. As pessoas têm responsabilidades, deveres e obrigações no que diz respeito a suas crenças, assim como com respeito a suas (outras) ações. Talvez esse tipo de obrigação seja de fato um caso especial de uma obrigação moral mais geral; ou talvez, por outro lado, seja *sui generis*. De qualquer maneira, existem tais obrigações: conformar-se a elas é ser racional e ir contra elas é ser irracional. Ser racional, então, é exercitar *apropriadamente* os poderes epistêmicos – exercê-los de tal maneira que não leve a contrariar de modo algum as normas para tal exercício.

O fundacionalismo, portanto, é em parte uma tese normativa. Eu penso que podemos entender essa tese mais completamente se introduzirmos a ideia de uma *estrutura noética*. A estrutura noética de uma pessoa é o conjunto de proposições que ele acredita conjuntamente com certas relações epistêmicas que sustenta entre ele e essas proposições. Assim, algumas de suas crenças podem ser *baseadas em* outras coisas que ele acredita; pode ser que haja um par de proposições *A* e *B* tal que ele acredite em *A com base em B*. Embora essa relação não seja fácil de caracterizar de modo revelador e não trivial, ela é, no entanto, familiar. Eu acredito que a palavra “sombrio” é soletrada S-O-M-B-R-I-O: está crença está baseada em outras crenças minhas, a crença de que é assim que o dicionário diz que é soletrado. Eu acredito que 72

$x 71 = 5112$. Esta crença está baseada em várias outras crenças que eu tenho: que $1 \times 72 = 72$; $7 \times 2 = 14$; $7 \times 7 = 49$; $49 + 1 = 50$; entre outras. Algumas de minhas crenças, no entanto, eu aceito, mas não aceito com base em quaisquer outras crenças. Eu acredito que $2 + 1 = 3$, por exemplo, e não acredito nela com base em outras proposições. Eu também acredito que estou sentado na minha mesa, e que há uma leve dor no meu joelho direito. Elas também são básicas para mim; eu não acredito nelas com base em qualquer outra proposição.

Um relato da estrutura noética de uma pessoa, então, incluiria uma especificação de quais de suas crenças são básicas e quais não são básicas. É claro que é abstratamente possível que *nenhuma* de suas crenças seja básica; talvez ele sustente apenas três crenças, A, B e C, e acredite em cada uma delas com base nas outras duas. Podemos pensar que isso é impróprio ou irracional, mas isso não quer dizer que não poderia ser feito. E é também possível que *todas* as suas crenças sejam básicas; talvez ele acredite em muitas proposições, mas não acredita em nenhuma delas com base em nenhuma outra. No caso típico, porém, uma estrutura noética incluirá crenças básicas e não-básicas.

Em segundo lugar, o relato de uma estrutura noética incluirá o que poderíamos chamar de índice de grau de crença. Eu sustento algumas das minhas crenças muito mais firmemente do que outros. Eu acredito que $2 + 1 = 3$ e que Londres, Inglaterra, está ao norte de Saskatoon, Saskatchewan; mas eu acredito no primeiro mais decididamente do que no último. Aqui podemos fazer um uso da interpretação personalista [10] da teoria da probabilidade; pense em um índice de grau de crença como uma função $Ps(A)$ do conjunto de proposições que uma pessoa S acredita ou não acredita dentro dos números reais entre 0 e 1. $Ps(A) = n$, então, registra algo como o grau que S acredita em A , ou a força de sua crença para A . $PS(A) = 1$ declara o compromisso total e desenfreado de S para A ; $Ps(A) = 0$ registra um compromisso semelhante para não- A ; $PS(A) = 0,5$ significa que S , como o Asno de Buridan, está suspenso em equilíbrio entre A e não- A . Poderíamos então passar a considerar se o personalista está certo em sustentar que uma estrutura noética racional conforma-se com o Cálculo da Probabilidade. [11]

Em terceiro lugar, uma noção um tanto vaga; uma explicação da estrutura noética de S incluiria algo como um índice de *profundidade de entrada*. Algumas das minhas crenças estão, podemos dizer, na periferia de minha estrutura noética. Eu as aceito e posso até aceitar elas com bastante firmeza; mas se eu tivesse que desistir delas, não muito da minha estrutura noética seria alterada. Eu acredito que há alguns grandes pedregulhos no topo da Chapada Diamantina. Se eu chegar a desistir dessa crença, no entanto, (por exemplo, escalando a Chapada e não encontrando qualquer coisa) tal mudança não teria amplas reverberações em todo o resto da minha estrutura noética; ela poderia ser acomodada com a mínima alteração em outro lugar. Assim, sua profundidade de entrada dentro de minha estrutura noética não é grande. Por outro lado, se eu viesse a acreditar que simplesmente naquele lugar não há tal coisa como a Chapada Diamantina, ou não há absolutamente nenhuma montanha, ou não há tal coisa como o estado da Bahia, isso traria reverberações muito maiores. E se, de *forma impossível*, eu chegar a pensar que não houve um passado (que o mundo foi criado há apenas cinco minutos atrás, completo com todas as aparentes memórias e vestígios do passado), ou que não haveria quaisquer outras pessoas, tais crenças teriam grandes reverberações; essas crenças minhas têm grande profundidade de entrada em minha estrutura noética.

Agora, o fundacionalismo clássico é melhor interpretado, penso, como uma tese sobre estruturas noéticas *racionais*. Uma estrutura noética é racional se pudesse ser a estrutura noética de uma pessoa que fosse completamente racional. Ser completamente racional, como estou aqui usando o termo, não é acreditar somente no que é verdadeiro, nem acreditar em todas as consequências lógicas do que se acredita, ou acreditar em todas as verdades necessárias com igual firmeza, ou não ser influenciado pela emoção; em vez disso, é fazer a coisa certa em relação às crenças de alguém. Como vimos, o fundacionalista sustenta que há responsabilidades e deveres que dizem respeito às crenças assim como às ações, ou às outras ações; essas responsabilidades advêm somente em virtude de termos o tipo de capacidade noéticas que temos. Existem normas ou padrões para crenças. Criticar uma pessoa como irracional, então, é criticá-la por falhar em cumprir esses deveres ou responsabilidades, ou por falhar em se conformar às normas ou padrões relevantes. Deste ponto de vista, uma pessoa racional é aquela cuja

crença cumpre os padrões apropriados. Para traçar a analogia ética, o irracional é o inadmissível; o racional é o permitido.

Uma estrutura noética racional, então, é aquela que poderia ser a estrutura noética de uma pessoa perfeitamente racional. E o fundacionalismo clássico é, em parte, uma tese sobre tais estruturas noéticas. O fundacionalista observa, primeiramente, que algumas de nossas crenças estão baseadas em outras. Ele acrescenta imediatamente que uma crença não pode ser apropriadamente aceita com base em *qualquer* outra crença; em uma estrutura noética racional, *A* será aceito na base de *B* somente se *B* suporta *A*, ou é um membro de um conjunto de crenças que, em conjunto, apoiam *A*. Não está exatamente claro o que essa relação de suporte é; diferentes fundacionalistas propõem candidatos diferentes. Um candidato, por exemplo, é a *implicação*; *A* suporta *B* somente se *B* está implicado por *A*, ou talvez esteja auto-evidentemente implicado por *A*, ou talvez segue a partir de *A* por um argumento em que cada passo é uma implicação auto-evidente. Outro candidato mais permissivo é a probabilidade; talvez *A* suporte *B* se *B* é possível ou provável com respeito a *A*. E é claro que existem outros candidatos.

Mais importante para o atual objetivo, no entanto, é a seguinte reivindicação: em uma estrutura noética racional, haverá algumas crenças que não se baseiam em outras: chamarei elas de *fundações*. Se toda crença em uma estrutura noética racional fosse baseada em outras crenças, a estrutura em questão conteria infinitas crenças. No entanto, algumas coisas podem representar intelectos mais poderosas – inteligências angelicais, talvez – mas os seres humanos não são capazes de acreditar em infinitas proposições. Entre outras coisas, eles presumivelmente não acreditam em uma proposição que nunca tenha ouvido falar, e ninguém teve tempo, nesses dias ocupados, de ter ouvido falar de infinitas proposições. Assim, toda estrutura noética racional tem uma fundação.

Suponha que afirmemos que o fundacionalismo *fraco* é a visão de que (1) toda estrutura noética racional tem uma fundação, e (2) em uma estrutura noética racional, a crença não básica é proporcional em força ao suporte das fundações. Quando eu digo que os pensadores reformados têm a pretensão de rejeitar o fundacionalismo, não quero dizer que eles pretendem rejeitar o fundacionalismo fraco. Pelo contrário; o pensamento de muitos deles tende a apoiar ou endossar o fundacionalismo fraco. O que então eles

pretendem rejeitar? Aqui encontramos uma característica mais profunda e fundamental das variedades clássicas de fundacionalismo: todas elas estabelecem certas condições de basicidade adequada ou racional. Do ponto de vista fundacionalista, não apenas qualquer tipo de crença pode ser encontrada nas fundações de uma estrutura noética racional; uma crença, para ser apropriadamente básica (isto é, básica em uma estrutura noética racional) deve satisfazer a certas condições. É plausível ver Tomás Aquino, por exemplo, sustentando que uma proposição é apropriadamente básica para uma pessoa somente se for auto evidente para ele (de modo que sua compreensão ou apreensão é suficiente para que ela veja como sendo verdadeira) ou “evidente aos sentidos”, como ele diz. Por este último termo, penso que ele quer se referir a proposições cuja verdade ou falsidade podemos determinar olhando ou ouvindo ou empregando algum outro sentido – tais proposições como

- (1) Há uma árvore diante de mim
- (2) Estou usando sapatos
- e
- (3) As folhas da árvore são amarelas.

Muitos fundacionalistas têm insistido que as proposições básicas de uma estrutura noética racional devem ser *certas* em algum sentido importante. Assim, é plausível ver Descartes como sustentando que as fundações de uma estrutura noética racional não incluem proposições tais como (1) - (3), mas reivindicações mais cautelosas - afirmações sobre a própria vida mental, como por exemplo:

- (4) Parece-me que vejo uma árvore
 - (5) Parece que vejo algo verde
- ou, como diz o professor Chisholm,
- (6), Sou parecido verdadeiramente a.

As proposições deste último tipo parecem desfrutar de uma espécie de imunidade ao erro não desfrutadas por aquelas anteriores. Eu poderia me enganar ao pensar que vejo um rato rosa; talvez eu esteja alucinando ou sendo vítima de uma ilusão. Mas é no mínimo muito difícil ver como eu poderia estar enganado ao acreditar que eu *pareço* ver um rato rosa, ao acreditar que sou parecido cor-de-rosa (ou

rosadamente) a. Suponha que afirmemos que uma proposição sobre a qual eu desfruto desse tipo de imunidade contra o erro são as *incorrigíveis* para mim; então talvez Descartes quer dizer que uma proposição é apropriadamente básica para S, somente se for auto evidente ou incorrigível para S.

Aquino e Descartes, podemos dizer, são fundacionalistas *fortes*; eles aceitam o fundacionalismo fraco e adicionam algumas condições para uma basicidade apropriada. Os fundacionalistas antigos e medievais tendiam a sustentar que uma proposição é apropriadamente básica para uma pessoa somente se for auto evidente ou evidente aos sentidos; os fundacionalistas modernos – Descartes, Locke, Leibniz e semelhantes – tendem a sustentar que uma proposição é apropriadamente básica para S apenas se for auto evidente ou incorrigível para S. É claro que esta é uma generalização histórica e, portanto, está sujeita a objeções dos acadêmicos, está sendo a penalidade para generalizações históricas; mas talvez valha a pena correr o risco. E agora suponha que digamos que o *fundacionalismo clássico* é a disjunção do fundacionalismo antigo e medieval com o fundacionalismo moderno.

III Rejeição Reformada do Fundacionalismo Clássico

Esses pensadores Reformados, acredito, são melhor entendidos como rejeitando o fundacionalismo clássico. [12] Eles estavam inclinados a aceitar o fundacionalismo fraco, penso; mas eles estavam completamente em desacordo com a ideia de que as fundações de uma estrutura noética racional podem, no máximo, incluir proposições que são auto evidentes ou evidentes para os sentidos ou incorrigíveis. Em particular, eles estavam dispostos em insistir que uma estrutura noética racional poderia incluir a crença em Deus como básica. Como Bavinck afirmou que “as Escrituras [...] não fazem de Deus a conclusão de um silogismo, deixando-nos a ideia de pensarmos se o argumento se sustenta ou não. Mas fala com autoridade. Ambos, teologicamente e religiosamente, procedem de Deus como ponto de partida” (acima, pág. 1). E, naturalmente, Bavinck quer dizer que devemos imitar as Escrituras aqui.

Nas passagens que citei anteriormente, Calvino afirma que o crente não precisa de argumentos - não precisa deles, entre outras coisas, para a respeitabilidade epistêmica. Podemos compreendê-lo como sustentando, penso, que uma estrutura

noética racional pode perfeitamente conter a crença em Deus entre suas fundações. De fato, ele pretende ir mais longe, e em duas direções separadas. Em primeiro lugar, ele pensa que um cristão não *deve* acreditar em Deus com base em outras proposições: uma estrutura noética apropriada e satisfatoriamente formada, *naturalmente*, conterá a fé em Deus entre suas fundações. Em segundo lugar, Calvino afirma que alguém que toma a crença em Deus como básica pode, não obstante, *saber* que Deus existe. Calvino sustenta que alguém pode *aceitar racionalmente* a crença em Deus como básica; ele também afirma que alguém pode *saber* que Deus existe mesmo se ele não tem nenhum argumento, mesmo se ele não acredita com base em outras proposições. Um fundacionalista fraco é capaz de sustentar que algumas crenças apropriadamente básicas são tais que qualquer um que as aceita, as *conhece*. Mais exatamente, ele é capaz de sustentar que entre as crenças apropriadamente básicas para uma pessoa *S*, algumas são tais que, se *S* as aceita, *S* as conhece.

Um fundacionalista fraco poderia continuar dizendo que *outras* crenças apropriadamente básicas não podem ser conhecidas, mesmo se tomadas como básicas, mas apenas racionalmente acreditadas; e ele poderia pensar na existência de Deus como uma hipótese deste ponto. Calvino não manterá nada disso; como ele vê, alguém não precisa de argumentos para saber que Deus existe.

Entre as posições controversas centrais desses pensadores Reformados, portanto, estão as afirmações de que a crença em Deus é apropriadamente básica, e a visão de que alguém que acredita em Deus como básico também pode *saber* que Deus existe.

IV A Objeção da Grande Abóbora

Agora, eu concordo entusiasticamente com estas posições da epistemologia Reformada, e caminhando para uma conclusão eu quero defendê-las contra uma objeção popular. É tentador levantar o seguinte tipo de questão. Se a crença em Deus é apropriadamente básica, por que qualquer crença não pode ser apropriadamente básica? Não poderíamos dizer o mesmo para qualquer aberração bizarra que podemos pensar? E quanto ao vodu ou à astrologia? E quanto à crença de que a Grande Abóbora retorna todos os Halloweens? Eu poderia aceitar ela como básica? E se eu não posso, por que eu posso aceitar a crença em Deus como básica? Suponha que eu acredite que se eu agitar

meus braços com suficiente força, eu posso decolar e voar pelo quarto; eu poderia me defender contra a acusação de irracionalidade afirmando que essa crença é básica? Se dissermos que a crença em Deus é apropriadamente básica, não estaremos comprometidos em afirmar que qualquer coisa, ou quase qualquer coisa, pode ser considerada apropriadamente básica, lançando assim as portas ao irracionalismo e superstição?

Certamente que não. O que pode levar a pensar que o epistemólogo Reformado está neste tipo de problema? O fato de que ele rejeita os critérios de basicidade apropriada fornecida pelo fundacionalismo clássico? Mas por que isso deveria ser pensado como comprometendo ele com a tal tolerância à irracionalidade? Considere uma analogia. Nos dias felizes do positivismo, os positivistas passaram a confiar com segurança em seu critério de verificabilidade e declarar sem sentido muito do que era obviamente significativo. Agora suponha que alguém rejeitou uma formulação desse critério – a que se encontra na segunda edição de *Linguagem, Verdade e Lógica* de A. J. Ayer, por exemplo. Isso significaria que ela estava comprometida em considerar que

(7) Era briluz; e as lesmolisas touvas roldavam e reviam nos gramilvos. Estavam mimsicais as pintalouvas.

ao contrário do que parece, faz sentido? Claro que não. Mas então o mesmo vale para o epistemólogo Reformado; o fato de ele rejeitar o critério do fundacionalismo clássico de basicidade apropriada não significa que ele esteja comprometido em supor que qualquer coisa é apropriadamente básica.

Mas qual é então o problema? Será que é por que o epistemólogo Reformado não apenas rejeita esses critérios de basicidade apropriada, mas parece não se precipitar em produzir o que ele considera ser um substituto melhor? Se ele não tem tal critério, como ele pode razoavelmente rejeitar a crença na Grande Abóbora como apropriadamente básica?

Esta objeção revela um equívoco importante. Como chegamos corretamente ou desenvolvemos critérios para significância, ou crença justificada, ou basicidade apropriada? De onde eles vêm? Deve-se ter tal critério antes que alguém possa fazer sensatamente quaisquer julgamentos – positivos ou negativos – sobre basicidade

apropriada? Certamente que não. Suponhamos que não conheço um substituto satisfatório para os critérios propostos pelo fundacionalismo clássico; eu estou, no entanto, inteiramente dentro dos meus direitos ao considerar que certas proposições não são apropriadamente básicas em determinadas condições. Algumas proposições parecem autoevidentes quando na verdade não são; essa é a lição de alguns dos paradoxos de Russell. No entanto, seria irracional tomar como básico a negação de uma proposição que lhe parece autoevidente. Semelhantemente, suponha que lhe parece que você vê uma árvore; você então seria irracional em tomar como básica a proposição que você não vê uma árvore, ou que não há nenhuma árvore. Da mesma forma, mesmo que eu não conheça algum critério iluminador de significado, posso declarar apropriadamente (7) sem sentido.

E isso levanta uma questão importante – uma que Roderick Chisholm nos ensinou a perguntar. Qual é o estatuto dos critérios para conhecimento, ou basicidade apropriado, ou crença justificada? Normalmente, estas são declarações universais. O critério do fundacionalista moderno para basicidade apropriada, por exemplo, é duplamente universal:

(8) para qualquer proposição *A* e pessoa *S*, *A* é apropriadamente básico para *S* se e somente se *A* é incorrigível para *S* ou autoevidente para *S*.

Mas como alguém poderia saber uma coisa dessas? De onde vem isso? Certamente (8) não é autoevidente ou apenas obviamente verdadeira. Mas se não for, como alguém chegou a ela? Que tipo de argumentos seria apropriado? Claro que um filósofo pode achar (8) tão atraente que ele simplesmente toma-o como sendo verdadeiro, não oferecendo argumento para ele, nem o aceitando com base em outras proposições que ele acredita. Se ele faz assim, no entanto, sua estrutura noética será auto referencialmente incoerente. (8) em si não é nem auto evidente nem incorrigível; por isso, ao aceitar (8) como básico, o fundacionalista clássico viola a condição de basicidade apropriada que ele mesmo estabeleceu em aceitar. Por outro lado, talvez o filósofo tenha algum argumento em seu favor a partir de premissas que são autoevidentes; é extremamente difícil ver, no entanto, como tal argumento poderia ser. E até que ele tenha produzido tais argumentos, o que faremos o resto de nós – nós que não achamos (8) de qualquer modo óbvio ou convincente? Como ele poderia usar (8)

para nos mostrar que a crença em Deus, por exemplo, não é apropriadamente básica? Por que devemos acreditar em (8), ou prestar alguma atenção nela?

O fato é, penso eu, que nem (8) nem qualquer outra proposição apresentada é condição necessária e suficiente para a basicidade apropriada decorrente de premissas claramente auto evidentes por argumentos claramente aceitáveis. E, por isso, a maneira correta de chegar a tal critério é, grosso modo, *indutiva*. Devemos reunir exemplos de crenças e condições tais que a primeira seja, obviamente, apropriadamente básica sob esta última e exemplos de crenças e condições tais que a primeira não é obviamente apropriadamente básicas sob a segunda. Devemos então enquadrar hipóteses quanto às condições necessárias e suficientes de basicidade apropriada e testar essas hipóteses por referência a esses exemplos. Sob as condições certas, por exemplo, é claramente racional acreditar que você vê uma pessoa humana diante de você: um ser que tem pensamentos e sentimentos, que sabe e acredita em coisas, que toma decisões e age. É claro, além disso, que você não tem nenhuma obrigação de derivar esta crença de outros que você mantém; sob essas condições que a crença é apropriadamente básica para você. Mas então (8) deve estar equivocado; a crença em questão, nessas circunstâncias, é apropriadamente básica, embora não seja nem auto evidente nem incorrigível para você. Da mesma forma, você pode parecer lembrar que você tomou café da manhã esta manhã, e talvez você desconheça qualquer razão para supor que sua memória está lhe pregando peças. Se assim for, você está inteiramente justificado em tomar essa crença como básica. Claro que não é apropriadamente básico pelos critérios oferecidos pelos fundacionalistas clássicos; mas esse fato não é contra você, mas contra esses critérios.

Consequentemente, os critérios para a basicidade apropriada devem ser alcançados a partir de baixo e não a partir de cima; eles não devem ser apresentados como *obiter dicta*, mas argumentado e testado por um conjunto relevante de exemplos. Mas não há razão para assumir, antecipadamente, que todos concordarão com os exemplos. O cristão irá certamente supor que a crença em Deus é inteiramente apropriada e racional; se ele não aceitar essa crença com base em outras proposições, ele irá concluir que é básica para si e completamente apropriada. Os seguidores de Bertrand Russell e de Madelyn Murray O'Hare podem discordar; mas como isso será relevante? Deve os meus critérios, ou aqueles da comunidade cristã, se conformar aos

exemplos deles? Certamente que não. A comunidade cristã é responsável pelo *seu* conjunto de exemplos, não pelos deles.

Consequentemente, o epistemólogo Reformado pode apropriadamente sustentar que a crença na Grande Abóbora não é apropriadamente básica, mesmo que ele sustente que a crença em Deus é apropriadamente básica e mesmo que ele não tenha um critério completamente desenvolvido de basicidade apropriada. É claro que ele está comprometido em supor que há uma *diferença* relevante entre a crença em Deus e a crença na Grande Abóbora, se ele considera que o primeiro, mas não o último, é apropriadamente básico. Mas isso não deve ser um grande embaraço; há uma abundância de candidatos. Estes candidatos devem ser encontrados nas proximidades das condições que mencionei na última seção que justificam e fundam a crença em Deus. Assim, por exemplo, o epistemólogo Reformado pode concordar com Calvino em afirmar que Deus implantou em nós uma tendência natural de ver sua mão no mundo ao nosso redor; o mesmo não pode ser dito da Grande Abóbora, não existindo nenhuma Grande Abóbora e nenhuma tendência natural em aceitar crenças sobre a Grande Abóbora.

A título de conclusão, então: a objeção Reformada à teologia natural, incipientes e desfocadas como ela é, pode ser melhor compreendida como uma rejeição do fundacionalismo clássico. Da forma como o pensador Reformado vê as coisas, ser autoevidente, ou incorrigível, ou evidente para os sentidos não é uma condição necessária de basicidade apropriada. Ele prossegue acrescentando que a crença em Deus é apropriadamente básica. Ele não está assim comprometido, mesmo na ausência de um critério geral de basicidade apropriado, em supor que qualquer ou quase qualquer crença - crença na Grande Abóbora, por exemplo - é apropriadamente básica. Como todos deveriam fazer, ele começa com exemplos; e ele pode considerar a crença na Grande Abóbora como um paradigma de crença básica irracional.

Calvin College

Grand Rapids, Michigan

NOTAS

1. Veja, por exemplo, James Ross, *Philosophical Theology*; (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), e Richard Swinburne, *A Existência de Deus* (Academia Monergista: Brasília, 2015).
2. "God" in *Studies in Theology* (New York: Oxford University Press, 1932), pp. 110-111.
3. *The Doctrine of God*, tr. William Hendricksen (Grand Rapids: W. B. Eerdmans Pub. Co., 1951). Esta é uma tradução do vol 2 de Bavinck: *Gereformeerde Dogmatiek* (Kampen: Kok, 1918), p. 76.
4. Ibid., p. 78.
5. As Institutas – Edição Clássica traduzido direto do latim por Waldyr Carvalho Luz (São Paulo: Cultura Cristã, 2003), Livro I, Capítulo iii, Seção 1. [N.T.: citações de Calvino utilizadas são da tradução das Institutas feitas por Waldyr Carvalho Luz].
6. As Institutas, I, iii, 3.
7. As Institutas, I, v, 1.
8. As Institutas, I, v, 2.
9. As Institutas, I, vii, 4.
10. Veja, por exemplo, Richard Jeffrey: *The Logic of Decision* (New York: The McGraw-Hill Co., 1965).
11. Veja meu artigo "The Probabilistic Argument from Evil," *Philosophical Studies*, 1979, p. 21.
12. Aqui eu penso que eles estavam inteiramente corretos; O fundacionalismo antigo e o moderno são auto referencialmente incoerentes. Veja meu artigo "Is Belief in God Rational?" In: *Rationality and Religious Belief*, ed. C. Delaney (South Bend: University of Notre Dame Press, 1979), p. 26 [N.T.: tradução deste artigo *no prelo*].
13. "Is Belief in God Rational?" p. 22.
14. *The Problem of the Criterion*. (Milwaukee: Marquette University Press, 1973).