

BASILARIDADE DA CRENÇA TEÍSTA E ÔNUS DA PROVA¹

THE BASICALITY OF THE THEISTIC BELIEF AND THE
BURDEN OF PROOF

Bruno Lomas

Resumo: Neste artigo defende-se que a basilaridade apropriada da crença teísta resulta na inversão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. A atribuição do ônus da prova ao crente calca-se no pressuposto evidencialista de que a crença em Deus não é básica, o qual é possibilitado pela atual hegemonia do naturalismo no âmbito acadêmico. Negando-se esse pressuposto, nega-se aquela atribuição. Além de se explicitar o papel determinante da hegemonia de crenças na atribuição do ônus da prova, também é defendida a necessidade da teologia natural em seu aspecto defensivo, e tenta-se mostrar que essa necessidade já era admitida entre os teólogos naturais mais eminentes da Idade Média. Por outro lado, a necessidade de argumentação propositiva, defendida por meio da objeção da Grande Abóbora, equivale à aceitação da objeção evidencialista e, portanto, à negação da epistemologia reformada de Alvin Plantinga. Mostrando-se que a hegemonia do naturalismo não significa necessariamente que existam bons argumentos a seu favor, e lançando mão da basilaridade da crença teísta defendida na epistemologia reformada, conclui-se que é possível inverter o ônus da prova no contexto específico em que o crente é acusado de irracionalidade caso não apresente argumentos que justifiquem sua posição.

Palavras-chave: crença teísta, ônus da prova, basilaridade apropriada, Alvin Plantinga, teologia natural.

Abstract: In this article I argue that the proper basicality of the theistic belief results in the shifting of the burden of proof in the debate about the existence of God. The attribution of the burden of proof to the believer is based on the evidentialist assumption that belief in God is not basic, which is made possible by the current hegemony of naturalism in the academic sphere. Denying this assumption is denying that attribution. In addition to making explicit the determining role of the hegemony of beliefs in the attribution of the burden of proof, I also defend the need for natural theology in its defensive aspect, and I attempt to show that this need was already admitted among the most eminent natural theologians. On the other hand, the need for propositional argumentation, defended through the Great Pumpkin objection, amounts to acceptance of the evidentialist objection and, therefore, to the denial of Alvin Plantinga's Reformed epistemology. Showing that the hegemony of naturalism does not necessarily mean that there are good arguments in its favor and making use of the basicality of the theistic belief defended in the Reformed epistemology, I conclude that it is possible to shift the burden of proof in the specific context in which the believer is accused of irrationality if he does not present arguments that justify his position.

Keywords: theistic belief, burden of proof, proper basicality, Alvin Plantinga, natural theology.

1 Este artigo é parte do resultado de um projeto financiado pela Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR) em parceria com a Fundação John Templeton. Registra-se o devido agradecimento.

INTRODUÇÃO

Este artigo avalia as consequências da tese da basilaridade da crença em Deus para a questão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. A hegemonia da qual determinada tese goza em um círculo causa a impressão de que qualquer um que a conteste sempre tenha a obrigação de refutá-la, e essa obrigação constituiria o ônus da prova. A hegemonia de teses seria um elemento sociológico que atuaria implicitamente em debates filosóficos. Isso pode ser constatado ao se observar como os papéis se inverteram ao longo da história do debate; se hoje soa natural afirmar que o crente tem o ônus da prova, na Idade Média era o contrário que soava natural, e o ateu não raro era classificado como insensato justamente por colocar em questão uma tese que para as mentes respeitadas da época parecia claro.

Numa incursão rápida pelo debate na Idade Média, constatar-se-á a importância e necessidade da teologia natural no pensamento de então, e será feita uma breve explanação sobre o seu papel, com vistas a esclarecer as fronteiras, muitas vezes confusas, entre a argumentação teológica e a argumentação filosófica. Essa breve incursão pretende evidenciar também como a hegemonia da crença teísta atuava no meio intelectual e como era concebida a relação entre fé e razão. A fé, entendida como confiança depositada na autoridade das Escrituras e da doutrina da Igreja, a despeito da ausência ou insuficiência de evidências em seu favor, era vista como pré-requisito para uma atuação bem-sucedida da razão em assuntos divinos. A razão, por sua vez, era tomada no sentido clássico grego de capacidade de formar conceitos, pensar, deliberar, refletir; e seus limites eram cuidadosamente marcados na investigação de assuntos divinos, o que permitia à fé despontar como caminho mais elevado por levar a regiões inacessíveis por outros meios. Guiados pelo lema “Crer para compreender”, os filósofos medievais consideravam a fé como ponto de partida para a investigação das coisas divinas, suporte para a razão na tarefa de produzir provas e, ao mesmo tempo, isenta da necessidade dessas provas.

O tópico da fé também é abordado pelo filósofo contemporâneo Alvin Plantinga, em um sentido mais forte, o de João Calvino, que julgava ser a fé uma espécie de conhecimento de Deus, não só de sua existência, mas também de algumas características suas (Plantinga 2018: 260ss). A tese da basilaridade da crença em Deus é o núcleo da teoria epistemológica desenvolvida por Plantinga, conhecida como “epistemologia reformada”. Segundo ele, é possível que a crença teísta seja formada no ser humano por uma faculdade projetada especificamente para isso, que, se estiver funcionando apropriadamente em um ambiente favorável, produzirá crenças básicas e garantidas sobre Deus. Por outro lado, há críticos do teísmo que alegam que o crente será irracional a menos que apresente argumentos que fundamentem sua crença. Tal alegação constitui fundamentalmente a chamada *objeção evidencialista à crença teísta*. E a demanda estipulada por ela consiste na atribuição do ônus da prova ao crente.

Mas o crente realmente deveria assumir o ônus da prova no caso de sua crença ser apropriadamente básica? Neste artigo, será defendida a tese de que, anulando a objeção

evidencialista à crença teísta, anula-se também a atribuição ao crente do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus, pelo menos na abordagem formulada por Antony Flew. E é justamente a basilaridade apropriada da crença teísta que tem o potencial de anular a objeção evidencialista. Mais do que isso, ela possibilita também a inversão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. A atribuição do ônus da prova ao crente calca-se no pressuposto evidencialista de que a crença em Deus não é básica. Negando-se esse pressuposto, nega-se aquela atribuição.

A discussão feita neste artigo transporta as abordagens sobre o tema da existência de Deus dos autores medievais e de Plantinga para o campo da teoria da argumentação. Ao desvelar a associação existente entre a negação da objeção evidencialista e a noção de ônus da prova, visualiza-se com mais facilidade a influência da hegemonia de crenças na atribuição desse ônus e abre-se espaço para a discussão sobre a legitimidade tanto da hegemonia da crença em questão quanto da atribuição do ônus da prova. E a resposta à objeção da Grande Abóbora reforça que a epistemologia reformada está intrinsecamente ligada à negação da objeção evidencialista. Trata-se de ampliar o leque de abordagens à teoria de Plantinga para enxergar melhor seus limites, entender seus efeitos no campo argumentativo e saber o que cabe exigir dela e o que não cabe.

ENTRE A FÉ E A TEOLOGIA NATURAL: A ARGUMENTAÇÃO MEDIEVAL SOBRE DEUS

A negação da necessidade da teologia natural é um dos pontos mais visados da epistemologia reformada. Plantinga (1983: 63ss) defendeu que a basilaridade apropriada da crença teísta tem o potencial de tornar desnecessária para o crente a argumentação com vistas a fundamentar sua posição, embora se possa verificar certos benefícios que essa argumentação pode gerar, como o fortalecimento da garantia da crença em Deus para os que são mais fracos na fé e a possibilidade de gerar para o descrente a ocasião de reconsiderar sua posição. Nesta seção, será investigado o sentido em que se pode considerar a teologia natural realmente desnecessária, além de se apontar para a continuidade existente entre essa tese de Plantinga e o pensamento de eminentes autores medievais sobre o assunto. Como consequência, será destacado o papel preponderante da fé na formação da crença teísta. Também será visto como a hegemonia do teísmo colocava a questão do ônus da prova em perspectiva inversa à que existe hoje.

A teologia natural, entendida como tentativa de defender a existência de Deus por meio da produção de argumentos, não necessariamente deve ser vista como resultado da aceitação da objeção evidencialista. Pois esta prescreve que a não apresentação de argumentos em favor da existência de Deus torna a crença teísta irracional ou ilegítima, e o fato de alguns teólogos e filósofos terem se dedicado à elaboração de tais argumentos não significa que tenham concordado com a tese de que a ausência de argumentos torna a crença teísta irracional. Na verdade, os grandes expoentes desse ramo na Idade Média, tais como

Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino, reconheciam nos argumentos da teologia natural apenas outra via para se chegar àquilo que já era acessível a todos por meio da fé.

Agostinho acreditava que a fé não só era uma fonte legítima de crenças como também um pré-requisito para a atuação da razão nos assuntos divinos, ao passo em que a razão funcionaria como instrumento de lapidação das crenças obtidas por meio da fé:

A autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A autoridade, porém, jamais caminha totalmente desprovida da razão, ao considerar Aquele em quem se deve crer. Certamente, a suma autoridade será a verdade conhecida com evidência. Mas como nós estamos imersos no temporal — cujo amor nos impede de conhecer o eterno — o melhor remédio — não por sua natureza e excelência — isto é, o tratamento mais adequado, será também um temporal, que convide à salvação, não os sábios, mas os crentes. (*A verdadeira religião* IV, 26: 45)

Para o filósofo de Hipona, o processo de conhecimento das coisas divinas começa com a fé depositada na autoridade. “Em parte, abraçamos essas verdades porque vemos que elas são possíveis, e em parte, porque muito conveniente foi o terem sido reveladas” (*A verdadeira religião* I, 8:14). Ele chega a enumerar as verdades que têm em mente, que incluem, por exemplo, a encarnação de Cristo, o parto da virgem, a morte e ressurreição de Cristo, e demais elementos componentes do núcleo do cristianismo. Curiosamente, contudo, ele não coloca a existência de Deus entre essas verdades, apesar de claramente abordar o conhecimento da existência de Deus nos mesmos moldes com que aborda o conhecimento das demais verdades, ou seja, considerando que primeiro se deve crer para depois compreender.

O fato é que, para Agostinho, o conhecimento da existência de Deus está intimamente relacionado com o conhecimento da verdade e, por isso, com qualquer outro tipo de conhecimento que o ser humano possa vir a ter. Na conclusão de seu argumento a favor da existência de Deus, apresentado no Livro II de sua obra *O livre-arbítrio*, a Verdade é identificada com o próprio Deus, aquilo que está acima da razão e à qual esta tem que se adequar para alcançar o conhecimento real das coisas, e acima da qual não existe nada. Assim, a “suma autoridade”, referida na citação acima, tendo sido inicialmente dada a conhecer pela fé, agora estaria sendo estabelecida pela razão como “a verdade que pode ser conhecida com evidência”. A evidência, nesse caso, seria o fato de nossas atividades epistêmicas, nomeadamente, a dos cinco sentidos, a da matemática e a da sabedoria, fundamentarem-se em uma verdade objetiva, da qual todos os humanos (seres racionais) se valem ao avaliar se conhecem bem ou mal determinada coisa.

Por fim, se é com certa dificuldade que a razão chega ao conhecimento de que Deus existe, isso se deveria ao fato de estarmos “imersos no temporal”, ou seja, apartados de Deus e ocupados com as coisas terrenas, motivo pelo qual um “remédio temporal” seria o mais adequado para garantir a salvação do crente, remédio que pode ser entendido como a própria fé e os raciocínios que partem de fatos terrenos, tais como o do próprio Agostinho, e levam ao conhecimento de Deus. Que esse remédio convide os crentes à salvação,

mas não os sábios, denota a importância primordial que o filósofo atribui à fé no que diz respeito ao conhecimento das coisas divinas. Isso é bem ilustrado pelo fato de Agostinho, antes de introduzir seu argumento, construir um cenário hipotético em que o insensato de *Salmos* 13:1, aquele que “diz em seu coração: Deus não existe”, exige provas da existência de Deus, uma vez que ele não é capaz de acreditar pela fé. Agostinho se dispõe a fornecer tais provas, contanto que o interesse se mostre sincero e bem-intencionado, mas reforça o ideal de primeiro crer para depois compreender, pois “ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender” (*O livre arbítrio* II, 2: 6).

Nessa mesma passagem, dá-se a entender que o ateu deveria ser introduzido na fé ao refletir sobre a confiabilidade dos testemunhos dos que teriam vivido com Cristo. Não tendo razões para duvidar dos testemunhos, seria levado à crença em Deus, pois apenas a existência de Deus explicaria os fatos extraordinários relatados sobre Cristo. Este seria o primeiro passo no caminho do conhecimento de Deus: a fé na autoridade da Escritura. Mas, apesar de Agostinho enfatizar a importância da fé prévia para se chegar ao conhecimento de Deus, o que transparece, ao acompanhar sua cadeia de raciocínios, é que seu argumento a favor da existência de Deus prescinde de pressupostos cristãos. Por outro lado, se é verdade que ele concede à razão e às provas produzidas por ela uma importância quase equivalente à da fé, daí não se segue que o desconhecimento de tais provas por parte do crente, ou a própria ausência delas, torne-o merecedor da pecha de irracional. O cultivo da razão direcionada às coisas divinas, no sentido de Agostinho, é mais bem entendido como um paradigma a ser buscado pelo crente, não uma condição necessária para sua justificação religiosa ou epistêmica.

Anselmo também inicia seu famoso argumento, no capítulo 2 de seu *Prosólogio*, mencionando o insensato de *Salmos* 13:1. De certo modo, é esse insensato o interlocutor invisível dos filósofos medievais quando estes se dedicam à teologia natural. Sob a hegemonia da cosmovisão religiosa cristã, o ateu é um insensato, um tolo impertinente raras vezes nomeado. Por isso, percebe-se que para eles “demonstrar” a existência de Deus é importante como pré-requisito para tratar das questões mais importantes, como os “erros” das heresias e das outras religiões, e não o preenchimento de uma lacuna indispensável para a justificação do crente. Pelo menos, esse é o teor das palavras de Anselmo:

Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguia compreender. (*Prosólogio* 1979: 101)

Mais uma vez, está ausente a ideia de que são as provas que dão justificação epistêmica à crença teísta. Pelo contrário, é dito que o sucesso dos argumentos (a compreensão de Deus, que inclui sua existência) depende da fé prévia naquilo que virá a ser a conclusão do argumento.

Crer para compreender. Um pensamento como esse pode soar paradoxal a ouvidos contemporâneos, mas isso se dá apenas porque o pano de fundo intelectual sofreu mu-

danças significativas de lá para cá: a hegemonia epistêmica da qual a crença teísta gozava permitia a seus adeptos “ditar as regras” do debate e fazer valer como pressupostos os elementos exclusivos à sua própria posição, como, por exemplo, a fé na revelação. Movimento similar se verifica na atualidade, em que adeptos da cosmovisão naturalista, nova detentora da hegemonia no âmbito acadêmico,² procedem na argumentação acerca do sobrenatural impregnados de pressupostos naturalistas que já de partida definem o resultado da “investigação”. Uma diferença notável entre os dois tipos de postura é que os teólogos do passado reconheciam em grande medida o caráter parcial dos referidos pressupostos, uma vez que acusavam os descrentes de não conseguirem alcançar a verdade por causa de suas limitações e impurezas, o que mostra que eles admitiam que os pressupostos de fato estavam apenas no lado cristão, o lado tido por eles como certo; ao passo que os naturalistas de hoje muitas vezes tentam revestir seus pressupostos com o verniz da neutralidade, muito mais propenso a despertar credibilidade atualmente.

Tomás de Aquino dá mostras de ter perfeita consciência dessa situação relacionada aos pressupostos logo na abertura de sua *Suma contra os gentios*. Ao analisar as diferentes maneiras de combater os “erros” sobre as verdades divinas, após ressaltar a dificuldade em refutar seus adversários, aponta como uma das razões para essa dificuldade que

[...] alguns deles, por exemplo, os maometanos e os pagãos, não concordam conosco em reconhecer a autoridade de alguma parte da Sagrada Escritura, pela qual poderiam ser convencidos, ao passo que contra os judeus podemos discutir sobre o Velho Testamento, e contra os hereges sobre o Novo. Mas aqueles não admitem nenhum dos dois. Portanto, é preciso recorrer à razão natural, a que todos são obrigados a dar o assentimento. (*Suma contra os gentios* I, 2: 38)

O movimento de Tomás seria de transição de uma argumentação teológica para uma argumentação filosófica. Autores contemporâneos como Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (1958: §7) classificam a argumentação filosófica como aquela que se dirige ao auditório universal, que encarna a razão, à qual, nos termos de Tomás, “todos são obrigados a dar o assentimento”. Porém, apesar do nome, o auditório universal não necessariamente comporta todas as pessoas, mas teria como marca distintiva um elemento qualitativo, e não quantitativo, a saber: a capacidade de acompanhar os argumentos e aderir a eles caso se mostrem corretos. Sendo assim, o auditório universal seria definido pelo próprio filósofo, conforme sua avaliação de quem seriam aqueles que melhor poderiam receber seus argumentos, podendo sim ser entendido como toda a humanidade, mas também

2 A pesquisa realizada por David Bourget e David Chalmers entre filósofos de língua inglesa e que publicam em língua inglesa, em todo o mundo, aponta o percentual de 50,2% para naturalistas, 31,1% para não naturalistas e 19,1% para “outras posições”. Além disso, e talvez mais relevante para o tópico desta investigação, foi apontado o percentual de 66,9% de ateus, 18,9% de teístas e 14% de “outras posições” (dentre as quais a posição majoritária é de agnósticos, com 23%). O artigo ainda não foi publicado, mas foi disponibilizado pelos autores em versão preliminar em: <https://philarchive.org/archive/BOUPOP-3>.

como o próprio autor dos argumentos (vide as meditações de Descartes), a academia, os cientistas, os mais inteligentes, os iluminados, os santos...

A argumentação filosófica seria também aquela que parte de pressupostos aceitos pelo auditório universal e, portanto, não restritos a uma visão ou comunidade particular. A argumentação teológica, assim como qualquer outra argumentação não filosófica, dirige-se a auditórios particulares, mais ou menos discerníveis pelos pressupostos aceitos por seus integrantes, como bem nota Tomás ao distinguir a argumentação contra os judeus daquela dirigida contra os hereges: os primeiros compartilham com ele pressupostos referentes ao Velho Testamento, os segundos, referentes ao Novo. Assim, os judeus e os hereges formariam dois auditórios particulares diferentes, que exigiriam de Tomás metodologias argumentativas também diferentes.

Estabelecer, como fazem Agostinho e Anselmo, que é preciso crer previamente para poder compreender (argumentativamente), é como solicitar ao interlocutor que ele passe a integrar certo auditório particular, o dos cristãos, por exemplo, para que possa acompanhar certa cadeia de raciocínios, o que faria disso uma argumentação teológica. Contudo, os argumentos a favor da existência de Deus elaborados por Agostinho e Anselmo, e também os de Tomás, claramente pretendem prescindir dos pressupostos restritos à comunidade cristã, e de fato prescindem, podendo ser enquadrados dentro de uma argumentação filosófica. Sendo assim, esse movimento em direção a uma argumentação filosófica pode ser identificado nos três autores. Talvez, o lema “crer para compreender” remettesse a uma compreensão mais profunda de Deus e demais crenças cristãs, e deixasse espaço para a possibilidade de compreender sem crer ao menos que Deus existe; ou talvez ele servisse de alerta contínuo a todos que se aventurassem nas investigações sobre Deus de que não se deveria condicionar a crença em Deus à força dos argumentos que um ser humano é capaz de produzir, devendo-se, antes, aderir pela fé, uma vez que é o próprio Cristo quem elogia os que creem sem ver.

A ênfase dada à fé e à prioridade que ela tem frente à razão denota uma característica fundamental desse tipo de argumentação teológica: ainda que em certos casos pretendam se dirigir ao auditório universal, fazendo o movimento em direção a uma argumentação filosófica, não colocam em dúvida séria seus pressupostos particulares, silenciando-os na argumentação apenas metodologicamente. No fim das contas, resguardam sempre a crença de que os descrentes são insensatos ou padecem de qualquer outro mal que os impede de aderir à fé verdadeira; presumivelmente, associam essa incapacidade com os efeitos do pecado, que acomete a todos, mas ao qual alguns não resistem ou não se empenham o bastante em resistir.

Assim, retornando a Tomás, recorrer à razão natural é, para ele, apenas o recurso mais garantido de alcançar todas as pessoas. Os argumentos da teologia natural seriam necessários para convencer os não-cristãos, incluindo os descrentes, que Tomás sequer cita como exemplo dos que não aceitam a autoridade da Escritura; nada é dito sobre um possível papel justificador que esses argumentos poderiam ter para o crente. Pelo contrário, ele

afirma logo no parágrafo seguinte que mostrará “como a verdade demonstrada concorda com a fé da religião cristã”.

Para ser mais preciso quanto à posição de Tomás, deve-se apontar que, para ele, algumas verdades divinas são acessíveis à razão e outras podem ser “alcançadas” apenas por meio da fé, e que aquelas acessíveis à razão também podem ser alcançadas, ainda que não compreendidas, pela fé. Ele enumera três razões para justificar a necessidade de as verdades acessíveis à razão também serem acessíveis pela fé, a saber: 1) apenas poucas pessoas têm o tempo e a dedicação requeridas para realizar o estudo necessário para chegar a compreender as coisas divinas; 2) e mesmo esses poucos só depois de muito tempo obtém sucesso nesse intento, dada a profundidade do assunto e as dificuldades inerentes à natureza humana, como as que se apresentam durante a juventude, fase em que as pessoas em geral são agitadas e avessas à concentração própria da sabedoria; 3) por fim, por mais obstinado e cuidadoso que alguém seja no uso da razão, não se pode eliminar por completo os erros que as limitações do entendimento frequentemente produzem, de modo que, confiando-se só na razão, muitos permaneceriam com dúvidas (*Suma contra os gentios* I, 4: 42-49).

Sobre esse terceiro ponto, há uma convergência parcial com o pensamento de Plantinga: as provas produzidas pela razão seriam insuficientes para justificar as principais crenças cristãs. Para Tomás, poderiam até ser suficientes para justificar algumas dessas crenças para algumas pessoas. Para Plantinga, elas seriam insuficientes mesmo para fazer alguém acreditar nelas:

[...] de acordo com o modelo A/C estendido, os seres humanos, sem a atividade especial e graciosa de Deus, estão mergulhados no pecado: tendemos a odiar a Deus e a nosso semelhante; nossos corações, como disse o profeta Jeremias, são enganadores mais que todas as coisas e desesperadamente corruptos. Num tal contexto, esse fato é de grande importância: sem uma atividade especial da parte do Senhor, não acreditariamos. (Plantinga 2018: 279)

O teor sobrenatural do conteúdo das crenças cristãs e as limitações do ser humano, principalmente as que se devem a seu estado decaído, fazem com que os seres humanos não sejam capazes de alcançar as verdades divinas apenas com as forças de sua razão, daí a necessidade da intervenção divina, que proporcionaria a suas criaturas a fé. Todas as coisas extraordinárias relatadas na Escritura podem até se sustentar no padrão de raciocínio comum. Talvez os métodos de pesquisa histórica, usados em casos ordinários, possam realmente indicar a confiabilidade dos relatos bíblicos. Porém, isso não geraria garantia suficiente para produzir no crente a fé, porque, para Plantinga, a aquisição da fé requer também uma reforma das afeições, não apenas do intelecto, de modo que a razão sozinha não poderia sustentar o crente em sua vida epistêmica. E isso também pode ser atestado pelo texto sagrado da tradição cristã, pois o apóstolo Paulo diz:

Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém

o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isto deve ser julgado espiritualmente. (1Cor 2:11-14)

Portanto, é possível estabelecer que a tese de Plantinga da não necessidade da teologia natural para a garantia das crenças cristãs tem raízes medievais, ou pelo menos possui ressonância com os três grandes autores citados. Para eles tanto quanto para Plantinga, os argumentos da teologia natural podem ser importantes para o suporte da fé, mas não para a justificação ou garantia das crenças cristãs. Para os medievais, podem até ser necessários na interlocução com descrentes, o que, como se verá na próxima seção, também parece ser o caso para a teoria de Plantinga, embora isso não seja admitido por ele. Não seria descabido afirmar que a ideia da necessidade de argumentos para justificar ou garantir essas crenças surgiu na modernidade, junto com o crescimento do descrédito da religião no meio intelectual e com a supervalorização da razão e das ciências naturais.

Outra consonância importante observada entre os autores citados é o papel fundamental da fé para a formação das crenças sobre Deus e demais crenças cristãs. Ainda mais fundamental para Plantinga, pois, enquanto aqueles condicionam à fé a *compreensão* das coisas divinas, ele questiona mesmo a possibilidade de *acreditar* em tais coisas sem o suporte da fé.

Por fim, a hegemonia de crenças evidencia seu papel importante na atribuição do ônus da prova. A hegemonia da crença teísta na Idade Média era tão grande que não só soava natural atribuir o ônus da prova ao ateu, mas também se chegava a atribuir-lhe insensatez.

INVERSÃO DO ÔNUS DA PROVA

Nesta seção, será visto de que modo a epistemologia reformada pode resultar na inversão do ônus da prova, que geralmente é posto sobre o crente. Para tanto, será trazido à luz o pressuposto evidencialista que subjaz à demanda de provas que justifiquem o crente, pressuposto esse que desconsidera a possibilidade real da existência de Deus., e que pode ser desbancado pela basilaridade apropriada da crença teísta.

O ponto mais notável a destacar é o movimento argumentativo que Plantinga precisa realizar para atender à mudança de cosmovisão hegemônica no âmbito das discussões acadêmicas sobre a crença em Deus. Uma vez que o âmbito em questão se vê sob o império do naturalismo, uma atitude de mera afirmação dos pressupostos teístas nos moldes dos filósofos medievais não surtiria efeito positivo, pois o prestígio intelectual agora é posto ao lado do ceticismo e as crenças religiosas são postas em xeque e consideradas aceitáveis apenas se forem conclusões de bons argumentos. Essa seria uma boa razão, do ponto de vista argumentativo, para a abordagem de Plantinga ser elaborada no condicional: *se* Deus

existir, é provável que a crença nele tenha garantia.

Como foi indicado anteriormente, a aceitação de determinados pressupostos por uma das partes em uma dada discussão só é eficaz se o auditório ao qual a argumentação se dirige compartilhar desses pressupostos. Se a parte em questão estiver respaldada pela hegemonia de sua cosmovisão, o que permitiria a ela estipular a aceitação dos pressupostos pelo auditório universal, tal argumentação será filosófica. Contudo, embora pressupostos possam ser pacíficos durante uma dada argumentação, é raro que permaneçam assim no decorrer dos séculos. Mais cedo ou mais tarde aparece alguém para questionar seu *status* de pressuposto. Quando isso acontece, pode-se negar ao contestador a posição de membro do auditório particular das pessoas que aceitam o pressuposto em questão, o que geralmente vem acompanhado de algum tipo de desqualificação do contestador, na maioria das vezes de sua inteligência ou da sua honestidade. Porém, se a argumentação se pretende filosófica, a mera desqualificação do contestador não é aceitável: é preciso anular a contestação.

É por isso que, ao mesmo tempo em que se usa determinado pressuposto em uma argumentação filosófica, pode-se desenvolver outra argumentação paralela tendo como objeto de disputa o mesmo pressuposto. Essa claramente era a situação dos autores medievais citados. Na medida em que podiam estipular a aceitação da tese da existência de Deus pelo auditório universal, desenvolveram argumentações filosóficas sobre variados temas relevantes, em áreas como metafísica, ética e epistemologia, nas quais Deus tem papel de destaque entre os pressupostos. Simultaneamente, argumentavam contra os adversários, principalmente os adeptos das religiões não-cristãs e cristãos não-católicos, e, secundariamente, os descrentes. Faziam-no lançando mão das duas estratégias mencionadas acima: desqualificavam os recalcitrantes, o que se denota já pela maneira como os chamavam (infiéis, hereges e insensatos, respectivamente), mas também atacavam as contestações e, quando necessário, procediam a argumentações filosóficas.³

Quando não se tem a hegemonia de sua cosmovisão a seu lado, a estratégia argumentativa mais comum é apelar para a imparcialidade. Começa-se por apontar a parcialidade dos pressupostos do adversário, enfatizando-se que suas conclusões só se sustentam com o suporte desses pressupostos, que, não sendo comuns a ambas as partes, não decidem satisfatoriamente a questão. Muitas vezes, esse apelo para a imparcialidade vem acompanhado de uma tentativa de inversão do ônus da prova, já que, em geral, a hegemonia de determinada tese ou cosmovisão causa a falsa impressão de que ela possui uma espécie de justificação por inércia, e que, por isso, qualquer um que se aventure a contestá-la deve assumir o ônus de eliminar essa suposta justificação.

Essa impressão é falsa porque a larga aceitação de uma tese em determinado círculo, por maior que este seja, não é condição suficiente para garantir que ela é bem fundamenta-

3 Está sendo levado em conta apenas o âmbito argumentativo da história das relações dos cristãos com os não-cristãos. Como é sabido, à parte as guerras que eram travadas contra “infiéis” e “hereges”, a perseguição e extermínio daqueles que não se convenciam por nenhuma argumentação chegou a ser implementada como prática institucional da Igreja, lamentavelmente.

da (apesar de poder servir como indício dessa fundamentação, afinal, é mais difícil muitos se enganarem acerca de uma mesma questão do que um só ou poucos se enganarem). Diversos fatores que não fundamentos razoáveis podem levar determinada tese a ser hegemônica: a conveniência pessoal ou social, a facilidade ou simplicidade da tese, a autoridade ou força da tradição, talvez a própria inércia se converta em fator de manutenção do *status quo*, pois pode parecer a muitos menos problemático continuar acreditando no que todos ao redor acreditam.

Uma argumentação filosófica busca se desvencilhar dos fatores irrelevantes para determinar a verdade do assunto e estabelecer as razões que legitimam a crença na tese em tela, ou, se for o caso, estabelecer que a tese é do tipo que não precisa de razões para legitimar a crença nela ou, pelo menos, não de razões na forma de argumentos. O contestador de uma tese hegemônica pode, ao invés de assumir o ônus da prova para tentar derrubá-la, questionar o estatuto privilegiado de que ela goza, mostrando, caso seja necessário, que ela é do tipo de crença que precisa de razões que a fundamentem, e que tais razões jamais foram apresentadas de modo satisfatório. Como foi indicado acima, tal movimento pode se enquadrar no que se costuma chamar de *inversão do ônus da prova*.

Para entender o que se quer dizer com isso, requer-se uma especificação importante: as noções de ônus da prova e de inversão do ônus da prova são próprias do âmbito jurídico. Em um processo penal, “ônus da prova” teria pelo menos dois sentidos: ônus da persuasão, que cabe a uma das partes do começo ao fim do debate e sobre o qual não se aplica inversão, e ônus da apresentação de evidências, que ao longo do debate inverte-se inúmeras vezes, na medida em que as partes vão sendo bem-sucedidas em rebater os argumentos da parte adversária. Em uma argumentação filosófica, geralmente “ônus da prova” faz referência ao ônus da persuasão, mas, dada a maior flexibilidade existente fora do âmbito jurídico, é comum a tentativa de aplicar a inversão a esse ônus, o que ocorre quando o contestador defende que a atribuição do ônus da prova a ele é indevida, bem como a presunção de que a posição hegemônica ou oficial está bem fundamentada, e que, portanto, é necessário que esta assuma o ônus da prova e justifique-se.⁴

Nesse sentido, o movimento argumentativo realizado por Plantinga com a epistemologia reformada pode ser visto como uma tentativa de inversão do ônus da prova. Críticas como a que Antony Flew apresenta em seu artigo “The Presumption of Atheism” (1972) atacam a crença em Deus não dizendo que ela é falsa, mas questionando de algum modo o direito do crente de continuar sustentando-a, como Flew acredita, sem fundamentos. Em “Reason and Belief in God” (1983), Plantinga estabeleceu a diferença entre esses dois tipos de objeção à crença em Deus. As objeções que atacam diretamente a tese da existência de Deus Plantinga chama de objeções *de facto*, e aquelas que, supostamente sem entrar no mérito de sua existência, questionam o direito do crente de acreditar em Deus são denominadas objeções *de jure*.

⁴ Para uma investigação do conceito de ônus da prova e sua relação com o debate sobre a existência de Deus, conferir o outro artigo que compõe o projeto: “O ônus da prova e o debate sobre a existência de Deus”, ainda não publicado.

A discussão sobre a crença em Deus, portanto, constitui-se de argumentos *de facto* e de argumentos *de jure*. Os argumentos *de facto* produzem o debate sobre a existência de Deus, enquadrando-se primordialmente dentro do campo da metafísica. Os argumentos *de jure* tratam do estatuto epistêmico da crença em Deus e se enquadram dentro da epistemologia da religião. A abordagem de Flew sobre a questão do ônus da prova prescreve regras procedimentais para a argumentação *de facto*, mas é claramente um exemplo de argumentação *de jure*, pois estabelece que o não cumprimento das supostas regras aventadas por ele retira do crente o direito de continuar acreditando em Deus.

A EPISTEMOLOGIA REFORMADA E A OBJEÇÃO DA GRANDE ABÓBORA

Para construir sua resposta à objeção evidencialista à crença teísta, da qual o desafio de Flew é apenas um exemplo, Plantinga tentou reformular toda a epistemologia, lançando mão de certos itens importantes da teologia cristã. A pedra fundamental da epistemologia proposta por Plantinga é a noção de *função própria*. A avaliação do estatuto de determinada crença deve ser feita tendo em vista a função da faculdade que a gerou. Isso é relevante porque nem toda crença parece ser formada com vistas à obtenção da verdade. Pacientes em estágio terminal podem sustentar crenças positivas acerca de suas chances de recuperação, embora os dados objetivos apontem o contrário, e nem por isso tais crenças seriam dignas de “condenação”, uma vez que seu papel pode ser o de simplesmente tranquilizar o sujeito, em vez de assegurar a verdade. Assim, a função própria de uma faculdade com respeito ao conhecimento deve ser avaliada conforme sua eficácia em alcançar a verdade, daí a necessidade de um plano de *design* pelo qual a faculdade tenha sido projetada com vistas a produzir crenças verdadeiras (Plantinga 1993: 4-11).

Ao funcionamento apropriado e plano de *design*, acrescentam-se o ambiente favorável para o qual as faculdades foram projetadas e a eficácia do plano. Isso porque o mero funcionamento apropriado das faculdades, mas em um ambiente geral inadequado (outro mundo, por exemplo) ou circunstâncias particulares desfavoráveis (pouca luz, por exemplo), não seria suficiente para garantir a crença produzida. Além disso, não basta que o plano de *design* seja direcionado para a verdade, é preciso que ele seja eficaz em produzir a verdade, ou seja, que ele produza mais crenças verdadeiras do que falsas. Essas quatro condições sendo satisfeitas, tem-se como resultado a garantia das crenças produzidas (Plantinga 1993: 11-20).

Perseguindo esses quatro critérios, Plantinga (2018: 186-97) formula o modelo Aquino/Calvino (A/C), que recebe esse nome por ter como núcleo uma ideia comum aos dois eminentes teólogos: a ideia de que é possível conhecer Deus de modo direto, sem necessidade de argumentos. Tal possibilidade se daria por meio de uma faculdade específica, uma espécie de *sensus divinitatis* (sentido da divindade), projetada por Deus para gerar no ser humano crenças verdadeiras sobre ele. Tomando a eficácia do projeto divino como certa, o funcionamento apropriado dessa faculdade em um ambiente favorável deveria produzir no ser humano o conhecimento de Deus. Dado que muitos seres humanos não acreditam em

Deus, e que mesmo os que acreditam não chegam ao conhecimento seguro dele, conclui-se que algum ou alguns dos critérios não estão sendo satisfeitos. Valendo-se da tradição cristã, Plantinga (2018: 200-2) afirma que, devido ao pecado, o sentido da divindade que não funciona apropriadamente. Em consequência, o ambiente acaba se contaminando, no sentido de as comunidades nas quais as pessoas se formam se tornarem povoadas de visões distorcidas da realidade, o que torna ainda mais difícil chegar ao conhecimento de Deus. Porém, na medida em que o ser humano é desvencilhado do pecado e seu sentido da divindade é desobstruído, ele é conduzido progressivamente na direção desse conhecimento.

Se o modelo A/C pretende justificar a posição teísta, ainda não seria o bastante para justificar a posição cristã, que, além do teísmo, engloba outras crenças de conteúdo sobrenatural. Para essa segunda tarefa, Plantinga (2018: 255ss) desenvolve o modelo A/C estendido, que acrescenta ao modelo A/C os seguintes elementos: para as demais crenças cristãs, o plano de *design* é o plano de salvação elaborado por Deus e revelado nas Escrituras; o modo apropriado de formação dessas crenças é pela instigação interna do Espírito Santo em certas circunstâncias favoráveis a essa instigação, circunstâncias relacionadas ao contato do crente com o plano de salvação, como a leitura da Bíblia ou a escuta da explanação de alguém sobre o plano, por exemplo. Assim, a crença em coisas como a ressurreição de Cristo ou mesmo na própria existência de um plano de salvação surgiria no ser humano, não por meio de uma faculdade, mas pela atuação sobrenatural de Deus.

No modelo A/C estendido, portanto, nem a crença em Deus, nem as demais crenças cristãs seriam produzidas pelas faculdades cognitivas comuns; as crenças sobre Deus seriam formadas pelo *sensus divinitatis*, e as demais crenças do núcleo cristão seriam produzidas pela instigação interna do Espírito Santo, que não seria uma faculdade, mas um processo sobrenatural. O modo de formação de ambos os tipos de crença seria direto, não-inferencial, ou seja, essas crenças não seriam resultados de argumentos de qualquer espécie. É nesse sentido que Plantinga defende que tais crenças podem ser *apropriadamente básicas* e, por isso, garantidas e racionais.

Um resumo da posição de Plantinga se daria nestes termos: se Deus existir, o modelo A/C estendido ou algo similar será provavelmente verdadeiro e, assim, a crença em Deus seria apropriadamente básica e garantida para o crente; e se o modelo A/C estendido for verdadeiro, então provavelmente Deus existe; logo, o modelo A/C estendido será verdadeiro se e somente se Deus existir; portanto, se Deus existir, a crença em Deus provavelmente terá garantia (Plantinga 2018: 203-6).

Plantinga não afirma que a crença em Deus tem garantia, afirma apenas que ela pode ter, principalmente se Deus existir. Ele também não afirma que Deus existe, sua posição é de que a questão da existência de Deus ainda não foi decidida, e ele acredita que provavelmente não será. Para muitos críticos do teísmo, esse estado de indeterminação da questão deveria levar o crente à suspensão do juízo quanto a esse tema, ou seja, ao agnosticismo ou ao ateísmo negativo de Flew. Mas isso só seria o caso se a via argumentativa fosse o único meio para se chegar à crença em Deus. Por isso, se a crença em Deus for realmente formada

direta e naturalmente por uma faculdade cognitiva projetada especialmente para isso, então a indeterminação da questão no campo argumentativo não representará barreira para o crente.

Uma crítica recorrente à epistemologia reformada aponta para o seu minimalismo. Tal crítica pode ser sintetizada assim, na formulação de Richard Swinburne (2001: 207, tradução própria): “A questão que preocupa os ateus, e muitos teístas, não é, sugiro eu, a questão sobre se a crença cristã é garantida no sentido dele, mas a minha questão sobre se ela é racional no sentido acima – se ela é provavelmente verdadeira, dada a nossa evidência”. Em outras palavras, Swinburne acredita que faz pouca diferença defender que a crença teísta terá garantia se Deus existir, sem ao mesmo tempo argumentar para mostrar que ele existe, e que, portanto, argumentar sobre a existência de Deus (contra ou a favor) é o que realmente importa em última instância.

Domingos Faria segue na mesma direção, afirmando que a epistemologia reformada de Plantinga

[...] parece ser um projeto insuficiente. Há questões relevantes, tais como: O modelo A/C é verdadeiro ou real? A crença teísta é de fato garantida? Para responder tais questões, não basta sustentar que “se Deus existir, então a crença teísta será garantida”. Adicionalmente, a partir desse condicional, deveríamos avaliar se podemos ou não aplicar o *modus ponens*. Isto é, nós precisamos trabalhar em argumentos a favor e contra a existência de Deus. (Faria 2016: 92, tradução própria)

Ambos os autores admitem que a teoria de Plantinga consegue defender que a crença teísta *pode ser* garantida pela via básica; mas para o debate público, que trabalha com evidências públicas, os argumentos continuam sendo demandados e, por isso, a teologia natural continua sendo necessária:

[...] penso que a questão crucial é tentar *mostrar* que o modelo A/C (ou um similar) é de fato real e, por essa razão, é necessário mostrar que Deus existe para *convencer* outras pessoas de que a crença teísta tem garantia. Assim, nós ainda precisamos da (a)teologia natural. (Faria 2016: 92, itálicos do original)

Para reforçar seu ponto, Faria apresenta sua versão da objeção da Grande Abóbora, que consiste em afirmar que o minimalismo da teoria de Plantinga abre margem para a aceitação de crenças bizarras ou absurdas nos mesmos moldes em que Plantinga defende a aceitação da crença teísta. Elaborada sob o pano de fundo da cultura popular estadunidense, a objeção da Grande Abóbora pode pedir, por exemplo, que se imagine alguém que acredita que todo ano a Grande Abóbora retorna no Halloween para distribuir presentes às crianças e que, para defender a racionalidade de sua crença, essa pessoa estipule a existência de uma faculdade especial responsável pela produção das crenças sobre a Grande Abóbora, que atua de acordo com um projeto eficaz direcionado para a verdade, e que, se essa faculdade estiver funcionando apropriadamente em um ambiente favorável, gerará crenças apropriadamente básicas sobre a Grande Abóbora.

Esse modelo é possível e, se for verdadeiro, as crenças sobre a Grande Abóbora serão garantidas. Mas nem por isso as pessoas acreditam que tais crenças seriam intelectualmente aceitáveis. Pelo menos, como afirma Faria, na perspectiva de um observador neutro elas não seriam aceitáveis. E o que vale para o modelo da Grande Abóbora, vale para qualquer modelo que tenha as mesmas características. Construir um modelo epistemológico que é possível e que, se for verdadeiro, produz crenças garantidas é relativamente fácil, de modo que o procedimento de Plantinga pode ser adotado para defender crenças bizarras e absurdas como a da Grande Abóbora. Isso equivale a afirmar que o modelo de Plantinga tem pouco ou nada a dizer para pessoas que não são adeptas das crenças cristãs. Com respeito a essas pessoas, continuaria sendo necessário argumentar sobre a existência de Deus.

A ideia que subjaz a objeções como a da Grande Abóbora é que o modelo de Plantinga contém grande dose de arbitrariedade. Afinal, estipular a existência de uma faculdade específica para as crenças sobre Deus e de um projeto direcionado para a verdade é colocar a avaliação factual do modelo fora do alcance do debate público. Pois tais estipulações são autorizadas pela doutrina cristã, mas não têm respaldo segundo os parâmetros aceitos pela academia, pelo menos não da maneira como os métodos da ciência são concebidos atualmente (sob o viés naturalista). É nesse sentido que a objeção da Grande Abóbora ataca a teoria de Plantinga: se se aceitar a defesa de crenças com base em modelos arbitrários, então crenças bizarras e absurdas também poderão ser defendidas recorrendo-se a modelos desse tipo.

No seu ensaio de 1983, quando ainda não havia desenvolvido seus modelos, Plantinga defende a epistemologia reformada da objeção da Grande Abóbora como segue:

[...] o epistemólogo reformado pode sustentar apropriadamente que a crença na Grande Abóbora não é apropriadamente básica, embora ele sustente que a crença em Deus é apropriadamente básica e mesmo que ele não disponha de critérios completos de basilaridade apropriada. É claro que ele está comprometido com a suposição de que há uma *diferença* relevante entre a crença em Deus e a crença na Grande Abóbora se ele sustenta que a primeira é apropriadamente básica, mas a última, não. Mas isso não deve ser motivo de grande embaraço; há várias candidatas. [...] Assim, por exemplo, o epistemólogo reformado pode concordar com Calvino em sustentar que Deus implantou em nós uma tendência natural de ver a mão de Deus no mundo ao nosso redor; o mesmo não pode ser dito da Grande Abóbora, não havendo nem Grande Abóbora, nem tendência natural para aceitar crenças sobre a Grande Abóbora. (Plantinga 1983: 78, tradução própria, itálico do original)

Com a menção da tese de Calvino sobre a tendência natural de ver a mão de Deus no mundo, Plantinga de certo modo antecipa que é possível construir um modelo epistemológico em que a basilaridade da crença em Deus ocorre de maneira apropriada e que tal construção não seria arbitrária, pois “o mesmo não pode ser dito da Grande Abóbora”. Pode-se detectar o mesmo direcionamento nas respostas às novas versões dessa objeção apresentadas em *Crença Cristã Avalizada* (2018: 350-9). Aí, as respostas de Plantinga concen-

tram-se, de modo geral, em sutilezas da linguagem, nos termos usados e suas definições, e visam a mostrar que a aceitação da crença teísta como apropriadamente básica não obriga o crente a aceitar qualquer outro tipo de crenças, inclusive as absurdas e bizarras, como apropriadamente básicas.

Por outro lado, o cerne das objeções da Grande Abóbora mais recentes, inclusive a elaborada por Faria, não é tanto a situação epistêmica do crente com respeito à crença teísta e às crenças bizarras e absurdas, e sim o efeito dos seus modelos, do ponto de vista argumentativo, nas pessoas que não são adeptas da crença teísta. Em sua versão da objeção, Faria se esforça em deixar isso claro. Ele admite de início que o modelo de Plantinga pode tornar a crença teísta garantida de modo básico e que, portanto, “os crentes em Deus *não precisam estar conscientes* de nenhum argumento para a existência de Deus para que suas crenças sejam garantidas” (Faria 2016: 93, itálico do original). Mas, para as outras pessoas, ou melhor, na perspectiva de um *observador neutro*, que não é cristão nem se sente tocado pelas teses centrais do cristianismo, o modelo A/C não é capaz de tornar a crença teísta *intelectualmente aceitável*, ou seria tão capaz disso quanto o modelo da Grande Abóbora seria de tornar as crenças sobre a Grande Abóbora aceitáveis. Mais uma vez, o problema fundamental apontado parece ser o da arbitrariedade, na perspectiva de um não crente, na elaboração do modelo epistemológico.

Mas, como foi dito, Plantinga não se dispõe a responder esse tipo de objeção que chama a atenção para a ineficácia de seus modelos em garantir as crenças cristãs para o descrente ou para um observador neutro. E a razão para isso é simples: ele nunca pretendeu que seus modelos fossem considerados eficazes por todos. Ao adotar pressupostos cristãos para desenvolver sua teoria epistemológica, pressupostos que não são intelectualmente aceitáveis para os não cristãos, não é de se estranhar, e é até de se esperar que as crenças cristãs defendidas como apropriadamente básicas com base naqueles pressupostos permaneçam intelectualmente inaceitáveis para os não cristãos. Por isso, é inadequado classificar esses argumentos da Grande Abóbora, na versão de Faria e similares, como “objeções” aos modelos de Plantinga ou à epistemologia reformada. Não se trata de uma objeção se se acusa o autor de não realizar algo que ele jamais se propôs realizar.

A racionalidade que Plantinga defende para o crente é uma racionalidade privada: “é uma consequência imediata dessas definições [de racionalidade privada e pública] que todas as minhas crenças básicas são privadamente racionais. Se minhas crenças cristãs são básicas, então elas serão racionais nesse sentido” (Plantinga 2001: 219). Em sua perspectiva, a explicação para o fato de a crença teísta não ser intelectualmente aceitável para um observador neutro é que seu *sensus divinitatis* não funciona apropriadamente para produzir nele, de modo básico, essa crença. Postular a *necessidade* de argumentos, como faz Faria, para a aceitabilidade intelectual da crença teísta por parte de observadores neutros seria retroceder à aceitação da objeção evidencialista, pois implicaria em colocar sobre o crente a obrigaçāo de produzir argumentos a favor da crença em Deus para ser considerado racional publicamente. Afinal, afirmar que os modelos de Plantinga não tornam a crença teísta

intelectualmente aceitável para um observador neutro e, por isso, o teísta *precisa* argumentar para defender sua tese publicamente equivale a dizer que a racionalidade privada não é o bastante e o que realmente importa é a racionalidade pública. É com esta última afirmação que Plantinga discorda já de partida ao rejeitar a objeção evidencialista e defender a basilaridade apropriada da crença teísta.

Apesar disso, responder à “objeção” da Grande Abóbora na versão elaborada por Faria pode ser proveitoso para compreender melhor os modelos de Plantinga e seu pensamento sobre o minimalismo de sua teoria. Sendo assim, a resposta de Plantinga que mais se aproxima de tocar no problema central apontado pela objeção da Grande Abóbora, em especial na versão de Faria, pode ser encontrada na seguinte passagem:

Para qualquer desses conjuntos de crenças [análogas às crenças cristãs], não poderíamos encontrar um modelo sob o qual as crenças em questão tenham aval e tal que, dada a veracidade dessas crenças, não haja objeção filosófica à verdade do modelo? Bem, provavelmente algo desse tipo é verdadeiro no que se relaciona a outras religiões teístas: o judaísmo, o islamismo, algumas formas de hinduísmo, algumas formas de budismo, algumas formas de religião dos índios americanos. Talvez essas religiões sejam como o cristianismo no sentido de não estarem sujeitas a objeções *de jure* que sejam independentes de objeções *de facto*. No entanto, isso não é verdade no que respeita a *qualquer* conjunto de crenças. Não é verdadeiro, por exemplo, no caso do vodu, ou no caso da crença de que a Terra é plana, ou no do ceticismo humeano, ou no do naturalismo filosófico. (Plantinga 2018: 358, itálico do original)

Na sequência, Plantinga se concentra no exemplo do ceticismo de Hume, com vistas a mostrar que não é possível construir um modelo para ele nos mesmos moldes dos seus modelos para as crenças cristãs; mas não é necessário acompanhá-lo nessa tarefa, pois, para que a objeção da Grande Abóbora seja bem-sucedida, não é preciso defender que é possível construir um modelo para todas as crenças bizarras e absurdas, basta que seja possível construir para uma, o que pode não ser o caso para o ceticismo de Hume, mas poderia ser para a Grande Abóbora, tal como defende Faria.

Uma resposta direta a Faria pode ser elaborada a partir da conjunção entre as duas respostas de Plantinga à objeção da Grande Abóbora citadas acima, a de 1983 e a de 2000. Como foi dito anteriormente, trata-se de defender que os modelos de Plantinga não são arbitrários, ou, pelo menos, que não foram inventados sem critério algum, a partir das crenças pessoais ou devaneios de seu autor. Os elementos constituintes de seus modelos emergiram de um diálogo minucioso com as tradições religiosas e filosóficas envolvidas. A existência de um *sensus divinitatis* não é consenso entre os cristãos, mas é condizente com a tradição cristã; passagens da Bíblia podem ser evocadas em seu favor, e Calvino, ao defender sua existência, apresentou como indício o fato de a crença em algum tipo de Deus ou de deuses ser encontrada em praticamente todos os povos do mundo e em todos os tipos de pessoas (*Institutas* I. III. 1: 53). A existência de um projeto direcionado para a verdade

também é compatível com a tradição cristã. As noções de função própria, de ambiente favorável e de eficácia do projeto são largamente discutidas nos dois primeiros volumes da trilogia *Warrant*⁵, nos quais Plantinga defende sua teoria frente ao debate contemporâneo em epistemologia (Lomas 2018: 54ss).

Essas considerações servem para mostrar que construir um modelo com as características dos modelos A/C não é uma tarefa fácil como pode parecer à primeira vista. As características em questão, caso ainda não tenha ficado claro, são estas três:

- (a) esse modelo é possível, tanto lógica quanto epistemicamente; (b) dada a veracidade da crença cristã, não há objeções filosóficas a que esse modelo seja não apenas possível mas também verdadeiro; (c) se a crença cristã for realmente verdadeira, é mesmo muito provável que ela tenha aval, e o tenha de uma maneira semelhante à proposta no modelo A/C estendido. (Plantinga 2018: 357)

O segundo requisito é impreciso e um tanto quanto redundante. Impreciso porque fala de objeções filosóficas apenas, quando deveria falar, de modo mais específico, de objeções filosóficas *bem-sucedidas*, já que certamente há objeções ao modelo e o próprio Plantinga lida com elas em diversas ocasiões. Redundante porque a possibilidade lógica e epistêmica do modelo já implica a ausência de objeções bem-sucedidas a ele. Assim, pode-se afirmar que a eficácia do modelo exige que ele seja possível (lógica e epistemicamente) e que, dada a verdade das crenças em questão, seja provável que elas tenham garantia de acordo com o modelo.

Sendo assim, colocando o modelo da Grande Abóbora elaborado por Faria sob escrutínio, verifica-se que ele não atende ao primeiro requisito. Ele é logicamente possível, mas não epistemicamente possível, nem para um observador neutro, nem para o próprio sujeito. Mesmo pressupondo a verdade da crença na Grande Abóbora, que razões haveria para acreditar que ela possui as características demandadas pelo modelo? Que ela é criadora do mundo e dos seres humanos, que se interessa pelos seres humanos e que os projetou para conhecer a verdade? E como explicar o fato de muitas pessoas não acreditarem na Grande Abóbora? Seria pela disfunção da faculdade responsável pela produção das crenças sobre ela? E como explicar essa disfunção? Apelando para a noção de pecado? As respostas para essas questões importam porque esses são os principais pressupostos de Plantinga que tornam os modelos A/C epistemicamente possíveis. Fazendo uso da mesma estratégia de Plantinga, poderia o crente na Grande Abóbora lançar mão desses pressupostos, adaptando-os para seu próprio modelo? Não parece ser o caso.

O funcionamento apropriado das faculdades cognitivas do sujeito requer a coerência do seu conjunto de crenças. Se a crença na Grande Abóbora brota na consciência do sujeito e ele não dispõe de nenhum argumento que a fundamente, ele pode, à primeira vista, tomá-la como básica; mas a estranheza da situação demanda um exame minucioso do seu

5 *Warrant: The current debate* e *Warrant and Proper Function*, ambos de 1993.

conjunto de crenças com o fim de verificar se a crença recém-descoberta não entra em contradição com alguma outra crença básica importante e indispensável. Essa demanda constitui o item coerentista da epistemologia reformada (Plantinga 1993: 40ss). A aceitação da crença na Grande Abóbora, com as características do Deus cristão mencionadas acima, constituiria uma atitude irresponsável epistemicamente, e o indivíduo que insistisse na manutenção dessa crença estaria mais próximo da insensatez do que do funcionamento apropriado de suas faculdades.

Tal crença estaria descolada de qualquer tradição que a tivesse cultivado e lapidado por meio de discussões qualificadas, e o mínimo de esforço reflexivo e consciente que o indivíduo despendesse na avaliação dessa crença revelaria seu caráter artificial, a saber: a atribuição de características divinas a uma entidade que nunca antes esteve associada a elas. A aceitação dessa crença, portanto, seria incompatível com um princípio básico que rege a formação do conjunto de crenças de um sujeito cujas faculdades funcionam apropriadamente, o da responsabilidade epistêmica. E um modelo erigido a partir dessa crença e de suas correlatas não pode ser considerado epistemicamente possível. Claramente não o é para um observador neutro. Mas também não o é para o próprio sujeito, pois a convicção que ele venha a ter na confiabilidade do modelo será indício não da possibilidade do mesmo, mas da disfunção de suas faculdades.

Certamente haverá os que se apressarão em afirmar que a mesmíssima crítica pode ser feita ao cristão com respeito a suas crenças religiosas e os modelos que aceita. Porém, é aqui que a defesa de Plantinga da não arbitrariedade de seus modelos cumpre seu papel. A tese da existência de Deus ou de deuses é tão antiga quanto as primeiras sociedades humanas, relatos de experiências com o divino abundam nas mais diversas tradições, e tentativas de conceituar Deus têm sido feitas com nível elevado de zelo reflexivo. Plantinga não inventou o teísmo, apenas pegou dele um recorte praticamente pronto. Não são poucos os que até hoje se dedicam a defender a coerência interna do teísmo e a sua coerência com relação às demais crenças do crente (a própria epistemologia reformada é uma defesa dessa coerência). Por isso, caso careça de um arcabouço intelectual bom o bastante, o crente dispõe de vasto repertório ao qual pode recorrer para eliminar a eventual estranheza que o surgimento da crença teísta poderia ocasionar. Não existem muitas outras crenças que gozem dessa mesma condição. Isso explica a afirmação de Plantinga de que modelos similares aos seus poderiam ser formulados para outras religiões teístas, mas não para qualquer crença, e certamente não para a crença na Grande Abóbora. Nada impede que outra crença bizarra possa ter um modelo similar ao de Plantinga, mas cada caso precisará ser avaliado separadamente.

Vale destacar que a impossibilidade do modelo da Grande Abóbora na versão de Faria não está sendo defendida a partir da negação da existência da Grande Abóbora. Ou seja, o argumento apresentado aqui é uma objeção *de jure* ao modelo que não pressupõe a negação *de facto* da crença na Grande Abóbora. O que se nega é a aceitação dessa crença como apropriadamente básica. Defende-se que, por mais que tal crença possa surgir pela via básica no sujeito, essa basilaridade não seria apropriada, pois sua manutenção seria in-

dício de disfunção em seu aparato cognitivo. Disso fica evidente que o modelo da Grande Abóbora não pode ser equiparado ao modelo A/C.

INVERTENDO O ÔNUS DA PROVA

Plantinga não afirma que a crença em Deus é formada pelo *sensus divinitatis*, nem sequer que tal faculdade existe; ele afirma que é possível que as coisas sejam assim, principalmente tendo em vista a opinião de fontes autorizadas do cristianismo, tais como Tomás de Aquino e João Calvino. E dado que existe uma indeterminação factual quanto à existência de Deus no campo argumentativo, é lícito considerar a possibilidade real de Deus existir e, nesse caso, haveria boas chances de a crença nele ser garantida. Com isso, parece que a única maneira legítima de atacar a racionalidade da crença em Deus seria pelas vias *de facto*, ou seja, mostrando que Deus não existe ou que provavelmente não existe.

Nesse caso, um crente que se mantivesse à margem do debate sobre a existência de Deus estaria, segundo o modelo de Plantinga, perfeitamente isento de “culpa” ou irresponsabilidade epistêmica ao sustentar a crença em Deus. Não haveria necessidade de buscar se inteirar dos últimos argumentos pró ou contra a existência de Deus. A fonte da garantia da crença do crente estaria na sua vida cristã, no quão bem-sucedido ele é em cultivar a fé por meio da purificação do pecado. Contudo, a coisa muda de figura se se imagina o quadro em que surge um argumento que prove a inexistência de Deus ou que mostre ao menos que é improvável que Deus exista. Por mais que se acredite que isso nunca irá acontecer, nada elimina essa possibilidade. Como é fácil presumir, o modelo seria invalidado em um quadro como esse e nem mesmo a via não-inferencial resguardaria ao crente refúgio epistêmico. Sendo assim, não é verdade que o crente poderia prescindir de todo dos resultados do debate sobre a existência de Deus e ainda assim manter a garantia de sua crença. Parece, portanto, que a epistemologia reformada não consegue descartar a necessidade da teologia natural, como pretende Plantinga, com a ressalva de que essa necessidade seria de caráter defensivo, não implicando na aceitação da objeção evidencialista.

Por outro lado, não sendo resultado de argumentos, como pode o contestador exigir do crente evidências que justifiquem sua posição? Ao fazer tal exigência, ele claramente rejeita a ideia de que essas crenças sejam formadas de modo direto. Esse é o seu pressuposto particular. Enquanto Plantinga precisa tomar o cuidado de não apresentar a existência de Deus como pressuposto, os naturalistas não têm nenhum escrúpulo em incluir a inexistência de Deus e de coisas sobrenaturais em geral como pontos de partida da sua argumentação, muitas vezes sequer percebendo que o fazem, tamanha é a aparente naturalidade da ideia de que só aquilo que a ciência pode mostrar e explicar é o que existe de fato.

É assim que se expressa a hegemonia atual do naturalismo no meio acadêmico ou intelectual, a mesma que permite a contestadores como Flew atribuírem ao crente o ônus da prova. Naturalmente, Flew não aceita a vinculação de sua tese a um pressuposto ateísta e se esforça para defender que ela é neutra e, por isso, imparcial. Para isso, estabelece a dis-

tinção entre ateísmo negativo e ateísmo positivo: o primeiro seria apenas a não adesão ao teísmo, é o segundo que afirma a inexistência de Deus. O ateísmo que deveria ser o ponto de partida do debate sobre a existência de Deus seria, na visão de Flew, o negativo. Assim, nenhum dos debatedores estaria se comprometendo com pressupostos que prejudicariam o andamento do debate.

Contudo, é possível encontrar o comprometimento de Flew com o pressuposto ateísta (no sentido positivo) desviando a atenção dos termos usados e focando na própria formulação de sua tese. A presunção de ateísmo, que para ele deveria ser o ponto de partida do debate, exige do crente duas coisas: a formulação de um conceito inteligível de Deus e a apresentação de evidências de que esse conceito se aplica na realidade, isto é, argumentos que fundamentem que Deus existe (Flew 1972: 20-1). O segundo item expressa a velha objeção evidencialista: “Até e a menos que alguns desses fundamentos sejam apresentados, não temos literalmente nenhuma razão para acreditar; e nessa situação a única postura razoável deve ser ou a do ateu negativo, ou a do agnóstico.” (Flew 1972: 25). Assim, apresentar os fundamentos da crença em Deus seria a condição necessária para a posição do crente ser considerada razoável.

Quanto a esses fundamentos, Flew (1992: 27) esclareceu que “quando insistimos que conhecimento, em oposição a mera crença, tem de ser adequadamente garantido, essa fundamentação pode ser uma questão ou de ter evidência suficiente, ou de estar em posição de conhecer diretamente e sem evidência”. Presumivelmente, Flew não acredita que o crente esteja em posição de conhecer diretamente a existência de Deus e, com isso, exige dele as evidências que fundamentam sua crença. E é justamente neste ponto que se pode identificar o pressuposto ateísta de Flew. Estipular pura e simplesmente que o crente não está em posição de obter conhecimento direto de Deus é desconsiderar a possibilidade real de Deus existir. Pois, como Plantinga defendeu, se ele existir, é provável que o conhecer diretamente seja a forma apropriada de isso acontecer. É por isso que a resposta da epistemologia reformada a um desafio como o apresentado por Flew é clara: *o crente pode, sim, estar em posição de conhecer diretamente a existência de Deus e, por isso, não precisa de evidência.*

Negando-se a necessidade de apresentação de evidências para a existência de Deus, nega-se que o crente tenha o ônus da prova. Rigorosamente falando, isso não necessariamente representa uma inversão do ônus da prova, pois o debate sobre a existência de Deus não necessariamente deve ser conduzido mediante acusação de irracionalidade de uma das partes contra a outra. Porém, considerando o cenário específico que está sendo discutido, aquele em que o ateu coloca em xeque a racionalidade do crente, e dado que os modelos de Plantinga têm o potencial de anular a possibilidade de argumentações *de jure*, só lhe restariam as vias da argumentação *de facto*, ou seja, a tarefa de defender satisfatoriamente que Deus não existe, ou provavelmente não existe – e com isso ele estaria assumindo o ônus da prova. Nesse caso, sim, há uma inversão.

Sendo assim, a posição do crente no debate sobre a existência de Deus torna-se *defensiva*. A teologia natural permanece desnecessária para fundamentar a crença em Deus, uma vez

que esses fundamentos não seriam argumentativos. Por outro lado, ela passa a ser necessária para rebater os desafios levantados contra o teísmo, os argumentos contra a existência de Deus. Trata-se de uma *necessidade* porque o crente não poderia simplesmente ignorar tais argumentos, pois um ataque bem-sucedido contra a tese da existência de Deus invalidaria os modelos A/C e anularia a garantia das crenças cristãs como apropriadamente básicas.

Assim, a afirmação de Plantinga de que a teologia natural pode ser útil, mas não é necessária só é parcialmente verdadeira. A menos que se possa mostrar que não é possível estabelecer por argumentação pelo menos que provavelmente Deus não existe, não há como retirar os argumentos ateístas do horizonte intelectual da comunidade cristã.

CONCLUSÃO

A conclusão deste artigo é de que os modelos epistemológicos de Plantinga são incompatíveis com a atribuição ao crente do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. Por outro lado, tais modelos não seriam capazes de tornar a teologia natural desnecessária, uma vez que a validade dos modelos depende da existência de Deus, de modo que potenciais anuladores da garantia da crença teísta *precisam* ser respondidos, a exemplo de respostas do próprio Plantinga em seus últimos livros publicados. Porém, estender essa necessidade para a argumentação propositiva, como pretende a objeção da Grande Abóbora, no sentido de exigir do crente argumentos que provem a existência de Deus, implicaria no abandono da epistemologia reformada e no retorno à aceitação da objeção evidencialista.

Procurou-se mostrar que a necessidade desse aspecto defensivo da teologia natural remonta a seus primórdios medievais, como uma espécie de frente filosófica da teologia e que a hegemonia de crenças é determinante na atribuição do ônus da prova. Por fim, dado o fracasso aparentemente intrínseco das objeções *de jure*, a teoria de Plantinga inverte o ônus da prova, atribuindo ao contestador, que imputa irracionalidade ao crente, a tarefa de “provar” que Deus não existe.

REFERÊNCIAS

- Agostinho. 1995. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. – São Paulo: Paulus.
- Agostinho. 2002. **A verdadeira religião**. – São Paulo: Paulus.
- Anselmo. 1979 [1078]. **Proslógio**. Tradução de Angelo Ricci. In: *Colação Os Pensadores*. 2^a ed. São Paulo: Abril Cultural.
- Aquino, Tomás de. 2015. **Suma contra os gentios** [Livro I]. Tradução de Joaquim F. Pereira. – São Paulo: Edições Loyola.
- Bíblia de Jerusalém**. – São Paulo: Paulus, 2002.
- Bourget, David e Chalmers, David. 2021. “**Philosophers on Philosophy: The 2020 Phil Papers Survey**”. Ainda não publicado, mas disponibilizado pelos autores em versão preliminar em: <https://philarchive.org/archive/BOUPOP-3>. Último acesso: 01/03/2022.
- Calvino, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã** vol. 1. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. Disponível em: http://www.protestantismo.com.br/institutas/joao_calvino_institutas1.pdf
- Faria, Domingos. 2016. “**Mackie vs Plantinga on the warrant of theistic belief without arguments**”. In: *Scientia et Fides* 4(1), p. 77-100.
- Flew, Antony. 1992 [1972]. “**The Presumption of Atheism**”. In: Geivett R. D & Sweetman B. (eds.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, p. 19-32.
- Lomas, Bruno. 2018. **A Racionalidade da crença em Deus: Uma Avaliação da Epistemologia Reformada de Plantinga**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB.
- McGrath, Alister. 2019. **Teologia natural**: uma nova abordagem. Tradução de Marisa Lopes. – São Paulo: Vida Nova.
- Perelman, Chaïm & Olbrechts-Tyteca, Lucie. 2005 [1958]. **Tratado da Argumentação**: a nova retórica. Tradução: Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. 2^a Ed. – São Paulo: Martins Fontes.
- Plantinga, Alvin. 1983. “**Reason and Belief in God**”. In: PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, p. 16-93.
- Plantinga, Alvin. 1993. **Warrant and Proper Function**. Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2000. **Warranted Christian Belief**. Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. 2018. **Crença Cristã Avalizada**. Tradução de Desidério Murcho. – São Paulo: Vida Nova.

Plantinga, Alvin. 2001. “**Rationality and Public Evidence: a reply to Richard Swinburne**”. In: *Religious Studies*, 37 (2), p. 215-222.

Swinburne, Richard. 2001. “**Plantinga on Warrant**”. In: *Religious Studies*, 37(2), p. 203-214.

Bruno Lomas. Doutorando em Filosofia da Religião pela UnB e professor de Filosofia do CEFET-MG

DOI: <http://dx.doi.org/10.26512/2358-82842023e49352>
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).