

João Batista Gerhardt

O CONCEITO DE *SENSUS DIVINITATIS* EM ALVIN PLANTINGA

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

João Batista Gerhardt

O CONCEITO DE *SENSUS DIVINITATIS* EM ALVIN PLANTINGA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca-Noronha

Belo Horizonte
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2023

FICHA CATALOGRÁFICA

G368c	Gerhardt, João Batista O conceito de <i>Sensus divinitatis</i> em Alvin Plantinga / João Batista Gerhardt. - Belo Horizonte, 2023. 88 p. Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Noronha. Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Departamento de Filosofia. 1. Religião - Filosofia. 2. Deus. 3. Plantinga, Alvin. I. Noronha, Daniel De Luca Silveira de. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título
-------	---

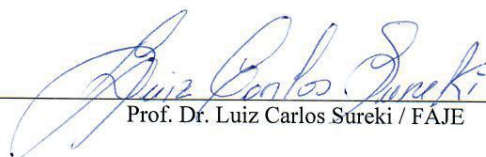
CDU 1

Elaborada por Zita Mendes Rocha – Bibliotecária – CRB-6/1697

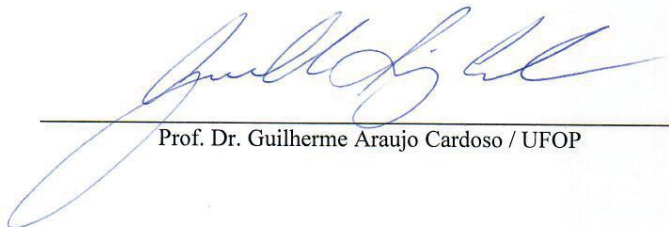
Dissertação de **João Batista Guerhardt** defendida e aprovada, com a nota 8
(oito) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos
Professores:



Prof. Dr. Daniel De Luca Silveira de Noronha / (Orientador)



Prof. Dr. Luiz Carlos Sureki / FAJE



Prof. Dr. Guilherme Araujo Cardoso / UFOP

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 16 de junho de 2023.

DEDICATÓRIA

À minha família, especialmente aos meus pais, o sr. Osvaldo Guerhardt e a sra. Dalva Maria das Candeias Guerhardt, e meus irmãos Paulo Guerhardt, Marcos Guerhardt, Cléber Guerhardt e Clóvis Guerhardt, pelo sustento, apoio e proteção costumeiros em minha vida e na de meus filhos.

Aos meus filhos Pedro, meu primogênito, Anne, minha segundogênita, e Alice, minha caçula.

AGRADECIMENTOS

Jamais poderia caminhar e chegar à conclusão de mais uma etapa acadêmica sem o apoio, carinho e compreensão de inúmeras pessoas que, de modo singular, foram benevolentes, pacientes e persistentes para comigo. Neste sentido, não tenho palavras para expressar muita gratidão aos meus pais que, mesmo pouco (ou quase nada) letrados, sempre evidenciaram para nós (filhos) a importância dos estudos e do conhecimento para a formação humana, sem, claro, esquecer da espiritualidade e busca incessante a Deus, e aos meus irmãos, pois nos momentos tenebrosos e incertos, portaram-se para comigo e meus filhos como família no sentido mais sublime. Aos meus filhos Pedro, Anne e Alice que, singelamente, estiveram comigo em tudo; viveram os meus momentos e sentiram os meus sentimentos. Viram-me rindo e chorando, cantando e pensando. Amores incondicionais! Ao Presbitério Central Vale do Aço (PCVA) que nunca retirou a sua mão de cuidado sobre mim e minha casa. Ao Flávio da Silva Duarte e família, pastor no cuidado espiritual e amigo no cuidado fraternal. Ao Prof. Dr. Daniel De Luca-Noronha que, gentil e humildemente, desde o início desta caminhada no mestrado, colocou-se sempre de forma prestativa na sugestão e orientação para elaboração deste trabalho de conclusão de mestrado.

Finalmente, a Deus e Pai de nosso Senhor e Salvador Jesus Cristo, o Autor e Consumador da minha fé, pois todos os dias a sua provisão sempre esteve dispensada sobre toda a minha casa.

EPÍGRAFE

“Os céus declaram a glória de Deus e o firmamento anuncia a obra das suas mãos. Um dia faz declaração a outro dia, e uma noite mostra sabedoria a outra noite. Não há linguagem nem fala onde não se ouça a sua voz. A sua linha se estende por toda a terra, e as suas palavras até ao fim do mundo”.

Salmos 19:1-4
(Bíblia Sagrada)

Apesar de tudo, continuamos a falar sobre Deus. Mesmo em épocas aparentemente sem Deus, ele permanece como uma presença atraente, impossível de ser erradicada pela mais cruel ideologias ou dos mecanismos tecnológicos.

Alistar E. McGrath

“A incapacidade de esquecer Deus significa que ele está presente mesmo na rejeição”.

Leszek Kolakowski

RESUMO

O trabalho tem como objetivo principal esclarecer o conceito de “*sensus divinitatis*” em Alvin Plantinga como um mecanismo perceptivo que tanto produz, quanto justifica, a crença teísta. O ponto central é mostrar de que modo a crença teísta pode ser justificada diretamente, ou seja, de modo não inferencial, pelas experiências produzidas pelo “*sensus divinitatis*”. Para mostrarmos esse ponto, esperamos elucidar uma ideia externista de justificação defendida por Plantinga, segundo a qual uma crença é justificada quando produzida por um mecanismo causal confiável, independentemente das capacidades reflexivas do agente. Desse modo, a crença teísta pode ser compreendida como crença básica, ao menos tão básica quanto crenças perceptivas comuns. Por fim, essa ideia pode esclarecer os casos de experiência perceptiva com a beleza natural, nos quais os sujeitos adquirem a crença em um Deus onipotente que se manifesta em suas obras. O percurso argumentativo está estruturado da seguinte forma: o primeiro capítulo coloca em evidência a diferença entre dois tipos de crença, a saber, crença reflexiva e crença básica. O segundo capítulo traz à tona a posição evidencialista, segundo a qual, a crença é justificada desde que o sujeito tenha evidências acessíveis em primeira pessoa. Para essa posição, a crença teísta só poderia ser justificada se fosse uma crença reflexiva. Mas, dado que é altamente duvidoso encontrar evidências objetivas acerca da existência de Deus, a crença teísta resultaria sem justificação. O terceiro capítulo traz à tona o “*sensus divinitatis*” em Plantinga como resposta à crítica evidencialista. Em particular, deverá ficar claro que a ideia de experiência para o evidencialismo é limitada à mera sensorialidade. Finalmente, o quarto capítulo desenvolve e aplica o conceito de “*sensus divinitatis*” nos casos de beleza natural, mostrando que um sujeito que passa por esse tipo de experiência tem razões para adquirir a crença teísta a ela relacionada.

Palavras-chaves: Plantinga, “*sensus divinitatis*”, experiência perceptiva, crença teísta, evidencialismo, conceito de Deus.

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to clarify the concept of “*sensus divinitatis*” in Alvin Plantinga as a perceptive mechanism that both produces and justifies theistic belief. The central point is to show how the theistic belief can be justified directly, that is, in a non-inferential way, by experiences produced by the “*sensus divinitatis*”. In order to show this point, we hope to elucidate an externalist idea of justification defended by Plantinga, according to which a belief is justified when produced by a reliable causal mechanism, regardless of the agent's reflexive capacities. Thus, theistic belief can be understood as a basic belief, at least as basic as ordinary perceptual beliefs. Finally, this idea can clarify cases of perceptive experience with natural beauty, in which subjects acquire belief in an omnipotent God who manifests himself in his works. The argumentative route is guaranteed as follows: the first chapter highlights the difference between two types of belief, namely, reflective belief and basic belief. The second chapter brings up the evidentialist position, according to which belief is justified as long as the subject has proved it in the first person. For this position, theistic belief could only be justified if it were a reflective belief. But since it is highly dubious to find objective evidence for God's existence, theistic belief would result without justification. The third chapter brings up the “*sensus divinitatis*” in Plantinga as a response to the evidentialist critique. In particular, it should be clear that the idea of experience for evidentialism is limited to mere sensoriality. Finally, the fourth chapter develops and applies the concept of “*sensus divinitatis*” in cases of natural beauty, showing that a subject who goes through this type of experience has reasons to acquire the theistic belief related to it.

Keywords: Alvin Carl Plantinga, “*sensus divinitatis*”, perceptual experience, theistic belief, evidentialism, concept of God.

SUMÁRIO

Introdução	11
1 EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA E CRENÇA TEÍSTA	13
1.1. A natureza da crença teísta: aspectos introdutórios	13
1.2. Percepção e crença teísta	17
1.3. Crença teísta como crença reflexiva	19
1.4. Crença teísta como crença básica	25
2 O EVIDENCIALISMO DE LOCKE	28
2.1. Evidencialismo: aspectos introdutórios	28
2.2. Aspectos epistemológicos do pensamento de Locke	31
2.3. A crença teísta e o problema da justificação em Locke	38
3 A RESPOSTA DE PLANTINGA AO EVIDENCIALISMO	41
3.1. A objeção de jure e a objeção de facto	41
3.2. A justificação e a imagem clássica	44
3.3. Crítica ao evidencialismo	48
3.4. Dois problemas: auto-transparência e auto-controle	48
3.5. A crença em outras mentes	51
3.6. Externismo epistêmico	53
4 SENSUS DIVINITATIS COMO RESPOSTA À CRÍTICA EVIDENCIALISTA	57
4.1. O conceito de “sensus divinitatis”	57
4.2. Justificação das crenças teístas	62
4.3. “Sensus Divinitatis” e o sublime	65
4.4. Admiração pela beleza natural como experiência religiosa	70
CONCLUSÃO	75
REFERÊNCIA	76
APÊNDICE	82

ABSTRACT

The main objective of this dissertation is to clarify the concept of “*sensus divinitatis*” in Alvin Plantinga as a perceptive mechanism that both produces and justifies theistic belief. The central point is to show how the theistic belief can be justified directly, that is, in a non-inferential way, by experiences produced by the “*sensus divinitatis*”. In order to show this point, we hope to elucidate an externalist idea of justification defended by Plantinga, according to which a belief is justified when produced by a reliable causal mechanism, regardless of the agent's reflexive capacities. Thus, theistic belief can be understood as a basic belief, at least as basic as ordinary perceptual beliefs. Finally, this idea can clarify cases of perceptive experience with natural beauty, in which subjects acquire belief in an omnipotent God who manifests himself in his works. The argumentative route is guaranteed as follows: the first chapter highlights the difference between two types of belief, namely, reflective belief and basic belief. The second chapter brings up the evidentialist position, according to which belief is justified as long as the subject has proved it in the first person. For this position, theistic belief could only be justified if it were a reflective belief. But since it is highly dubious to find objective evidence for God's existence, theistic belief would result without justification. The third chapter brings up the “*sensus divinitatis*” in Plantinga as a response to the evidentialist critique. In particular, it should be clear that the idea of experience for evidentialism is limited to mere sensoriality. Finally, the fourth chapter develops and applies the concept of “*sensus divinitatis*” in cases of natural beauty, showing that a subject who goes through this type of experience has reasons to acquire the theistic belief related to it.

INTRODUÇÃO

Os principais objetivos desta dissertação são (I) investigar o conceito de “sensus divinitatis”, tal como postulado por Alvin Plantinga e (II) mostrar que tal conceito fornece uma base de justificação para a crença teísta. “Sensus divinitatis” (que pode ser traduzido como “sentido de Deus”) significa uma capacidade de experienciar a divindade. À primeira vista, essa afirmação pode parecer estranha. Afinal, nossa experiência perceptual parece talhada à medida dos fenômenos físicos, a saber, o que pode ocupar lugar no espaço e que estimula nosso aparato sensorial. Tais fenômenos ou objetos ocupam um lugar no nosso campo visual, de tal modo que podem ser explorados ativamente pela percepção. A percepção de tais objetos é mobilizada para a ação. Eles estão mais ou menos ao nosso alcance, podemos dar à volta em torno deles, observá-los de diferentes ângulos e assim por diante. Podemos também observar mudanças fenomenológicas. Quanto mais perto estamos de um objeto, mais espaço ele ocupa no nosso campo visual. No caso da percepção visual, há um ponto ótimo a partir do qual os objetos podem ser vistos com nitidez e, de modo eficiente, fazemos ajustes corporais para essa finalidade.

Essas observações podem tornar obscura a tese de que podemos observar Deus. Ainda que Ele existisse, como poderíamos experienciar um ser onipresente e onisciente? Será que poderíamos perceber Deus diretamente? Faria sentido dizer que Deus é um fenômeno que poderia ser explorado como os outros fenômenos disponíveis para o nosso aparato perceptivo? Dado que a percepção de Deus não é algo recorrente, talvez o mais correto seria assumir uma postura cética. Experiências perceptuais com Deus podem ser, afinal, meramente ilusórias, decorrentes de uma vontade incontornável de entrar em contato com um ser supremo. Além disso, pode bem ser que essas experiências são tão dependentes da inserção de sujeitos em determinadas tradições religiosas que não há nada de objetivo nelas. Por outro lado, essa observação não parece se aplicar no caso da percepção de objetos físicos. No que diz respeito à percepção dos objetos materiais, por exemplo, parece haver alguma convergência entre os sujeitos, de modo a permitir que eles sejam referidos em interações, como episódios conversacionais, com diferentes pessoas, e com pessoas pertencentes a diferentes culturas. É certo que podem haver interpretações divergentes acerca desses objetos, mas há alguma convergência perceptiva entre as pessoas envolvidas em situações de coordenação de ações. Como essa convergência poderia ocorrer no caso da

percepção de Deus? Ao que parece, a experiência divina deve ser compreendida como radicalmente subjetiva, a ponto de tornar razoáveis dúvidas acerca dela. Nessa linha argumentativa, sendo a experiência divina meramente ilusória, a crença teísta que nela se baseia parece carente de justificação.

O trabalho de Alvin Plantinga pode ser concebido como uma resposta a esse ceticismo. O conceito de “*sensus divinitatis*” é tal que pode oferecer uma resposta à pergunta sobre como podemos experienciar Deus. Embora esse conceito já tenha sido postulado por João Calvino e Tomás de Aquino, Plantinga traz à tona aspectos novos, que o tornam mais robusto. Segundo Plantinga, um sujeito que alega passar por uma experiência perceptiva de Deus, e se essa experiência resiste aos elementos que poderiam anulá-la, tem razões para sustentar a crença nela baseada. Como já afirmamos, nosso trabalho tem como objetivo principal escavar as razões que levam Plantinga a defender o caráter justificado da crença teísta a partir do conceito de “*sensus divinitatis*”.

A argumentação que se segue está estruturada da seguinte forma: o primeiro capítulo estabelece a relação entre experiência perceptiva e crença teísta. Neste capítulo, veremos as diferentes concepções de crença teísta e o problema que se coloca para a relação acima. No segundo capítulo, colocaremos em evidência o evidencialismo. Trata-se de uma importante corrente, proposta, entre outros, por John Locke, que problematiza a ideia de que a crença teísta pode ser justificada. No terceiro capítulo, veremos a crítica ao evidencialismo proposta por Plantinga. Esse passo será necessário para que, no quarto e último capítulo da dissertação, possamos esclarecer o conceito de “*sensus divinitatis*” e o modo pelo qual ele pode justificar a crença teísta.

1 EXPERIÊNCIA PERCEPTIVA E CRENÇA TEÍSTA

Como afirmamos na introdução, o objetivo da nossa dissertação é investigar o conceito de “*sensus divinitatis*” em Alvin Carl Plantinga (1932) como uma capacidade de ter experiências perceptivas de caráter divino e, ademais, justificar a crença teísta que nelas se baseia. Neste capítulo, procuraremos trazer à tona o problema que se coloca para a defesa dessa tese. Trata-se do problema de mostrar que tanto podemos perceber Deus, quanto que a crença que se baseia nessa percepção pode ser justificada. O primeiro tópico deste capítulo procura esclarecer, de modo geral, a percepção como fonte de conhecimento, particularmente a relação entre percepção e crença empírica. O segundo tópico esclarece a crença teísta segundo algumas análises contemporâneas da filosofia da religião em conexão com a filosofia da mente. Por fim, o terceiro tópico coloca o problema acerca da percepção como fonte de justificação da crença teísta.

1.1 A natureza da crença teísta: aspectos introdutórios

Nos últimos anos, as crenças religiosas têm sido objeto de investigação em diferentes linhas de pesquisa. Nas ciências cognitivas vêm se consolidando o campo da ciência cognitiva da religião. Na Filosofia, para além dos trabalhos dos filósofos medievais e modernos, não é de hoje que a crença religiosa vem sendo objeto de pesquisa da epistemologia e da filosofia da mente contemporâneas.

Um dos aspectos presentes na crença religiosa, e que desperta a atenção de diferentes pesquisadores, diz respeito ao seguinte problema. Por um lado, não se trata meramente de uma crença adaptativa *stricto sensu*. Afinal, ateus e agnósticos são bem adaptados ao mundo físico. Por outro lado, não há dúvida de que as crenças religiosas são amplamente distribuídas na população mundial. Esse é o caso inclusive de países nos quais o ateísmo figura no debate público e cuja população é constituída por parcela expressiva de ateus ou agnósticos. Assim, aqueles que se intitulam crentes não parecem dispostos a abrir mão da crença religiosa. As crenças religiosas parecem resistentes a críticas, mesmo diante de argumentos fortes que se apresentam como ateístas ou agnósticos. Diferentemente de uma parte das crenças empíricas, portanto, elas parecem envolver um forte comprometimento por parte das pessoas. Além disso, são crenças bem distribuídas na população mundial, em que pese a expectativa moderna de que a religião iria perder força diante do avanço das

ciências naturais. Em suma, o que chama a atenção é o fato de uma crença desprovida de valor adaptativo ser tão bem disseminada na população mundial.

Existe ainda outro problema ligado à crença religiosa que nos interessa mais de perto. Trata-se do papel da percepção como fonte geradora dessa crença. Será que as crenças religiosas baseiam-se na percepção? O problema é que, tipicamente, o conteúdo da crença religiosa não corresponde às nossas percepções comuns dos objetos e estados de coisas no mundo (voltaremos a isso). Por exemplo, para a tribo Uduk, que vive em uma região da Austrália, determinadas espécies de árvores são sagradas, na medida em que escutam as confissões das pessoas e as purificam. Ora, intuitivamente poderíamos dizer que árvores são objetos passíveis de serem percebidos. Mas, e o caráter sagrado que nela é reconhecido por aqueles habitantes? Será possível perceber esse aspecto sagrado da árvore? Ora, temos boas razões para responder a essa questão pela negativa. O aspecto sagrado parece uma atribuição feita pelos habitantes daquela região. E mesmo sem questionar a importância e o valor de face desse aspecto sagrado, parece mais plausível pensar que a propriedade sagrada não é algo que se possa ver, mas sim, passível de ser inferida com base em uma determinada tradição religiosa.

Assim, parece que as crenças religiosas possuem fontes diversas daquelas oriundas da percepção. Parece mais plausível afirmar que elas têm como fontes o testemunho de outrem, a memória e/ou a imaginação. Elas podem resultar unicamente da tradição, do medo da morte, ou ainda produzirem coesão social. Se a crença religiosa obedece unicamente a critérios de utilidade, torna-se difícil defender de que modo ela possui condições de verdade, eis que não há aqui qualquer sentido de objetividade em jogo. Mas, como veremos ao longo desta dissertação, um dos esforços de Alvin Plantinga consiste em mostrar que as crenças religiosas podem estar baseadas na experiência perceptiva, compreendida de um modo específico.

Nosso trabalho aborda um subtipo de crença religiosa, a saber, a crença teísta. A tentativa de esclarecer a crença teísta se depara com uma dificuldade inicial, a saber, a sua aparente dependência em relação a tradições específicas. Com efeito, não se trata de um estado mental unificado, ao menos do mesmo modo que crenças empíricas são, *prima facie*, unificadas. Tanto o conteúdo da crença religiosa, quanto as práticas que a ela estão associadas, parecem variar conforme a corrente religiosa a qual a crença pertence. Daí decorre a dificuldade de capturar um traço essencial que esteja presente em todas as crenças religiosas. Por outro lado, isso não exclui “semelhanças de família” entre elas. A saber, um ou outro aspecto que aparece de modo recorrente ao menos em boa parte delas, em que

pesem as diferenças.

Mesmo assim, é importante tentar esclarecer, mesmo que em linhas gerais, o conceito de crença teísta que será utilizado nesse trabalho. Podemos tentar unificar o conceito de crença teísta mediante a ideia de que se trata de uma crença em um Deus criador, que é onipotente e onisciente. Como se sabe, tal crença ganha expressão em religiões monoteístas, como o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Mas a nossa abordagem não depende de uma doutrina particular, tampouco dos modos específicos pelos quais a crença teísta é interpretada em cada uma dessas tradições religiosas. O que iremos afirmar aqui vale para o sujeito que adere a esse tipo de crença, independentemente de estar inserido em uma ou em outra tradição.

Aproximamo-nos tanto mais da natureza da crença teísta revelando alguns de seus aspectos principais. Esses aspectos podem estar presentes nas crenças empíricas, é certo, mas ao menos não possuem a mesma tipicidade que se faz presente na crença teísta. O primeiro é o caráter transformador. Tal como ocorre nos processos de conversão religiosa, a aquisição da crença teísta pode alterar profundamente a vida das pessoas. O segundo é o caráter memorável. A crença teísta tem, comumente, um alto grau de saliência na memória que pode ou não se manifestar em imagens mentais. O terceiro é o caráter evocativo. Em diversos momentos ao longo da vida, as pessoas evocam a crença teísta como uma tentativa de superar dificuldades ou desafios, ou em louvor por causa de um bem recebido. Esses três aspectos estão associados à ideia de que a crença teísta é um estado intencional provocado por um fenômeno sobrenatural, o divino, que carrega emoções presentes na base da aderência da crença teísta.

Vimos o conceito de crença teísta que será analisado neste trabalho. Passamos agora a tratar do modo como esse tema será abordado. Uma pergunta importante do nosso trabalho é se a crença teísta pode ser justificada ou racional. Dentre as diferentes fontes possíveis da crença teísta, nosso enfoque incide sobre a experiência perceptiva. O ponto central da nossa pesquisa é se a experiência sensorial pode fornecer razões que justifiquem a crença teísta. Tais razões não devem depender de uma tradição específica, que se note, mas sim devem estar presentes na ideia mesma de experiência perceptiva, ou em uma certa compreensão que mostre uma relação racional entre a percepção e a crença teísta.

No início deste tópico, detectamos um problema presente na relação entre experiência perceptiva e crença teísta. Podemos agora desdobrar esse problema do seguinte modo: a experiência perceptiva nos coloca em contato direto com objetos do mundo físico, que ocupam lugar no campo sensorial e se inscrevem em um curso temporal (voltaremos a

isso). Tal experiência possui valor adaptativo, dado que é sensível aos aspectos do mundo que possuem alguma relevância ou utilidade para as ações dos sujeitos. Por exemplo, a atenção perceptiva se dirige aos aspectos dos objetos que permitem que eles sejam manipulados ou utilizados como meio para determinado fim. Além disso, a experiência perceptiva parece orientada para a verdade, uma vez que é impactada por um mundo objetivo e independente.

Por outro lado, a experiência sensorial de Deus, se é que existe, não parece ter esses aspectos que se colocam como razões. Ao que parece, não há evidências de que o conteúdo da percepção possa garantir o caráter justificado da crença teísta. Assim a crença teísta não parece poder ser justificada pela experiência perceptiva. Nesses moldes, a relação entre crença teísta e percepção ocorre de modo espúrio. Percebemos fenômenos físicos e intuimos a presença de Deus dada a nossa vontade de crer, ou bem dado o nosso pertencimento a determinadas tradições religiosas. Em suma, não parece haver nada no conteúdo perceptivo que justifique a crença em Deus.

Contrariamente a essa argumentação, um dos objetivos do filósofo Alvin Carl Plantinga é mostrar que a crença teísta pode ser justificada pela experiência perceptiva. Para tanto, ele procura retomar o conceito de “*sensus divinitatis*” proposto por Tomás de Aquino (1225 - 1274)¹ e João Calvino (1509 - 1564)² denominado por ele de modelo A/C. A questão que se coloca é de que modo esse conceito de capacidade perceptiva garante a justificação da crença teísta. Apesar de haver muitos trabalhos sobre a epistemologia de Plantinga, há poucos em língua portuguesa dedicados especificamente ao “*sensus divinitatis*”, ou seja, a desvendar esse mecanismo perceptivo. Como veremos, esse “sentido de Deus” traz consigo especificidades que permitem afirmar que a crença teísta pode ser imediatamente justificada, ou seja, justificada de modo não inferencial. Tentaremos mostrar, a partir de Plantinga, que é justamente o “*sensus divinitatis*” que permite não apenas entender o caráter transformador, memorável e evocativo da crença teísta, mas também a sua distribuição na população mundial, apesar de se tratar de uma crença que não possui valor adaptativo evidente. No que se segue, começaremos essa investigação com considerações acerca da relação entre percepção e crença. Trata-se de um passo necessário para que possamos esclarecer a relação entre percepção e crença teísta.

¹ AQUINO. Tomás, *Summa Teológica, Tratado De Deo Uno*, Questão 2, Art. 1, Vol. 1, Editora Ecclesiae: 2018, p. 127.

² CALVINO. João, *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*, vol. 1, Editora: Fiel, 2018, p. 55.

1.2 Percepção e crença empírica

Um ponto presente em muitos trabalhos de Filosofia da Mente e Epistemologia, ao menos aqueles que se comprometem com algum realismo, é a ideia de que a percepção nos coloca em contato direto (não-mediado) com os objetos do mundo. Tais objetos se nos apresentam e são explorados ativamente no campo perceptivo. Ademais, eles se mostram de um determinado modo e isso quer dizer: eles possuem uma fenomenologia. Ao perceber os objetos dispostos na minha mesa, eles se me apresentam com uma determinada forma, cor, textura, etc. Tais episódios perceptivos serão concebidos aqui como experiências conscientes.

O que podemos perceber se coloca disponível tanto para a ação quanto para o juízo. No primeiro caso, os objetos se colocam a serviço de nossas ações, de tal modo que percebê-los significa acessar oportunidades no mundo para que nossos projetos tenham êxito. Por exemplo, uma maçaneta se nos apresenta como passível de ser manipulada de tal e tal modo, assim como outras ferramentas. Os objetos aqui são parcialmente dependentes de nossas capacidades de ação. O êxito de nossas ações é dependente do caráter confiável da percepção dos objetos enquanto algo que permite ou impossibilita nossas ações no mundo.

Além disso, a percepção de objetos se relaciona com as nossas descrições sobre o mundo. Aqui nossas descrições ou juízos são sensíveis ao modo como o mundo se apresenta ao nosso aparato sensorial. Note-se que, nesse caso, não há, a rigor, uma reação corporal de ajuste no mundo com base no que se percebe. Aqui os sujeitos dão um passo atrás diante do que percebem e emitem juízos descritivos acerca do que experienciam. Desse modo, a percepção fornece uma base racional para a crença. O sujeito que tem uma experiência baseada na percepção acredita em algo porque sua experiência lhe revela que as coisas são do modo como ele acredita. Mas será que essas ideias poderiam se aplicar à crença teísta? Nosso trabalho se preocupa com esses enfoques sobre a percepção. Como se verá, a questão, segundo Plantinga, é mostrar como o nosso aparato sensorial pode estar relacionado com a crença teísta.

Para darmos corpo à nossa discussão, vejamos uma definição breve de crença. Em geral, a crença pode ser compreendida como uma atitude proposicional que possui uma propriedade intencional, a saber, de estar direcionada a alguma porção do mundo físico. Dito de outro modo, a crença é um estado cognitivo que está relacionado com o mundo e, de modo inferencial, a outros estados mentais, como outras crenças ou desejos. Essas duas relações não estão isoladas. A crença de que vai chover pode estar baseada tanto na

percepção do céu quanto nas outras crenças que o sujeito possui, por exemplo, de que um céu nublado é indício de chuva.

Note-se, ademais, que quem acredita, acredita que algo é o caso. Esse “algo” se coloca como uma oração subordinada que se segue da partícula “que”. Por exemplo, enquanto digito no computador, adquire a crença de que estou digitando no computador. Assim, se tenho uma experiência perceptiva de que estou diante do meu computador, tenho razões que poderiam justificar a minha crença de que estou diante de um computador. Um modo de fazer sentido a essas considerações é evocar o chamado “empirismo mínimo”. A crença é verdadeira ou falsa conforme as coisas estão em conformidade com ela. Ora, a experiência perceptiva é a única via de acesso pela qual podemos nos certificar que o mundo é conforme o que enuncia o nosso juízo. Sobre isso, o filósofo John McDowell (1942-) observa o seguinte: “Uma crença ou juízo de que as coisas são assim e assim deve ser uma postura ou atitude que é correta ou incorretamente adotada conforme as coisas sejam ou não, de fato, assim e assim”³.

O que nos importa é mostrar de que modo a percepção se coloca como algo que justifica a crença. Ora, a experiência sensorial envolve uma passividade diante dos impactos que o mundo fornece para a visão, audição, tato, paladar. O ponto chave é que o mundo, aqui pensado como uma realidade independente ou objetiva que se coloca para além do que pode ser representado pela mente dos sujeitos, exerce uma coerção sobre os sentidos. Com efeito, na percepção, diferentemente da cognição, o sujeito não tem controle sobre esse impacto que o mundo exerce sobre a sua sensibilidade. Claro, ele pode escolher agir para perceber determinados objetos ou evitar outros. Mas, uma vez que se abre para a experiência perceptual, não está sob seu controle decidir o que ele deseja experimentar. Essa passividade, por sua vez, se coloca como uma condição necessária para que a crença baseada na percepção tenha condições de verdade.

Denominaremos crenças básicas (perceptivas) aquelas que são diretamente causadas por experiências perceptivas. Essa causação direta pode ser compreendida a partir de dois critérios: em primeiro lugar, a aquisição de crenças nesse caso depende da percepção e não de outras crenças. Isso não significa que o estoque de crenças que o sujeito carrega consigo não tenha qualquer papel. Podemos dizer que essas crenças se colocam no pano de fundo da experiência sensorial. De modo que contribuem para dar sentido às experiências conscientes do sujeito. Mas elas não se colocam, necessariamente, como premissas a partir das quais a

³ McDOWEL, 1994, p. 23

crença em tela é inferida. Retomando nosso exemplo: vejo o céu nublado e adquiro a crença de que vai chover. As crenças que trago comigo sobre a chuva não se colocam, de modo explícito, como premissas de uma inferência indutiva. Podemos dizer que as inferências a partir de outras crenças são comumente implícitas, ou seja, não estão disponíveis para a consciência do sujeito. Em suma, o papel causal aqui é desempenhado prioritariamente pela experiência perceptiva, dado que é a ela que o sujeito tipicamente recorre para justificar a sua crença. Em segundo lugar, a aquisição dessa crença não depende da vontade ou da capacidade reflexiva dos sujeitos. Desse modo, a informação perceptiva pode justificar a crença a ela relacionada. “Justificar” aqui significa dar razões a favor do que se acredita ou se afirma.

Afirmamos que a percepção nos coloca em contato com o mundo e que essa informação perceptiva pode justificar a crença a ela relacionada. Como vimos, a crença de que tratamos até aqui é empírica. Além de manter relação com outras crenças e com outros estados mentais como desejos, ela está causalmente relacionada com o mundo, uma vez que decorre da experiência sensorial direta do seu portador com objetos ou estado de coisas.

Como já sabemos, entretanto, nosso trabalho tem como foco a crença teísta e de que modo a percepção, concebida por Plantinga a partir do conceito de “*sensus divinitatis*”, poderia justificá-la. Ora a crença teísta, diferentemente da crença empírica, possui objetos *sui generis*, de tal modo que alguém poderia duvidar se esses objetos estão realmente disponíveis para a percepção dos sujeitos. Portanto, mais uma vez, não é claro como a percepção poderia servir de justificação nesse caso. Essa argumentação pode levar à afirmação de que a crença teísta é de outro tipo, a saber, uma crença reflexiva. Como veremos abaixo, trata-se de uma crença que não sofre o mesmo impacto do mundo que se coloca no domínio da crença empírica. De tal modo que pode haver dúvidas se a percepção tem algum papel nesse domínio. Vejamos.

1.3 Crença teísta como crença reflexiva

Afirmamos que a crença básica é diretamente causada pela experiência perceptiva a ela relacionada. Trata-se de uma crença adquirida de modo passivo (involuntário) e normalmente não requer esforço cognitivo. Essas crenças são básicas no sentido de que para mantê-las não é preciso refletir sobre elas. Essa ausência de esforço ocorre porque, como vimos, o mundo exerce uma coerção sobre nossos sentidos. É importante notar,

contudo, que boa parte de nossas crenças não é adquirida desse modo. Evidentemente, para muitas crenças que possuímos não temos ou tivemos experiências perceptivas que se colocaram como fonte originária. Considere-se a crença sobre a teoria da relatividade, a crença sobre a eficácia da vacina e a crença sobre a fissão atômica. A crença de que “a teoria da relatividade” é verdadeira está embutida na crença de que “o que o professor de física diz é verdadeiro”. Acreditamos nessas teorias porque confiamos na autoridade epistêmica da fonte. Trata-se de crenças adquiridas pelo testemunho. Elas são reflexivas porque, diante da ausência de uma experiência que comprove a sua verdade, advém unicamente de uma reflexão sobre outras crenças, ou antes, sobre crenças das outras pessoas. Trata-se, nesse sentido, de crenças metarrepresentacionais. A aquisição dessa crença envolve a capacidade de acessar as crenças das outras pessoas. Mas, que fique claro, o sujeito (intérprete) que as acessa não é capaz de julgar se são verdadeiras ou falsas.

A partir daí, podemos pensar que essa é uma particularidade das crenças teístas. Elas não são plenamente compreendidas porque os conceitos envolvidos são desconhecidos pelo sujeito que os possui. O sujeito adere a essas crenças não em função do seu conteúdo que ele poderia tomar como verdadeiro, ou ao qual poderia ter experiências, mas sim em função da sua fonte. O filósofo Dan Sperber (1942) esclarece esse ponto, caracterizando crenças religiosas como crenças reflexivas como dotadas de conteúdo semi-proposicional. Elas são verdadeiras não a partir do seu conteúdo, mas sim de crenças de segunda ordem ou dentro de contexto de validação.

Nessa altura da argumentação, poderíamos perguntar o seguinte: dado que a crença teísta tem um objeto sobrenatural, como poderia a percepção lhe servir de fonte de justificação? A resposta parece ser que não há essa fonte causal. Uma crença como “Deus está em todo lugar” é de caráter reflexivo porque depende da autoridade da fonte. Ela não está baseada no mundo e demanda esforço cognitivo para compreendê-la. Para não pagar o preço do esforço cognitivo que seria despendido com a compreensão dessa crença, os sujeitos deferem à autoridade de outrem. Ademais, o objeto ao qual ela se dirige não parece estar disponível para o nosso aparato perceptivo, quais sejam a onisciência, onipresença e onipotência. Ora, tal como afirmamos, os fenômenos disponíveis à percepção são delimitados, ocupam lugar no espaço (e no campo visual do sujeito percipiente) e se inscrevem em determinado curso temporal. Na medida em que o sujeito explora esse fenômeno perceptivamente, ele nota variações fenomênicas, i.e., no modo como esse objeto se apresenta. Por exemplo, na medida em que dou a volta em torno dos objetos, percebo variações de forma: uma mesa quadrada pode aparecer na forma de um losango dependendo

do ponto de vista que o sujeito assume diante dela. Nada disso, contudo, parece estar presente em uma experiência perceptiva com Deus que poderia resultar na crença teísta. Em suma, o caráter *sui generis* do conteúdo da crença teísta parece desprovido de poderes causais. Podemos dizer, ao menos, que o fenômeno ao qual essa crença está direcionada não parece disponível para a nossa percepção.

Com o objetivo de tornar esse ponto mais claro, considere-se o relato da experiência perceptiva com Deus de Tereza de Ávila:

Um dia, quando estava orando...vi Cristo ao meu lado - ou, melhor dizendo, estava consciente dele, pois não vi nada com os olhos físicos ou com os da alma (imaginação). Ele parecia bem perto de mim e vi que era ele. Enquanto pensava, ele falava comigo. (...) Todo tempo, Jesus Cristo parecia estar ao meu lado, mas como essa não era uma visão imaginária, não pude ver em que forma⁴.

Na medida em que ela diz que não viu com os olhos físicos, não está claro que o fenômeno descrito por Tereza de Ávila seja um fenômeno perceptivo. Esse mesmo ponto pode ser observado no relato de Ângela de Foligno:

Às vezes Deus vem para dentro da alma sem ser chamado; e instila seu fogo, amor e, por vezes, doçura; a alma acredita que isso vem dele e se deleita com isso. Mas ela não sabe ainda ou vê que ele habita nela; apenas percebe sua graça na qual se alegra. E de novo, Deus vem à alma e fala palavras de doçura, no que ele tem muito contentamento, e ela o sente⁵.

Aqui também não está claro de que modo a percepção poderia estar presente. Mais uma vez, parece que a percepção sensorial é talhada à medida dos fenômenos físicos. E tais fenômenos não parecem incluir o caráter *sui generis*, talvez misterioso, presente nos relatos acima. Esses relatos ficam, assim, sob suspeita. Eles parecem desprovidos de valor epistêmico. Parece mais claro pensá-los como descrições coerentes, mas desprovidas de valor de verdade porque decorrem da imaginação ou de devaneios.

Poderia parecer que esses relatos colocam um sentido diferente de algo (tido por elas como sendo Deus) apresentando-se à consciência de modo similar ao qual objetos físicos aparecem à consciência perceptiva. Entretanto, é notável que o caráter qualitativo dessa experiência não se faz presente nesses relatos. O problema é que o conteúdo sensorial da experiência está relacionado com os cinco sentidos, ou com o modo como esses canais sensoriais estão interconectados. Ora, se a experiência sensorial de Deus é análoga à

⁴ ALSTON, 1991, p.38

⁵ ALSTON, p. 39

experiência sensorial dos objetos do mundo físico, então a primeira experiência deve apresentar alguma fenomenologia. No entanto, ela parece ausente nos relatos acima. Sem isso, nada impede de o que se chama de “experiência” for, a rigor, resultado de imaginação ou de outra faculdade cognitiva, sem qualquer relação com o mundo externo. Outros relatos parecem mostrar esse mesmo ponto:

Então, de uma maneira bem leve e gradual, de modo algum como um choque, começou a ficar claro para mim que eu não estava sozinho na sala. Outra pessoa estava lá, localizada de modo bem preciso a cerca de dois metros à minha frente, à direita. No entanto, não havia nenhum tipo de alucinação sensória. Eu não o vi, nem o ouvi, em qualquer sentido da palavra ‘ver’ e ‘ouvir’, mas ali ele estava; não tinha nenhuma dúvida disso. Ele parecia ser muito bom e sábio, cheio de entendimento e compassivo e muito cheio de ternura por mim⁶.

Não havia nenhuma visão sensorial, mas a sala estava cheia por uma presença que, de modo estranho, estava tanto perto de mim quanto dentro de mim. Eu estava avassaladoramente possuído por alguém que não era eu mesmo e, no entanto, sentia que eu era mais eu mesmo do que jamais havia sido antes⁷.

Mais uma vez, o problema é que parece inconcebível que Deus possa estar disponível para a experiência sensorial dos sujeitos a despeito da ausência de qualquer propriedade sensorial. Como pode Deus aparecer diretamente para a percepção de alguém de modo não sensorial, mas sim como amoroso, poderoso e bom?

Tendo em vista a dificuldade de se mostrar experiências perceptivas que estejam na base da crença teísta, a saída parece ser um ceticismo em relação à justificação dessa crença. Esse ceticismo, por sua vez, pode sugerir outra abordagem acerca das crenças teístas: em vez de se insistir na tentativa de mostrar o caráter justificado das crenças teístas, outro caminho que se coloca pode ser meramente descritivo. Trata-se de descrever os processos cognitivos e emocionais subjacentes à crença teísta, sem qualquer relação com a sua normatividade.

A recusa de uma experiência perceptiva com Deus vai ao encontro de uma hipótese explicativa famosa na ciência cognitiva da religião, que leva em conta capacidades sociocognitivas em seres humanos⁸. Essa hipótese explora a capacidade humana de detectar a intencionalidade no comportamento dos seus co-específicos. De acordo com pesquisas em

⁶ ALSTON, p. 44

⁷ ALSTON, p. 44

⁸ NORENZAYAN, 2004; BARRETT, 2004; BOYER, 2003

cognição social, seres humanos desde muito cedo são especialmente sensíveis ao comportamento dos seus co-específicos⁹. No interior do marco teórico da modularidade, podemos afirmar que seres humanos possuem de modo inato um recurso de detecção de agência¹⁰. Esse módulo é ativado não somente diante de um comportamento intencional, mas também diante de outros tantos estímulos, incluindo estímulos físicos que apenas aparentam fenômenos intencionais e são assim interpretados.

Seguindo essa linha argumentativa, crenças teístas seriam efeitos colaterais ou subprodutos dessa atividade cognitiva. Especificamente, elas resultariam de uma violação de nossa ontologia de base, uma ontologia com a qual estamos comprometidos diante do modo comum pelo qual nossa mente categoriza os objetos do mundo físico (BOYER, 2000, pág. 93). Na medida em que essa violação ocorre mediante a inclusão de aspectos intencionais em fenômenos físicos, a crença religiosa se torna saliente para a atenção dos agentes. Por exemplo, considere a diferença entre a crença de que árvores são objetos inanimados, por um lado, e a crença de que árvores são objetos sagrados porque elas podem ouvir o que as pessoas dizem quando estão próximas delas. Parece razoável afirmar que a crença de que a árvore é um objeto inanimado pode ser implícita ou não saliente. Isso ocorre porque essa crença parece bem acomodada em nossas expectativas sensório-motoras acerca dos fenômenos do mundo físico. Entretanto, a crença de que árvores podem ouvir viola essa expectativa. A inclusão de uma capacidade intencional, no caso uma modalidade sensorial, a um objeto inanimado como a árvore, torna o conteúdo da crença saliente. Algo similar poderia ocorrer no caso da crença em um Deus onipotente, onipresente e onisciente. Nossa ontologia de base nos oferece conceitos sobre presença, força (potência) e conhecimento (ciência).

Esses argumentos nos levam a adotar a tese de que a crença teísta não se coloca como crença básica. Com efeito, a aquisição dessa crença não ocorre de forma passiva. Sua aquisição se deve ao emprego ativo de capacidades cognitivas pelas quais realizamos inferências. Ademais, esse tipo de crença está, por assim dizer, indiretamente relacionada à experiência. Ou seja, ela é menos constrangida pelos impactos do mundo do que as crenças básicas, que são adquiridas de forma passiva. As crenças menos constrangidas pelo mundo figuram nas racionalizações da experiência, ou mesmo na racionalização de outras crenças. Tais crenças são, nesse sentido amplo, reflexivas.

Vamos considerar um exemplo que pode esclarecer o caráter reflexivo da crença

⁹ WOODWARD, 2009

¹⁰ Hypersensitive agency detection device - HADD) (BARON-COHEN, 1995; BARRETT, 2012

teísta: considere-se que o agente está em uma situação perceptiva anormal. Ao se deparar com a percepção de algo que apenas lhe parece uma placa luminosa, ele adquire a crença de que sua própria experiência é ilusória. Aqui temos uma tomada de posição acerca da própria experiência. O agente recusa o conteúdo em tela, tomando-o como ilusório. A crença de que se está perceptivamente iludido é resultado de um processo inferencial, que depende da atividade de capacidades cognitivas. Ademais a aquisição de tal crença depende da posse de uma psicologia de senso comum (folk psychology), vale dizer, de uma teoria comum da mente na qual o conceito de ilusão perceptiva, conectado a outros conceitos psicológicos, adquire significado. A posse do conceito de ilusão perceptiva, que se coloca em operação no juízo acerca dessa experiência, requer outros tantos elementos além de uma experiência irregular do mundo.

Novamente, esse exemplo pressiona a concepção da crença teísta como reflexiva. Parece razoável afirmar que a crença teísta envolve uma interpretação do conteúdo da experiência perceptual. O conteúdo dessa experiência, além de outras crenças de fundo, coloca-se como premissa de um procedimento inferencial, cuja conclusão é uma determinada interpretação teísta da experiência. Por exemplo, diante de uma determinada experiência perceptual, o agente infere ou interpreta um dado fenômeno como criação de Deus, ou como manifestação de algum outro tipo de envolvimento divino. Nessa perspectiva, a crença teísta é, ela mesma, um resultado desse processo inferencial. O impacto do mundo opera aqui de forma muito indireta. A julgar por esses argumentos, a crença teísta não pode ser considerada como básica.

Além disso, podemos destacar dois problemas que se colocam na compreensão mesma da crença teísta como básica. O primeiro é o risco de se inflacionar o conteúdo da percepção. Parece de algum modo enganoso afirmar que podemos ver objetos que violam o comportamento daqueles que pertencem a categorias às quais nosso aparato sensorial é sensível. Não menos duvidosa é a afirmação de que podemos ver outras mentes, ou qualquer fenômeno que não tenha poderes causais diante do nosso aparato sensorial. A respeito de outras mentes, por exemplo, parece mais plausível afirmar que estados mentais superiores, como crenças, desejos e intenções, são, num certo sentido, inobserváveis. Comumente, na compreensão de outras mentes, o que se encontra disponível à percepção do intérprete é o comportamento do outro. A partir dessa percepção, o intérprete infere os estados mentais que podem explicar esse comportamento.

O segundo problema consiste na neutralização do papel central das crenças básicas em episódios de coordenação de ações. Considere-se a circunstância em que um teísta e um

ateísta observam um mesmo objeto e coordenam suas ações em torno dele. Para o teísta, o objeto em questão é uma manifestação divina; já, para o ateísta, um objeto cuja existência contingente não depende de um Deus criador. Nesse nível superior, portanto, suas crenças possuem conteúdos semânticos diferentes. O que pode explicar essa diferença são as diferentes crenças recrutadas no processo de compreender a experiência.

Mas essa diferença não elimina o fato de que, em algum nível mais básico, eles compartilham de uma mesma crença básica. Essa crença básica compartilhada é diretamente causada pela experiência perceptiva de ambos com o mesmo objeto. O compartilhamento dessa crença permite, por exemplo, que eles carreguem conjuntamente esse objeto, que o mantenham no foco da atenção mútua em um episódio conversacional, ou ainda que o reconheçam como o mesmo objeto em diferentes circunstâncias. Essas habilidades dependem de crenças básicas. Por certo, eles podem interpretar as suas respectivas experiências perceptivas com o objeto valendo-se de suas crenças reflexivas. Mas essa atividade reflexiva não chega a modificar essas habilidades. É justamente nesse nível mínimo de compartilhamento da experiência perceptiva que podemos encontrar as crenças básicas. À primeira vista, portanto, o movimento de tomar a crença teísta como básica forçaria-nos a situá-la nesse nível mínimo compartilhado. Entretanto, dado que a crença teísta não é tão fortemente compartilhada quanto crenças empíricas, esse movimento não parece razoável.

1.4 Crença teísta como crença básica

No tópico anterior, apresentamos argumentos que nos levam a compreender a crença teísta como reflexiva. Se compreendêssemos a crença teísta desse modo, estaríamos neutralizando o papel causal da experiência para essa crença teísta. Com efeito, a experiência perceptiva não seria uma base de justificação para a crença teísta. A ideia de um sentido de Deus a partir da percepção não seria sustentável. Entretanto, como veremos no capítulo 4 da nossa dissertação, Plantinga fornece bons argumentos a favor do “*sensus divinitatis*”.

Por enquanto, é importante notar que a tese de que a crença teísta possui natureza reflexiva não é ponto pacífico. Existem argumentos postulados por alguns filósofos e cientistas cognitivos que apontam na direção de que a crença teísta deve ser compreendida como básica. Isso se deve a duas razões: a primeira diz respeito às características da crença teísta já vistas: o caráter transformador, evocativo e memorável. Para que a crença teísta tenha essas características, ela não poderia ser fruto de uma atitude reflexiva. Além do custo

cognitivo embutido nessa reflexão, tal atitude reflexiva não parece envolver emoções que estão na base das experiências sensoriais com o mundo. Ocorre que as crenças teístas não parecem ser mero resultado de uma reflexão desengajada da vida prática. Afinal, elas costumam ter um impacto profundo na vida das pessoas. Podemos observar esse fato não apenas lendo relatos notáveis de conversão religiosa, mas voltando nossa atenção para situações comuns. Não são raras as situações de mudança profunda de hábitos pelas quais as pessoas passam a partir da aquisição desse tipo de crença. Ademais, há um conjunto bem delimitado de situações nas quais a crença teísta é evocada, mesmo por parte de pessoas que não se habituaram a se engajar em contextos de prática religiosa. Não menos importante é observar que a crença teísta continua fortemente disseminada entre a população mundial da atualidade, mesmo diante da penetração da explicação científica acerca de diversos fenômenos no senso comum.

A tentativa de explicar esses indícios pode nos levar à tese de que seres humanos possuem uma disposição natural em produzir esse tipo de crença¹¹. Ou pelo menos à tese segundo a qual a sua aquisição está ao lado da aquisição de outras tantas crenças. Nessa perspectiva, a crença teísta estaria ao lado da crença em objetos materiais ou da crença em outras mentes. Essas são crenças com as quais estamos fortemente comprometidos, que começam a ser formadas desde as primeiras etapas da ontogênese. Justamente esse fato que pode explicar o caráter aderente ou enraizado da crença teísta, em particular, o motivo pelo qual ela é tão resistente diante de objeções e dúvidas.

Observe-se também que a aderência da crença teísta parece requerer algum tipo de passividade no processo de sua aquisição. Assim como ocorre com respeito à crença em objetos materiais, a manutenção da crença teísta pode não estar sob o controle de nossas capacidades reflexivas. Enfim, é provável que o esforço cognitivo associado a essas capacidades, se houvesse, tornaria os crentes teístas bem mais céticos do que de fato são em relação à sua própria crença. Há, portanto, problemas importantes que se colocam para a estratégia de assimilar a crença teísta como crença reflexiva.

Vimos que existem argumentos que nos pressionam a abraçar a ideia de que crenças teístas podem ser básicas, vale dizer, decorrem diretamente da experiência perceptiva, independentemente da tomada de posição reflexiva em relação ao conteúdo da experiência. Por certo, essa observação requer explicações. Afinal, pode parecer estranho que uma experiência perceptiva de Deus possa ocorrer independentemente das capacidades reflexivas

¹¹ McCAULEY, 2011

dos agentes. À primeira vista, pode ser que a experiência opere de modo muito indireto nesse caso. O que conta para que essa experiência seja concebida como percepção de Deus são os conceitos que o sujeito possui dada a sua filiação a determinada tradição religiosa. Além disso, temos que mostrar de que modo essa experiência pode ser justificada, ou seja, pode fornecer razões para a crença teísta.

Voltaremos a esses problemas no capítulo 4 da nossa dissertação. No que se segue, veremos uma objeção que se coloca para a ideia de que a crença teísta pode ser justificada, a saber, o evidencialismo de Locke.

2 O EVIDENCIALISMO EM LOCKE

No capítulo anterior, classificamos as crenças em básicas e reflexivas. As crenças básicas são diretamente causadas e justificadas pela experiência. Já as crenças reflexivas não possuem essa base experiencial porque dependem, isto sim, das outras crenças que o sujeito possui. Vimos também que há razões para se pensar a crença teísta como básica, dado que ela poderia ser causada diretamente pela experiência. Como veremos no último capítulo dessa dissertação, o conceito de “*sensus divinitatis*” traz à tona essa possibilidade. Entretanto, a ideia de crença teísta como básica encontra resistência em um quadro teórico denominado evidencialismo. Segundo o evidencialismo, a crença teísta não encontra justificativa porque uma simples reflexão acerca do seu conteúdo mostra que ele não encontra lugar no conjunto dos estados mentais constitutivos do conhecimento. Ora, uma vez que Plantinga defende que as crenças teístas podem ser básicas porque causadas por um processo perceptivo confiável, ele deve se deparar com o desafio imposto pelo evidencialismo. É o que veremos nesse capítulo.

2.1 Evidencialismo: aspectos introdutórios

O movimento intelectual do Séc. XVIII caracterizou-se pela centralidade da razão e da ciência e, desse modo, pela recusa de qualquer pensamento que não pudesse ser provado. Esse movimento se inspira, em grande medida, na revolução científica, que postulou um método de conhecimento diferente da mera reflexão. De modo geral, a revolução científica trouxe consigo a ideia de método empírico e, com ele, de conhecimento objetivo tal que pode ser verificado a partir da experiência e dos cânones científicos. Com efeito, os métodos de prova apontam para as evidências que podem ser verificadas empiricamente. Parte desse movimento cuidou de criticar crenças carentes de evidências, como a crença religiosa. Tal crença passou a ser concebida como infundada. Trata-se da posição denominada evidencialismo, segundo a qual uma crença é justificada desde que baseada em razões às quais o sujeito acessa de forma reflexiva.

Como se sabe, esse movimento intelectual priorizou o sujeito como polo irradiador do conhecimento. Na medida em que a concepção teleológica do mundo passa a perder força diante de uma concepção mecanicista, a mente humana, concebida de forma solipsista, se coloca como fundamento de todo o sentido. A extrema valorização da mente

humana, concebida como uma capacidade racional isolada, que interroga o mundo para melhor conhecê-lo, implica um rigor ou uma sobrecarga da responsabilidade epistêmica sobre o sujeito. Vejamos.

A responsabilidade epistêmica diz respeito à capacidade de justificação, ou, dito de modo mais simples, de se aduzir razões a favor do que se afirma. Entretanto, há mais de uma forma de se compreender o conceito de responsabilidade epistêmica, ou do que seria um sujeito epistemicamente responsável. Para o evidencialismo, o sujeito responsável é aquele capaz de acessar as razões que poderiam justificar suas crenças ou ações. Esse acesso ocorre mediante a autorreflexão sobre os conteúdos da própria mente. Trata-se de um acesso introspectivo e em primeira pessoa. Evidencialistas entendem que os conteúdos das atitudes proposicionais estão disponíveis à consciência do sujeito. Trata-se da tese da transparência dos conteúdos da mente para aquele que a possui. Ao que parece, cada sujeito tem acesso privilegiado aos conteúdos representacionais da sua própria mente. Isso porque ele não precisa se basear em qualquer indício externo para inferir aquilo que pensa. Por outro lado, para se saber o que se passa na mente das outras pessoas, é necessário observar o comportamento delas e realizar inferências a respeito das atitudes proposicionais pertinentes.

Além da posse privada da experiência, evidencialistas defendem que os conteúdos dos estados mentais estão sob controle voluntário do sujeito. Está sob controle dos sujeitos manter determinados conteúdos e descartar outros. Desse ponto de vista, um sujeito responsável é também vigilante sobre tais conteúdos. Refletindo sobre eles, é capaz de assegurar-lhes coerência e descartar os que carecem de fundamentação. Temos aqui a base de uma ética da crença, cujo mandamento é não sustentar crenças infundadas, ou crenças que não foram submetidas a um auto-escrutínio (voltaremos a isso).

Mas, de que modo podemos entender a justificação? De acordo com o evidencialismo, existem duas classes de razões que se colocam para a justificação. Em primeiro lugar, uma crença pode ser justificada com base em outras crenças que o sujeito possui. Como se sabe, esse ponto tem lugar no coerentismo. De fato, não podemos ter crenças isoladas. A posse de uma crença requer a posse de outras tantas às quais está relacionada mediante padrões de racionalidade. Sendo a crença uma atitude proposicional, o que pode garantir a sua justificação é a ideia de que as proposições mantêm relações racionais entre si. Nesse caso temos uma justificação mediata, ou seja, que não é diretamente baseada na experiência.

A segunda classe de razões diz respeito ao conteúdo da experiência perceptiva. Um

sujeito que passa por determinada experiência sensorial, por exemplo, de que está diante de uma tela de computador, tem razões que justifiquem a crença de que está de frente para o computador. Como se sabe, há aqui o problema do mito do dado, segundo o qual um impacto causal no aparato perceptivo do sujeito poderia estar também em relações racionais com as atitudes proposicionais a ele relacionadas¹².

Mas é fundamental observar o seguinte ponto: embora evidencialistas concordem que é possível uma justificação que seja baseada diretamente na experiência, isso não exige os sujeitos da necessidade de realizar uma autorreflexão. Ou seja, não basta que o sujeito aponte, por assim dizer, para os conteúdos da sua experiência, confiando no valor epistêmico dela. Ele deve refletir acerca da sua própria experiência dirigida a determinados objetos ou estados de coisas. Com efeito, evidencialistas não exigem os sujeitos de uma tomada de posição reflexiva acerca da sua própria situação perceptiva.

Com efeito, para que tais conteúdos tenham papel de justificação, eles devem estar sob o controle do agente. Esse autocontrole se coloca como uma espécie de filtro, separando aqueles conteúdos que se oferecem para a justificação daqueles que não têm esse papel. Isso significa, entre outras coisas, que o sujeito responsável deve refletir acerca de sua situação perceptiva para se certificar de que ela é epistemicamente favorável. Imagine-se que o sujeito está sob efeito de alguma droga, ou em circunstâncias de baixa luminosidade, etc... Nesses casos, ele não deve tomar a sua percepção pelo valor de face, ou seja, deve realizar uma introspecção acerca do seu conteúdo para que possa se certificar de sua veracidade. Nessa perspectiva, um sujeito que não reflete ou julga sua própria situação perceptiva pode ser considerado como irresponsável do ponto de vista epistêmico.

Para os nossos propósitos, é importante estabelecer um contraste entre essas considerações e aquelas que foram colocadas no capítulo anterior. Lembremos que foi estabelecida uma divisão entre crenças básicas e crenças reflexivas. Do que foi dito nesse tópico, esperamos deixar claro que essa divisão resta obscurecida pelo evidencialismo. Ou melhor, a divisão que estabelecemos no capítulo anterior não parece passível de ser acomodada no quadro evidencialista. Afinal, o quadro parece tornar a capacidade autorreflexiva presente ou necessária até mesmo para que as crenças básicas sejam justificadas. Ao menos, o evidencialista não vê qualquer problema em afirmar o caráter pervasivo da autorreflexão. Como vimos, para o evidencialismo uma crença justificada é

¹² McDOWELL, 1994, p. 45. Entretanto, não poderíamos adentrar esse tema sem nos desviar do percurso da dissertação. O que nos importa é notar que a justificação aqui é direta porque não está baseada em outras proposições ou outras crenças, mas sim, na experiência ela mesma.

aquela cujas razões possam ser acessadas em primeira pessoa. Isso significa que uma crença diretamente causada pela experiência, sobre a qual o sujeito não reflete, não pode ser justificada. Ao menos não há qualquer garantia que a crença tenha justificação

Como deverá ficar claro ao longo deste capítulo, esses apontamentos nos levam a adotar um profundo ceticismo em relação à experiência perceptiva como algo que pode, de modo justificado, gerar uma crença teísta independentemente da autorreflexão por parte do agente. Antes de chegar a isso, entretanto, é importante levarmos em conta o pensamento do filósofo John Locke que, como se sabe, é um dos principais defensores do evidencialismo.

2.2 Aspectos epistemológicos do pensamento de Locke

Nesse cenário evidencialista, surge a figura de John Locke (1632 – 1704)¹³, filósofo inglês que desempenha um papel fundamental para compreendermos o evidencialismo. Locke vive em um momento histórico extremamente perturbador, uma vez que houve grande crescimento de religiões, crenças e opiniões religiosas (não só na Inglaterra, mas na Europa). O filósofo presencia em seu tempo debates entre católicos e protestantes, muitos dos quais contraditórios, e, ao mesmo tempo, afirmados de acordo com as preferências irracionais de cada grupo. Diante desse emaranhado de pensamento, o filósofo separa fé e razão, deixando a fé a cargo do fideísmo, ou seja, de uma atitude cega ou irracional. Assim, Locke tentou colocar cada coisa em seu lugar, ressaltando que seres humanos devem ter opiniões baseadas em evidências.

Locke inicia o Capítulo 1 do Livro IV¹⁴, Conhecimento e Opinião, afirmando que nosso conhecimento que versa sobre nossas ideias, ou seja, uma vez que a mente em todos os seus pensamento e raciocínio não tem outros objetos imediatos, salvo as próprias ideias, inclusive que podem ser contempladas, “torna-se evidente que o nosso conhecimento se relaciona apenas a elas”. Eis a tese da transparência da mente, a saber, de que o conhecimento consiste na percepção do acordo ou desacordo de duas ideias. O que isso significa? Para ele, o nosso conhecimento é “a percepção da conexão, ou desacordo e rejeição, de quaisquer de nossas ideias”. Assim, acordo e desacordo podem ser reduzidos em 04 grupos ou tipo: (I) identidade ou diversidade, (II) relativo e (III) existência real.

¹³ Segundo Plantinga, em seu livro *Crença Teísta Avalizada*, Locke é um dos grandes nomes quando falamos sobre o Evidencialismo, chamando-o, inclusive, de o pai do Evidencialismo, pág. 105.

¹⁴ LOCKE. John, *Ensaio Acerca do Entendimento Humano*, pág. 211, Editora Nova Cultural: 1999.

Identidade ou diversidade é entendido pelo filósofo como o primeiro ato de nossa mente. Aqui, a percepção é um elemento fundamental para determinar ou saber o que cada um é, e, à medida que percebe, consegue fazer distinção entre o que é e o que não é. O caráter relativo pode ser concebido como a direcionalidade da percepção a objetos ou estados de coisas. Quando falamos de existência ou não-existência no mesmo objeto (ou substância), estamos diante de uma percepção. A existência real indica a concordância com qualquer ideia. Neste item, Locke traz o exemplo de cor para ilustrar o seu pensamento. Segundo ele,

azul não é amarelo, é identidade. Dois triângulos sobre bases iguais entre duas paralelas são iguais é relação. Ferro é suscetível de impressões magnéticas é coexistência. Deus é existência real. Embora identidade e coexistência sejam realmente nada mais que relações¹⁵.

Apesar disso, são meios tão peculiares de acordo ou desacordo de nossas ideias que bem merecem ser consideradas tópicos distintos, e não sob a relação geral”.

Outro ponto que chama a atenção é a qualificação que o filósofo dá ao conhecimento, pois o qualifica como atual ou habitual. O conhecimento atual é aquele que diz respeito à “visão do presente que a mente tem de acordo ou desacordo de qualquer de suas ideias, ou da relação que elas têm entre si”¹⁶. Por outro lado, o habitual é entendido ou chamado de graus, que podem ser de 1º ou 2º¹⁷. O conhecimento habitual de 1º grau é entendido como verdades dispostas na memória, ao passo que o conhecimento habitual chamado de 2º grau diz respeito a verdades sobre as quais a mente tem sido conhecida e retém a memória desta convicção, sem provas.

Especificando o seu pensamento a respeito do conhecimento, Locke inicia o capítulo 2 do livro IV¹⁸ abordando Os Graus de Nosso Conhecimento, demonstrando que temos o conhecimento intuitivo, demonstrativo e o dedutivo. Para ele, no conhecimento intuitivo há uma percepção de acordo e desacordo de quaisquer ideias imediatamente por elas mesmas e sem qualquer intervenção de qualquer outra, assim, “a mente não tem que se esforçar para provar ou examinar, pois percebe a verdade como o olho faz com a luz, apenas por lhe estar dirigida”¹⁹. A mente percebe a qualidade e a diferença entre os objetos. O conhecimento

¹⁵ LOCKE, p. 213.

¹⁶ LOCKE, p. 213

¹⁷ LOCKE, p. 214

¹⁸ LOCKE, p. 211.

¹⁹ LOCKE, p. 218

intuitivo, segundo Locke, é o mais claro e o mais seguro de que é capaz a mente humana. Mais ainda, segundo o filósofo, toda certeza e evidência de nosso conhecimento depende dessa intuição porque a certeza é evidente, clara e adiante²⁰.

O grau seguinte do conhecimento é chamado de Demonstrativo²¹, e consiste em a mente perceber o acordo ou desacordo de quaisquer ideias, porém não imediatamente. O Filósofo deixa claro que havendo percepção de acordo ou desacordo teremos conhecimento, mas nem sempre é possível a mente captar o acordo ou desacordo existente entre elas, e a razão dessa não captação, de modo atual, decorre do fato de que essas ideias não podem ser pela mente reunidas para mostrá-las. Neste caso há uma espécie de resignação baseada na intervenção de outras ideias com o fim de desvendar o acordo ou desacordo, ou seja, em outras palavras, o filósofo está dizendo que quando a mente não pode reunir as suas ideias por meio de comparações imediatas para perceber os acordos ou desacordos, há uma resignação baseada na intervenção de outras ideias a descobrir o acordo ou desacordo, o que é denominado de raciocínio. As ideias intervenientes, que servem para demonstrar o acordo de quaisquer outras duas, têm sido entendidas ou denominadas de provas. Mas, frise-se que para o filósofo o conhecimento intuitivo é o conhecimento seguro. E mais, para ele cada passo deve ter evidência intuitiva. É uma diferença entre o conhecimento intuitivo e demonstrativo, mas o filósofo elenca outra: no conhecimento dedutivo todas as dúvidas são removidas quando, “pela intervenção das ideias intermediárias, o acordo ou o desacordo é percebido não obstante, antes da demonstração havia uma dúvida, o que não pode suceder com o conhecimento intuitivo quando se trata da mente com sua faculdade de percepção em grau capaz de ideias distintas, do modo que não se pode duvidar do olho (que pode ver distintamente branco e preto) seja esta tinta e este papel, seja tudo de uma cor”²².

A percepção produzida pelo conhecimento demonstrativo é clara, mas mostra-se diminuto no tocante à evidência e à segurança que o conhecimento intuitivo oferece. Como conclusão lógica do pressuposto lockeano, o conhecimento demonstrativo recebe influxo do conhecimento intuitivo porque exige

acordo ou desacordo que busca através da ideia intermediária seguinte, que usa como uma prova; pois, se não fosse assim, necessitaria ainda de uma prova, desde que sem percepção deste acordo ou desacordo não se produz conhecimento²³.

²⁰ LOCKE, p. 218.

²¹ LOCKE, p. 218

²² LOCKE, p. 218

²³ LOCKE, p. 219.

Intuição e demonstração, segundo Locke, são graus de nosso conhecimento e qualquer coisa ou forma que não corresponder a um deles, por mais que seja aparentemente dotado de segurança, “é apenas fé ou opinião, mas não conhecimento, ao menos em todas as verdades gerais”²⁴.

Não há apenas o conhecimento intuitivo e demonstrativo. O filósofo destaca outra forma de conhecimento, o sensitivo. Este, no pensamento lockeano, é empregado acerca da existência particular de seres finitos, exteriores e particulares a nós. Está além da probabilidade, embora não tenha alcançado nenhum dos graus de conhecimento até aqui denominados (intuitivo e demonstrativo). O exemplo utilizado para ilustrar o pensamento é o fogo. É possível detectarmos a diferença entre sonhar com o fogo e estar nele, e outra, bem diferente, é estar no fogo. A partir deste exemplo temos a menção de uma nova forma de conhecimento; o sensitivo²⁵.

Quanto à extensão do conhecimento humano, Locke inicia o Capítulo IV²⁶ fazendo algumas colocações a respeito do tema: (I) “que não podemos ter conhecimento além do que temos ideias”. Neste item, o que Locke está dizendo é que o nosso conhecimento é baseado na percepção, sendo esta consistente no acordo ou desacordo de qualquer de nossas ideias o que acarreta termos conhecimento além de nossas ideias. (II) “não podemos ter nenhum conhecimento além do que podemos ter percepção deste acordo ou desacordo”. Como consequência ao item anterior, não podemos ter conhecimento além do que podemos perceber, ou seja, que o conhecimento pode advir da intuição, da razão ou pela sensação. Segue-se disso que (III) “o conhecimento intuitivo não se estende a todas as relações de nossas ideias” porque não temos condições de examinar e perceber todas as relações que têm entre si, por justaposição, ou comparação imediata de uma com a outra. (IV) nosso conhecimento racional não pode alcançar toda a extensão de nossas ideias” exatamente porque entre duas ideias diferentes examinadas nem sempre poderemos descobrir como unir um conhecimento intuitivo em todas as partes da dedução. (V) o conhecimento sensitivo é mais limitado do que os dois (intuitivo e o demonstrativo) porque não alcança além da existência das coisas atualmente presentes aos nossos sentidos, tornando-se ainda mais limitado. (VI) “nosso conhecimento, portanto, é mais limitado do que nossas ideias”²⁷, implica em dizer que o nosso conhecimento possui uma extensão próxima da realidade das coisas, bem como das ideias. Para ilustrar este posicionamento, Locke diz que “Temos as

²⁴ LOCKE, p. 221

²⁵ LOCKE, p. 224

²⁶ LOCKE, p. 237.

²⁷ LOCKE, p. 237.

ideias da matéria e pensamento”²⁸, mas possivelmente jamais seremos capazes de saber se quaisquer seres simplesmente materiais pensam ou não. Sendo-nos impossível, pela contemplação de nossas próprias ideias, sem a revelação, seja da onipotência que não foi dada para certos sistemas da matéria, apropriadamente disposta, um poder para perceber e pensar, seja então, unido e afixado à matéria, de tal modo disposto, uma substância imaterial pensante. Assim sendo com respeito a nossas noções, não muito mais remotas para compreender que Deus pode conceber, se lhe agradar, e adicionar à matéria a faculdade de pensar, do que esta que poderia adicionar a esta outra substância com a faculdade de pensar. Pois não sabemos em que consiste o pensamento, nem para que tipos de substâncias o Todo-Poderoso teve o prazer de dar este poder, que não pode estar em nenhum ser criado, mas simplesmente ao bel-prazer e generosidade do Criador”.

A questão que Locke coloca é de fato sobre a extensão do conhecimento humano, ou seja, “até onde o nosso conhecimento alcança”? Diante desta pergunta, quatro tipos de saber podem ser levantados²⁹: (1º) identidade, que tem a ver com o nosso conhecimento de identidade e diversidade, proporcional às nossas ideias. Aqui temos o conhecimento intuitivo de forma extensa e produtor das ideias percebidas na mente. (2º) coexistência, que é o fundamento de nosso conhecimento a respeito de substâncias. As ideias coexistem ou não. (3º) A conexão ou relação indica a junção entre muitas ideias simples e desconhecidas.

As ideias simples que formam as nossas ideias de substâncias são, em geral, tais que comportam em sua própria natureza, nenhuma conexão necessária visível ou inconsistência com quaisquer outras ideias simples, cuja coexistência com elas nos seria informada³⁰.

Neste ponto, deve-se ressaltar que Locke reconhece a limitação do espírito de modo que admite outras relações ou conexões porém sem determinar onde estende porque “consiste em assunto difícil afirmar quando chegaremos ao fim de tais descobertas, e quando a razão obterá todo o auxílio de que é capaz para descobrir provas, ou examinar o acordo ou desacordo de ideias remotas”. (4º) “da existência real temos um conhecimento intuitivo de nós mesmos, demonstrativo de Deus, sensível de algumas outras poucas coisas”³¹. O que o filósofo afirma é que

²⁸ LOCKE, p. 237.

²⁹ LOCKE, p. 238.

³⁰ LOCKE, p. 238.

³¹ LOCKE, p. 238.

temos conhecimento intuitivo de nossa própria existência, e conhecimento demonstrativo de Deus, com respeito à existência de outra coisa qualquer, nada mais temos que conhecimento sensitivo, que não vai além do objeto presente aos nossos sentidos³².

Noutro lado do exposto a respeito do conhecimento, Locke menciona a ignorância como decorrente da falta ou incapacidade de ideias. Na falta de ideias temos que a ignorância de dado objeto é causada pelo desconhecimento de coisas ou objetos, ainda mais quando levamos em consideração o universo. Não conseguimos dimensionar porque é além do que podemos compreender. Por outro lado, a ignorância pode decorrer, também, da incapacidade do ser, ou o que chama de pequenez, portanto, “os que ordenamos em classes sob nomes, e acerca dos quais nos julgamos mais bem familiarizados, são apreendidos por nós com apenas ideias bem imperfeitas e incompletas”³³. Há coisas que estão mais remotas de nosso entendimento e nem podemos formar por nós mesmos quaisquer ideias distintas de suas classes e tipos. Assim, entende o grande filósofo

que há mentes e seres pensantes em outros homens do mesmo modo que em si mesmo, que todo homem tem uma razão, em virtude de suas palavras e ações, tudo isto é claro; e o conhecimento de sua própria mente não pode bastar para um homem que considera ser ignorante admitir que há um Deus³⁴.

Mas que há graus dos seres espirituais entre nós e Deus, quem poderá, através de sua própria pesquisa e habilidade, chegar a saber? Ainda menos, possuímos ideias distintas de suas diferentes naturezas, condições, situações, poderes e várias constituições por meio dos quais concordam ou diferem entre si e de nós. E, portanto, no que diz respeito às suas diferentes espécies e propriedades, nos encontramos em absoluta ignorância. Ainda, diz que

a falta de uma conexão entre as ideias que possuímos é outro gerador de ignorância. Na verdade, seja o que falta, sempre somos incapazes de conhecimento universal e certo. Aqui, entra um elemento fundamental para ele, a experiência, e se esta não convence, “a consideração das próprias coisas jamais seria capaz de, ao menos, revelá-las a nós”³⁵.

³² LOCKE, p. 239.

³³ LOCKE, p. 239.

³⁴ LOCKE, p. 240.

³⁵ LOCKE, p. 240.

Além disso, nosso conhecimento acompanha a natureza de nossas ideias. Se as ideias são abstratas, cujo acordo ou desacordo percebemos, nosso conhecimento é universal, pois o que é conhecido de tais ideias gerais será verdadeiro para cada coisa particular em que esta essência, de sorte que todo conhecimento geral que podemos perquirir e descobrir se encontra apenas em nossas próprias mentes, sendo apenas o exame de nossas próprias ideias que nos fornece isto. “são eternas, sendo encontradas apenas pela contemplação dessas essências, do mesmo modo que a existência das coisas deve ser conhecida apenas pela experiência”³⁶.

Finalmente, no Capítulo V, cujo título é “A Realidade do Conhecimento”³⁷, Locke descreve que a mente não possui o conhecimento imediato, mas mediadamente, ou seja, pela intervenção das ideias que tem delas. Também, não deixa de mencionar os conhecimentos matemático e o moral. Aquele, é evidente e real e não uma simples visão vazia e de vãs e insignificantes quimera do cérebro, já o conhecimento moral, capaz de certeza real tanto quanto o matemático. Assim, a certeza decorre da percepção de acordo ou desacordo de nossas ideias, e a demonstração nada mais que a percepção de tal acordo, pela intervenção de outras ideias ou meios. Por conseguinte, nossas ideias morais, como as matemáticas, são arquetípicas. Contudo, observe-se que as ideias morais são formadas e denominadas por homens.

Sobre o conhecimento dedutivo ou demonstrativo, o filósofo diz que

é uma percepção mediata e a “razão pela qual a mente não pode perceber sempre, e de modo atual, o acordo ou desacordo de duas ideias decorre do fato de que essas ideias, a respeito das quais a pesquisa constata o acordo ou desacordo, não pode ser pela mente reunidas para demonstrá-las”³⁸.

Para exemplificar o seu pensamento, mais uma vez, Locke utiliza-se da geometria dizendo que

querendo conhecer o acordo ou desacordo entre os três ângulos de um triângulo e dois retos, não pode fazê-lo por uma visão imediata e compará-los, porque os três ângulos de um triângulo não podem ser traduzidos imediatamente, e ser comparados com um, ou dois ângulos; de sorte que a mente não tem conhecimento imediato e nem intuitivo. Neste caso, a mente se resigna a descobrir alguns outros

³⁶ LOCKE, p. 242

³⁷ LOCKE, p. 243.

³⁸ LOCKE, p. 242.

ângulos, com os quais os três ângulos de um triângulo mantêm igualdade; e, descobrindo estes iguais a dois retos, vem a conhecer sua igualdade a dois retos³⁹.

Uma observação que devemos fazer é que Locke não parte do “ser”, mas do pensamento. Para ele, no nosso pensamento temos apenas ideias ou representações derivadas da experiência porque a mente humana é como uma folha de papel em branco. Mas deve-se ressaltar que a experiência possui caráter dual ou dúplice, ou seja, externa e interna. Aquela apresenta-se na sensação, e com isso há uma representação dos objetos que estão diante de nós, tais como cores, objetos, sons e etc. Nesta, é vista através da reflexão, que nos leva à representação sobre os objetos da sensação, como conhecimento, fé, lembranças, dúvidas, questionamentos, desejos e etc.

É de se notar, ainda, que Locke divide as ideias ou representações em dois aspectos: (I) ideias simples e (II) ideias complexas. As ideias simples constituem o material primevo e fundamental do conhecimento, e expressam o espírito passivo, mas que de alguma forma coopera na formação das ideias complexas. Já nas ideias complexas vamos encontrar a substância que “nada mais seria do que uma coleção constante de ideias simples, referidas pelo espírito a um misterioso substrato unificador”⁴⁰.

2.3 A crença teísta e o problema da justificação em Locke

Tendo em vista as considerações acima, podemos agora investigar se a crença teísta poderia ou não ser justificada pela posição evidencialista. Nossa exposição dará prioridade às posições lockeanas acerca do tema. O motivo dessa escolha diz respeito à prioridade que Plantinga concede às análises lockeanas sobre a crença teísta.

Convém notar, de início, que para Locke uma crença é justificada se o sujeito realiza uma inspeção acerca das representações ou ideias que estão na sua própria mente. Desse modo, uma crença justificada será sempre reflexiva. Isso é o caso mesmo se a crença em questão está direcionada ao mundo físico. Ou seja, mesmo a experiência regular com os objetos e fatos do mundo físico não provém, por si só, razões que poderiam justificar a crença gerada por ela. Esse modo de conceber a justificação coloca um ônus ainda maior no

³⁹ LOCKE, p. 242.

⁴⁰ LOCKE, p. 242.

caso que temos em vista, a saber, quando a experiência perceptiva diz respeito a algo divino.

No capítulo anterior, vimos algumas das características marcantes da crença teísta. Essas características podem ser descobertas mediante análise descritiva de seus aspectos fenomenológicos, cognitivos e emocionais. Vimos que uma crença como “Deus está em todo lugar” não está baseada nas nossas experiências perceptivas com o mundo e, além disso, muito esforço cognitivo é necessário para compreendê-la. Com efeito, o objeto ao qual ela se dirige possui aspectos que, como vimos, não parecem estar disponíveis para o nosso aparato perceptivo. Como veremos, essa é justamente a posição evidencialista sobre a experiência perceptual que poderia justificar a crença teísta. Para o evidencialismo, os fenômenos disponíveis à percepção são delimitados, ocupam lugar no espaço (e no campo visual do sujeito percipiente) e se inscrevem em determinado curso temporal. A pergunta que se coloca aqui é de ordem normativa: será que a crença teísta poderia ser justificada?

A partir do que vimos anteriormente, podemos destacar que a crença teísta seria justificada desde que o sujeito tenha razões para tal. Vimos também, no primeiro tópico desse capítulo, que há duas ordens de razões, a saber, razões de base experiencial e razões que se baseiam em outras crenças que o sujeito possui. O que nos importa aqui é mostrar a posição evidencialista sobre as razões que poderiam ou não emergir da experiência e que poderiam justificar a crença teísta de modo direto.

No primeiro tópico desse capítulo, colocamos algumas condições propostas pelo evidencialista para que a crença seja justificada. Em primeiro lugar, o sujeito deve refletir acerca dos elementos causadores da crença. Em segundo lugar, a capacidade de autocontrole em relação à aceitação das informações que asseguram o caráter justificado da crença. Desse modo ele pode exercer a sua responsabilidade epistêmica. É importante notar que a ideia de experiência que está em jogo já foi colocada anteriormente. Trata-se da ideia de que a experiência perceptiva é talhada à medida dos fenômenos. Ou seja, não é claro qual elemento experiencial poderia justificar a crença teísta. Vejamos alguns argumentos de Locke que apontam para essa direção.

Mesmo que nos conceda a luz da revelação, contudo, não devemos nós regular o assentimento de modo a acreditarmos que ele revela apenas no caso de isso ser provável com respeito ao que é certo para nós? Se assim for, como podemos aceitar o que ele nos ensina por meio da revelação? A encarnação, a expiação e a Trindade não parecem particularmente prováveis à luz do que é autoevidente ou do meu conhecimento de meus próprios estados mentais⁴¹.

⁴¹ PLANTINGA, 2000, p.150.

Nesse caso, a pergunta pertinente diz respeito às evidências que poderiam responder à pergunta “como você sabe que o conteúdo vem de Deus?”. Ora a experiência perceptiva em tela poderia vir de outras fontes, por exemplo, de alucinações ou delírios. Nada impede que a vontade de acreditar em algo divino induza o sujeito a interpretar determinada experiência como divina. De acordo com o filósofo, por maior que seja a minha sensação de segurança epistêmica, não há qualquer evidência de que seja o caso. Segundo Locke, para que uma crença seja justificada ela deve se basear em proposições que são certas para o próprio sujeito. Ora, a crença cristã não é auto evidente, incorrigível e tampouco produto dos sentidos. A esse respeito, Locke afirma que

Um homem nunca pode ter um conhecimento tão certo de que uma proposição que contradiz os princípios claros e a evidência do seu próprio conhecimento foi revelada por Deus, ou de que entende corretamente as palavras em que foi transmitida, quanto pode ter certeza do contrário; por isso, é obrigado a considerá-la e apreciá-la como matéria de razão, não a simplesmente engoli-la [...] ⁴²

Do fato de que não há uma justificação para a crença teísta originada diretamente na experiência perceptiva, segue-se que a crença teísta deve ser concebida estritamente como reflexiva. Note-se que esse argumento depende de uma dada concepção de experiência, a saber, como estritamente sensorial. Por fim, agora estamos em condições de apontar mais claramente para os pressupostos que existem na argumentação lockeana. Em primeiro lugar, a ideia internista de que a justificação requer inspeção acerca dos próprios conteúdos mentais. Esse processo é que impediria os sujeitos de simplesmente engolir uma crença que não passou pelo auto escrutínio. Em segundo lugar, a ideia de algo que é certo para nós contém o argumento do autocontrole exercido pelos sujeitos acerca de suas próprias crenças. E, por fim, o caráter estrito do conteúdo da experiência perceptiva. Esses elementos serão alvos da crítica de Plantinga sobre o evidencialismo. É o que veremos no próximo capítulo dessa dissertação.

⁴² PLANTINGA, p. 151.

3 A RESPOSTA DE PLANTINGA AO EVIDENCIALISMO

No capítulo anterior, vimos a crítica evidencialista sobre a justificação da crença teísta. O ponto central é que uma crença pode ser justificada desde que o sujeito seja capaz de refletir acerca dela e acessar as evidências a seu favor. Essas evidências, por sua vez, devem ser concebidas como dados sensoriais. Do problema de se encontrar tais evidências para a experiência de Deus, segue-se que, *prima facie*, não parece haver evidências que poderiam justificar a crença teísta.

Neste capítulo, veremos a resposta de Plantinga ao evidencialismo. De acordo com Plantinga, o evidencialismo coloca exigências muito fortes para que uma crença seja justificada. Se fôssemos seguir essa diretriz, teríamos muito menos crenças do que de fato temos. Ao mitigar essa exigência, Plantinga abre espaço para que a crença teísta seja justificada.

No primeiro tópico deste capítulo, veremos as diferentes objeções direcionadas à crença teísta. No segundo tópico, veremos a imagem clássica da justificação e seus limites. Após a retomada desses conceitos, veremos diretamente a crítica de Plantinga ao evidencialismo. Essa crítica se desdobra em dois elementos centrais, a saber, o problema da auto-transparência e o problema do auto-controle. Por fim, ainda veremos a posição externista da justificação como resposta ao problema levantado pelo evidencialismo.

3.1 A objeção *de Jure* e a objeção *de Facto*

Plantinga, em seu livro “Crença Cristã Avalizada”, demonstra dois aspectos que devem ser considerados para tratarmos de sua crítica ao Evidencialismo e à aceitabilidade da crença teísta clássica, a questão *de jure* e a questão *de facto*, referindo-se por clássica a que encontramos nos grandes credos dos ramos principais da igreja cristã, os credos que colocam no mesmo ambiente de aceitação e defesa nomes como “Calvino e Tomás de Aquino, Lutero e Agostinho, Menno Simons e Karl Barth, Madre Teresa e São Máximo, o Confessor, Billy Graham e São Gregório Palamas”⁴³, como p. ex, (I) a existência de uma pessoa que é Deus, ou seja, Deus é uma pessoa, e como pessoa é um ser que possui intelecto

⁴³ PLANTINGA, p.17.

e vontade. Mais ainda, como pessoa tem ou pode ter qualidades diversas, como p. ex, amor, vontade, intelecto, afetos, intenções, ódio e possibilidade de concretização, inclusive delas. Deus é também (II) onisciente, onipresente e onipotente, (III) bondoso e amoroso, (IV) criador e sustentador de toda ordem criada, nos céus e na terra, (V) a origem do mal, (VI) a Trindade Santa, (VII) Encarnação da Segunda Pessoa da Divindade entre outros. Por outro lado, como elemento cristão temos a crença de que o homem está escravizado pelo pecado exatamente por causa de sua rebeldia e a concretização de sua rebelião contra essa pessoa divina, Deus; e que a única esperança de livramento e salvação está na pessoa de Jesus Cristo. Neste arcabouço, Plantinga faz a seguinte pergunta: “acaso uma crença desse gênero é intelectualmente aceitável?”⁴⁴

O mundo passou por grandes transformações como fruto de Revoluções. No âmbito intelectual, especialmente no ocidente, o movimento do Iluminismo provocou reações diversas de modo que é possível detectarmos alguns estilos distintos de objeções: (I) a questão (objeção) *de facto* e (II) a questão (objeção) *de jurei*. O que representam? Como entendê-las?

A questão *de facto* parte do questionamento a respeito da veracidade da crença cultivada, pregada, afirmada e reafirmada pela cristandade clássica. Não são fabulações complicadas, ao contrário, são relativamente claras e inicialmente descomplicadas, ou seja, sustenta que a crença cristã deve ser falsa ou improvável em vista de uma coisa ou outra que supostamente sabemos. Já a questão *de jure* trata de argumentos que se firmam na ideia de não justificável racionalmente, irracional ou intelectualmente não respeitável, não evidente ou suficiente para sustentá-la ou irracional para a razão, ainda que tal crença seja considerada verdadeira ou falsa. Para justificar tal ponto, Plantinga utiliza o exemplo de Freud e de alguns dos seus seguidores a respeito da crença em Deus⁴⁵, ou seja, para eles a crença cristã (e teísta, claro!) decorre do resultado da realização de um desejo, vontade, ou ainda uma projeção. Para Plantinga, a princípio, isso não caracteriza que tal crença é falsa⁴⁶, e muito menos que quem assim pensa mereça qualquer reprimenda, pois é possível apenas que seja digno de piedade. O filósofo analítico, Plantinga, não se esquiva de dizer que responder a essas questões é mais difícil do que se possa pensar, daí ressalta a sua busca por uma *questão de jure* que seja viável à crença cristã, uma objeção real e que se aplique à crença cristã.

⁴⁴ PLANTINGA, p.17.

⁴⁵ PLANTINGA, p.19.

⁴⁶ PLANTINGA, p.20.

As questões *de jure* são menos claras e a conclusão é que sempre há algo errado na crença cristã ou no cristão, ou seja, a crença ou o cristão não tem justificação, é irracional ou deixa a desejar de algum modo. Assim, o que Plantinga busca confrontar é se há alguma questão *de jure* à crença cristã, e declara que “há fundamentalmente três candidatas principais: que a crença cristã é injustificada, que é irracional e que não é avalizada”⁴⁷.

Indaga-se se há problema quanto à aceitação, à justificação, à razoabilidade, à racionalidade ou aval (avalizada) da crença cristã tal qual preconizada acima, uma vez que os cristãos não apenas aceitam e professam tal crença a respeito de Deus, como também entendem que é possível ao homem, mediante expressão de fé, orar, falar, confessar, pensar e dirigir-se a esse ser divino e atribuir-lhe propriedades perfeitas e absolutas? Contudo, além disso, para que alguém possa pensar acerca de Deus e conferir-lhe propriedades perfeitas e absolutas tem-se não somente a necessidade de tal existência, como também é fundamental que a linguagem e os conceitos se apliquem a ele porque se não podem aplicar a um ser com essas características, então, não pode haver crenças acerca de um ser desse tipo.

Informa-nos que pensadores, citando, por exemplo, Immanuel Kant, tem como argumento que não podemos conceber um ser como o Deus cristão que, conforme anunciando, confessado e pregado pela cristandade, é infinito e transcendente, porque os nossos conceitos são humanos e não abarcariam esse ser. Os nossos conceitos abarcam apenas seres finitos. A isso, Plantinga rebate dizendo que

se for realmente verdadeiro que nossos conceitos não se podem aplicar a um ser infinito e transcendente, se não podemos sequer conceber tal ser, a conclusão é que tampouco temos crenças acerca desse ser. Na verdade, não podemos ter crenças acerca de tal ser. Se assim for, a crença cristã simplesmente não existe: os cristãos pensam que têm crenças acerca de um ser infinito e transcendente, mas na verdade estão enganados⁴⁸.

É nisso que, ao abordar a respeito da objeção *de jure*, o filósofo busca em sua obra “Crença Cristã Avalizada”⁴⁹. Finalmente, ressalta que “para poder ser considerada um caso de conhecimento, não basta apenas que a crença acabe por se revelar verdadeira; está claro que algo mais é necessário. Esse algo ele o chama de aval”⁵⁰.

⁴⁷ PLANTINGA, p.20.

⁴⁸ PLANTINGA, p.20.

⁴⁹ PLANTINGA, p.20.

⁵⁰ PLANTINGA, p.20.

3.1 A Justificação e a Imagem Clássica

Exposta a questão da racionalidade da crença cristã clássica, precisamos entender o pensamento do autor sobre a justificação da crença cristã, que é, para ele, uma questão *de jure* surgida no fundacionalismo clássico. Nesta modalidade de fundacionismo afirma-se que a questão *de jure* diz respeito se a crença cristã é justificada, o que Plantinga questiona, pois, indaga como deve ser entendido tal termo, ou seja, como entender o termo “justificada”. A partir disso, vai analisar o vínculo existente entre justificação e evidencialismo postulados pelos fundacionistas clássicos e defender a tese de que há problemas insuperáveis no modelo clássico de modo que, em sua visão, não oferece uma versão satisfatória da questão *de jure*.

Quando falamos da possibilidade da existência ou não de Deus, encontramos argumentos elaborados por teólogos, filósofos, cientistas e tantos outros, mas o que Plantinga releva que são os argumentos classificados por Kant, os argumentos cosmológicos, teleológicos e ontológicos, porém, o contrário é trabalhado na realidade do mal. Pressupunha-se, também, que a crença em Deus seria racional e apropriada se, de forma geral, as evidências favorecessem. A pergunta é: as evidências sustentam a crença cristã? Ou seja, “a crença em Deus, para ser racionalmente aceitável deve ter boas evidências a seu favor”⁵¹?

Para respondermos satisfatoriamente a esta questão, precisamos retomar o entendimento de Plantinga sobre o evidencialismo. Como vimos, Plantinga o define como “a perspectiva de que a crença em Deus só é realmente justificável ou aceitável se houver boas evidências a seu favor, em que as evidências seriam argumentos baseados em outras proposições que conhecemos”⁵². O que está em voga é que se não houver evidência ou argumentos suficientes para atestar a crença em Deus ela será irracional, não razoável ou contrária às nossas obrigações intelectuais. Outra questão surge nesse escopo: “qual é a conexão entre evidências e justificação”?

Plantinga, para elucidar tais questões, diz que a questão da justificação racional da crença cristã remonta a reação iluminista à atividade religiosa, espiritual e intelectual pela Reforma, mencionando que o início da resposta caracteristicamente moderna a essa

⁵¹ PLANTINGA, p.92.

⁵² PLANTINGA, p.170.

atividade se manifesta nas obras de René Descartes (1596 - 1650) e John Locke. Considerando os desacordos intelectuais nas questões religiosas e na filosofia, Descartes empenhou-se em refazer todo o percurso, ou seja, começar tudo novamente, jogando fora tudo que não seja objeto para reconstruir uma estrutura noética baseada naquilo que é objeto de certeza, portanto, nada que não ofereça um grau de certeza satisfatório deve ser considerado como seguro e confiável. Porém, é com John Locke que teremos a figura para entendermos a questão *de jure*. Ele viveu num dos períodos mais delicados (e por que não dizemos conturbados?) da histórica intelectual e espiritual da Inglaterra, e para ser mais específico, a fermentação e a diversidade religiosa, a divisão de opinião religiosa, inclusive religiões diferentes do cristianismo, debate católico-protestante e inúmeras denominações no seio do protestantismo. Essas diversidades de opinião e religiosa levaram-no a inquirir a respeito das

das bases daquelas opiniões facciosas que encontramos entre os homens, tão variadas, diferentes e totalmente contraditórias; e, contudo, afirmadas em um ou outro lugar com tal segurança e confiança que quem observar as opiniões da humanidade, quem observar a sua oposição, e ao mesmo tempo considerar a preferência e a devoção com que são abraçadas, a resolução e o zelo com que são mantidas, talvez tenha razão para suspeitar que ou a verdade é coisa que não existe, ou a humanidade não tem meios suficientes para atingir um conhecimento certo dela⁵³.

Nesta esteira, o problema percebido e afirmado por Locke tem a ver com o fideísmo:

muitos opõem a fé à razão, declarando que a fé prescreve o que a razão proscreeve e que é a fé que devemos aceitar e seguir: Pois é a este elogio da fé em oposição [grifo de Locke] à razão que podemos, parece-me, adequadamente atribuir os absurdos que preenchem quase todas as religiões que possuem e dividem a humanidade. Pois os homens, tendo sido educados na ideia de que não devem consultar a razão nas coisas religiosas, por mais aparentemente contrárias ao senso comum e aos próprios princípios de todo o seu conhecimento, deram livre curso às suas fantasias e superstições naturais; e por elas foram levados a tão estranhas opiniões, e práticas religiosas tão extravagantes, que um homem ponderado não pode senão ficar espantado com as suas tolices, e considerar que estão de tal modo longe de serem aceitáveis ao Deus grandioso e sábio, que não pode evitar considerá-las ridículas e ofensivas a um homem

⁵³ PLANTINGA, p. 96.

sóbrio e bom. De modo que, na verdade, a religião, que deveria melhor nos distinguir dos quadrúpedes, e que deveria de modo mais peculiar elevar-nos, como criaturas racionais, acima dos brutos, é precisamente onde os homens mais frequentemente parecem mais irracionais, e até mais destituídos de sensatez do que os próprios animais⁵⁴.

Outro problema levantado tem a ver com a tradição, pois acreditar numa proposição apenas porque nos foi ensinada ou porque as pessoas à nossa volta acreditam nela é um absurdo, é um “abrir mão” da própria capacidade. É neste contexto que Locke propõe o “Ensaio Acerca do Entendimento Humano”, um alerta de como devemos regular a nossa opinião com respeito à crença religiosa. Para isso, Locke propõe viver de acordo com a razão.

Viver de acordo com a razão, para Locke, tem a ver com a apreciação mais rigorosa e justa de nossas capacidades e faculdades intelectuais. Ele diz que

Se as capacidades do nosso entendimento fossem bem consideradas, e fosse descoberto o domínio do nosso conhecimento, e se encontrasse o horizonte que estabelece os limites entre as partes iluminadas e as partes obscuras das coisas, entre aquelas que são e aquelas que não são compreensíveis para nós, os homens aceitariam talvez com menos escrúpulo a ignorância manifesta das últimas, empregando os seus pensamentos e discursos com mais vantagem e satisfação nas primeiras⁵⁵.

O que ele quer afirmar é que o homem pode e deve reger as suas opiniões e as ações que delas decorrem, ou seja, a razão é o centro de comando para reger as nossas opiniões, e para ultrapassá-las temos o conhecimento, conhecimento que pode ser de 04 formas: (I) o conhecimento a partir de acordo e desacordo das nossas ideias, ou em outras palavras, o conhecimento de proposições autoevidentes, portanto, um conhecimento certo, que não precisa de prova e nem pode tê-la. (II) o conhecimento de proposições acerca dos conteúdos da nossa mente, ou seja, proposições acerca das ideias das quais somos os sujeitos, assim, para ele, esse conhecimento é infalível. As proposições desse gênero sobre “meus próprios estados mentais” são incorrigíveis para mim. (III) há também um conhecimento de “outras

⁵⁴ LOCKE, p. 426, parágrafo 11.

⁵⁵ PLANTINGA, p. 98.

coisas”, de objetos externos que estão à nossa volta. Assim ele diz que

quanto a isso, a mais firme segurança que posso ter, e que as minhas faculdades podem alcançar, é o testemunho dos meus olhos, que são os juízes adequados, e únicos, dessa coisa; em cujo testemunho tenho razão para me basear por ser tão certo que, ao escrever estas linhas, o fato de estar vendo o branco e o preto, e que algo realmente existe que causa essa sensação em mim, não é de forma alguma mais duvidoso do que o fato de eu estar escrevendo ou movendo a minha mão; sendo esta a certeza máxima de que a natureza humana é capaz no que respeita à existência de algo, exceto o nosso próprio eu e Deus⁵⁶.

(iv) aqui temos o conhecimento demonstrativo, ou seja, e possível conhecer uma proposição deduzindo-a de proposições dos três gêneros anteriores ou vendo que é implicado por elas. O que está dizendo é que “algumas proposições que podemos deduzir das proposições autoevidentes, incorrigíveis ou evidentes aos sentidos são também certas para nós, e entre essas proposições, para Locke, está a existência de Deus”⁵⁷.

O que temos, então, para Locke, é que na formação da opinião devemos ser guiados pela razão. Mas surge a pergunta: o que é a razão? Ele responde elaborando duas abordagens: (1ª) “é uma faculdade do homem, a faculdade pela qual o homem se distingue supostamente dos animais, e onde é evidente que os ultrapassa”⁵⁸. (2ª) “a razão é o poder pelo qual discernimos relações lógicas amplas entre proposições que sejam, é claro, candidatas ao nosso assentimento, a ser coisas em que acreditamos”⁵⁹. O argumento de Locke sobre o quem vem a ser a razão nos ensina, ao menos, (I) o homem é supostamente diferente dos animais porque existe nele uma capacidade que vai além dos instintos, (II) ela proporciona discernir os argumentos (relações lógicas) e, mediante esse discernimento, aceitar aqueles que nos convencem como prováveis, corretos ou verdadeiros. Portanto, a razão desempenha um papel fundamental na formação do conhecimento humano, e toda proposição deve ter um grau ou margem de probabilidade de certeza, mas esta não pode trazer mais segurança do que as provas possam garantir. Locke não descarta qualquer possibilidade de conhecimento metafísico, mas, a questão é saber como isso vem? Como ter certeza de que é verdadeiro? Como saber que a fonte desse conhecimento é segura? Daí

⁵⁶ PLANTINGA, p.100.

⁵⁷ PLANTINGA, p.100.

⁵⁸ PLANTINGA, p.101.

⁵⁹ PLANTINGA, p.101.

dizer que “a razão tem que ser o nosso último juiz e guia em tudo”⁶⁰.

É digno de nota que o postulado de Locke a respeito da razão ser a base para toda espécie de conhecimento, inclusive o religioso, fundamenta-se na discussão dos princípios da moral e da religião revelada por ele exposto em sua obra “Ensaio sobre o Entendimento Humano”.

3.2 Crítica ao evidencialismo

Tendo em vista esses esclarecimentos, podemos agora expor de modo direto a crítica de Plantinga ao evidencialismo. O ponto central é que o evidencialismo estabelece condições extremamente exigentes para a justificação, de modo a restringir demais o seu escopo. Veremos que se fossemos seguir os padrões de justificação propostos por essa linha, poucas ou quase nenhuma de nossas crenças seriam justificadas. Entretanto, não há razões para se sustentar esse ceticismo em sentido forte. Após a crítica de alguns dos pontos sustentados pelo evidencialismo, passaremos ao exame da crença nas outras mentes que, como se sabe, é utilizada por Plantinga como uma das bases mais eficazes para a sua crítica.

3.3 Dois problemas: autotransparência e autocontrole

Para que possamos alcançar o cerne da crítica de Plantinga, vamos colocar um foco no problema da transparência e do controle acerca dos conteúdos da mente. Temos visto que o evidencialismo parte da tese de que a justificação requer uma autorreflexão do sujeito acerca das representações da própria mente. Assume-se que essas representações são transparentes para o sujeito que as detém. Isso parece garantir um grau de confiabilidade dos juízos que decorrem dessa autorreflexão. Com base nessa tomada de posição reflexiva acerca desses conteúdos, cabe ao próprio sujeito decidir se os aceita ou se os rejeita.

Entretanto, é sabido que a tese da transparência, que desemboca na posse privada da experiência, tem sofrido diferentes tipos de críticas. A que nos importa é aquela que vai ao encontro do ponto levantado por Plantinga, segundo o qual a autorreflexão não parece ser uma faculdade que se coloca na maior parte dos casos em que o sujeito adquire uma crença

⁶⁰ PLANTINGA, p.102.

com base na experiência. Vejamos.

De início podemos considerar algumas teorias da mente que se harmonizam com a crítica de Plantinga. Referimo-nos àquelas que foram propostas, com algumas diferenças, por Jackendoff (1987), Prinz (2011) e Carruthers (2017). Elas mostram que a consciência depende do emprego da atenção ao conteúdo sensorialmente determinado na memória de trabalho. Esse conteúdo disponível ao acesso em primeira pessoa inclui imagens visuais, a fala interna (*inner speech*), ou ainda outros episódios sensoriais. No modelo de Carruthers, o acesso do sujeito às suas próprias atitudes proposicionais requer inferências sobre esse conteúdo presente na memória de trabalho. Tipicamente, os agentes partem de sua fala interna para interpretar suas atitudes. Um processo similar ocorre com o acesso sobre os estados mentais das outras pessoas. De acordo com Carruthers, a tentativa de acessar os próprios estados internos é tão falível quanto a interpretação sobre o que se passa na mente das outras pessoas⁶¹.

A propósito, um fenômeno conhecido que esclarece esse ponto, também explorado por Carruthers, é o da confabulação. Trata-se de um recurso utilizado pelos agentes que, quando instados a dar explicações sobre suas próprias ações, apresentam razões putativas, i.e., sem a intenção explícita de mentir ao interlocutor. Os agentes, no entanto, equivocam-se acerca dos estados mentais que causaram seus próprios comportamentos⁶². Enfim, King e Carruthers discordam que capacidades reflexivas tenham função de controle sobre os juízos e ações, dado que defendem a tese de que não há atitudes proposicionais disponíveis diretamente à consciência do próprio agente.

Esse enfraquecimento do autoconhecimento no quadro geral da ação intencional pode acomodar pesquisas empíricas acerca de vieses. Desde a publicação do artigo seminal “Julgamento sobre incerteza: heurísticas e vieses”, por Daniel Kahneman e Amos Tversky (1974), vêm crescendo os trabalhos em Psicologia Cognitiva acerca do efeito de vieses implícitos sobre o comportamento humano. A maior parte desses trabalhos mostra que a influência causal de vieses implícitos ocorre independentemente das capacidades reflexivas dos agentes, i.e., aquém da consciência e da capacidade de escolha. Os resultados apontam para a tese de que vieses, como já vimos, decorrem de associações automáticas e estereotipadas e que, no mais das vezes, não estão disponíveis à tomada de posição reflexiva por parte do agente que os detém.

⁶¹ CARRUTHERS, 2017, p.232.

⁶² CARRUTHERS, p.234-235.

A situação prototípica trazida à tona por esses estudos é aquela em que o comportamento produzido por vieses implícitos entra em conflito com valores ou princípios com os quais o sujeito, ele mesmo, se compromete no nível consciente. Há um conflito entre as razões que um agente aduz a favor de uma posição em um debate sobre valores, por um lado, e o modo pelo qual ele reage diante dos casos concretos, por outro. A título de exemplo, um sujeito pode se posicionar sinceramente contra o racismo em contextos discursivos, mas não se comportar de modo coerente com esse posicionamento em outros contextos relevantes. Um dos aspectos mais notáveis dessas pesquisas é a descoberta de que o sujeito, ele mesmo, não se dá conta desse conflito. É precisamente esse ponto que pode ser explicado, ainda que parcialmente, por Carruthers (2017). Como vimos, esse quadro teórico aponta para a indisponibilidade das atitudes proposicionais à consciência. Isso pode explicar a razão pela qual vieses operam independentemente do controle do agente.

A questão que se coloca é se o sujeito poderia, de modo isolado, controlar os conteúdos das representações e inibir os vieses implícitos que poderiam contaminar seu juízo. A propósito, existe um fenômeno importante descrito pela Psicologia Cognitiva que ameaça a efetividade da força de vontade no controle sobre vieses, mesmo que implícita, tal como propõe Frankish. Trata-se do esgotamento do ego (*ego depletion*), descrito por Baumeister e colegas (1998), segundo o qual, o engajamento, mesmo pré-reflexivo, em uma atividade de autocontrole tende a esgotar as capacidades internas, de tal modo que os agentes tendem a se dispersar ao longo do tempo. Assim, embora existam casos de sucesso de autorregulação prática, não é certo que essa atividade possa persistir em um dado curso temporal. Enfim, pesquisadores verificaram que a força de vontade implica alto custo cognitivo. O problema da proposta de Frankish é, em suma, restringir o controle a capacidades internas do agente, prescindindo, assim, de aspectos externos que poderiam desonerar essa sobrecarga cognitiva.

Do que vimos, resulta que tanto a tese da autotransparência, quanto a tese do autocontrole, requisitos colocados pelo evidencialismo para que as crenças sejam justificadas são altamente questionáveis. Ambas as teses parecem colocar a justificação em padrão elevado ou idealizado, praticamente inatingível para sujeitos comuns. Isso significa que deveríamos abandonar a justificação das nossas crenças? Será que a justificação deve ser concebida como irrealizável? A pergunta torna-se ainda mais difícil de ser respondida quando se trata de crenças teístas. Se assim fosse, não poderíamos compreender o conceito de responsabilidade epistêmica. Mas, por certo, não é isso que Plantinga tem em mente. Sua

alternativa consiste em propor um conceito de justificação menos exigente. Para isso, parte de uma concepção externista da justificação. Para chegarmos ao externismo, veremos, em primeiro lugar, um caso em que podemos estar justificados sem colocar em ação capacidades reflexivas tão demandantes do ponto de vista cognitivo. Trata-se da nossa crença em outras mentes.

3.4 A crença em outras mentes

O modo comum pelo qual seres humanos interagem e compreendem-se mutuamente envolve a atribuição recíproca de estados mentais. A ideia central é que para um movimento corporal ser concebido como um comportamento intencional, ele deve ser compreendido por estados mentais que, do ponto de vista do agente, explicam a sua ação. Os estados mentais relevantes para a compreensão do comportamento, como desejos e crenças, possuem um conteúdo que é especificado pela partícula “que”. Quem deseja, deseja que algo aconteça; quem tem uma crença, crê que algo é o caso. Tendo direções de ajuste opostas, desejos e crenças podem ser concebidos como um complexo causal/racional do comportamento: eles contêm razões que podem explicar porque alguém agiu como agiu. À luz de uma explicação do comportamento por esses estados mentais, portanto, o outro é concebido pelo intérprete como um agente racional.

Os estados mentais não se expressam diretamente no comportamento. Ora, um mesmo estado mental pode causar diversas ações. Por exemplo, meu desejo em me formar em Filosofia causa e explica um conjunto enorme e diversificado de ações. E, de modo inverso, diferentes estados mentais podem causar o mesmo comportamento. Pense-se em um mesmo gesto que pode ser causado por diferentes intenções. Isso nos mostra que estados mentais não são fenômenos tangíveis, ou que podem ser observados. Desse modo, se formos exigentes quanto ao padrão de justificação aqui, caímos no problema das outras mentes.

O problema das outras mentes implica o ceticismo em relação aos estados mentais das outras pessoas. O que ocorre é que a partir da observação do comportamento das outras pessoas, inferimos os estados mentais que poderiam explicá-lo. Mas isso nada diz se as outras pessoas têm ou não estados mentais. Afinal, autômatos podem se comportar como humanos, reagindo e respondendo aos estímulos em contextos típicos. Entretanto, não diríamos que eles possuem estados mentais. Se pensarmos que tais estados envolvem um

caráter qualitativo, concluiremos talvez que temos acesso apenas aos nossos próprios estados mentais. No que diz respeito aos estados mentais das outras pessoas, conseguimos apenas imaginar o que seria estar no lugar delas. Mas não conseguimos estar, de fato, na pele delas para saber se o que elas sentem é o mesmo que nós sentimos. Nenhuma observação nos levaria a compreender a vida mental das outras pessoas, porque toda observação levaria em conta a minha própria experiência para compreender a experiência do outro. Ao que parece, cada um de nós está preso em sua própria mente, de sorte que não é possível dizer qualquer coisa justificada acerca da experiência de outras pessoas.

Daí que não temos evidências suficientemente fortes para nos assegurar que as outras pessoas são dotadas de mente. Isso significa que não temos razões para certificarmos-nos que os outros são pessoas como nós mesmos? A pergunta parece ter sentido quando damos azo à reflexão e deixamos de nos atentar para o que ocorre nas interações comuns entre os sujeitos. Nessas interações, não parece possível revogar a crença em outras mentes sem que elas permaneçam estáveis e flexíveis. Ou seja, estamos desde o início comprometidos com essa crença, de sorte que seria impensável a vida propriamente humana sem ela. O fato de os sujeitos refletirem ou não sobre essa crença não tem poder de revogá-la. Sua suspensão mediante um argumento cético, que implicaria uma suspensão de juízo sobre se os outros são humanos ou meros autômatos, acarretaria um isolamento insuportável para os seres humanos. Como veremos no quarto capítulo, é possível perceber outros estados mentais no comportamento das pessoas e, com base nisso, adquirir a crença justificada de que os outros são seres dotados de mente. De tal modo que esse processo pode ocorrer independentemente de evidências que se colocariam para além dessas percepções comuns acerca do comportamento do outro. O ponto chave é que a percepção do comportamento das outras pessoas é enriquecida a partir da informação sobre outras mentes. Comumente, percebemos um comportamento como já investido de mentalidade.

Podemos expandir esse ponto do seguinte modo: muitas das nossas crenças são adquiridas independentemente de um acesso em primeira pessoa acerca das razões que poderiam justificá-las. As crenças adquiridas por testemunho são desse tipo. Não temos experiência, tampouco outras crenças que a justifiquem para além da autoridade da fonte. A reflexão se dá acerca do que o outro pensa, mas não das razões objetivas que poderiam suportar a crença. Vimos no primeiro capítulo que as crenças sobre outras crenças são reflexivas, mas, nesse caso, o sentido de reflexividade não significa buscar as justificativas para determinada crença, mas sim simplesmente acessar as crenças das outras pessoas.

Desse modo, podemos acreditar na teoria da relatividade ou na eficácia das vacinas porque acreditamos na autoridade da fonte e não porque temos razões em primeira pessoa que as justifiquem. A esse respeito, é digno de nota que seres humanos são capazes de acumular e transmitir informações entre as gerações de forma muito mais complexa do que qualquer outra espécie. E é parte da ontogênese humana a abertura para uma série de informações que vem dos outros, independentemente da capacidade de julgá-las. A aprendizagem por parte de crianças requer a absorção dessas informações mediante um sentimento de confiança no adulto. Sem esse sentimento, não teríamos o vasto repertório de crenças que possuímos que nos tornam a espécie com a maior flexibilidade adaptativa. É certo que se espera que na fase adulta o sujeito seja capaz de refletir acerca dessas informações e de julgá-las, mas essa capacidade é, por certo, limitada. A maior parte das nossas crenças não sofrem qualquer tipo de auto escrutínio, mas nem por isso dizemos que não são justificadas. Essa consideração nos leva ao externismo da justificação.

3.5 Externismo epistêmico

O externismo defende que parte dos fatores que justificam a crença estão além da capacidade reflexiva dos sujeitos. Essa posição, por óbvio, distingue-se do evidencialismo que, como vimos, defende que tais fatores têm papel de justificação somente se estiverem disponíveis para a reflexão do sujeito. Além dos problemas já vistos sobre autorreflexão e autocontrole, há algumas razões simples que nos levam a abraçar o externismo. Existem muitos casos de conhecimento em que os sujeitos não estão aptos a fornecerem justificações. Esse parece ser o caso de idosos e crianças. Dificilmente negaríamos que eles conhecem uma série de coisas mesmo que não sejam capazes de dar razões para o que afirmam. Mesmo que não sejam certas para eles. A pergunta que fica é: de todas as crenças que um ser humano comumente possui, quantas estão sob seu controle e escrutínio? Sobre isso, Plantinga afirma o seguinte:

Não encontramos muitas, se é que encontramos alguma. Acredito que comi cornflakes no café da manhã, que a minha mulher achou graça em alguma bobagem que eu disse, que há realmente objetos externos como árvores e esquilos e que o mundo, com todos os seus livros poeirentos, parentes memórias, montanhas em lenta desintegração e desfiladeiros profundos, não foi criado há apenas dez minutos. Essas coisas (...) devemos acreditar nelas com base evidencial em proposições que sejam

autoevidentes ou evidentes aos sentidos (na acepção de Locke) ou incorrigíveis para cada um de nós. Além disso, elas devem ser prováveis e vistas como prováveis com respeito às proposições desse gênero: precisa haver bons argumentos, dedutivos, indutivos ou abduativos, a favor dessas conclusões, partindo desses gêneros de proposições⁶³.

O ponto chave é que podemos acreditar de modo justificado em tudo isso independentemente dos critérios evidencialistas. Uma teoria famosa que apoia o externismo é o chamado confiabilismo, defendido, entre outros, por Alvin Goldman, que é esposado por Plantinga. Um sujeito *S* conhece que *p* se e somente se *p* foi formado por um processo cognitivo confiável, ou seja, um processo que resulte em um número de crenças verdadeiras bem maior do que o número de crenças falsas. O confiabilismo está associado ao externismo porque defende que um elemento causal possa ter papel de justificação mesmo que esteja fora do alcance reflexivo do sujeito. Há uma série de processos causais geradores de crenças justificadas que não estão disponíveis para a consciência do sujeito. Esse é o caso da experiência perceptiva. É certo que tal experiência pode nos enganar, mas esse não pode ser tomado como caso geral. No mais das vezes, a percepção nos leva a um ajuste exitoso no mundo tanto com nossas ações, quanto com nossos juízos.

No que diz respeito à ação, o conteúdo perceptivo é mobilizado no nível motor. Nesse caso, a percepção se coloca a serviço dos objetivos que o sujeito pretende atingir. No que diz respeito ao juízo, a percepção informa que as coisas são assim e assim. Com base nessa percepção o juízo torna-se justificado. A percepção fornece o conteúdo do juízo do que as coisas são assim e assim. Mas, a explicação acerca desse sucesso não está disponível para o acesso reflexivo da primeira pessoa, mas sim, trata-se de uma explicação em terceira pessoa. Ocorre que o sujeito ele mesmo não está em uma posição privilegiada em relação às outras pessoas no que diz respeito às razões que justifiquem a confiabilidade do processo perceptivo.

Além das capacidades perceptivas, o argumento externista também vale para capacidades cognitivas. Um modo adequado do funcionamento dessas capacidades deve levar à produção de crenças massivamente verdadeiras. Podemos compreender esse ponto levando em conta o aspecto funcional dos vários órgãos do corpo humano. Eles têm funções específicas e o bom funcionamento deles leva à realização das finalidades correspondentes. A função do coração é bombear o sangue, dos pulmões fornecer oxigênio e assim por diante.

⁶³ PLANTINGA, p. 119.

Do mesmo modo, a função do aparato perceptivo e cognitivo é produzir crenças verdadeiras. É o que afirma Plantinga

Claro que o plano de desígnio dos seres humanos incluirá especificações do nosso sistema cognitivo, ou faculdades, assim como dos nossos sistemas e órgãos não cognitivos. Como o resto dos nossos órgãos e sistemas, as nossas faculdades cognitivas podem funcionar bem ou mal; podem funcionar mal ou funcionar apropriadamente. Também elas funcionam de certo modo quando funcionam apropriadamente — e funcionam de certo modo para cumprir o seu propósito. Assim, o primeiro elemento da nossa concepção de aval (penso) é que uma crença só tem aval para alguém se as suas faculdades estão funcionando apropriadamente, se não estão sujeitas a qualquer disfunção quando produzem tal crença⁶⁴.

A questão que se coloca é se a crença teísta poderia ser justificada nesses moldes externistas. É certo que existem boas razões para se afastar a transparência, autorreflexão e autocontrole como condições necessárias para que uma crença seja justificada. Como vimos, o externismo afirma que os fatores de justificação podem estar, e comumente estão, além da capacidade reflexiva dos sujeitos. Uma análise objetiva acerca desses fatores pode mostrar se os fatores típicos que levam a determinada crença podem ou não ser avaliados. Entretanto, se essa análise pode revelar sem maiores problemas o caráter justificado das crenças empíricas, a pergunta que fica diz respeito à crença teísta. Será que essa descrição, que leva em conta uma miríade de fatores os quais não são acessíveis ao sujeito portador da crença teísta, poderia mostrar o caráter justificado dessa crença? Ora, existem descrições que discordam desse caráter justificado. Por isso, o externismo que poderia apontar para o caráter justificado da crença teísta deve levar em conta as objeções famosas propostas por Marx e Freud⁶⁵.

Uma exposição pormenorizada dessas objeções acabaria por nos desviar dos propósitos deste trabalho. Basta afirmar que nem toda descrição dos processos cognitivos, perceptivos e emocionais atestam o caráter avalizado da crença teísta. Como se sabe, esse é o caso tanto de Marx quanto de Freud, em que pese a diferença entre as críticas destes pensadores. Segundo Marx, a crença teísta é produzida por faculdades cognitivas desprovidas de um funcionamento regular. Tal disfuncionalidade seria propiciada pela perversão da estrutura social. Alterando-se essas condições sociais, as faculdades cognitivas

⁶⁴ PLANTINGA, p. 174.

⁶⁵ PLANTINGA, p. 158.

poderiam ser restauradas em seu funcionamento normal. Desse modo, a crença teísta se revelaria como carente de sentido e os sujeitos dela se libertariam. Já, segundo Freud, a crença teísta nasce de um pensamento fantasioso motivado pelo desejo. Tal pensamento, por sua vez, não é motivado pela busca de crenças verdadeiras⁶⁶, mas por uma necessidade de adequação e sobrevivência em um mundo potencialmente ameaçador. Para Freud, não é que a crença teísta seja resultado de uma disfunção cognitiva. Ocorre que o processamento cognitivo, nesse caso, é enviesado para satisfazer o desejo de lidar com um mundo deprimente e ameaçador. A crença em um Deus poderoso e protetor estaria ligada a um desejo infantil de segurança.

Note-se que ambas as críticas pretendem descrever os processos cognitivos e emocionais causadores da crença teísta, mas tentam mostrar o caráter não justificado dessa crença⁶⁷.

⁶⁶ PLANTINGA, p. 172, 2018.

⁶⁷ Assim, devemos mostrar, com Plantinga, de que forma podemos defender o caráter justificado da crença teísta em um quadro teórico externista. É o que faremos no próximo capítulo dessa dissertação.

4 SENSUS DIVINITATIS COMO RESPOSTA À CRÍTICA EVIDENCIALISTA

No capítulo anterior, vimos as críticas de Plantinga ao evidencialismo. Segundo o filósofo, uma crença pode ser justificada quando produzida por mecanismos confiáveis nos contextos pertinentes. Isso significa que os elementos constitutivos da justificação não precisam ser acessados reflexivamente pelo sujeito. Também afirmamos que as exigências que o evidencialismo impõe aos sujeitos não parecem razoáveis. Afinal, muitas das nossas crenças não dependem de processos reflexivos. Nem por isso deixam de ser justificadas. Como vimos, essas são as crenças sobre outras mentes. Mas a questão que se coloca diz respeito à crença teísta. Poderia se tratar de uma crença básica e justificada porque advinda da experiência? Nesse capítulo, veremos que a crença teísta pode ser justificada quando advinda de uma capacidade perceptiva específica, que Plantinga denomina, como temos visto, de sentido de Deus.

4.1 O conceito de *sensus divinitatis*

Nesse tópico, apresentaremos o conceito de “*sensus divinitatis*”. A partir daí estaremos em condições de mostrar de que forma as experiências com Deus por ele geradas podem justificar a crença teísta. A ideia de um sentido de Deus, proposta por Tomás de Aquino e Calvino, afirma uma espécie de conhecimento natural de Deus. Trata-se de uma faculdade ou mecanismo pelo qual adquirimos a crença teísta e que, quando ativada em contextos apropriados, visa à verdade das crenças por ela produzidas. Calvino chega a falar de um instinto ou tendência natural⁶⁸ ou disposição inata ativado em circunstâncias apropriadas para o reconhecimento de Deus. Assim como outras faculdades cognitivas, o “*sensus divinitatis*” tem como função a produção da crença verdadeira e justificada acerca de Deus. Numa aproximação inicial, Plantinga define o “*sensus divinitatis*” do seguinte modo:

“O ‘*sensus divinitatis*’ é uma disposição ou conjunto de disposições para formar crenças teístas em várias circunstâncias, em resposta àquelas condições ou estímulos que desencadeiam o funcionamento desse sentido do divino⁶⁹.”

Algumas dessas circunstâncias foram colocadas no primeiro capítulo dessa

⁶⁸ CALVINO, 2003, p.1883.

⁶⁹ CALVINO, p.190.

dissertação. Diante da experiência de vastidão, é comum que os sujeitos reconheçam os fenômenos em questão como uma das obras divinas. Esse ponto também foi observado por Calvino:

Mesmo o povo comum e quase sem instrução, que tudo o que aprendeu foi o que viu, não pode deixar de estar ciente da excelência da arte divina, pois esta revela-se na diversidade inumerável, mas distinta e bem-ordenada, da abóbada celeste. Assim, é claro que não há pessoa alguma a quem o Senhor não mostre abundantemente a sua sabedoria⁷⁰.

Quais são os contextos aos quais o “*sensus divinitatis*” é sensível? Plantinga afirma que, dada a onipresença divina, não existe um único contexto que possa induzir a atividade do “*sensus divinitatis*”. Os exemplos propostos por Plantinga incluem a experiência de vastidão, como a percepção de uma paisagem de grande magnitude, até casos de sofrimento, dor e perda (PLANTINGA, pág. 158, 2018). Tendo em vista essa variação contextual, podemos entender diferentes capacidades associadas ao *sensus divinitatis*, como percepção, memória e sentimentos. Todos podem estar associados a esse sentido de Deus. Interessante notar que essas diferentes capacidades podem explicar o fato de que nem sempre a crença teísta envolve imagens. Às vezes pode envolver estritamente um sentimento da presença de Deus, sem nenhuma fenomenologia específica.

Além dessa definição geral, Plantinga apresenta algumas características importantes. A primeira delas é a basicidade (PLANTINGA, pág.192, 2003). O “*sensus divinitatis*” não é um mecanismo inferencial. Não se trata de perceber determinado fenômeno e, a partir dele, inferir a presença de Deus ou que ele existe. Note-se que, se assim fosse, Deus não seria experienciado. As crenças teístas surgem em nós ao mesmo tempo em que experienciamos determinados fenômenos em circunstâncias específicas. Nesse aspecto, o “*sensus divinitatis*” é uma faculdade como a percepção comum e a memória. Do mesmo modo que a nossa experiência perceptiva reconhece imediatamente os objetos que figuram no campo visual, podemos do mesmo modo direto reconhecer Deus em diferentes fenômenos físicos. Trata-se de uma disposição cognitiva sensível à manifestação divina, que opera independentemente de processos deliberativos por parte do agente. Tal como afirma Plantinga:

Olho para o meu jardim; vejo que os lírios tigrados de coral estão em flor. Não me dou conta de que algo bem complicado está aparecendo para mim (não noto que a minha experiência tem certo caráter complicado) para,

⁷⁰ CALVINO, p.190.

depois, construir um argumento que parte dessa aparência e chegar à conclusão de que, de fato, estão ali lírios tigrados de coral em flor. (...) Em vez disso, ao ter essa aparência (e dada a minha formação anterior), a crença de que os lírios tigrados de coral estão em flor surge espontaneamente em mim. Esta crença será comumente básica, no sentido de não ser aceita com base evidencial em outras proposições⁷¹.

A segunda característica é que o “*sensus divinitatis*” é permeado pela cognição. Ou seja, não se trata de um mecanismo perceptivo encapsulado, imune à atividade cognitiva. Podemos compreender a atividade cognitiva como a que produz sentido e coerência mediante conceitos. Conceitos servem tanto para que possamos reconhecer algo como algo significativo, quanto como os constituintes que permitem a transição entre pensamentos ou juízos (EVANS, pág. 240, 1982). Ora, se o “*sensus divinitatis*” fosse um mecanismo encapsulado, a crença teísta seria decorrente de um processo inferencial. Nesse caso, a experiência perceptiva justificaria a crença de modo indireto. Para evitar essa interpretação, Plantinga concebe o “*sensus divinitatis*” como uma capacidade que envolve experiência doxástica. Trata-se de uma experiência revestida pela linguagem. Isso significa que conceitos podem operar nessa experiência perceptiva como uma estrutura que permite o reconhecimento do fenômeno experienciado. Plantinga exemplifica:

Por exemplo, quando pensamos na proposição de que $3 + 2 = 5$ ou que o Monte Everest é mais alto do que o Monte Branco sentimos algo de diferente do que quando pensamos em uma proposição que acreditamos ser claramente falsa, como $3 + 2 = 6$, por exemplo, ou o Monte Branco é mais alto do que o Monte Everest. Nos dois primeiros casos, sentimos que a proposição é natural, correta, aceitável; nos dois segundos, sentimos que há nela algo de objetável, errado, eminentemente rejeitável. Na minha opinião, essa experiência está sempre relacionada às operações do ‘*sensus divinitatis*’, porque está sempre ligada à formação ou sustentação de qualquer crença⁷².

Como veremos de modo pormenorizado no próximo tópico, esse passo permite a Plantinga assegurar relações de justificação entre a experiência e a crença teísta. Dito de outro modo, se a experiência ligada ao “*sensus divinitatis*” não tivesse caráter doxástico, as relações entre ela e a crença seriam meramente causais, o que colocaria dúvidas sobre a justificação. Além disso, o caráter doxástico dessa experiência a coloca em um domínio normativo. Daí que podemos discernir contextos em que o “*sensus divinitatis*” opera de

⁷¹ PLANTINGA, p. 192.

⁷² PLANTINGA, p.190.

modo confiável para a produção de crenças verdadeiras, dos contextos em que isso não ocorre. Por exemplo, uma experiência de Deus após uma pancada na cabeça, ou por meio de uso de entorpecentes, podem ser casos que minam a sua confiabilidade.

A terceira característica é que a experiência perceptiva do “*sensus divinitatis*” deve ser concebida além da mera sensorialidade. É importante diferenciar a percepção sensorial, enquanto estímulos físicos capturados pelos canais perceptivos conhecidos, de experiência perceptiva que vai além desses estímulos. Para esclarecer esse ponto, vale a pena trazer à tona argumentos da filosofia da percepção que mostram uma concepção abrangente de experiência perceptiva.

Argumentos contemporâneos na Filosofia da Mente, particularmente na linha da cognição corporificada e estendida, têm tentado superar o problema da compreensão da percepção como dotada de dados sensoriais. Além dos problemas de ordem epistemológica, o problema que nos importa destacar é o seguinte: se o conteúdo da percepção consciente fosse composto por dados sensoriais, não teria sentido a ideia de um campo perceptivo composto por objetos passíveis de serem explorados pelo sujeito. Desse modo, ao menos não parece ter sentido afirmar que o conteúdo da percepção consciente seja constituído de estímulos proximais. Tampouco parece o caso que esses dados sensoriais se coloquem como intermediário entre o sujeito e o mundo.

O ponto central dos argumentos da cognição corporificada e estendida é a afirmação de que podemos experienciar fenômenos mesmo que não sejam, literalmente, percebidos. Esse é o caso das faces ocultas dos objetos, estados mentais que se expressam no comportamento das pessoas, bem como fenômenos intangíveis como o tempo. O notável é que esses fenômenos podem ser percebidos diretamente, ou seja, sem a realização de inferências. Quando olho para uma maçã, por exemplo, apenas uma das suas faces estimula os receptores da minha retina. Entretanto, não é por isso que tenho uma experiência perceptiva com um objeto unidimensional. Experiencio um objeto tridimensional, mesmo que, a rigor, eu não veja as faces que se ocultam a partir da minha perspectiva. Segundo Alva Noe, “isso ocorre por conta das expectativas sensório-motoras que decorrem da exploração desses objetos ao longo do tempo” (NOE, pág. 103, 2004).

Do mesmo modo, podemos perceber diretamente as intenções nos gestos e nas expressões faciais das pessoas. Recorde-se que, no tópico dedicado ao problema das outras mentes, afirmamos que estados mentais de ordem superior parecem requerer a realização de inferências para que sejam acessados pelo intérprete. Mas isso não elimina o fato de que podemos acessar estados mentais mais básicos que se expressam diretamente em

gestos e em expressões faciais. Ademais, a percepção do comportamento dos outros sempre ocorre em determinados contextos que, por sua vez, carregam informações acerca dos estados mentais das pessoas. Uma mesma conformação facial pode expressar medo ou repugnância. O contexto pode contribuir para superar essa ambiguidade.

No que diz respeito à experiência de Deus, seu conteúdo pode ou não vir acompanhado de imagens ou de qualquer outra fenomenologia. Quanto a isso, Plantinga afirma que

(...) a operação do '*sensus divinitatis*' sempre envolverá a experiência, seja qual for o tipo de experiência em causa, e mesmo que as imagens sensoriais não estejam sempre presentes. Por vezes há imagens sensoriais; por vezes sente-se a presença de Deus, ou algo assim, não parecendo haver quaisquer imagens sensoriais, mas talvez haja algo (necessariamente difícil de descrever) parecido com elas; muitas vezes há também o gênero de experiência que temos quando temos medo ou quando sentimos gratidão ou deleite, quando nos sentimos tolos, irados, satisfeitos etc⁷³.

Isso explica boa parte dos relatos que vimos no primeiro capítulo. Nesses relatos, podemos perceber que nem sempre Deus se nos apresenta aos sentidos de modo trivial. Por outro lado, Deus também não parece ser resultado de alucinação ou de mera imaginação, afinal Deus ocupar o campo perceptivo das pessoas enquanto um fenômeno independente de qualquer imagem alucinatório auto-induzida. Ou seja, nem sempre o conteúdo da experiência perceptual com Deus se apresenta como imagens. A questão que se coloca abaixo é de que modo o *sensus divinitatis* pode justificar a crença teísta.

4.2 Justificação das crenças teístas

A questão de que nos ocuparemos nesse tópico diz respeito à justificação da crença teísta a partir do conceito de "*sensus divinitatis*". No capítulo anterior vimos, em linhas gerais, o conceito externista de justificação. No que se segue, esse conceito será desdobrado do seguinte modo: em um primeiro momento, veremos o conceito de justificação das crenças perceptuais. Esse passo é importante para mostrarmos de que modo a experiência perceptiva pode justificar a crença de modo imediato. Em segundo lugar, veremos de que forma as crenças teístas baseadas no "*sensus divinitatis*" podem ser justificadas.

⁷³ PLANTINGA, p.132.

De início é importante retomar à definição de crença básica, agora levando em conta a ideia de justificação proposta por Plantinga. Trata-se de uma crença sobre um objeto que se apresenta de determinado modo ao sujeito. Note-se que a posse dessa crença não envolve crenças em segunda ordem, como, por exemplo, a crença que o sujeito poderia possuir acerca dele mesmo, a saber, de que está tendo uma crença baseada em determinada experiência. O objeto dessa crença pode ser, por exemplo, que a porta está aberta, mas não a crença de que a porta está aberta.

Em segundo lugar, o conteúdo da crença perceptual, que nada mais é que o conteúdo da experiência, não esgota todos os aspectos que um objeto pode suportar. Tampouco são necessários outros conceitos gerais acerca de determinado objeto para que ele possa ser percebido. Por exemplo, posso perceber um objeto amarelo, mesmo que não possua crenças sobre essa cor, ou crenças sobre a sua posição no espectro, tampouco sobre cores em geral. No caso em que o sujeito possui crenças ou conceitos relacionados ao conteúdo dessa experiência, decerto sua experiência se torna enriquecida. Mas a posse dessas crenças não se coloca como condição necessária para que o sujeito tenha essa experiência.

Em terceiro lugar, a crença perceptual é diretamente baseada na experiência. Isso significa que o sujeito não recorre a outras crenças para que possa estar justificado. Diante de um pedido de razões, basta que ele aponte para a própria experiência. Isso não significa que as crenças não possam operar no pano de fundo da experiência. Mas elas não se colocam como premissas a partir das quais o sujeito infere uma conclusão. em todo caso, a experiência justifica a crença de forma imediata.

A partir dessas considerações, podemos formular a ideia de justificação das crenças perceptuais do seguinte modo: quando a crença de um sujeito de que x é f é baseada, ao menos em parte, em uma experiência na qual x aparece para a experiência dele como sendo f , a experiência em tela contribui para a justificação dessa crença. É importante notar que a justificação de crenças perceptuais ocorre apenas *prima facie*. Afinal, a experiência do sujeito que fornece razões para a crença nela baseada pode ser refutada por razões em contrário. Um objeto pode parecer colorido para alguém, mas se há indícios suficientemente fortes para se pensar que não há objetos coloridos naquele contexto, então o sujeito tem uma razão para duvidar da sua própria experiência.

Vimos de que modo crenças perceptuais podem ser justificadas pela experiência perceptiva. A pergunta que devemos nos fazer nessa altura é se o “*sensus divinitatis*”, sendo uma capacidade perceptiva específica, poderia justificar as crenças teístas. Aqui é importante estabelecer algumas diferenças entre a percepção do que quer que figure como

divino, por um lado, e objetos ordinários, por outro.

Um primeiro passo para que possamos compreender o “*sensus divinitatis*” é estabelecer diferenças entre a percepção de fenômenos, por um lado, e a percepção de Deus, por outro lado. A percepção de objetos está presente em nossa experiência consciente regular e atravessa quase todo nosso estado de vigília. Por outro lado, a experiência perceptual do divino é um fenômeno raro. Em segundo lugar, como já afirmamos, a percepção de objetos possui caráter fenomenológico. Os objetos se mostram com determinado formato, sabor, cor, cheiro e assim por diante. Já a percepção do divino não parece possuir essa fenomenologia, ao menos não é necessário que a experiência tenha essa fenomenologia. A propósito, vale a pena retomar novamente os relatos colocados no primeiro capítulo. Em mais de um relato, as pessoas afirmam não terem visto Deus com os olhos do corpo. Ou seja, do ponto de vista fenomenológico, a experiência de Deus parece opaca, escassa e obscura. Apesar dessas diferenças, existem elementos em comum. Vejamos.

Podemos compreender como experiência perceptual consciente as ocasiões em que algo se nos apresenta como sendo assim ou assim - como verde, quadrado, etc. Isso distingue a experiência perceptiva de outras operações cognitivas como pensar ou imaginar algo. Nessa linha, algo parecer vermelho para alguém não é o mesmo que interpretá-lo ou conceituá-lo como vermelho. Como já afirmamos, é certo que conceitos podem estar presentes no pano de fundo da experiência, mas isso não faz dela (a experiência) indireta. Podemos ainda manter que os objetos da experiência são apresentados diretamente para a nossa consciência. Do fato de que usamos conceitos para reconhecer ou identificar algo como algo significativo não se segue que o objeto a ser identificado seja, ele mesmo, revestido por conceitos.

Ora, tal como colocado nos relatos do primeiro capítulo, Deus aparece experienciado como sendo tal e tal. Daí que podemos falar de modos de aparição de Deus, que se apresenta como amoroso, compassivo, sábio, bondoso. Também podemos notar que Deus se apresenta como fazendo ou agindo, a saber, perdoando, fortalecendo, compadecendo-se. Podemos citar os seguintes exemplos:

(...) de repente eu senti a presença de Deus - falo da coisa exatamente do modo como fiquei ciente dela - como se sua bondade e poder estivessem me tomando por inteiro...Agradei a Deus porque ao longo da minha

existência me tenha ensinado a conhecê-lo, sustentando minha vida e tido misericórdia tanto da criatura insignificante quanto ao pecador que eu era⁷⁴.

Essa mesma experiência de Deus fazendo algo pode ser observada no seguinte relato:

Particpei de um culto em uma igreja em Uppsala(...) Durante a confissão dos pecados e a prece de ação de graças que se seguiram à comunhão, tive uma forte consciência do Espírito Santo como uma pessoa e uma consciência igualmente forte da existência de Deus, que ele estava presente, de que o Espírito Santo estava em todos aqueles que participavam do culto. A única coisa importante era Deus e minha percepção de que ele olhava para mim e deixava sua misericórdia se derramar sobre mim⁷⁵.

Ademais, vimos que a experiência perceptiva vai além da mera sensorialidade. Isso significa que os predicados divinos podem, sim, ser diretamente experienciados. Ora, se em contextos apropriados, Deus aparece como F para alguém, o sujeito está justificado em possuir a crença de que Deus é F. Se a experiência perceptiva consciente revela Deus como amoroso, compassivo, ou poderoso, independentemente de uma mediação doxástica, então o sujeito está, *prima facie*, justificado em possuir a crença teísta em tela.

A partir dessas considerações, podemos mostrar, segundo Plantinga, que a crença teísta pode ser concebida como crença básica dado que baseada diretamente na experiência sensorial. Assim, Plantinga nos fornece argumentos para mostrar que a concepção da crença teísta unicamente como crença reflexiva não é obrigatória. Portanto, a necessidade de se conceber a crença teísta como crença básica em virtude do seu caráter transformador e evocativo é atendida pela concepção do “*sensus divinitatis*”. Com o objetivo de tornar mais clara essa justificação das crenças teístas baseada na experiência perceptiva, vejamos de modo pormenorizado a experiência do sublime como um caso relevante para a operação do “*sensus divinitatis*”.

4.3 *Sensus divinitatis* e o sublime

A experiência do sublime, enquanto a experiência com o belo, pode ser concebida

⁷⁴ ALSTON, 1991, p.41.

⁷⁵ ALSTON, p. 42.

como experiência estética. Alguns argumentos estéticos relacionados à existência de Deus oferecem razões que explicam uma tendência natural dos seres humanos em apreciar a natureza. Por exemplo, John Argumenta que podemos ver a beleza no mundo como participando do deleite de Deus em sua criação⁷⁶. Simone Weil expressa um sentimento semelhante quando diz: “Ao amar a ordem do mundo, imitamos o amor divino que criou este universo do qual fazemos parte”⁷⁷. Para Weil, Deus criou a beleza da terra como uma forma de nos seduzir a amar nosso lar e, em última análise, a Deus mesmo.

De Cruz e De Smedt⁷⁸ sugerem que a assunção da postura de um design artístico, tal como proposto por Nicolas Bullot e Rolf Reber⁷⁹, pode fornecer uma analogia valiosa para explorar essa ideia com mais vagar. Os seres humanos têm uma postura de design pela qual inferem as intenções dos fabricantes de artefatos, que é mais abstrata do que a postura física, mas mais concreta do que a postura intencional⁸⁰. Ao assumir a postura do design, podemos entender a função de vários artefatos sem pensar na física subjacente ao seu funcionamento. Quando a aplicamos às obras de arte, a postura do design nos permite inferir sua complexa história causal, considerando seu contexto histórico-artístico. De Cruz e De Smedt oferecem o exemplo de um cachorro em uma pintura medieval, como o Retrato de Arnolfini, de Jan van Eyck. Podemos interpretá-lo como um símbolo de fidelidade no casamento. No entanto, reconhecer o design também depende de processos cognitivos não inferenciais, como nas ocasiões em que alguém conta com a experiência direta de encontrar os personagens de um romance e viver indiretamente as situações que descreve ao ler uma obra de ficção.

Keith Lehrer⁸¹ afirma que adquirimos um conhecimento infável e imediato das obras de arte interagindo diretamente com elas. Um relato detalhado das intenções de Vincent van Gogh ao pintar *A Noite Estrelada*, com base em documentos do ego e informações históricas da arte, transmite apenas algumas de suas intenções. É a percepção da obra de arte que nos leva a obter esse conhecimento infável e imediato (por exemplo, intenções de design manifestadas por contrastes de cores e pinceladas). Desta forma, De Smedt e De Cruz⁸² entendem que Polkinghorne defende a tese de que ter prazer no mundo natural fornece conhecimento infável das intenções artísticas de Deus. Deus concederia

⁷⁶ POLKINGHORNE, 1998, p. 82.

⁷⁷ WEIL, 2021, p. 107.

⁷⁸ DE CRUZ E DE SMEDT, 2015, p. 148-9.

⁷⁹ NICOLAS BULLOT E ROLF REBER, 2013, p. 78.

⁸⁰ DENNETT, 1995, p. 229.

⁸¹ LEHRER, 2006, p. 180.

⁸² SMEDT E DE CRUZ, 2013, p. 95.

uma visão sobre o seu relacionamento com a criação, dotando os humanos (e presumivelmente outros animais) com um senso de beleza.

No entanto, pode parecer que a estratégia subjacente ao uso de experiências estéticas como apontando para as intenções de design de Deus (e, por extensão, a existência de Deus) consiste em tomar o conteúdo da experiência como ponto de partida de um processo inferencial. Esse processo culmina no reconhecimento da intenção de Deus de se tornar conhecido por meio das obras de Deus. De acordo com essa estratégia, a admiração pela beleza natural resultaria dessa compreensão inferencial das intenções de Deus. A crença, portanto, não seria básica.

Para mostrar a basicidade da crença teísta, podemos nos apoiar em estudos empíricos que mostram que a experiência de admiração pela beleza natural aumenta a crença religiosa. Por exemplo, Piercarlo Valdesolo e Jesse Graham⁸³ mostraram aos participantes cliques da natureza compostos principalmente de vistas grandiosas e arrebatadoras de planícies, montanhas e desfiladeiros, enquanto o grupo de controle viu vídeos da natureza com animais envolvidos em travessuras divertidas. Posteriormente, os participantes que testemunharam as cenas da natureza indutoras de admiração relataram uma crença mais firme em Deus do que os participantes do grupo de controle. Outros pesquisadores também descobriram que as pessoas expostas à beleza natural relatam níveis mais altos de espiritualidade⁸⁴. Embora nem todas as pessoas chegaram à conclusão ou adquiriram a crença de que Deus existe a partir dessas experiências, nos casos positivos, podemos interpretar isso como a formação de uma hipótese explicativa: o mundo é excessivamente belo para não ser o resultado das intenções do projeto de Deus.

De acordo com o argumento do design estético, o caráter religioso da experiência com a beleza natural depende de o percipiente possuir informações conceitualmente estruturadas. Segundo o conceitualismo tradicional, os conceitos são unidades linguísticas que permitem a realização de inferências⁸⁵. Nessa linha, as inferências geradas pela posse do conceito de Deus provocariam as sensações típicas da experiência do espanto diante da beleza natural, que a tornam religiosa. Esse passo inferencial dado pelo teísta, mas não pelo não teísta, é necessário para que eles concebam a experiência como religiosa. Essa abordagem cria uma cisão significativa: diante da beleza natural, apenas os teístas teriam sensações de natureza religiosa, como pertencimento, reverência e pequenez, ao passo que,

⁸³ PIERCARLO VALDESOLO e JESSE GRAHAM, 2014, p. 123.

⁸⁴ SAROGLOU, BUXANT e TILQUIN, 2008, p.250.

⁸⁵ McDOWELL, 1994, p. 132.

para os ateus, a experiência teria um valor estético independentemente dessas sensações.

No entanto, há pelo menos dois problemas intimamente relacionados com esta abordagem. Primeiro, o impacto emocional depende do caráter fenomenológico dessa experiência. O conteúdo da experiência é imediatamente, não inferencialmente apresentado aos sentidos. Ora, o espanto diante da beleza natural surge justamente porque as estruturas conceituais do sujeito conseguem assimilar apenas em parte o conteúdo daquela experiência. A sensação de fazer parte de um todo maior, presente no caráter imediato dessa experiência, depende justamente desse impacto no aparato cognitivo. Embora possuir o conceito de Deus possa contribuir para atribuir significado a essa experiência, não pode ser um pré-requisito para tais experiências estéticas, como temos visto. Teístas e não-teístas normalmente têm a mesma experiência, incluindo a mesma intensidade, de reverência⁸⁶. O fato de terem descrições diferentes da experiência não altera a convergência perceptiva e emocional.

Um argumento mais forte a favor dessa convergência requer considerar um problema mais profundo na estrutura do argumento do design estético: a relação entre a percepção e a emoção de admiração pela beleza natural. A teoria da modularidade poderia acomodar a explicação dessa relação conforme concebida pelo argumento do design estético. A ideia é que a mente humana se decompõe em diferentes módulos de processamento de informações independentes uns dos outros. Tal concepção pressupõe que a percepção seja encapsulada, pois envolve a especificidade do domínio do conteúdo processado para que a informação perceptiva não interfira com outros tipos de informação processada por outros módulos. A ativação de diferentes módulos pode explicar os aspectos envolvidos na experiência da beleza natural: informações perceptivas neutras (desprovidas de emoções) ativam o módulo cognitivo e inferencial de leitura da mente, que, por sua vez, ativa áreas cerebrais relacionadas às emoções. Por fim, áreas relacionadas às emoções seriam a fonte causal da atribuição de valor ao conteúdo perceptivo e às reações típicas de espanto.

No entanto, a concepção modular da mente, particularmente a tese que postula um conteúdo perceptivo emocionalmente neutro, tem sido questionada tanto na filosofia da mente⁸⁷ quanto na ciência cognitiva⁸⁸. A pesquisa sugere que as emoções são experiências perceptivas com propriedades avaliativas, de modo que a percepção e a emoção estão mais fortemente ligadas do que a teoria modular prevê. A emoção do medo, por exemplo, é

⁸⁶ CALDWELL-HARRIS et al., 2011, p. 86.

⁸⁷ PRINZ, 2014; DORING, 2007

⁸⁸ HUNTSINGER, 2013, p. 98; CLORE & HUNTSINGER, 2009, p. 135; TAPPOLET, 2016, p. 67.

direcionada a objetos ou situações particulares disponíveis à percepção do agente. Tais objetos, como uma cobra em posição de ataque, são parte integrante da fenomenologia do medo. Perceber uma cobra em posição de ataque é por si só perceber a situação como perigosa. Assim, os estados perceptivos são carregados de valência positiva ou negativa de acordo com o valor emocional dos objetos ou situações de que tratam.

O mesmo se aplica às experiências estéticas. As emoções colorem o conteúdo perceptivo de modo que os valores estéticos são inseparáveis do conteúdo. Esse fato traz à tona o argumento fenomenológico de que os valores estéticos se destacam das percepções apenas em operações cognitivas abstratas⁸⁹. A beleza natural é revelada na experiência e não resulta exclusivamente de um julgamento perceptivo a que se poderia chegar mediante inferências. Nesse sentido, Jesse Prinz chama a atenção para essa indissociabilidade ao observar que a avaliação infunde a percepção: “Não podemos ver as formas sem sentir o assombro, e vice-versa. Sem acoplamento, o afeto pode parecer um mero acompanhamento ou efeito”⁹⁰.

Note-se que a ideia de uma conexão inseparável entre percepção e emoção põe em questão o argumento do design estético de que as sensações presentes na experiência da beleza natural com um caráter religioso dependeriam de fazer inferências sobre a mente divina. Uma saída para esse desafio seria rejeitar o inferencialismo sobre conceitos e defender uma concepção cognitivamente mais fraca. De fato, podemos rejeitar a tese de que o conteúdo perceptivo das experiências de beleza natural é necessariamente uma premissa a partir da qual se infere as intenções criativas de Deus, colocando a informação conceitual no pano de fundo da experiência perceptiva para estruturar o conteúdo perceptivo. O sujeito, portanto, não precisa fazer inferências explícitas além do que ela percebe para reconhecer as intenções do projeto nas obras de Deus⁹¹. Aqui, os chamados conceitos densos que designam valores estéticos, que são tanto descritivos quanto avaliativos, podem ser úteis⁹². No entanto, embora conceitos densos possam estruturar o conteúdo perceptivo e avaliativo, sua aplicação responde apenas por parte do que podemos discernir por meio de nossas capacidades perceptivas.

Acreditamos que os argumentos acima se aplicam à tese de Plantinga. Argumentamos que a presença de conteúdo fenomenológico cuja sutileza excede em alguma medida nossas capacidades descritivas e conceituais é melhor explicada pela hipótese de

⁸⁹ LEWIS, 1970, p. 146.

⁹⁰ PRINZ, 2014, p. 153.

⁹¹ ALSTON, 1991, p. 49.

⁹² BONZON, 2009, p. 133.

que experimentar a beleza natural equivale a experimentar atributos divinos. Tal “excesso fenomenológico” pode dar conta tanto das sensações presentes na emoção do espanto quanto de sua inefabilidade. Além disso, precisamos de uma concepção de admiração pela beleza natural que não seja restrita aos teístas, uma vez que não há equivalência material entre experimentar a admiração pela beleza natural e acreditar em Deus. Propomos, então, que a experiência da beleza natural, propiciada pelo “*sensus divinitatis*”, é uma percepção de Deus mediada pelo mundo natural, que espelha os atributos de Deus.

4.4 Admiração pela beleza natural como experiência religiosa

Uma segunda maneira pela qual Deus pode ser uma explicação viável para a experiência de admiração pela beleza natural é argumentar que ter tal experiência é experienciar o divino - mesmo que o sujeito perceptivo não seja um teísta. Como vimos, emoções como o sentimento de pertencer e a conexão com algo maior do que nós mesmos estão embutidas nesse tipo de experiência. Assim, podemos ver as experiências estéticas com a natureza como uma subespécie da experiência religiosa: Deus revela algo da natureza de Deus por meio da beleza da criação. Um dos proponentes mais significativos dessa ideia é o monge sírio do final do século V ao início do século VI, que pseudépigraficamente se identificou como Dionísio, o Areopagita⁹³. Pseudo-Dionísio vê Deus como a beleza última da qual todas as coisas irradiam e para a qual todas retornam. Em *Os Nomes Divinos*, Pseudo-Dionísio argumenta que a bela natureza de Deus brilha na criação na beleza, harmonia e esplendor de todas as coisas:

O Belo Superessencial é chamado de 'Beleza' por causa daquela qualidade que confere a todas as coisas separadamente de acordo com sua natureza, e porque é a Causa da harmonia e esplendor em todas as coisas, brilhando sobre todas elas, como luz, o embelezador comunicações de Seu raio originário⁹⁴.

De Cruz e De Smedt⁹⁵ observam que poderíamos tomar isso como um argumento externista para a justificação da crença teísta, uma vez que existe uma conexão adequada entre a existência de Deus e as propriedades estéticas do mundo de uma maneira semelhante

⁹³ VILADESAU, 2008, p. 125.

⁹⁴ VILADESAU, p. 95-96.

⁹⁵ DE CRUZ e DE SMEDT, 2015, p. 150.

à de Plantinga, segundo o qual, as experiências estéticas da natureza podem eliciar o “*sensus divinitatis*”. O argumento seria, portanto, que Deus projetou nossas faculdades cognitivas para formar crenças teístas sob uma ampla gama de circunstâncias, e perceber a beleza natural seria uma delas. Como temos visto, o funcionamento adequado de nossas faculdades cognitivas justifica a crença em Deus formada por meio da experiência estética.

Outra forma de se observar o mesmo ponto pode ser a seguinte: a sensibilidade humana à beleza natural depende da percepção global ou holística, que ocorre por meio de uma abertura do escopo da atenção⁹⁶. É justamente esse tipo de percepção que nos leva a ver florestas e não apenas árvores. Assim, essa sensibilidade não é uma questão de percorrer cada elemento do campo visual para integrar os componentes em um conjunto coerente por meio de inferências ou mesmo de conceitos situados no pano de fundo dessa experiência. Nossa sensibilidade para a beleza natural depende da extração simultânea de um conjunto informacional que já se mostra, à primeira vista, com propriedades como vastidão, harmonia e esplendor. Tal imediatismo perceptivo é baseado em pesquisas que mostram que a integração de diferentes informações sensoriais ocorre na visão inicial, independentemente do uso de habilidades conceituais⁹⁷. Além disso, a abertura ou redução do escopo atencional parece depender de fatores emocionais subpessoais fora do controle do sujeito. Como argumentam Jeffrey Huntsinger e outros teóricos do afeto⁹⁸, as emoções positivas ampliam o escopo da atenção, enquanto as emoções negativas o restringem.

Os seres humanos tendem a desenvolver essa percepção global ou holística dos objetos e suas relações no campo perceptivo. Contra-exemplos podem iluminar o quão típica é essa tendência em humanos. Por exemplo, a percepção global está ausente na simultanagnosia, uma condição na qual os sujeitos não podem ver mais de um objeto em cada breve olhar⁹⁹. Déficits na percepção global também ocorrem em alguns indivíduos do espectro do autismo, e esse déficit contribui para uma diminuição na intensidade da atribuição de valor estético às experiências¹⁰⁰. O alto nível de ativação em regiões cerebrais específicas em detrimento de outras resulta na dificuldade de adquirir a visão global necessária para apreciar a beleza natural. Essa dificuldade pode ser parte da explicação para as baixas taxas de crença religiosa na população autista, comparadas às taxas na população

⁹⁶ HUNTSINGER, 2013, p. 203.

⁹⁷ ROBERTSON et al., 2014, p. 149.

⁹⁸ HUNTSINGER, p. 126.

⁹⁹ DALRYMPLE et al., 2009, p. 230.

¹⁰⁰ PARK et al., 2018, p. 180.

não autista, além da hipótese que aponta para déficits de mentalização¹⁰¹.

Em alguns casos, podemos explicar naturalisticamente o caráter global da percepção. Por exemplo, a percepção de rostos, que também manifesta esse caráter holístico, tem alto valor adaptativo: reconhecer rapidamente os inúmeros aspectos que constituem a expressão facial ameaçadora de um predador é relevante para provocar comportamentos de fuga. Do fato de o caráter global da percepção ser uma tendência natural da espécie humana, não se segue, entretanto, que a explicação naturalística seja suficiente para todos os casos. Um desses casos é justamente o caráter global da experiência perceptiva com a beleza natural. Como já estabelecemos, o conteúdo fenomenológico dessa experiência não está intrinsecamente relacionado à sobrevivência.

Note-se que o caráter global da percepção é justamente o que Plantinga tem em mente com o sentido de Deus. Com efeito, a ideia de “*sensus divinitatis*” mostra que a percepção da beleza natural é uma experiência de Deus (ou, mais especificamente, da beleza de Deus) mediada por características do mundo natural. Novamente, o campo perceptivo dessa experiência tem um caráter global. Normalmente, os agentes vivenciam a admiração pela beleza natural na harmonia e coerência entre objetos, formas e cores em um amplo cenário: uma experiência que desperta sentimentos de pertencimento e conexão no perceptor. Tal fenomenologia, da qual o sujeito tem conhecimento, é processada em regiões perceptivas primitivas (visão precoce)¹⁰². O impacto dessa experiência nas emoções do sujeito não depende, portanto, de uma tomada de posição reflexiva sobre ela. Os sujeitos podem ter esse tipo de experiência mesmo que não tenham recursos para conceituá-la de uma forma ou de outra. Por esta razão, como a vastidão e a beleza caracterizam o conteúdo perceptivo, a experiência relevante pode ser uma experiência de Deus, mesmo que o sujeito não tenha os conceitos ou crenças teístas relevantes.

Seguindo Plantinga, a relação entre o sublime e a religião é mais experimental do que inferencial ou conceitual. É experiencial porque o sentimento de pertencimento e conexão com a beleza natural não resulta de uma posição reflexiva sobre o conteúdo da percepção. Mesmo que estejamos aqui argumentando que a existência de Deus explica melhor tais experiências, não se trata de oferecer provas da existência de Deus, mas de considerar a admiração pela beleza natural como um elemento essencial da sensibilidade religiosa. Portanto, concordamos com Abraham Heschel, que argumenta que a reverência

¹⁰¹ NORENZAYAN et al., 2012.

¹⁰² ROBERTSON et al., p. 197.

“é mais do que uma emoção; é uma forma de compreender”¹⁰³. Essa compreensão é como a percepção, pois fornece uma percepção imediata:

Não é por analogia ou inferência que tomamos consciência dela [transcendência]. É mais sentido como algo imediatamente dado, lógica e psicologicamente anterior ao julgamento... uma visão universal de um aspecto objetivo da realidade, do qual todos os homens são capazes em todos os momentos¹⁰⁴.

Chamamos a atenção para o claro paralelo entre a experiência gratuita de admiração pela beleza natural que, ainda de modo parcial, vai além de nosso repertório conceitual e o que se esperaria de uma experiência ainda que altamente mitigada da beleza de Deus. A beleza natural seria, assim, uma forma pela qual Deus se revela a nós por meio da presença de seus atributos no mundo, mas nossas experiências da beleza da natureza não seriam resultado de inferir tais intenções de design estético. Em uma seção de *Esperando por Deus* intitulada “O amor da ordem do mundo”, Weil parece ecoar esta ideia:

Com exceção de Deus, nada menos que o universo como um todo pode ser chamado de belo com total precisão. Tudo o que existe no universo e é menor que o universo só pode ser chamado de belo se estendermos a palavra além de seus limites estritos e aplicá-la às coisas que participam indiretamente da beleza, coisas que são imitações dela¹⁰⁵.

Quando olhamos a imensidão do mar, a miríade de estrelas do céu, ou uma cadeia de montanhas, damos-nos conta do que não criamos, mas que se nos apresenta como pura gratuidade, ou, como diz WEIL, “aquilo que não podemos desejar mudar”¹⁰⁶. Alguns autores chamam isso de visão sacramental do mundo: 'Tudo o que existe', Alexander Schmemmann reflete, “é um presente de Deus para o homem, e tudo existe para tornar Deus conhecido pelo homem, para tornar a vida do homem comunhão com Deus”¹⁰⁷. Se toda a criação existe como um meio de comunhão com Deus, nosso desejo natural pelas coisas criadas indica um desejo mais profundo advindo de Deus.

Em nossa condição de corpo, não seríamos capazes de conhecer plenamente todos os predicados divinos. Ainda assim, podemos contemplar Deus na ordem natural — isto é,

¹⁰³ HESCHEL, 1955/2009, p. 74.

¹⁰⁴ HESCHEL, p. 77.

¹⁰⁵ WEIL 2021, p. 112 2021

¹⁰⁶ WEIL, p. 65.

¹⁰⁷ SCHMEMANN, 1973, p. 14.

no que alguns chamam de atributos divinos. Nossa experiência da natureza, quando contemplativa, seria assim uma experiência de Deus. Em outras palavras, a admiração pela beleza natural é uma experiência religiosa. Isso explicaria por que é uma de nossas experiências mais intensas e memoráveis. As explicações da crença religiosa como subproduto de nossas capacidades cognitivas parecem falhar neste ponto: como poderia um subproduto acidental dar origem a algumas de nossas experiências mais significativas e transformadoras? Se Deus nos criou para contemplar Deus, faz sentido que algumas de nossas experiências mais significativas ocorram quando encontramos a beleza de Deus refletida em nosso lar criado por Deus.

Finalmente, esse é apenas um contexto no qual o “*sensus divinitatis*” opera. Nosso interesse em expor a beleza natural foi mostrar a operação desse mecanismo perceptivo e cognitivo que leva à justificação da crença teísta, segundo Plantinga. Acreditamos que nossa exposição contém elementos suficientemente fortes para afirmarmos que o tal mecanismo mostra o caráter justificado da crença teísta que se baseia diretamente na experiência com a ordem natural.

CONCLUSÃO

O objetivo da nossa dissertação foi explorar a noção de “*sensus divinitatis*” em Plantinga, como um mecanismo capaz de produzir e justificar diretamente a crença teísta. No primeiro capítulo da nossa dissertação, vimos a ideia de crenças básicas que, diferentemente das crenças reflexivas, podem baseiam-se diretamente na percepção. Vimos que essa divisão oferece-nos o seguinte problema: pode ser que a crença teísta seja sempre reflexiva, uma vez que não é fácil entender como é possível ter experiências com a divindade. Entretanto, vimos que existem argumentos que apontam para o fato de que a crença teísta pode ser compreendida como básica.

O problema é que, mesmo se compreendermos a crença teísta como básica, aparece o problema da justificação. Assim vimos, no segundo capítulo, que um conceito internista de justificação, tal como proposto por Locke, exigiria que o agente fosse capaz de refletir sobre as evidências que tornariam a sua crença teísta justificada. Como não é certo que Deus seja um fenômeno passível de ser percebido, segue-se que a crença teísta não é justificada.

Contra essa concepção internista da justificação, argumentamos no terceiro capítulo que, de acordo com Plantinga, muitas de nossas crenças são justificadas mesmo que não sejamos capazes de refletir acerca das evidências correspondentes. A partir de um conceito externista da justificação, mostramos que as crenças são justificadas porque produzidas por mecanismos confiáveis, independentemente das capacidades reflexivas do agente.

Finalmente, no quarto capítulo vimos que o mecanismo do “*sensus divinitatis*” pode ser compreendido como um mecanismo que nos leva a experienciar Deus diretamente, valendo-nos, para isso, dos casos em que os sujeitos estão diante de um conteúdo de vastidão propiciado por cenários naturais que se nos apresenta dotado de rara beleza. Nesse caso, experienciamos esses cenários como manifestação divina, razão pela qual a crença que se baseia nessa experiência pode ser considerada como justificada.

BIBLIOGRAFIA

- ALSTON, W. (1993) *Perceiving God: The epistemology of religious experience* (New York: Cornell University Press).
- BARON-COHEN, S. (1997) *Mindblindness: An essay on autism and the Theory of Mind* (Cambridge, MA: The MIT Press).
- BARRY, A.M. (2006) Perceptual aesthetics: Transcendent emotion, neurological image. *Visual Communication Quarterly*, 13, 134–151.
- BERMAN, M. G., Kross, E., Krpan, K. M., Askren, M. K., Burson, A., Deldin, P. J., Kaplan, S., Sherdell, L., Gotlib, I. H., & Jonides, J. (2012) Interacting with nature improves cognition and affect for individuals with depression. *Journal of Affective Disorders*, 140, 300–305.
- BERTO, R. (2005) Exposure to restorative environments helps restore attentional capacity. *Journal of Environmental Psychology*, 25, 249–259.
- BONZON, R. (2009) Thick aesthetic concepts. *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 67, 191–199.
- CALDWELL-HARRIS, C.L., Wilson, A.L., LoTempio, E. & Beit-Hallahmi, B. (2011) Exploring the atheist personality: well-being, awe, and magical thinking in atheists, Buddhists, and Christians. *Mental Health, Religion & Culture*, 14, 659–672.
- CARRUTHERS, P. (2015) *The Centered Mind. What the Science of Working Memory Shows Us About the Nature of Human Thought* (Oxford: Oxford University Press).
- CHIRICO, A., & Yaden, D.B. (2018) Awe: A Self-Transcendent and Sometimes Transformative Emotion. In Lench, H. (ed.) *The Function of Emotions* (Cham: Springer), pp. 221–233.
- CHIRICO, A., Clewis, R.R., Yaden, D.B., & Gaggioli, A. (2021) Nature versus art as elicitors of the sublime: A virtual reality study. *PLoS ONE*, 16, e0233628.
- CLORE, G. & Huntsinger, J. (2009) How the object of affect guides its impact. *Emotion Review*, 1, 39–54.
- DALRYMPLE, K., Barton, J., & Kingstone, A. (2013) A world unglued: simultanagnosia as a spatial restriction of attention. *Frontiers in Human Neuroscience*, 7, 1–10.
- DAWID, R., Hartmann, S., & Sprenger, J. (2015) The No Alternatives Argument. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 66, 213–234.
- DECRUZ, H., & De Smedt, J. (2015) *A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion* (Cambridge, MA: The MIT Press.)

- DE SMEDT, J., & De Cruz, H. (2013) Delighting in natural beauty: Joint attention and the phenomenology of nature aesthetics. *European Journal for Philosophy of Religion*, 5, pp. 167–186.
- DENNETT, D.C. (1995) *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (New York: Simon & Schuster).
- DÖRING, S. (2007) Seeing What to Do: Affective Perception and Rational Motivation. *Dialectica*, 61, 363–394.
- EVANS, G. (1982) *The Varieties of Reference* (Oxford: Oxford University Press).
- FINGERHUT, J., & PRINZ, J. (2020) Aesthetic Emotions Reconsidered. *The Monist*, 103, 223–239.
- FODOR, J. (1983) *The Modularity of Mind* (Cambridge, MA: The MIT Press).
- FORREST, P. (1996) *God Without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism* (Ithaca, NY: Cornell University Press).
- GALLAGHER, S., Reinerman-Jones, L., Janz, B., Bockelman, P., & Trempler, J. (2015) *A Neurophenomenology of Awe and Wonder: Towards a Non-Reductionist Cognitive Science* (London: Palgrave Macmillan).
- GIBSON, J.J. (1979) *The Ecological Approach to Visual Perception* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt).
- HESCHEL, A.J. (2009) *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (London: Souvenir).
- HOBSON, R.P. (2005) What Puts the Jointness into Joint Attention? In Eilan, N., Hoerl, C., McCormack, T., & Roessler, J. (eds.), *Joint Attention: Communication and Other Minds* (Oxford: Oxford University Press), pp. 185–204.
- HUNTER, M., Gillespie, B., & Chen, S. (2019) Urban Nature Experiences Reduce Stress in the Context of Daily Life Based on Salivary Biomarkers. *Frontiers in Psychology*, 10, 722.
- HUNTSINGER, J. (2013) Does Emotion Directly Tune the Scope of Attention? *Current Directions in Psychological Science*, 22, 265–270.
- IRRGANG, M., & Egermann, H. (2016) From motion to emotion: Accelerometer data predict subjective experience of music. *PLoS ONE*, 11, e0154360.
- KANT, I. (1914) *The Critique of Judgment* (New York: Macmillan, 1914).
- KELLY, S. (2001) Demonstrative Concepts and Experience. *Philosophical Review*, 110, 397–420.
- KELNER, D., & Gross, J.J. (1999) Functional accounts of emotions. *Cognition and Emotion*, 13, 467–480.

- KELTNER, D., & Haidt, J. (2003) Approaching awe: a moral, spiritual, and aesthetic emotion. *Cognition and Emotion*, 17, 297–314.
- KOHÁK, E. (1987) *The Embers and the Stars: A Philosophical Inquiry into the Moral Sense of Nature* (Chicago: Chicago University Press).
- LEHRER, K. (2006) Knowing content in the visual arts. In Kieran, M., & McIver Lopes, D. (eds.), *Knowing Art: Essays in Aesthetics and Epistemology* (Dordrecht: Springer), pp. 1–26.
- LEWIS, C.I. (1970) Judgments of Value and Judgments of Fact. In Goheen, J., and Mothershead, J. (eds). *The collected papers of Clarence Irving Lewis* (Redwood, CA: Stanford University Press), pp. 151–161.
- LOCKE, J. (1992) Ensaio sobre o entendimento humano. Coleção Os Pensadores. Abril Cultural.
- MASLOW, A.H. (1964) *Religions, Values, and Peak Experiences* (Columbus: Ohio State University Press).
- MCDOWELL, J. (1996) *Mind and World* (Cambridge, MA: Harvard University Press).
- MILNER, A., & Goodale, M. (1999) *The Visual Brain in Action* (Oxford: Oxford University Press).
- NOË, A. (2004) *Action in Perception* (Cambridge, MA: MIT Press).
- NORENZAYAN, A., Gervais, W.M., & Trzesniewski, K.H. (2012) Mentalizing Deficits Constrain Belief in a Personal God. *PLoS ONE*, 7, e36880.
- PARK, S., Son, J., Chung, S., Lee, S., Ghim, H., Lee, S., Shin, C., Kim, S., Ju, G., Choi, S., Kim, Y., Koo, Y., Kim, B., & Yoo, H. (2018) Autism and beauty: neural correlates of aesthetic experiences in autism spectrum disorder. *Journal of the Korean Academy of Child Adolescent Psychiatry*, 29, 101–113.
- PEACOCKE, C. (2001) Does Perception Have a Nonconceptual Content? *The Journal of Philosophy*, 98, 239–264.
- PIFF, P.K., Dietze, P., Feinberg, M., Stancato, D.M., & Keltner, D. (2015) Awe, the Small Self, and Prosocial Behavior. *Journal of Personality and Social Psychology*, 108, 883–899.
- PLANTINGA, A. (1997) *God and Other Minds. A study of the rational justification of belief in God*. Mit Press.
- PLANTINGA, A. (2000) *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press).
- PLANTINGA, A. (2012) *Deus, a Liberdade e o Mal*. Vida Nova.
- PLANTINGA, A. (2018) *Conhecimento e Crença Cristã*. Vida Nova.
- POLKINGHORNE, J. (1998) *Science and Theology: An Introduction* (Minneapolis:

Fortress Press).

PORCHER, J.E., & De Luca-Noronha, D. (2021) Awe at natural beauty as defeasible evidence for the existence of God. *Manuscripto*, 44, 489-517.

Prinz, J. (2012) *The Conscious Brain: How Attention Engenders Experience* (Oxford: Oxford University Press).

Prinz, J. (2014) Seeing with Feeling. In Currie, G., Kieran, M., Meskin, A., & Robson, J. (eds.), *Aesthetics and the Sciences of Mind* (Oxford: Oxford University Press), pp. 144–157.

ROBERTSON, C., Thomas, C., Kravitz, D., Wallace, G., Baron-Cohen, S., Martin, A., & Baker, C. (2014) Global motion perception deficits in autism are reflected as early as primary visual cortex. *Brain*, 137, 2588–2599.

RUDD, M., Vohs, K. D., & Aaker, J. (2012) Awe Expands People’s Perception of Time, Alters Decision Making, and Enhances Well-Being. *Psychological Science*, 23, 1130–1136.

SAROGLOU, V., Buxant, C., & Tilquin, J. (2008) Positive emotions as leading to religion and spirituality. *The Journal of Positive Psychology*, 3, 165–173.

SCARANTINO, A., & de Sousa, R. (2018) Emotion. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL=

<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/emotion/>>.

SCHMEMANN, A. (1973) *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (Yonkers, NY: St. Vladimir's Seminary Press).

SHETH, B., & Young, R. (2016) Two Visual Pathways in Primates Based on Sampling of Space: Exploitation and Exploration of Visual Information. *Frontiers in Integrative Neuroscience*, 10, 37.

SHIOTA, M., Keltner, D., & Mossman, A. (2007) The nature of awe: elicitors, appraisals, and effects on self-concept. *Cognition and Emotion*, 21, 944–963.

SPERBER, D. (1997). Intuitive and Reflective beliefs. *Mind and Language*, 12 1, p.67-83

SUNDARARAJAN, L. (2002) Religious awe: Potential contributions of negative theology to psychology, “positive” or otherwise. *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 22, 174-197.

SWINBURNE, R. (2004) *The Existence of God* (Oxford: Oxford University Press).

TAPPOLET, C. (2016) *Emotions, Values, and Agency* (Oxford: Oxford University Press).

APÊNDICE

1. O CONCEITO RELEVANTE DE DEUS

Nesta seção, traremos à tona a discussão entre Plantinga e Tooley acerca da existência de Deus. Optamos por deixar essa discussão no apêndice porque, embora não trate diretamente sobre a experiência do agente que gera a crença teísta, traz elementos importantes para a questão sobre a existência de Deus. Tooley inicia a questão dizendo que o termo “Deus” é e pode ser usado de muitas maneiras, mas 02 (dois) grupos principais podem ser ressaltados: (1º) o que adota uma interpretação metafísica do termo, (2º) o que adota uma atitude religiosa.

O primeiro grupo, o da interpretação metafísica do termo “Deus”, este é um ser com propriedades especiais, ou que se relaciona de forma singular com as outras coisas, inclusive com o mundo. Neste sentido, Tooley menciona que “Deus pode ser definido como um motor imóvel, ou como uma causa primária, ou como um ser necessário que tem a sua necessidade por si mesmo, ou como um ser que é puro ato, destituído de toda potencialidade, ou como um ser cuja essência é idêntica à sua existência, etc”. Assim, neste grupo o que se tem é que “Deus” é o fundamento de tudo. Já o segundo grupo, “Deus” é visto como objeto de adoração, culto, senhor da verdade e da justiça, o salvador dos homens e todos os aspectos que envolvem devoção à divindade, portanto, aqui ele é um ser pessoal e que se relaciona com os que o buscam. As objeções à Plantinga consistem da seguinte forma: primeiro, Tooley afirma que há razões sérias para duvidar da existência desse ser porque existem muitas coisas ou estado de coisas no mundo indesejadas e que não condizem com a natureza e os atributos desse ser denominado “Deus”, como moralmente bom, por exemplo. Aqui, para reforçar o seu argumento, utiliza-se, retoricamente, das guerras religiosas contra os infiéis (islaminiso) e da existência do inferno como meio de castigo e sofrimento sem fim (catolicismo e fundamentalistas protestantes) para colocar em xeque a integridade moral de Deus. A segunda, diz respeito ao conhecimento, garantia e crença epistemicamente justificada. Para Tooley, esta é a noção apropriada porque: a) “...é em função da probabilidade epistêmica da proposição relevante que uma crença está ou não justificada epistemicamente”¹⁰⁸. O que tem em mente é que a probabilidade, em princípio, que fixa o grau de assentimento apropriado à proposição. b) “o não uso do conceito de garantia é

¹⁰⁸ PLANTINGA. Alvin Carl, TOOLEY. MICHAEL, O Conhecimento de Deus, Editora Vida Nova: 2014, p. 98.

porque este é demasiado estrito, uma vez que, apesar de todas as crenças garantidas estarem presumivelmente epistemicamente justificadas, nem todas as crenças epistemicamente justificadas estão garantidas”¹⁰⁹. Assim, para ele, é possível haver uma crença epistemicamente justificada que não está garantida.

2. SOBRE A EXISTÊNCIA DE DEUS

A essa questão, Tooley utiliza-se de três abordagens: 1ª) os argumentos a priori, 2ª) argumento a posteriori ou empírico e, 3ª) aspecto moral: a existência do mal e a ocultação de Deus.

Sobre os argumentos a priori, Tooley diz que os argumentos desse gênero podem ser divididos em 03 tipos principais: 1) “os argumentos não procuram demonstrar que o ateísmo é verdadeiro, ao contrário, que as afirmações sobre a existência de Deus, apesar de poderem ter algum tipo de significado, não têm significado cognitivo - isto é, não são verdadeiras e nem falsas”,¹¹⁰ 2) “há argumentos que procuram mostrar que o conceito de Deus envolve uma contradição implícita - de modo que é logicamente impossível que Deus exista”¹¹¹, 3) “há argumentos que procuram estabelecer apenas a conclusão bem mais modesta de que a existência de Deus é a priori menos provável do que a sua existência”.¹¹² O que Tooley quer dizer com tudo isso para opor-se à existência de Deus? No argumento do primeiro tipo (1), tal tese apoia-se numa versão do princípio da verificabilidade do conteúdo cognitivo, ou seja, as nossas afirmações e experiência teológicas serem cognitivamente dotadas de significados, o mesmo não pode ser invariavelmente certo para outras pessoas. Outro ponto é que existem argumentos a favor da impossibilidade lógica do teísmo, ou seja, pela inexistência de Deus, até porque o conceito de Deus envolve uma contradição, e alguns exemplos podem ser citados: (I) onisciência e imutabilidade¹¹³, (II) a questão do agente

¹⁰⁹ PLANTINGA. Alvin Carl, TOOLEY. MICHAEL, p. 98.

¹¹⁰ PLANTINGA. Alvin Carl, TOOLEY. MICHAEL, p. 101.

¹¹¹ PLANTINGA. Alvin Carl, TOOLEY. MICHAEL, p. 101.

¹¹² PLANTINGA. Alvin Carl, TOOLEY. MICHAEL, p. 101.

¹¹³ O argumento é que a imutabilidade de Deus é incompatível com a sua onisciência, pois tomando-se o tempo para esclarecer o argumento, se agora é 01:00, Deus tem que saber exatamente essa hora. Se, contudo, passarem-se 05 minutos, Deus tem que saber que no tempo já estamos 01:05, assim, Deus tem que estar num estado diferente agora do que estava há 05 minutos antes, portanto, não pode ser imutável. Veja pág. 103.

atemporal¹¹⁴, (III) onisciência, perfeição moral e um mundo indeterminista¹¹⁵, paradoxos da onipotência¹¹⁶, impossibilidade de uma pessoa logicamente necessária¹¹⁷.

Ante o exposto, o filósofo opositor dos argumentos de Plantinga deixa claro que esses argumentos são irrelevantes no contexto presente porque no caso (i) apesar de entender que os argumentos que demonstram a incompatibilidade da onisciência e imutabilidade são sólidos, “não é relevante para o presente conceito de Deus”¹¹⁸. Já no (ii) também entende que é um argumento sólido, porém, “não milita contra o conceito de Deus que ele utiliza porque, em seu pensamento, não existe razão de sustentar que um Deus onipotente, onisciente e moralmente perfeito estará fora do tempo”¹¹⁹. O que ele está dizendo é que se Deus é mutável, certamente estará no tempo. No (iii) a conclusão de que é impossível ter presciência das ações livres alheias é problemática porque “para explicá-lo terá que invocar a perspectiva consequencialista de que estamos moralmente obrigados a executar a ação (ou uma das ações) que produz o melhor equilíbrio de bons estados de coisas relativamente a maus estados de coisas”¹²⁰. Aqui, Tooley só consegue encontrar uma possibilidade para aprovar o argumento; o mesmo levantado sobre a onipotência, ou seja:

...tal como a onipotência não é a capacidade para executar qualquer ação, incluindo o que é logicamente impossível executar, também a onisciência deve ser caracterizada não como uma questão de conhecer todas as proposições verdadeiras, mas antes como uma questão de conhecer toda proposição que é logicamente possível conhecer no momento relevante do tempo”¹²¹.

No argumento a posteriori ou empírico, Tooley centra-se na tese de que “o nosso conhecimento atual da natureza do mundo torna impossível a existência de Deus, fazendo

¹¹⁴ A ideia de um agente atemporal diz respeito à eternidade, de existência fora do tempo. Outra questão é que esse agente atemporal age na história humana, e para Tooley isso torna incompatível porque se “algo atua e faz existir o mundo, ou alguns acontecimentos específicos no tempo, não tem tal ser de estar, ele próprio, no tempo” (pág. 103)? O fundamento desse argumento é a conexão entre causalidade e o tempo.

¹¹⁵ Chama para considerarmos, primeiramente, a ideia de ser onisciente num mundo indeterminista. Se um mundo é indeterminista temos exclusão, inexoravelmente, de um ser onisciente.

¹¹⁶ A onipotência indica que é possível efetivar qualquer estado de coisa logicamente possível. Portanto, se no mundo existe uma pedra inamovível (feita por esse ser onipotente), esse ser onipotente deve ser capaz de removê-la, caso não consiga, exatamente porque é inamovível, então, esse ser que é visto como onipotente não é onipotente (pág. 105).

¹¹⁷ Neste item, Tooley utiliza-se o método de Ramsey/Lewis para definir termos teóricos, chegando à conclusão de que não é logicamente necessário que Deus exista.

¹¹⁸ PLANTINGA, Conhecimento de Deus, 2014, p. 108.

¹¹⁹ PLANTINGA, p. 108.

¹²⁰ PLANTINGA, p. 109.

¹²¹ PLANTINGA, p. 110.

com que seja improvável a existência de quaisquer mentes imateriais”¹²². O que quer dizer é que as capacidades psicológicas humanas têm como base estruturais neurológicas complexas, portanto, conclui que é “improvável que existam quaisquer mentes imateriais”¹²³ e “o termo ‘Deus’ é muitas vezes interpretado de um modo que torna necessariamente verdadeiro que Deus seja imaterial, seja porque a definição do termo inclui a ideia de ser imaterial, seja porque inclui outra propriedade que implica que Deus é imaterial...Quando isso ocorre, um corolário imediato da conclusão anterior é que é improvável que Deus exista”¹²⁴.

A ideia é que o mundo parece conter vários estados de coisas altamente indesejáveis, ou seja, sofrimentos de pessoas a animais, dores, calamidades que causam perplexidade às pessoas que deles tomam conhecimento. Ora, se existe um ser onipotente e onisciente, como sabe e pode todas as coisas, por que ele não impede esse estado de coisas indesejáveis àqueles que aparentemente não merecem passar por tais situações? Não há justificção para que se conclua que, se existe tal ser, está muito longe de ser perfeitamente moral?

3. O ARGUMENTO DO MAL E A EXISTÊNCIA DE DEUS

O argumento sobre a existência do mal no mundo é sempre invocado para contrapor-se ao da existência de Deus, considerando que há um estado de coisas indesejáveis que permeia a vida dos homens e animais. Neste sentido, o pensamento de Tooley é: 1) “a formulação mais adequada é utilizar-se de um argumento indutivo, indiciário ou probabilístico a favor da tese mais modesta que há males efetivamente existentes no mundo que tornam improvável que Deus exista”¹²⁵. A formulação do argumento do mal não pode recorrer à mera existência de qualquer mal, como p. ex, a mera discussão entre marido e mulher, pois se assim for, tal discussão, por lógica, já exclui a existência de Deus, o que não parece plausível, 2) “a alternativa a uma formulação axiológica é uma formulação deontológica”¹²⁶, 3) “formulações objetivas e subjetivas”¹²⁷.

¹²² PLANTINGA, p. 117.

¹²³ PLANTINGA e TOOLEY, p. 120.

¹²⁴ PLANTINGA e TOOLEY, p. 121.

¹²⁵ PLANTINGA e TOOLEY, p. 129.

¹²⁶ PLANTINGA e TOOLEY, p. 131.

¹²⁷ PLANTINGA e TOOLEY, p. 131.

4. O ARGUMENTO INDICIÁRIO DO MAL

Este é o último passo (argumento) utilizado por Tooley para contrapor-se ao pensamento de Plantinga e a crença teísta a respeito da existência de Deus. Inicialmente, podemos dizer que o filósofo entende que as formulações mais promissoras do argumento do mal serão concretas, indutivas, deontológicas e afirmações sobre valores morais objetivos.

Existem, conforme expressa, um catálogo¹²⁸ de males que podem ser observados no mundo: o primeiro, são males morais extremos, que inclui o sofrimento e morte provocados por indivíduos cruéis, monstros¹²⁹, genocídios, guerras, inquisição, caça às bruxas e etc. O segundo, elenca o sofrimento das crianças inocentes, que pode ser incluído a falta de comida, doenças diversas como a leucemia, distrofobia, paralisia cerebral, maus tratos por adultos e tantas outras. Já o terceiro, temos o sofrimento dos adultos resultante de doenças terríveis, p. ex, câncer, Alzheimer, doença mental e etc. O quarto mal que faz parte desse catálogo tem a ver com o sofrimento dos animais, que podem ser provocados por outros animais (predadores), desastres naturais e até a atuação do próprio homem. O quinto tipo de mal tem a ver com as disfunções orgânicas da pessoa, p. ex, malformação, declínio hormonal, doenças autoimunes, envelhecimento, derrames, morte corpórea e etc. Todos esses reclamam, na ótica de Tooley, um aspecto básico: que um criador onipotente poderia ter escolhido leis diferentes e impedido situações maléficas das mais diversas no mundo, contudo, como esses males existem e são percebidos constantemente no mundo, a conclusão a que chega é pela inexistência de Deus, esse ser supremo que criou todas as coisas, que é onipotente onisciente e onipresente. Em resumo, Tooley afirma que “a menos que existam indícios positivos mais forte a favor da existência de Deus, ou a menos que se possa mostrar que a crença na existência de Deus tem justificção não inferencial, de um modo que não seja corrigível, o argumento do mal estabelece não apenas que não podemos saber que Deus existe, mas também, e ainda mais infelizmente, que é improvável - na verdade, extremamente improvável - que Deus exista”¹³⁰.

Plantinga não fica silente em relação às declarações de Tooley, ao contrário, reconhece que o argumento é “complexo e multifacetado”, considerando a sua resposta da seguinte forma: (i) considera o argumento a favor da conclusão de que a posição de partida

¹²⁸ Tooley utiliza apenas alguns, claro.

¹²⁹ Aqui, ele elenca nomes como Hitler e Stalin.

¹³⁰ PLANTINGA e TOOLEY, p. 175.

é o ateísmo, (ii) a conclusão de que é muito improvável que exista uma pessoa onipotente, onisciente e moralmente boa seja verdadeira”¹³¹.

De início, o filósofo analítico americano entende por sofrimento

algo que abrange qualquer tipo de dor ou desconforto: dor ou desconforto que resulta de doença ou lesão, de opressão, de trabalho em excesso ou da idade avançada, mas também decepção conosco ou com o que nos coube por sorte na vida (ou das pessoas que nos são próximas), a dor da solidão, isolamento, traição, amor não correspondido; e há também o sofrimento que resulta da consciência do sofrimento alheio¹³².

Percebe-se, então, que o seu entendimento sobre sofrimento alcança várias dimensões, interna e externa, da existência humana, do espectro biológico ao espiritual. Já o seu posicionamento sobre o mal pode ser visto fundamentalmente como “o fato de criaturas livres agirem incorretamente, incluindo em particular a maneira pela qual os seres humanos se maltratam e se atacam. A dor e o sofrimento resultam muitas vezes do mal, como em alguns dos acontecimentos que marcarão a memória desse século - o Holocausto, o horrível experimento marxista de setenta anos na Europa oriental, com seus milhões de vítimas, a vilania de Pol Pot e de seus seguidores, os genocídios na Bosnia e na África. Claro que grande parte do sofrimento e do mal é banal e cotidiana, mas nem por isso é melhor”. Nota-se que entendimento acima envolve a ideia de: (I) ação incorreta de criaturas livres, (II) ação dos seres humanos direcionada aos seus semelhantes, (III) muitas vezes a dor e o sofrimento decorrem do mal. Ele não descarta que o mal e o sofrimento têm causado perplexidade nas pessoas, inclusive naqueles que creem em Deus, pois até nas Escrituras Sagradas (Escrituras Cristãs e Hebraicas¹³³) encontramos esses desconcertos e perplexidades, sendo possível um crente em Deus, diante de sofrimentos ou mal que esteja passando ou alguém próximo a ele, sentir-se tentado a assumir perante Deus um comportamento de desconfiança, suspeita, decepção, amargura e até rebelião.

Para Tooley, na ausência de qualquer indício a favor ou contra o teísmo (I), a posição correta ou racional é o ateísmo o argumento epistemicamente racional. Por outro lado, Plantinga defende que a posição apropriada para o teísta é que a crença em Deus tem

¹³¹ PLANTINGA e TOOLEY, p. 196.

¹³² PLANTINGA, *Crença Cristã Avalizada*, 2018, pág. 457.

¹³³ São os termos utilizados por Plantinga em seu livro *Crença Cristã Avalizada*, pág. 457.

justificação não inferencial, ou seja, há indícios poderosos, ou bases, não proporcionais a favor da existência de Deus. Deste modo ele diz que não há boas razões que o ponto de partida seja o ateísmo porque:

primeiro, mesmo que a conclusão seja verdadeira, não é muito significativa; a verdadeira questão é saber se há indícios não proposicionais a favor da existência desse ser onipotente, onisciente e moralmente boa. Segundo, para ele, não há qualquer razão para pensar que a conclusão é verdadeira; na verdade, não temos intuição a priori quanto às possibilidades intrínsecas relevantes, e há um argumento tão bom a favor da tese de que existe um ser onipotente, onisciente e bom é a posição de partida como a favor de que o ateísmo é¹³⁴.

Sobre o argumento de Tooley a favor da improbabilidade de existência de um ser onipotente, onisciente e moralmente bom porque é incompatível com a presença do mal (II), Plantinga esclarece que:

a resposta não precisa ser a mesma para todos os cristãos: talvez os fatos do sofrimento e do mal no nosso triste mundo não constitua um anulador para cristãos muito novos, para cristãos culturalmente isolados, para cristãos que pouco sabem acerca do sofrimento e do mal contido no nosso mundo ou para quem não tem uma consciência adequada da seriedade do que sabe¹³⁵.

Para ele, a existência de Deus e a existência do mal não são excludentes, pois a noção de livre-arbítrio é uma linha importante de raciocínio para a questão, embora não seja suficiente para livrar o teísta de apuros. Segundo Plantinga,

quem oferece argumentos ateológicos do mal deixou de defender a tese de que a existência de Deus é inequivocamente incompatível com a do mal e passou a apresentar argumentos evidenciais ou probabilísticos. A tese aqui não é que a crença cristã é logicamente incoerente, mas sim que os fatos do mal oferecem evidências

¹³⁴ PLANTINGA e TOOLEY, p. 201.

¹³⁵ PLANTINGA, Crença Cristã Avalizada, p. 457.

poderosas contra a existência de Deus”¹³⁶.

Esses argumentos evidenciais são também tipicamente probabilísticos. O que ele está dizendo é que para a maioria dos crentes, a crença teísta faz parte de um todo mais vasto (um todo cristão, muçulmano ou judeu); é aceita como parte desse todo mais vasto e não é habitualmente aceita por ser uma explicação de algo; logo, a sua racionalidade ou aval, se a tiver, não depende de explicar bem determinado corpo de dados. Assim, se a crença teísta tem aval suficiente para uma pessoa, então, o fato de passar a acreditar posta evidencialmente em dúvida não dá um anulador para ela. E talvez parece que algo semelhante ocorra com respeito ao mal. Não há qualquer argumento cogente a favor da conclusão de que a existência do mal é incompatível com a existência de Deus; não há também qualquer argumento evidencial ou probabilístico sério com base no mal. No entanto, não se segue daí que o sofrimento e o mal não constituam um sério obstáculo à crença cristã ou teísta e não se segue que não constituam um anulador delas. A crença em Deus pode ser apropriadamente básica; a crença racional em Deus não depende de se ter, ou haver, bons argumentos a favor de sua existência. A questão é que o argumento do mal não constitui tipicamente um anulador da crença teísta. Assim, o problema para Plantinga “é de ordem espiritual ou pastoral”¹³⁷, uma vez que Jesus, o salmista, Jó e tantos outros da Bíblia enfrentaram sofrimentos e males diversos, mas não estavam inclinados a abandonar a crença teísta. Finalmente, ele aceita duas possibilidades de reação: (1ª) “Talvez Deus permita que o meu pai, a minha filha, o meu amigo ou eu sofra da maneira mais pavorosa. Posso então pensar o seguinte: “Sem dúvida Deus tem todas aquelas qualidades chiques e sem dúvida tem uma excelente razão para permitir essa abominação - afinal, não me comparo a ele com respeito a apresentar razões, razões que estão completamente além de mim - mas o que ele permite é pavoroso, é algo que eu detesto!”. Posso querer dizer-lhe na cara: “O Senhor pode ser maravilhoso, magnífico, onisciente e onipotente (e pode até ser sumamente bom) e tudo o mais, mas eu detesto o que o Senhor está fazendo”¹³⁸! Ele não pensa que isso é um anulador e nem um problema evidencial. (2ª) “talvez eu possa reagir desse modo, mas não haverá outras reações em que eu teria um anulador? Não poderia o sofrimento e o mal, em algumas circunstâncias pelo menos, servirem mesmo como anulador da crença em

¹³⁶ PLANTINGA, Crença Cristã Avalizada, p. 457.

¹³⁷ PLANTINGA, Crença Cristã Avalizada, p. 480.

¹³⁸ PLANTINGA, Crença Cristã Avalizada, p. 480.

Deus”¹³⁹? Neste segundo aspecto, ele descreve Dostoievski para demonstrar o seu argumento:

Um búlgaro que conheci recentemente em Moscou - continuou Ivan, parecendo não ouvir as palavras do irmão - contou-me os crimes cometidos pelos turcos e pelos circassianos em todas as partes da Bulgária, por temerem um levantamento geral dos eslavos. Incendeiam povoações, matam, maltratam mulheres e crianças, pregam os prisioneiros às cercas pelas orelhas, abandonam-nos assim até chegar a manhã e então enforcam-nos - todo o gênero de coisas que não imaginas. As pessoas falam às vezes de crueldade animalesca, mas isso é uma grande injustiça e insulto aos animais; um animal nunca poderá ser tão cruel como um homem, tão artisticamente cruel. O tigre só arranha e morde, é tudo o que pode fazer. Nunca lhe ocorreria pregar pessoas pelas orelhas, mesmo que o pudesse fazer. Aqueles turcos tinham também prazer em torturar as crianças, em arrancar o nascituro do ventre da mãe, em atirar bebês ao ar para apanhá-los com as pontas das baionetas diante de suas mães. Fazê-lo à frente das mães era o que animava a diversão”¹⁴⁰.

Diante desse e de tantos outros atos de atrocidades não poderia uma pessoa racional questionar a existência de um ser onipotente, onisciente e moralmente bom? Claro que sim! Mas, Plantinga entende que poderá ser um anulador da crença teísta em relação a uma estrutura noética determinada, mas não com respeito a outras. Ademais, considerando que o cristianismo clássico é verdadeiro,

a percepção do mal não é um anulador da crença em Deus com relação a estruturas plenamente racionais, - O que quero começar por argumentar é que, se o cristianismo clássico for verdadeiro, a percepção do mal não é um anulador da crença em Deus com respeito a estruturas plenamente racionais - qualquer estrutura noética sem disfunções cognitivas, na qual todas as faculdades e processos cognitivos estão funcionando apropriadamente. ..., isso inclui também o funcionamento apropriado do *sensus divinitatis*. Alguém em quem esse processo estivesse funcionando apropriadamente teria um conhecimento íntimo, detalhado, vivido e explícito de Deus; teria uma consciência intensa da sua presença,

¹³⁹ PLANTINGA, Crença Cristã Avalizada, p. 480.

¹⁴⁰ Op. Cit 30The brothers Karamazov, tradução para o inglês de Constance Garnett (New York: Random House, 1933), p. 245-6 [edição em português: Os irmãos Karamazov (São Paulo: Editora 34,2008)].

glória, bondade, poder, perfeição, encanto, maravilha e doçura; e estaria tão convencido da existência de Deus como da própria. Poderia conseqüentemente ficar perplexo com a existência do mal no mundo de Deus - pois ele sabe que Deus odeia o mal com uma paixão santa e flamejante - mas a ideia de que Deus talvez não exista nem sequer lhe passaria pela cabeça”¹⁴¹.

Quando confrontada ante a existência do mal e do sofrimento, questionar-se-ia por que Deus permite e se não encontrar a resposta, a conclusão será que Deus tem uma razão superior à nossa, mas não duvidará de Deus.

Assim, a resposta quanto à compatibilidade de existência de um ser onipotente, onisciente e moralmente bom e a existência do mal, gira em torno de que a existência do mal não é um anulador para crer num ser onipotente, onisciente e moralmente bom, nem torna evidência de compatibilidade. Por último, Plantinga propõe o modelo Aquino/Calvino (A/C) estendido, ou seja, o *sensus divinitatis* está entre as nossas faculdades ou processos cognitivos; se estiver funcionando apropriadamente para um crente, a crença de que Deus existe terá automaticamente aval para aquele que assim crê. Desse modo, no modelo A/C, os fatos do mal não constituem, sob nenhum aspecto, um anulador da crença teísta para uma pessoa plenamente racional, uma pessoa cujas faculdades cognitivas estejam funcionando apropriadamente.

Aqueles que têm fé¹⁴², a presença e a bondade de Deus são, de algum modo, evidentes, e por isso, em certa medida, torna-se evidente, e isso, para ela, a crença de que Deus existe terá aval considerável. Assim, essas pessoas regeneradas, bem como aquelas que não tiveram o “*sensus divinitatis*” danificado sentirão pouca ou nenhuma inclinação para o ateísmo ou o agnosticismo quando confrontados com casos como a existência do mal no mundo. Segundo ele, as pessoas podem ficar perplexas, aterrorizadas e tantos outros sentimentos, menos o deixar de acreditar na existência de Deus.

¹⁴¹ PLANTINGA, Crença Cristã Avalizada, p.482.

¹⁴² Aqui, Plantinga faz uma referência mais específica, pois diz da fé, não como uma crença em si, mas algo além disso, uma convicção, uma devoção especial provocadas por um elemento especial; a atuação do Espírito Santo na vida das pessoas, atuando no coração e regenerando-as. Percebe-se, então, que utiliza de categoria teológica em seu raciocínio.