

DOMINGOS FARIA*

HAVERÁ UMA VIÁVEL OBJEÇÃO *DE JURE* À CRENÇA TEÍSTA?

Is there a viable de jure objection to theistic belief?

Abstract:

In this paper I want to dispute Plantinga's claim that there is no viable *de jure* objection to theistic belief that does not presuppose that such belief is false. So, contrary to Plantinga, I argue that there is at least one viable *de jure* objection, i.e., an objection to justification or warrant of theistic belief which does not previously depend nor presuppose the falsehood of theism.

Keywords: De Jure Objection; De Facto Objection; Theistic Belief.

Authors: Alvin Plantinga.

Resumo:

Neste artigo pretendo disputar a alegação de Plantinga de que não existem objeções *de jure* viáveis à crença teísta que não pressupõem que tal crença é falsa. Assim, ao contrário de Plantinga, argumento que há pelo menos uma objeção *de jure* viável, i.e., uma objeção à justificação ou garantia da crença teísta que não depende previamente nem pressupõe a falsidade do teísmo.

Palavras-chave: Objeção De Jure; Objeção De Facto; Crença Teísta.

Autor: Alvin Plantinga.

* Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, LanCog Group. Email: df@domingosfaria.net.

Há pelo menos dois tipos de objeção à aceitabilidade intelectual da crença teísta: objeções *de facto* e objeções *de jure*. Por um lado, as objeções *de facto* são as críticas à verdade da crença teísta²²⁷, como é o caso do problema do mal ou dos argumentos que alegam uma incoerência dos atributos divinos. Estas são objeções diretas em que se procura mostrar que a crença teísta é falsa ou provavelmente falsa.

Por outro lado, as objeções *de jure* são argumentos que tentam mostrar que a crença teísta, quer seja verdadeira ou falsa, é de qualquer forma irracional ou, de acordo com a terminologia de Alvin Plantinga, sem garantia²²⁸. A garantia, que se enquadra numa abordagem externalista epistémica²²⁹, pode ser razoavelmente caracterizada desta forma²³⁰:

Uma crença *p* tem garantia para um sujeito *S* somente se:

- (i) *p* é produzida em *S* por faculdades cognitivas que funcionam adequadamente (que não são sujeitas a disfunção);
- (ii) *p* é produzida num ambiente cognitivo que é apropriado para o tipo de faculdades cognitivas de *S*;
- (iii) as faculdades cognitivas de *S*, que produzem *p*, operam segundo um plano que visa com sucesso a produção de crenças verdadeiras.

Tendo em conta esta caracterização, uma objeção *de jure* tentará mostrar que a crença teísta não satisfaz pelo menos uma das condições necessárias para haver garantia, sendo, portanto, uma crença intelectualmente inaceitável.

Além disso, uma objeção *de jure* à crença teísta será *viável* caso não dependa previamente de objeções *de facto* nem pressuponha que a crença teísta é falsa²³¹. Mas haverá realmente alguma objeção *de jure* viável? Plan-

²²⁷ Por «teísmo» ou «crença teísta» entendemos a crença de que há um Deus, tal como concebido na tradição central das principais religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo, e Islamismo), com os atributos da onipotência, onisciência, e perfeição moral.

²²⁸ «Garantia» é a tradução do termo «warrant» utilizado por Plantinga e o seu significado é equivalente ao de justificação. Contudo, Plantinga prefere usar o termo «garantia» em vez de «justificação» porque parece mais neutro e sem conotações internistas.

²²⁹ Por «abordagem externalista epistémica» entendemos a perspectiva epistémica de que pelo menos uma das condições da garantia é externa no sentido de que o sujeito não precisa estar consciente ou ter algum acesso interno a essa condição. Para uma discussão sobre internismo e externalismo epistémico veja-se BERGMAN, Michael, «Internalism, Externalism, and the No-Defeater Condition», *Synthese*, 110 (1997), pp. 399-417.

²³⁰ Cf. PLANTINGA, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, Oxford 2000, p. 156.

²³¹ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. x.

tinga responde negativamente a esta questão. Para fundamentar a sua posição defende as seguintes teses:

(T1) Nenhuma objeção *de jure* é compatível com a verdade da crença teísta.

(T2) Todas as objeções *de jure* pressupõem objeções *de facto*.

Caso (T1) e (T2) sejam verdadeiras, não há qualquer objeção *de jure* viável à crença teísta e se alguém quiser sustentar que essa crença não tem garantia terá primeiro de mostrar que tal crença é falsa, ou seja, que não há um Deus teísta. O meu objetivo principal com este texto é examinar criticamente cada uma destas teses e tentar argumentar que (T2) é falsa. Portanto, vou defender que há pelo menos uma objeção *de jure* que não pressupõe objeções *de facto*, havendo assim uma objeção *de jure* viável.

A tese (T1) é uma resposta direta à seguinte objeção comum: a crença teísta, quer seja verdadeira quer seja falsa, não tem garantia. Ou seja, as objeções *de jure* sustentam normalmente que mesmo que a crença teísta seja verdadeira, muito provavelmente não tem qualquer garantia para quem a aceita. Deste modo, com essa objeção defende-se que a seguinte conjunção pode ser verdadeira:

(1) A crença teísta é verdadeira e não tem (muito provavelmente) garantia.

Para negar (1) e para argumentar a favor de (T1), Plantinga começa por apresentar um modelo, inspirado nas ideias de Tomás de Aquino e João Calvino, de acordo com o qual a crença teísta tem garantia e pode ser aceite de forma apropriadamente básica, isto é, sem se basear em provas, argumentos ou indícios inferenciais. Este modelo é designado por «modelo A/C»²³². Ao apresentar-se um modelo de uma proposição *p*, procura-se mostrar *como poderia ser que p fosse verdadeira ou atual*²³³.

A ideia central do modelo A/C é a alegação, comum a Tomás de Aquino e a Calvino, de que «há um tipo de conhecimento natural de Deus»²³⁴. De acordo com este modelo, há uma tendência humana natural, um tipo de

²³² «Modelo A/C» ou «modelo Aquino/Calvino» é a abreviatura utilizada por Plantinga para o modelo inspirado nas ideias de Tomás de Aquino e Calvino. Plantinga apresentou mais recentemente a sua epistemologia da crença religiosa de forma abreviada no seguinte livro PLANTINGA, Alvin, *Knowledge and Christian Belief*, Eerdmans Publishing Co, Michigan 2015.

²³³ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 168.

²³⁴ PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 170.

instinto, para formar a crença em Deus a partir de uma variedade de condições e circunstâncias. Ou seja, há uma faculdade ou mecanismo cognitivo, que Calvino designa por *sensus divinitatis* (sentido do divino), que numa grande variedade de circunstâncias produz apropriadamente nos seres humanos a crença em Deus.

Circunstâncias como a contemplação da beleza da natureza, situações de arrependimento pelas ações erradas ou de agradecimento pelo bom que acontece, circunstâncias de insegurança ou perigo em que instintivamente se pede ajuda, entre outros, podem acionar o *sensus divinitatis* e, se esta faculdade estiver a funcionar adequadamente, a crença teísta é formada nos seres humanos. Portanto, existem circunstâncias de vários tipos que suscitam a operação do *sensus divinitatis*. Esse *sensus divinitatis* faz parte do equipamento cognitivo original dos seres humanos; isto é, faz parte da constituição epistémica com a qual os seres humanos foram criados por Deus.

Da mesma forma que, em casos típicos, os seres humanos encontram-se a si próprios com crenças percetivas ou de memória, não decidindo ou escolhendo conscientemente ter ou não essas crenças, assim também a crença teísta aparece de forma direta aos seres humanos. Deste modo, a crença em Deus não é obtida por meio de inferências ou argumentos, mas de uma maneira imediata. A crença em Deus formada pelo *sensus divinitatis* não é a conclusão de um argumento, nem as várias circunstâncias que suscitam essa crença são premissas de um argumento. Pelo contrário, é uma crença que espontaneamente surge nos seres humanos em várias circunstâncias, tal como as crenças percetivas ou de memória. À luz de uma epistemologia fundacionalista pode-se dizer que é uma crença básica, pois esta crença não é aceite com base noutras crenças.

No entanto, segundo o modelo A/C, essa crença básica em Deus não é arbitrária, mas sim garantida; por isso, é apropriadamente básica²³⁵. Neste sentido, uma crença *p* é apropriadamente básica para uma sujeito *S* se, e só se, *S* aceita *p* de forma básica e *p* tem garantia para que *S* a aceite dessa forma. De acordo com o modelo A/C a crença teísta satisfaz as condições necessárias da garantia; pois, neste modelo o *sensus divinitatis*, bem como as demais faculdades cognitivas (como os mecanismos de produção de crenças percetivas, de memória, entre outros), foram projetadas por Deus para que num ambiente ou em circunstâncias apropriadas e em condições adequadas de funcionamento produzissem crenças verdadeiras. Mais especificamente, podemos

²³⁵ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 177-178.

dizer que a crença teísta p tem garantia para o sujeito S , pois p é produzida no sujeito S pelo *sensus divinitatis* que está a funcionar adequadamente, sendo gerada num ambiente cognitivo apropriado (como em circunstâncias de contemplação da natureza, de perdão, de agradecimento, etc), segundo um plano, concebido por Deus, que visa com sucesso a produção de crenças verdadeiras sobre o teísmo. Portanto, quando o *sensus divinitatis* funciona de modo adequado normalmente produz crenças verdadeiras sobre Deus.

Porém, daqui não se segue que esta faculdade cognitiva produza sempre e em todas as pessoas crenças verdadeiras. Tal como as outras faculdades cognitivas, o *sensus divinitatis* de determinados sujeitos pode estar a operar num ambiente inadequado que não permite gerar crenças verdadeiras ou pode até estar a operar com alguma disfunção. Ora, em tais circunstâncias, esses sujeitos não obtêm uma crença teísta básica e garantida. Aliás, de acordo com o modelo *A/C*²³⁶, o *sensus divinitatis* é comprometido, enfraquecido, impedido pelo pecado e pelas suas consequências e, por isso, pode estar parcialmente ou totalmente incapacitado para operar adequadamente em certos sujeitos. Portanto, segundo o modelo *A/C*, a falta de crença teísta pode dever-se ao funcionamento inadequado do *sensus divinitatis*. No entanto, ao funcionar adequadamente, os crentes têm garantia ao acreditar em Deus e, por isso, a crença em Deus é intelectualmente aceitável.

Em suma, se o modelo *A/C* for verdadeiro, então os seres humanos foram dotados com um *sensus divinitatis*, que em circunstâncias apropriadas e funcionando adequadamente, produz a crença teísta de forma básica e garantida. Plantinga sustenta pelo menos dois aspetos relevantes deste modelo²³⁷: primeiro, o modelo *A/C* não só é logicamente possível, como também é epistemicamente possível; ou seja, é consistente com aquilo que sabemos. Segundo, qualquer objeção cogente à verdade do modelo *A/C* (ou a algum muito parecido) terá de ser igualmente uma objeção cogente à verdade do teísmo.

No entanto, será que o modelo *A/C* é verdadeiro? A resposta é positiva caso a crença teísta seja verdadeira e, portanto, caso Deus exista. Deste modo, se Deus existir, então o modelo *A/C* (ou algum bastante parecido) muito provavelmente será verdadeiro e, por isso, haverá uma faculdade como o *sensus divinitatis* que produzirá a crença teísta de forma garantida. O argumento pode ser explicitamente apresentado da seguinte forma:

²³⁶ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 184-186.

²³⁷ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 168-169.

(2) Se a crença teísta é verdadeira, então há um Deus que pretende que os seres humanos o conheçam.

(3) Se há um Deus que pretende que os seres humanos o conheçam, então o modelo A/C, ou algum bastante parecido, é (muito provavelmente) verdadeiro.

(4) Se o modelo A/C, ou algum bastante parecido, é (muito provavelmente) verdadeiro, então a crença teísta tem (muito provavelmente) garantia.

(5) Logo, se a crença teísta é verdadeira, então ela tem (muito provavelmente) garantia.

Será este um bom argumento? Plantinga²³⁸ justifica a premissa (2) alegando que caso o teísmo seja verdadeiro, então existe um Deus onnipotente, omnisciente, totalmente bom que ama os seres humanos e que deseja que eles o conheçam e amem, tal como defendem as religiões abraâmicas. Ora, se isto é verdadeiro, então Deus tenciona que os seres humanos sejam capazes de ter consciência da sua presença, bem como de conhecer algumas coisas acerca dele. Por isso, como sustentado na premissa (3), é muito provável que Deus dispusesse os seres humanos com faculdades cognitivas, como um *sensus divinitatis*, para formar crenças verdadeiras e básicas acerca dele.

No entanto, se não houvesse este *sensus divinitatis* e se este conhecimento de Deus dependesse exclusivamente de argumentos da teologia natural, então apenas pouquíssimos seres humanos (talvez apenas aqueles que se dedicassem ao estudo dos argumentos sobre a existência de Deus) poderiam possivelmente saber coisas acerca de Deus e com grande mistura de erros. Porém, como Deus tenciona que todos o conheçam e amem, quer estudem ou não teologia natural, então parece que a coisa natural a pensar é que Deus concebeu os seres humanos do modo como se descreve no modelo A/C (ou nalgum similar). Ora, se este modelo for verdadeiro, então há uma faculdade cognitiva (como o *sensus divinitatis*) que funcionando adequadamente e em circunstâncias apropriadas produz crenças verdadeiras sobre Deus e, por isso, como vemos na premissa (4), muito provavelmente a crença teísta tem garantia. Portanto, conclui-se que se o teísmo é de facto verdadeiro, então a crença teísta (muito provavelmente) tem garantia. Ora, esta conclusão (5) é logicamente equivalente à seguinte proposição:

(6) Não sucede que a crença teísta é verdadeira e não tem (muito provavelmente) garantia.

²³⁸ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 188-190.

Como esta proposição (6) é a negação da proposição (1), então se o argumento de Plantinga é bem-sucedido segue-se que os objetores *de jure* da crença religiosa estão equivocados e, por isso, constituem objeções mal-sucedidas ou inviáveis quando alegam que a crença teísta é provavelmente não garantida mesmo se o teísmo é verdadeiro. Isto porque se o teísmo é verdadeiro, então muito provavelmente tem garantia em vez do oposto. Assim, a tese (T1) parece verdadeira. Mas o que dizer se Deus não existir e se na realidade o teísmo for falso? Nesse caso, a crença teísta provavelmente não terá garantia²³⁹, pois:

(7) Se a crença teísta é falsa, então não há Deus nem o modelo A/C (ou algum semelhante) é verdadeiro.

(8) Se o modelo A/C (ou algum semelhante) não é verdadeiro, então a crença em Deus não é produzida muito provavelmente por processos cognitivos (como o *sensus divinitatis*) que visam com sucesso a verdade.

(9) Se a crença em Deus não é produzida por processos que visam com sucesso a verdade, então essa crença não tem (muito provavelmente) garantia.

(10) Logo, se a crença teísta é falsa, então ela não tem (muito provavelmente) garantia.

Portanto, se o teísmo é falso e se Deus não existe, o modelo A/C (ou algum modelo semelhante) é igualmente falso e, conseqüentemente, não haverá qualquer *sensus divinitatis*; além disso, parece muito improvável que alguma outra faculdade possa produzir uma crença garantida, mas falsa, da crença teísta. Agora, se fizermos uma conjunção das conclusões (5) e (10) obtemos a seguinte bicondicional:

(11) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.

Com esta proposição (11) constatamos que a garantia ou falta de garantia da crença teísta está diretamente relacionada com a verdade ou a falsidade dessa crença e, por isso, não haverá qualquer objeção *de jure* viável compatível com a verdade do teísmo. Assim, como defendido em (T1), se na realidade o Deus teísta existir, não se pode acusar a crença teísta de falta de garantia ao contrário do que fazem algumas objeções *de jure*. Mas, uma consequência

²³⁹ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 186-188.

mais interessante desta bicondicional é gerar os seguintes quatro argumentos válidos:

Argumento (A)	Argumento (B)
(A1) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.	(B1) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.
(A2) A crença teísta é verdadeira.	(B2) A crença teísta não é verdadeira.
(A3) Logo, a crença teísta tem (muito provavelmente) garantia.	(B3) Logo, a crença teísta não tem (muito provavelmente) garantia.
Argumento (C)	Argumento (D)
(C1) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.	(D1) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia se, e só se, é verdadeira.
(C2) A crença teísta tem (muito provavelmente) garantia.	(D2) A crença teísta não tem (muito provavelmente) garantia.
(C3) Logo, a crença teísta é verdadeira.	(D3) Logo, a crença teísta não é verdadeira.

Ao considerarmos estes argumentos, nomeadamente o (C) e (D), parece que adquirimos novas formas de provar a existência ou a não existência de Deus. Por exemplo, se conseguirmos fundamentar a verdade da premissa (D2), estamos legitimados a concluir que a crença teísta é falsa e, portanto, que não há um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom. E de facto parece que é isso o que procuram as objeções *de jure*. Porém, são essas objeções viáveis? Será que podemos encontrar um argumento (D) que seja cogente?

Para Plantinga²⁴⁰, e considerando a argumentação para a tese (T2), essas objeções não são viáveis, nem os argumentos do tipo (D) têm premissas mais plausíveis do que a conclusão. Isto porque quando se procura fundamentar a segunda premissa de argumentos como (D) comete-se uma petição de princípio pressupondo o que será afirmado na conclusão. A ideia principal de Plantinga é a de que qualquer objeção *de jure* depende previamente ou pressupõe, mesmo implicitamente, que a crença teísta é falsa. Mas porquê? Qual é afinal a fundamentação de (T2)? O argumento pode ser apresentado do seguinte modo:

(12) Tudo aquilo que um sujeito S considera ter ou não garantia pressupõe o tipo de metafísica que S adota.

²⁴⁰ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 190-192.

(13) Ora, S considera que a crença teísta tem ou não garantia.

(14) Portanto, a crença teísta que S considera ter ou não garantia pressupõe o tipo de metafísica que S adota.

(15) Se (14), então (T2).

(16) Logo, (T2).

Para fundamentar as premissas centrais (12) e (13) deste argumento, Plantinga parte da ideia de que a perspectiva, de um sujeito S, sobre que tipo de criatura é um ser humano determinará ou influenciará fortemente a perspectiva de S sobre o que tem ou não garantia para os seres humanos. Assim, por um lado, se S pensar que não há Deus e se supuser uma metafísica naturalista (em que os seres humanos são concebido como produtos de forças evolucionárias totalmente cegas), então S estará inclinado a aceitar o tipo de perspectiva de acordo com a qual a crença em Deus é uma ilusão de algum tipo, não tendo por isso garantia. Por outro lado, se S pensar que há Deus e se supuser uma metafísica teísta (em que os seres humanos são concebidos por Deus com uma tendência natural para o reconhecer), então S está inclinado a aceitar o tipo de perspectiva segundo a qual a crença em Deus é garantida. Portanto, de uma forma ou de outra, a garantia ou a falta de garantia da crença teísta que S sustenta depende previamente dos pressupostos metafísicos que S assume.

Com este argumento vemos que no fundo a questão da crença teísta ser ou não garantida não é meramente uma disputa epistemológica, mas sim uma disputa metafísica. Ora, se a disputa epistémica da garantia pressupõe uma disputa metafísica sobre a existência de Deus, então a questão de saber se a crença teísta tem garantia não é afinal independente da questão de saber se a crença teísta é verdadeira – como vemos na premissa (15). Portanto, a questão *de jure* não é independente da questão *de facto*. Por isso, se alguém pretende responder à questão *de jure* deve primeiro responder à questão *de facto*. Isto tem um corolário importante: uma objeção viável ateológica²⁴¹ terá de ser direcionada à verdade do teísmo (como o argumento do mal ou de que o teísmo é incoerente) e não à sua garantia.

Ora, se esta argumentação é procedente, então não há qualquer objeção *de jure* viável, ou seja, não há uma objeção *de jure* que seja independente de objeções *de facto* e que não pressuponha a falsidade da crença teísta. E esta

²⁴¹As objeções ateológicas, ou a ateologia em geral, são críticas apresentadas pelos ateus à aceitabilidade intelectual da crença teísta.

parece ser uma conclusão que permite invalidar uma enorme quantidade de ateologia contemporânea que é dedicada apenas a acusações *de jure*. Deste modo, argumentos como (D) não têm premissas mais plausíveis do que a conclusão, pois ao justificar-se a segunda premissa (D2) – que é uma alegação epistémica de que a crença teísta não tem garantia – já se está a pressupor (ou é previamente dependente de) uma alegação metafísica de que o teísmo é falso; isto é, em (D2) está a pressupor-se o que é afirmado na conclusão. Algo semelhante pode dizer-se acerca do argumento (C). Deste modo, nem o argumento (C) nem (D) podem ser cogentes; os únicos argumentos candidatos a serem bons são ou o (A) ou o (B).

Para ilustrar este argumento, Plantinga examina em pormenor a objeção *de jure* de Marx e Freud, que parece alegar que o problema da crença teísta é a falta de garantia (doravante designaremos esta objeção como «acusação F&M»). Isto porque para Marx a crença teísta seria fruto de um mau funcionamento cognitivo (devido a uma disfunção social em que a religião é o «ópio» do povo) e, por isso, a condição (i) da garantia é violada. Para Freud a crença teísta teria origem numa faculdade cognitiva que funciona apropriadamente, no entanto não visa a produção de crenças verdadeiras, mas sim visa o conforto ou a satisfação de desejos e, desta forma, a condição (iii) da garantia não é satisfeita, sendo a crença religiosa classificada como uma mera «ilusão» ou «neurose».

Mas será esta acusação F&M uma viável objeção *de jure* à crença teísta? Analisando em concreto o caso de Freud, Plantinga²⁴² defende que ele não oferece qualquer argumento razoável a favor da sua posição e, por isso, Freud não mostra realmente que a crença teísta não tem garantia. Parece que Freud simplesmente parte do princípio que Deus não existe, pressupondo que a crença teísta é falsa; por conseguinte, lança algum tipo de explicação para este fenómeno generalizado da crença teísta, assumindo que ela é meramente um fruto de um mecanismo de satisfação de desejos que não visa a produção de crenças verdadeiras e, por isso, não tem garantia. Ora, isto seria uma suposição segura se o teísmo for falso. Mas, assim, a versão de Freud da crítica *de jure* depende previamente do seu ateísmo, não sendo de todo uma crítica independente da suposição de que o teísmo é falso e de que Deus não existe, nem parece que tenha alguma força para quem não partilhe desse ateísmo. Portanto, se utilizarmos a acusação F&M para justificar a premissa (D2) do argumento (D) estamos a cometer uma clara petição de princípio, pois a

²⁴² Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. 195-198.

acusação F&M parte do pressuposto de que a crença teísta não é verdadeira – assim, não é uma objeção *de jure* viável.

No entanto, mesmo concordando com Plantinga que a acusação F&M não é uma viável objeção *de jure*, penso que ele está equivocado quando procura defender que não há qualquer objeção *de jure* viável, uma vez que é possível formular contraexemplos de objeções *de jure* que não estão previamente dependentes nem pressupõem objeções *de facto* nem a falsidade do teísmo. Ou seja, considero que a premissa (12) e a tese (T2) são falsas.

Para fundamentar esta minha posição, e dar a minha própria contribuição para este debate, imaginemos que criaturas hipotéticas semelhantes a nós são agnósticos ideais e neutrais, não tendo qualquer opinião metafísica sobre se Deus existe ou não existe, nem sobre a probabilidade da existência ou não de Deus, nem estão emocionalmente inclinados a aceitar ou a negar Deus. Após refletirem sobre as várias religiões existentes no mundo, sobre a crença teísta, e até tendo as informações relevantes sobre a epistemologia da crença religiosa de Plantinga, podem formular o seguinte argumento:

(17) Se a crença teísta tem garantia, então provavelmente há um mecanismo fidedigno de formação de crenças religiosas teístas (como o *sensus divinitatis* ou outro).

(18) Se há um mecanismo fidedigno de formação de crenças religiosas teístas, então provavelmente há concordância intersubjetiva nas crenças teístas independentemente da cultura, sociedade, educação ou doutrinação (tal como acontece com as crenças produzidas por mecanismos fidedignos de formação de crenças percetivas ou de memória).

(19) Mas não há concordância intersubjetiva nas crenças teístas independentemente da cultura, sociedade, educação ou doutrinação.

(20) Logo, provavelmente a crença teísta não tem garantia.

Este argumento é válido e também pode parecer *à primeira vista* sólido. A premissa (17) não apresenta dificuldades uma vez que é apenas um corolário do que Plantinga sustenta acerca da garantia da crença teísta e que pode ser afirmada para os fins argumentativos. Quanto às premissas centrais, e que requerem maior fundamentação, os agnósticos podem apresentar as seguintes razões: quando existem mecanismos fidedignos de formação de crenças pode-se constatar uma alargada concordância intersubjetiva.

Por exemplo, durante um torneio de judo entre Telma Monteiro e Ioulietta Boukouvala, para o campeonato da Europa de Chelyabinsk 2012,

podemos questionar os vários espectadores (com diferentes educações e culturas) sobre o que estão a perceber. Normalmente e de forma global todos vão concordar com a descrição de que estão a ver duas judocas a lutar e que em menos de dois minutos Telma ganhou a medalha de ouro ao projetar a adversária de costas para o tapete (com *ippon*). No final podemos voltar a questionar os espectadores para lembrarem o resultado do torneio de judo e sobre quem ganhou, e globalmente haverá uma grande correlação entre os vários relatos. Descrições e correlações semelhantes sucedem com os mais variados exemplos de crenças percetivas e de memória que são produzidas fiavelmente. Portanto, parece que as faculdades que formam crenças de forma fidedigna, tal como as que produzem crenças percetivas ou de memória, originam uma grande concordância nas descrições independentemente da cultura e educação das pessoas.

Além disso, parece haver uma universalidade na experiência e na formação de crenças percetivas e de memória, pois quase todas as pessoas experienciam e formam essas crenças. Por isso, assim como se defende na premissa (18), se a crença teísta é igualmente produzida por um mecanismo fidedigno, então (de um modo análogo à percepção e à memória) terá de haver de forma geral uma concordância intersubjetiva, bem como uma universalidade na formação da crença teísta, que não dependa da educação ou da cultura.

Porém, os nossos agnósticos, ao justificarem a premissa (19), podem sustentar que não há concordância intersubjetiva nem uma universalidade na formação da crença teísta, ao contrário do que normalmente sucede com as crenças percetivas ou de memória.

Começando por analisar de forma bastante alargada as várias religiões, constatamos uma enorme falta de concordância intersubjetiva e incompatibilidade entre os diversos sistemas de crenças religiosas existentes (como o budismo, hinduísmo, confucionismo, taoísmo, xintoísmo, religiões abraâmicas, etc). Ao vermos uma pluralidade religiosa tão substancial, é pertinente questionar: não será este fenómeno um forte indício de que não há um tal mecanismo fiável, o *sensus divinitatis* ou outro, que produz crenças verdadeiras sobre o teísmo presente nos seres humanos?

Mas se destacarmos apenas as religiões abraâmicas, pode-se verificar que há igualmente uma grande discordância e incompatibilidade na crença teísta, nomeadamente sobre a natureza de Deus (em que uns defendem um monoteísmo estrito e outros um monoteísmo trinitário) e sobre os pontos essenciais da doutrina da salvação (como o papel de Jesus e as ideias sobre a natureza humana, o pecado, etc).

Ao focarmos ainda mais a nossa análise só numa das religiões abraâmicas, por exemplo, no cristianismo, encontraremos igualmente grande discordância e várias visões incompatíveis (entre catolicismo, calvinismo, anglicanismo, luteranismo, etc) sobre os meios de salvação, sobre a interpretação da bíblia e sobre o papel dos sacramentos.

Esta discordância intersubjetiva reflete-se do mesmo modo nos crentes de uma só religião específica do cristianismo, por exemplo, nos católicos em que uns acreditam de forma firme nos dogmas e outros creem com muita vacilação chegando a duvidar seriamente dos vários dogmas católicos e de outros aspetos do teísmo.

Assim, constatamos que as supostas faculdades que geram a crença teísta não produzem em geral crenças similares na maioria dos indivíduos. Ora, isto parece tornar bastante implausível a ideia de que há uma suposta faculdade fidedigna produtora de crenças teístas. Se há paridade epistémica entre as crenças teístas e as restantes crenças percetivas, de memória, de raciocínio dedutivo, entre outras, tal como alega Plantinga, então por que motivo não há uma universalidade na formação das crenças teístas tal como acontece na formação das restantes crenças fidedignas?

Plantinga parece responder a esta última questão ao afirmar que pecado danifica o *sensus divinitatis*. Porém, numa extensão do modelo A/C, Plantinga²⁴³ sustenta que o *sensus divinitatis* danificado é restaurado pelo trabalho do Espírito Santo. Mas, então, por que razão existem tantas pessoas que não têm fé em Deus? Por que razão o Espírito Santo não parece operar em todas as pessoas de modo a restaurar o *sensus divinitatis*? E mesmo naquelas pessoas em que o *sensus divinitatis* é supostamente restaurado, por que razão existe um pluralismo inconciliável de crenças religiosas?

Outro pormenor que os agnósticos podem constatar é o facto de que normalmente as crenças religiosas que uma pessoa professa não são independentes da cultura, sociedade, educação ou doutrinação. Por exemplo, se uma pessoa nasce e vive na Europa do Sul haverá uma probabilidade para ser católica, mas se essa mesma pessoa nascer e viver no Médio Oriente será provavelmente um muçulmano. Do mesmo modo, se nascer noutras regiões ou sociedades específicas terá probabilidade de ser budista ou hindu. A educação e a doutrinação das crianças e jovens parece estar assim fortemente correlacionada com elas acreditarem numa determinada religião. Por um lado, se a criança for criada numa família e cultura budista, terá tendência para acreditar no budismo; por

²⁴³ Cf. PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 244.

outro lado, se essa mesma criança for criada numa família e cultura muçulmana, terá tendência para professar o islamismo. Ora, se há um mecanismo fidedigno que produz crenças teístas, como se pode explicar esta forte dependência da educação ou da sociedade na qual uma pessoa está inserida e a religião em que se acredita?

Portanto, ao constatarem um pluralismo religioso inconciliável, bem como a falta de concordância nas crenças teístas e a forte dependência entre doutrinação e religião, os nossos agnósticos parecem estar fortemente justificados a asserir a premissa (19) e, deste modo, segue-se validamente que a crença teísta não tem garantia. Ao apresentarem este argumento, como uma objeção *de jure* à garantia da crença teísta, os nossos agnósticos não estão a pressupor nem estão dependentes da falsidade do teísmo ou de objeções *de facto*. Por isso, Plantinga está equivocado quando diz que «a alegação de que a crença teísta (e cristã) não tem garantia realmente pressupõe que a crença cristã é falsa» ou quando afirma que «não há a menor razão para pensar que a crença cristã careça de justificação, racionalidade ou garantia – pelo menos nenhuma razão que não pressuponha a *falsidade* da crença cristã»²⁴⁴.

Plantinga também não tem razão quando afirma que «a questão *de jure* (...) não é afinal realmente independente da questão *de facto*; para responder à primeira devemos responder à última»²⁴⁵ e, deste modo, «objeções sensatas à crença cristã terão realmente de se dirigir à sua verdade, e não à sua racionalidade ou sensatez ou garantia»²⁴⁶. No entanto, os agnósticos defenderam uma viável objeção *de jure* sem que tivessem primeiro de apresentar ou depender previamente de uma objeção *de facto*. Com o argumento dos agnósticos não se está a partir da ideia de que Deus não existe, mas sim do que seria de esperar caso a crença teísta fosse produzida por um mecanismo fidedigno em analogia com as restantes crenças perceptivas, de memória, entre outros. Em suma, à luz deste argumento dos agnósticos parece que afinal não é verdade que todas as objeções *de jure* pressupõem ou dependem previamente de objeções *de facto*, sendo por isso a tese (T2) falsa.

Além disso, pode-se utilizar o argumento dos nossos agnósticos, com a conclusão (20), para fundamentar a segunda premissa do argumento (D) sem cometer qualquer petição de princípio. Deste modo, uma objeção *de jure*, como a dos nossos agnósticos, pode através do argumento (D) implicar ou concluir (caso seja uma objeção bem-sucedida), sem pressupor ou depender

²⁴⁴ PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., pp. xii-xiii.

²⁴⁵ PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, op. cit., p. 191.

²⁴⁶ PLANTINGA, Alvin, *Knowledge of God*, Blackwell Publishing, Malden 2008, p. 14.

previamente, uma resposta negativa à questão *de facto*, provando-se dessa forma que o Deus teísta não existe. Então, à pergunta central deste texto, de saber se existe alguma viável objeção *de jure* à crença teísta, a resposta será de que é razoável pensar que há essa objeção. O que em conjunção com a bicondicional (11) implica a falsidade do teísmo, caso tal objeção viável seja também realmente sólida ou procedente. Por isso, quem advogar a possibilidade epistémica de que a crença em Deus é básico-garantida, como pretende Plantinga, para além de ter de refutar objeções *de facto*, terá também de levar a sério e refutar viáveis objeções *de jure* mostrando que tais objeções não são sólidas ou procedentes²⁴⁷.

²⁴⁷ Agradeço os comentários e críticas de vários colegas e amigos do LanCog, nomeadamente de Pedro Galvão e Ricardo Santos. Através de uma Bolsa de Doutoramento (SFRH/BD/85051/2012) beneficieei, na realização deste trabalho, do apoio da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.