

**O CRISTÃO CONTRA-ATACA:
ALVIN PLANTINGA E AS CRÍTICAS AO NATURALISMO
ONTOLÓGICO¹**

THE CHRISTIAN COUNTER-STRIKES:
ALVIN PLANTINGA AND THE CRITIQUE OF ONTOLOGICAL
NATURALISM

Agaldo Cuoco Portugal

Dep. de Filosofia da Universidade de Brasília

e-mail: agnaldocp@unb.br

Resumo: O problema da racionalidade da crença em Deus é um dos temas mais tradicionais da Filosofia da Religião e atualmente vem sendo tratado com mais intensidade na chamada “filosofia analítica da religião”. Um dos principais nomes dessa tradição é Alvin Plantinga. Neste artigo, pretendo expor sua resposta à crítica iluminista de que a crença em Deus não é racional e como, dentro dos pressupostos de uma teoria do conhecimento alternativa, é possível defender que a crença em Deus seja mais que uma opinião, seja uma crença garantida. Por outro lado, apresento o argumento de Plantinga contra o naturalismo ontológico, pelo qual ele defende que se trata de uma posição auto-destrutiva. Por fim, apresento um breve balanço crítico da epistemologia da religião desse autor.

Palavras-chave: Alvin Plantinga, Teísmo, Racionalidade, Naturalismo ontológico.

Abstract: The rationality of belief in God is one of the most traditional issues in the philosophy of religion and nowadays it has more intensely been dealt with in the so called “analytic philosophy of religion”. One leading thinker in this tradition is Alvin Plantinga. In this article, I aim to expound both his response to the illuminist criticism that the belief in God is not rational, and the way he, given an alternative theory of knowledge, argues that the belief in God, instead of just an opinion is rather a warranted belief. On the other hand, I present Plantinga’s argument against ontological naturalism, in which he holds that this one is self-defeating. In conclusion, I state a brief critical balance of his epistemology of religion.

Key words: Alvin Plantinga, Theism, Rationality, Ontological naturalism.

¹ O presente trabalho é parte de um projeto de pesquisa em andamento, que conta com auxílio financeiro do CNPq. Agradeço a Luiz Felipe Pondé e a Maria Cristina Guarnieri pelo incentivo para que o escrevesse e pela paciência no recebimento do texto final.

Onde está o sábio? Onde está o homem culto? Onde está o argumentador deste mundo? Por acaso, Deus não tornou louca a sabedoria deste mundo?
(1Cor 1, 20)

Uma das questões mais tradicionais da Filosofia da Religião é o problema da racionalidade da crença religiosa. A centralidade dessa questão se funda na própria natureza da atividade dessa área do conhecimento filosófico, se entendermos a Filosofia como a busca, por meio da razão argumentativa, dos fundamentos conceituais do que é e/ou do que se diz. Ao iniciar seu empreendimento, a Filosofia pressupõe a racionalidade discursiva como ponto de partida e valor referencial e, ao se voltar para o fenômeno religioso como objeto de discussão, uma questão imediata é exatamente a da adequação desse objeto àquela razão usada como parâmetro. Por outro lado, o fenômeno religioso não é indiferente a esse assédio e pode, por sua vez, ser ocasião para a razão filosófico-científica questionar a si mesma.

Dentre as principais tradições filosóficas contemporâneas, pode-se dizer que a chamada “filosofia analítica da religião”, que se desenvolve principalmente em países de língua inglesa, é a que mais parece interessada em debater o tradicional problema da relação entre razão e fé atualmente. Não é simples identificar o que seja a “filosofia analítica”, pois diferentemente do que se deu na proposta filosófica nascida com os trabalhos de Bertrand Russell, George Moore, Ludwig Wittgenstein e o Círculo de Viena, o que se chama assim hoje não propõe discutir os problemas filosóficos por meio da análise da linguagem. Em certa medida há um pouco disso ainda na abordagem que veremos neste artigo, mas já não é tão simples defini-la claramente por oposição a outras propostas. Talvez sejam característicos da filosofia analítica, voltada para temas referentes à religião, o emprego freqüente de uma linguagem formal na explicitação dos argumentos, o relativo pouco interesse pela história da Filosofia, pois os autores mais referidos são contemporâneos, a ênfase em questões de conhecimento e linguagem religiosos, ou na análise lógica dos conceitos religiosos, e, ainda, a busca por uma exposição clara e passível de debate público.

Mesmo não sendo univocamente identificável, é possível dizer que essa abordagem é pouco comum na nascente comunidade filosófica da área

no Brasil, haja vista os trabalhos propostos para exposição nos dois congressos brasileiros de Filosofia da religião organizados (2005 e 2007). Assim, o objetivo desse artigo é divulgar um pouco do rico debate que se trava na filosofia analítica da religião e também discutir, numa perspectiva que parece bastante original, um tema que, como foi dito acima, é um problema clássico da filosofia em geral e não apenas da filosofia da religião, ou seja, o da relação entre razão e fé. A proposta é expor criticamente aspectos centrais da defesa da racionalidade da crença em Deus proposta pelo filósofo norte-americano Alvin Plantinga. Além disso, no que corresponderá à primeira parte do artigo, veremos como não só Plantinga defende que a crença em Deus – especialmente em sua versão cristã – é racional, mas que seu principal rival, o naturalismo ontológico – uma concepção de mundo que pretende expressar a visão científica do mundo e que será melhor conceituado no momento oportuno – é não só irracional, mas autodestrutivo. Ao final, tentar-se-á um balanço do debate e das perspectivas que se abrem para a continuidade da discussão.

1 O Cristão se Defende: A Epistemologia Reformada de Alvin Plantinga e a Racionalidade da Crença em Deus

A Epistemologia Reformada é uma posição dentro da abordagem analítica da relação entre religião e conhecimento, com ênfase especial na análise do teísmo cristão, que busca discutir a questão da racionalidade ou justificação da crença religiosa a partir da inspiração dada por João Calvino e outros representantes do pensamento cristão reformado. Trata-se de uma resposta à tendência predominante na epistemologia do teísmo de só aceitar que a crença em Deus seja justificada se for baseada em fatos ou argumentos aceitáveis universalmente. Além de Alvin Plantinga, o principal representante dessa proposta de pensamento, também se pode incluir Nicholas Wolterstorff (Universidade de Yale) e Michael Rea (Universidade de Notre Dame) entre os epistemólogos reformados.

Assim, segundo a tendência predominante à qual Plantinga se opõe, se os argumentos a favor do teísmo são mais fortes, então a crença em Deus é justificada, se os argumentos contra o teísmo são justificados, então o ateísmo é justificado e se ambos os grupos de argumentos são igualmente fortes, então a posição justificada é o agnosticismo (cf. PLANTINGA, 1999, p. 384). No

entanto, a tradição reformada entende que submeter a fé a uma situação tão instável é incompatível com o que se entende mesmo por fé no sentido cristão original, pois “crença em Deus significa *confiar* em Deus, aceitar Deus, aceitar seus propósitos, comprometer a própria vida com Ele e viver na sua presença”² (PLANTINGA, 1983, p. 18). E é por causa dessa insatisfação que filósofos ligados a essa tradição teológica propuseram uma alternativa à posição predominante.

A essa posição, segundo a qual uma crença só é racionalmente justificada se tiver argumentos e fatos a seu favor, dá-se o nome de evidencialismo. A questão, de acordo com Plantinga, é saber por que o evidencialismo é a melhor posição em relação à justificação da crença em Deus, quando, por outro lado, se dispensam argumentos para que se julguem justificadas crenças como a da existência do passado ou da existência de outras mentes (cf. PLANTINGA, 1999, p. 384). Em outras palavras, acreditamos na existência do passado ou na tese de que os outros têm mentes como nós, sem precisarmos nos basear em qualquer argumento ou indício proposicional. Na verdade, essas crenças que parecem evidentes e óbvias, se forem submetidas às mesmas exigências que o evidencialismo faz à crença em Deus tornam-se igualmente problemáticas. Todas as razões de tipo proposicional que possamos apresentar no sentido de que existe algum tempo além do agora ou de que os outros não são meros robôs ou zumbis (mas sim agentes intencionais portadores de uma mente) podem ser declaradas insuficientes, pois elas podem ser compatíveis com um número potencialmente infinito de teses ou estados de coisa. Segundo Plantinga, uma lição crucial que podemos aprender com a filosofia moderna de Descartes a Hume é que nossas crenças cotidianas mais comuns podem ser fortemente questionadas em sua probabilidade em vista das proposições que racionalmente se pode fundamentar, sejam elas relativas à existência da *res cogitans* ou às impressões dos sentidos (cf. PLANTINGA, 1983, p. 59). Em outras palavras, se o evidencialismo for levado a sério, corremos o sério risco de cairmos num incontornável “atoleiro cético”.

² *Belief in God means trusting God, accepting God, accepting his purposes, committing one's life to him and living in his presence*”. Tradução livre.

Por outro lado, de acordo com Plantinga, a forma tradicional de tratar a questão da racionalidade da crença em Deus alia o evidencialismo ao fundacionismo clássico. Fundacionismo é a tese epistemológica que distingue as crenças racionalmente aceitáveis tidas por um sujeito *S* entre básicas e não-básicas. As crenças básicas são aceitáveis em si mesmas, enquanto as não-básicas são assumidas com fundamento naquelas outras, tidas como evidentes ou certas, por meio de argumentos dedutivamente válidos. A versão clássica do fundacionismo, segundo Plantinga (2000, p. 84), seria a que se tem, por exemplo, nas obras de Descartes e Locke. Para esse tipo de fundacionismo, há dois tipos apenas de crenças que são racionalmente aceitáveis como certas para *S* e que seriam, assim, “propriamente básicas”: crenças acerca da vida mental perceptiva de *S* (como “Acho que estou vendo um objeto *x*” ou “Parece que não estou entendendo a proposição *p*”) e proposições auto-evidentes à razão (como “ $2+1=3$ ” ou “penso, logo existo como ser pensante”). Uma vez que a crença de que Deus exista não é acerca de um estado mental de *S* e tampouco é auto-evidente (pois é possível, sem contradição, entendê-la sem aceitá-la como verdadeira), então o teísmo não pode ser adequadamente considerado uma crença básica, segundo o fundacionismo clássico. E é por não ser uma crença básica que a crença na existência de Deus precisa ser fundamentada em argumentos.

Além disso, para o fundacionismo evidencialista, se não se tomam como básicas apenas as crenças *propriamente* básicas, então se está infringindo um dever epistêmico, está-se violando uma obrigação quanto ao que se pode e se deve crer. Plantinga aponta para a estreita relação entre ética e epistemologia envolvida na crítica do fundacionismo clássico ao teísmo. Autores como Bertrand Russell, David Hume e mesmo John Locke defendiam a tese de que se tratava de um dever moral aceitar apenas as proposições para as quais se têm razões para aceitar. O exemplo mais eloquente desse aspecto deontológico das crenças em geral é de um texto de W. K. Clifford, *The Ethics of Belief*:

Resumindo: é errado, sempre, em todo lugar e para qualquer pessoa, acreditar em qualquer coisa com base em dados insuficientes.

Se um homem, sustentando uma crença que lhe foi ensinada na infância ou dela persuadido posteriormente, dá pouca importância e afasta de si qualquer dúvida que surja em sua mente sobre ela, evita propositalmente a leitura de livros e a companhia de homens que a questionem ou discutam e vê como

ímpias aquelas questões que não podem facilmente ser perguntadas sem a perturbarem – a vida desse homem é um longo pecado contra a humanidade. (CLIFFORD, 1992 [1879], p. 34)³

A aplicação da advertência de Clifford à crença em Deus foi bastante direta, segundo Plantinga. O teísta deveria sustentar sua crença em dados organizados argumentativamente. Caso sua crença não fosse sustentada assim, ele poderia ser acusado de estar agindo imoralmente. Em outras palavras, o problema da racionalidade da crença em Deus seria, entre outras coisas, uma questão *de jure*, um problema ético. Assim, à medida que os argumentos da teologia natural são questionáveis, não é facultado ao religioso manter uma atitude de fé tal como a descrita acima. Ao tomar tal atitude, o crente religioso estaria fazendo “algo errado”, para usar a expressão de Clifford, cometendo “um pecado contra a humanidade”, pois a irracionalidade seria uma forma de imoralidade.

O desafio para a crença em Deus do ponto de vista epistemológico, de acordo com Plantinga (2000, p. 82), teria sido colocado nos termos da conjugação dos três elementos apontados acima: o evidencialismo, o fundacionismo e o deontologismo. A essa concepção epistemológica Plantinga dá o nome de “pacote clássico”, que teria sido enormemente influente na teoria do conhecimento desde o Iluminismo. A Epistemologia Reformada põe em questão essa concepção, pois entende que, mesmo não sendo deduzida de quaisquer argumentos, mesmo que o crente não seja capaz de formular nenhum desses argumentos, a crença em Deus pode ser tida como perfeitamente adequada e racional. A resposta ao desafio do “pacote clássico” se dá tanto numa crítica aos pressupostos assumidos por ele quanto numa teoria do conhecimento alternativa, isenta dos problemas criticados, e capaz de responder a algumas das principais questões colocadas para a epistemologia contemporânea.

³ *To sum up: it is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence.*

If a man, holding a belief which he was taught in childhood or persuaded of afterwards, keeps down and pushes away any doubts which arise about it in his mind, purposely avoids the reading of books and the company of men that call in question or discuss it, and regards as impious those questions which cannot easily be asked without disturbing it – the life of that man is one long sin against mankind.

Vimos acima que o evidencialismo, se for justamente aplicado a todas as crenças que temos e não apenas à crença em Deus, tem a conseqüência fortemente indesejável de nos fazer cair num “atoleiro cético”. Assim, exigir que uma crença seja racionalmente aceita apenas em caso de se fundamentar em dados organizados argumentativamente levaria à situação de não termos mais fundamento para acreditar em proposições que parecem claramente fora de dúvida razoável, tal como a de que houve um tempo antes de agora ou de que os outros têm mentes tanto quanto eu.

Segundo Plantinga (1983, p. 72), aquele conceito de fé indicado acima implica que o cristão aceite a crença em Deus como básica, como um dos pilares de sua estrutura de crenças, o que é inaceitável para o fundacionismo clássico, que restringe a apenas dois os tipos de crença que podem ser tomadas como propriamente básica. O problema é que o fundacionismo clássico é restritivo demais. Se o rol das crenças que pudessem ser propriamente básicas fosse ampliado, talvez o problema do atoleiro cético, no qual nos faz cair o evidencialismo, pudesse ser contornado. Poderíamos dizer que, apesar de não termos um argumento suficiente para justificar nossa crença na existência do passado ou de agentes dotados de mentes diferentes de nós próprios, cremos na existência desses dois fatos de forma justificada porque eles são para nós crenças básicas. Por outro lado, Plantinga sustenta que o principal problema do fundacionismo clássico, e que nos autoriza a abandoná-lo definitivamente sem qualquer constrangimento, é que ele se revela inconsistente consigo mesmo. Isso se deve ao fato de que, aplicado a si mesmo, o fundacionismo clássico não cumpre seus próprios requisitos de aceitação de uma crença. Em outras palavras, a crença de que “devemos restringir as crenças propriamente básicas apenas a proposições auto-evidentes e àquelas referentes a estados mentais do próprio sujeito” não se encaixa em nenhuma dessas duas categorias e, como não decorre de nenhum argumento dedutivamente válido, os próprios postulados do fundacionismo clássico se encarregam de se auto-eliminar (cf. PLANTINGA, 2000, p. 94-5).

Por outro lado, o deontologismo clássico também parece padecer de problemas sérios. Em primeiro lugar, a exigência de só crer em uma proposição se houver fundamentos suficientes em dados e argumentos pode não ser possível de ser cumprida (cf. PLANTINGA, 1983, p. 34). Aliás, conforme

vimos na crítica ao evidencialismo exposta acima, essa parece ser exatamente a situação de quem quer evitar um ceticismo incontornável e não vê razão para deixar de crer, em termos básicos e não de argumentos, em fatos como a existência do passado e de outros agentes dotados de mente. Ora, a infração de uma exigência que não pode ser cumprida dificilmente pode ser considerada imoral. Por outro lado, é questionável se está em nosso controle decidir que crença se vai ter ou não. Essa é, inclusive, a tese de Hume em *An Enquiry Concerning Human Understanding* (Seção V, Parte II):

Segue-se, portanto, que a diferença entre *ficção* e *crença* está em alguma sensação ou sentimento que se liga a esta, mas não àquela e que não depende da vontade nem pode ser guiada ao bel-prazer. Ela deve ser excitada pela natureza, como todos os outros sentimentos; e deve surgir da situação particular na qual a mente é posta em alguma ligação particular. (HUME, 1975 [1777], p. 48)⁴

A citação de Hume apresenta a crença como um tipo de sentimento, algo que pode ser estudado como um evento natural, uma tese importante, para o que virá na segunda parte deste artigo, relativa ao naturalismo. Mais importante neste momento, porém, é a observação de que crenças parecem ser algo que “acontece” conosco, sobre o que temos pouca autonomia de escolher e, assim, novamente, não faz sentido exigir nada aqui, pois do que não está no controle de alguém não cabe recriminar-lhe a ação no sentido moral.

Por fim, em vista da rejeição do evidencialismo, do fundacionismo clássico e do deontologismo, como fica a racionalidade da crença em Deus? A primeira sugestão de Plantinga é defender que não haveria razão para negar a essa crença o caráter básico na estrutura de crenças daqueles que têm fé. Assim, o crente religioso poderia estar justificado em sua crença teísta mesmo não apresentando um argumento cogente em favor do teísmo. Por outro lado, é possível que não haja nenhuma violação de dever epistêmico ao se acreditar na existência de Deus em termos básicos, pois 1) pode ser que não esteja em

⁴ *It follows, therefore, that the difference between fiction and belief lies in some sentiment or feeling, which is annexed to the latter, not to the former, and which depends not on the will, nor can be commanded at pleasure. It must be excited by nature, like all other sentiments; and must arise from the particular situation, in which the mind is placed at any particular juncture.*

poder do crente deixar de acreditar em Deus, 2) mesmo que o crente não se recuse a ler autores críticos ao teísmo, mesmo que ele esteja aberto a ouvir idéias e viver situações nas quais sua crença em Deus seja posta em questão, como propunha Clifford, pode ser que isso não o convença, e 3) para o crente, pode ser perfeitamente óbvio que Deus exista, pode ser não apenas uma crença importante, mas uma evidência.

Embora essa resposta decorra das críticas feitas ao “pacote clássico”, ela foi acusada de ser permissiva demais. Se o crente religioso pode tomar a existência de Deus como uma crença básica, por que o mesmo não poderia ser feito em relação a qualquer crença? Por que não pensar que a crença em Papai Noel é justificada para um sujeito *S* na medida em que for básica para *S*? Por outro lado, essa categorização da crença em Deus como básica não a torna inalcançável por qualquer possibilidade de crítica? Isso não acaba tornando-a trivial? É em vista desse tipo de problema que Plantinga formulou uma teoria do conhecimento alternativa, que tem como centro não mais as noções de racionalidade ou justificação, mas as de “função própria” (*proper function*) e “garantia” (*warrant*).

Vejam primeiro a noção de “garantia”. Esta seria a propriedade de uma crença que a torna não uma mera opinião, mas um conhecimento, uma proposição ou conjunto de proposições que constituem o objetivo do filósofo e do cientista que estão em busca da verdade. Segundo Plantinga (1993a, p. 5), a teoria do conhecimento, que é pressuposta no “pacote clássico” da objeção à racionalidade da crença em Deus, é basicamente de tipo “internalista”. Para o internalismo, a garantia de uma crença, que a torna conhecimento, é algo do qual o sujeito do conhecimento deve ser consciente, no sentido de ter um acesso interno a ele que outros não têm. O problema é que o internalismo decorre do deontologismo (cf. PLANTINGA, 1993a, p. 29), pois da idéia de que somos responsáveis pelo que acreditamos vem a noção de que somos conscientes de nossas crenças e temos controle sobre elas. Como vimos acima, porém, o deontologismo padece de sérios problemas, que impedem sua aceitação.

Por outro lado, o internalismo encontrou uma considerável dificuldade num pequeno artigo de Edmund Gettier que questionava a noção, proposta inicialmente por Platão no *Teeteto*, de que conhecimento seria “crença verda-

deira justificada”. Gettier mostrava, em seu artigo, que um sujeito *S* pode ter uma crença que seja verdadeira e para a qual ele esteja consciente de razões que a justifiquem, mas que, devido ao fato da verdade e da justificação desta serem meras coincidências ou contingências, não se poder dizer que a crença em questão se trata de um conhecimento para *S* (cf. GETTIER, 1963, p. 121-3). O texto de Gettier traz exemplos dessa situação e seu artigo de três páginas rendeu um enorme debate em teoria do conhecimento. Para nós, no entanto, é importante notar que a consciência que o sujeito da crença venha a ter dos dados que a justifiquem para si mesmo não é suficiente para garantir que ela seja conhecimento e não mera opinião.

Plantinga propõe, então, uma compreensão externalista de conhecimento, procurando ver a garantia que dá essa qualidade distintiva a uma crença não nos aspectos acessíveis à consciência do sujeito, mas nas condições das faculdades ou processos que produzem as crenças. Das condições de suas faculdades cognitivas, o sujeito do conhecimento pode estar consciente ou não. Nesse sentido, uma crença será garantida e terá o status de conhecimento se tiver sido produzida por uma faculdade que funcione adequadamente. É por isso que um conceito fundamental para entender a noção de garantia é o de “função apropriada” (*proper function*). Dizer que uma faculdade funciona adequadamente na produção de crenças garantidas pressupõe assumir que ela cumpre um propósito, pois do contrário seu bom funcionamento seria meramente acidental e cairíamos nos problemas apontados por Gettier. Assim, uma crença tem garantia se for produzida por um aparato cognitivo que funcione adequadamente, cumprindo um determinado propósito para o qual foi sendo moldada por um processo como o de seleção natural, por exemplo (cf. PLANTINGA, 1993b, p. 13).

Por outro lado, uma crença só será garantida pelo adequado funcionamento do aparato cognitivo que a originou se, além de seguir um determinado propósito ou projeto (*design plan*), esse projeto for especificamente voltado para produzir crenças verdadeiras. Isso porque, segundo Plantinga, caso o objetivo do aparato que produziu a crença não seja a verdade, mas o conforto psicológico ou o desejo de felicidade, por exemplo, o fato de essa crença ser verdadeira será, novamente, apenas acidental. Além disso, o meio no qual essa crença foi produzida deve ser tal que permita ao aparato cognitivo funcio-

nar adequadamente, pois se o meio impedir seu funcionamento correto, então a crença poderá ser verdadeira meramente por acaso, ou seja, não terá garantia (cf. PLANTINGA, 1993b, p. 7). Por fim, e ainda segundo o autor, é preciso acrescentar uma quarta condição para se entender que uma crença p tenha garantia para um sujeito S : não basta que o funcionamento do aparato cognitivo que a origine funcione adequadamente num meio apropriado segundo um propósito determinado visando o conhecimento da verdade; é preciso que esse propósito seja bom no sentido de conferir alta probabilidade de que essa crença seja verdadeira, isto é, de ser altamente confiável em termos epistemológicos (cf. PLANTINGA, 1993b, p. 18).

Assim, uma crença tem garantia quando é produzida por faculdades cognitivas que 1) estão funcionando adequadamente e 2) é produzida num tipo de ambiente para o qual aquelas faculdades foram projetadas (por Deus, pela evolução ou o que for). Outras duas condições de garantia, segundo Plantinga, são: 3) que a crença seja gerada por um mecanismo ou processo voltado para a produção de crenças verdadeiras (e não com algum outro propósito) e 4) que o processo em questão tenha sucesso em gerar crenças verdadeiras, ou seja, que ele confira uma boa probabilidade de ser verdadeira para a crença em questão.

Desse modo, voltando ao problema da epistemologia da religião, a única objeção viável à crença em Deus depois do colapso do “pacote clássico” e sua conseqüência, a epistemologia internalista, é uma crítica em termos de garantia, acusando a crença em Deus de não cumprir alguns dos critérios apontados acima. Segundo Plantinga, as principais propostas nesse sentido são fornecidas pelas teses de Marx e Freud acerca da religião. Nessa perspectiva, a crítica de Marx seria de que a crença em Deus não tem garantia, pois ela seria produzida por um mecanismo que não funciona adequadamente na produção de crenças verdadeiras – a ideologia – que opera num meio social pervertido pela exploração capitalista, o que impede o conhecimento da verdade. Nesse caso, teríamos um problema em relação à condição 1) (e talvez também a 2) de garantia. Por outro lado, se tomarmos a crítica de Freud a sério, então a crença em Deus não tem garantia porque o mecanismo que a produz não está voltado para a produção de crenças verdadeiras, mas sim que produzam conforto e ajudem na nossa luta pela sobrevivência num mundo hostil. A crença em

Deus, nesse caso, deveria ser rejeitada não por que é falsa, mas por que nada garante que sua eventual verdade não seja mero acidente. Assim, acreditar em algo que tem origem num mecanismo que não visa à produção de crenças verdadeiras seria irracional (cf. PLANTINGA, 2000, p. 142).

Embora Plantinga (2000, p. 152) reconheça as críticas de Marx e Freud, reconstruídas ao modo de sua teoria do conhecimento, como uma crítica *de jure* viável à crença em Deus, ele não vê nelas assim tanta força. Em primeiro lugar, cabe questionar a solidez das teses que fundamentam as críticas marxistas e freudianas à crença religiosa. Para Plantinga, tanto a teoria marxista da ideologia como a teoria psicanalítica estão longe de estarem bem estabelecidas do ponto de vista empírico e teórico. Além disso, as razões específicas de por que considerar que a crença em Deus é fruto de um aparato cognitivo degenerado pela ideologia ou voltado apenas para a satisfação de desejos praticamente inexitem, ou seja, essas idéias são simplesmente afirmadas e não fundamentadas. Por fim, essas críticas partem do *pressuposto* de que a crença teísta é falsa, para o qual Marx e Freud não dão razões ou argumentos, mas apenas o anunciam. No fim das contas, o que esses autores fornecem é um modelo para se entender por que os seres humanos desenvolvem crenças religiosas, mesmo se supondo que Deus não exista (cf. PLANTINGA, 2000, p. 198). A construção de um modelo assim não é um empreendimento ilegítimo, mas está longe de mostrar por que a crença em Deus é irracional.

No entanto, se é legítimo construir um modelo para se avaliar a racionalidade da crença em Deus com base no pressuposto de que Deus não exista (o que significaria que essa crença não é garantida), por que não se pode também construir um modelo com base no pressuposto inverso? Segundo Plantinga, se a crença teísta for verdadeira, então se pode pensar num modelo teórico pelo qual ela preencha todas as condições de garantia. Para ele, os elementos de tal modelo podem ser encontrados em teses de Calvino e Tomás de Aquino acerca do modo como os seres humanos vêm a conhecer Deus. Segundo esse modelo, todos teríamos um conhecimento natural de Deus, gerado por um mecanismo inato, o *sensus divinitatis*, seguindo uma expressão cunhada por Calvino, que seria, então, “uma disposição ou conjunto de disposições que visam formar crenças teístas em várias circunstâncias, em resposta aos tipos de condições ou estímulos que provo-

cam o funcionamento desse senso de divindade”⁵ (PLANTINGA, 2000, p. 173). Deus teria criado os seres humanos (por um processo que poderia ser descrito pela Biologia evolutiva, por exemplo) à sua imagem e semelhança e de um modo tal que nossa principal finalidade e bem seja o conhecimento de nosso Criador, isto é, Deus, ao nos criar, teria o propósito de ser conhecido por nós (cf. PLANTINGA, 2000, p. 189). Isso significa que, caso Deus exista nos termos postulados pelo teísmo cristão, nosso aparato cognitivo teria um alto grau de confiabilidade, pois teria sido criado por um Deus onipotente com o propósito de gerar crenças verdadeiras sobre Ele e o mundo que Ele criou.

Esse sentido da divindade seria universal, no sentido de todos nascermos com essa capacidade, tal como nascemos com a capacidade de formar crenças pela percepção sensorial, o raciocínio dedutivo ou a memória. Porém, tal como pode acontecer com qualquer aparato cognitivo, ele pode não funcionar bem, tal como a cegueira ou a surdez seriam deficiências no aparato cognitivo sensorial. Para Calvino, segundo Plantinga, o *sensus divinitatis* pode não funcionar corretamente ou ser ofuscado pelo pecado, que seria um problema de mau funcionamento desse aparato, o que explicaria por que muitos rejeitam essa crença. Assim, ao contrário dos modelos apresentados por Marx e Freud no sentido de que a crença em Deus não tem garantia, do modelo Aquino/Calvino se pode inferir que é o descrente que demonstra um mau funcionamento epistêmico, pois sua descrença em Deus decorreria de um tipo de disfunção do *sensus divinitatis* (cf. PLANTINGA, 2000, p. 184). Em outras palavras, pelo modelo Aquino/Calvino, enquanto a descrença em Deus não é garantida, pois decorre de um mau funcionamento de um aparato cognitivo, a crença teísta preenche todas as condições de uma crença garantida: foi gerada por um Deus interessado em que O conheçamos e que vimos a conhecer se o meio não é desfavorável e não atrapalha o processo de produção de crença designado para produzi-la.

⁵ [The *sensus divinitatis*] is a disposition or set of dispositions to form theistic beliefs in various circumstances, in response to the sorts of conditions or stimuli that trigger the working of this sense of divinity”.

Concluamos, então, esta já bastante longa exposição da resposta da Epistemologia Reformada à acusação de que a crença em Deus é irracional. Por um lado, em vista dos problemas do “pacote clássico” (evidencialismo, fundacionismo e deontologismo), Plantinga sustenta que não há razão para pensar que a crença em Deus não possa, para aquele que tem fé, ser uma crença propriamente básica. Isso porque, em primeiro lugar, ele não a aceita com base em argumentos, mas de maneira básica, tal como aceitamos a tese de que existe um passado não com base em qualquer inferência, mas de forma básica. Em segundo lugar, porque o homem de fé não está infringindo qualquer dever epistêmico ao pensar no assunto cuidadosamente, não fugir de argumentos e leituras no sentido contrário e, mesmo assim, não vir razões suficientes para mudar de idéia. Por outro lado, considerando todo o desenvolvimento da teoria do conhecimento, depois do tumulto provocado na área a partir da publicação do texto de Gettier, uma crença será algo mais que mera opinião e, assim, terá uma maior “respeitabilidade epistemológica” se satisfizer certas condições que a tornem garantida. Desta forma, uma crença p será propriamente básica para S se e somente se S aceita p de modo básico e, além disso, p tem garantia para S , aceito desse modo (cf. PLANTINGA, 2000, p. 178). Uma crença tem garantia se é produzida por uma faculdade cognitiva funcionando adequadamente num meio epistemicamente apropriado, de acordo com um propósito ou *design* bem sucedido em produzir crenças verdadeiras. Plantinga sugeriu um modelo inspirado nas idéias de Tomás de Aquino e João Calvino no sentido de defender que a crença em Deus seria garantida, pois seria resultado de uma faculdade encarregada de produzir crenças sobre Deus (sua existência, sua natureza), num mundo também criado por Deus (portanto, muito provavelmente, num ambiente apropriado), tendo sido criada com o propósito de gerar crenças verdadeiras sobre Deus, e que teria grande probabilidade de ser bem sucedida, uma vez que Deus seria onipotente e sumamente sábio (cf. PLANTINGA, 2000, p. 179). É claro que o pressuposto de que Deus exista é fundamental, o que não é pouco. Em todo caso, a Epistemologia Reformada defende que a crença teísta tem garantia se e somente se ela for verdadeira. Isso torna o problema uma questão de fato e não meramente de direito, de racionalidade ou justificação, como tradicionalmente foi considerada (cf. PLANTINGA, 2000, p. 191), o que parece, sem dúvida, uma contribuição original para o debate.

2 O Cristão ataca: o argumento evolutivo de Plantinga contra o Naturalismo Ontológico

O trabalho de Plantinga em Filosofia da Religião não se resumiu a uma defesa da racionalidade da crença em Deus, sobre o qual tentarei fazer um breve balanço crítico ao final deste artigo. Um outro aspecto muito importante de sua produção intelectual recente tem sido a crítica ao que ele chama de “naturalismo ontológico” ou “naturalismo metafísico”. Antes do mais, cabe uma reflexão sobre o nome dado aqui a essa posição em Filosofia. Por “naturalismo ontológico” entende-se a visão de mundo segundo a qual os estados de coisa, os objetos e as relações entre eles são constituídos exclusivamente por entes e situações que se dão num plano “natural”. Esse plano se define pela limitação aos fatos que se dão no espaço e no tempo e que são, ao menos possivelmente, acessíveis à experiência comum. Isso exclui a manifestação de entidades sagradas, pois estas se definem por uma alteridade transcendente com a qual alegadamente só é possível se relacionar de maneira religiosa, numa forma de integração mística, que buscaria romper os limites do espaço e do tempo. A experiência mística, por sua vez, seria uma forma de relação incomum e não controlável metodicamente, o que a distinguiria da experiência dos objetos naturais. Assim, por definição, a visão de mundo naturalista não aceita, na consideração dos estados de coisa e suas relações, os entes e situações ditos sobrenaturais.

O adjetivo “ontológico” qualifica a posição naturalista, tal como entendida neste trabalho, como uma circunscrição de forma excludente sobre o que há. Em outras palavras, o naturalismo ontológico afirma que há factualmente apenas os estados de coisa e relações naturais, não admitindo a existência de seres sobrenaturais e do contato religioso com estes. Assim, dessa perspectiva, a religião é estudada como fenômeno estritamente humano, não se admitindo que sejam reais os elementos que compõem o pólo não-humano, dito sagrado, da relação religiosa. Desse modo, ele se distingue, por exemplo, do naturalismo metodológico, que assumiria a restrição naturalista apenas como ponto de partida para o estudo e compreensão do mundo, mas que não excluiria a possibilidade de existência de seres sobrenaturais e de sua interação com a realidade natural em princípio. Exemplos de naturalismo metodológico seriam a tese tomista que distingue a causa primeira de causas segundas, admitindo

certa autonomia do plano dos entes e eventos naturais, e a atitude de um cientista natural que trabalha segundo os cânones da ciência moderna, mas que, ao mesmo tempo, se dedica, em outros momentos, a uma determinada crença e prática religiosas. A integração entre o natural e o sobrenatural (ou entre as ordens primeira e segunda de causalidade, no jargão tomista) se coloca como um problema para o religioso que adota um naturalismo metodológico, mas o importante aqui é estabelecer uma distinção e, por meio dela, esclarecer por contraste o naturalismo ontológico que é o objeto da discussão presente.

Um outro tipo de naturalismo distinto do ontológico é o epistemológico, esposado, por exemplo, por Quine (1969), que defende que os problemas da teoria do conhecimento seriam, no fundo, problemas a serem discutidos pelas ciências, como a Psicologia e a Sociologia. Plantinga se apresenta, aliás, como um naturalista epistemológico, pois sua teoria do conhecimento “não invoca qualquer tipo de normatividade que não se encontre nas ciências naturais; o único tipo de normatividade que ela invoca figura em ciências como a Biologia e a Psicologia”⁶ (PLANTINGA, 1993b, p. 194). Segundo Plantinga, sua proposta naturalista em epistemologia não se manteria no contexto de um naturalismo ontológico, mas sim apenas de uma metafísica que admitisse outro tipo de realidade que não apenas aquela estudada pelas ciências naturais. É daí que surge seu argumento contra o naturalismo epistemológico.

Plantinga o chama de “argumento evolutivo contra o naturalismo ontológico” e toma cuidado em esclarecer que não está atacando a teoria da evolução darwiniana, mas a conjunção do naturalismo com a tese de que os seres humanos evoluíram daquela maneira (cf. PLANTINGA, 2002, p. 1). O primeiro passo do argumento é a consideração de que uma função ou propósito importante de nossas faculdades cognitivas é a produção de crenças verdadeiras. Assim, quando essas faculdades funcionam adequadamente, conforme o propósito para que existem, elas fazem exatamente isso (cf. PLANTINGA, 1993b, p. 216). Dado o conhecimento científico atualmente consolidado, o naturalista acredita que nossas faculdades, entre elas as cognitivas, foram desenvolvidas por processos inicialmente descritos por Darwin e enriquecidos

⁶ [...] it invokes no kind of normativity not to be found in the natural sciences; the only kind of normativity it invokes figures in such sciences as biology and psychology.

pelos conhecimentos da Genética e outros ramos da ciência biológica. Segundo a teoria evolutiva atual, os seres humanos surgiram a partir de formas de vida unicelular, por meio de mecanismos como a seleção natural e a mudança genética, principalmente a mutação. A seleção natural descarta a maior parte das mutações, pois elas acabam se mostrando desvantajosas para o indivíduo. No entanto, algumas dessas mutações acabam sendo vantajosas na adaptação do indivíduo ao meio, aumentando sua capacidade de sobrevivência e reprodução. Seria por meio de processos assim que a variedade da vida orgânica teria surgido e se desenvolvido, sendo eles também responsáveis pelo surgimento de habilidades e faculdades humanas, tal como a cognição, por exemplo.

Mas a seleção natural privilegia apenas comportamentos adaptativos, ou seja, não privilegia crenças, mas modos de agir que sejam mais vantajosos para o indivíduo e a espécie em termos de sobrevivência e reprodução. Nesse caso, para o naturalista evolucionista, o objetivo último de nossas faculdades cognitivas, assim como de todas as outras faculdades, é apenas o de contribuir para um determinado comportamento, visando à sobrevivência e maior reprodução dos indivíduos da espécie humana. A função dessas faculdades, portanto, não é primariamente produzir em nós crenças verdadeiras. Assim, podemos duvidar que essas faculdades realmente nos dêem crenças, em sua maior parte pelo menos, verdadeiras, pois a função primária é algum tipo de utilidade e isso pode ser obtido sem que as crenças formadas sejam verdadeiras. Em outras palavras, deixadas em si mesmas, as ocorrências naturais descritas pelo neodarwinismo poderiam levar à constituição de seres humanos com aparatos cognitivos que fossem vantagens comparativas em termos biológicos, mas isso não tem necessariamente a ver com a produção de crenças verdadeiras, pois comportamentos adequados podem ser resultantes de crenças falsas. Em termos da teoria do conhecimento de Plantinga, as crenças produzidas por um aparato cognitivo que não têm como objetivo a obtenção da verdade não são garantidas, ou seja, caso elas sejam verdadeiras, isso será meramente casual. Em termos de probabilidade condicional, o argumento propõe que a probabilidade da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas (R) em vista do naturalismo metafísico (N) e da teoria evolutiva (E), ou seja, $P(R/N\&E)$ é baixa ou inescrutável.

Uma primeira resposta a essa crítica, segundo Plantinga, seria nos moldes das teses defendidas por Jerry Fodor ou W. Quine, segundo os quais, ao

produzir faculdades cognitivas, os processos seletivos envolvidos na evolução provavelmente o fazem de modo a que elas sejam confiáveis em prover crenças verdadeiras. Em outras palavras, ou os organismos conhecem o mundo como ele é, de forma racional, ou perecem (cf. PLANTINGA, 1993b, p. 220). O problema é que, ao selecionarem o melhor *design*, os processos naturais não necessariamente resultarão num aparato que seja racional ou confiável, pois o critério é a adaptação biológica e sistemas cognitivos mais confiáveis em termos de verdade não são necessariamente mais bem adaptados que os menos confiáveis, pois os mais confiáveis podem ser custosos demais, por exemplo (cf. PLANTINGA, 1993b, p. 221-2).

Assim, um problema crucial está em saber qual é a relação entre crença e comportamento. Plantinga propõe quatro tipos de relação possível, desde *epifenomenalismo*, segundo o qual nosso movimento e comportamento seriam causados apenas por impulsos neurais, motivados por estimulação sensória em presença de certas condições bioquímicas, até o cenário no qual o conteúdo das crenças fosse causalmente conectado ao comportamento. No epifenomenalismo, que seria uma compreensão puramente materialista da relação entre crença e comportamento, pode-se conceber que as crenças de um sujeito sejam meros epifenômenos, que nada tenham a ver com o comportamento do indivíduo, ou seja, o que *S* crê não tem eficácia causal sobre o que *S* faz. Assim, o que chamamos de crença não teria qualquer papel na evolução nem seria afetado por esta, e o fato de nosso aparato cognitivo ter se formado no processo evolutivo não conferiria qualquer confiabilidade à capacidade desse aparato de produzir crenças verdadeiras (cf. PLANTINGA, 2002, p. 6). No entanto, mesmo no cenário mais otimista para o naturalista, a probabilidade das faculdades cognitivas serem confiáveis e das crenças por elas produzidas serem verdadeiras não é assim tão alta, pois os comportamentos não são apenas causados por crenças, mas também por outros estados mentais (dúvidas, sentimentos, desejos, etc.) e mesmo sendo causados por crenças, essas poderiam ser falsas, mesmo sendo adaptativas (cf. PLANTINGA, 2002, p. 8). Na verdade, segundo alguns naturalistas, as próprias crenças religiosas seriam exemplos de crenças adaptativas mesmo sendo falsas.⁷

⁷ Um bom exemplo dessa idéia é o mais recente livro de um dos mais importantes defensores do naturalismo ontológico atualmente: Daniel Dennett (2006).

Assim, diz Plantinga, a probabilidade do aparato cognitivo humano produzir crenças verdadeiras, em vista da teoria evolutiva e do naturalismo ontológico (que não admite um Deus que guie esse processo e garanta a confiabilidade da cognição) seria ou baixa ou inescrutável. Além disso, e em vista disso, o naturalista é forçado a duvidar, a pôr em questão sua inclinação natural para acreditar que suas faculdades cognitivas são confiáveis. Em conseqüência, sua própria crença na conjunção de naturalismo ontológico e teoria evolutiva é passível de desconfiança, pois ela também teria sido produzida por um aparato cognitivo não confiável, o que contamina todas as suas crenças. Assim, conclui Plantinga (2002, p. 12):

E isso significa que a conjunção de naturalismo com evolução é auto-destrutiva, de modo tal que não se pode racionalmente aceitá-la. Acrescentei ainda que quem quer que aceitasse o naturalismo deveria também aceitar a evolução; evolução é a única alternativa disponível para o naturalista com respeito à questão de como toda essa variedade de flora e fauna apareceu. Se for assim, então, finalmente, o naturalismo é pura e simplesmente auto-destrutivo e não pode ser racionalmente aceito – em todo caso, por quem quer que esteja informado deste argumento e veja a conexão entre N&E e R.⁸

Em outras palavras, o naturalismo ontológico, aceitando-se as teses da teoria evolutiva, que o próprio Plantinga não nega, mas que são ainda mais afeitas ao naturalista, acaba chegando a uma situação na qual ele mesmo não se sustenta em termos racionais. A crença no naturalismo ontológico, em vista desse argumento, seria totalmente sem garantia, pois, segundo ele mesmo defende, o aparato cognitivo humano estaria voltado para produzir comportamentos adaptativos e esses poderiam decorrer de crenças falsas, como seriam as crenças religiosas, para o naturalista. Nesse caso, por que o próprio naturalismo deveria escapar da suspeita de falsidade?

⁸ *And that means that the conjunction of naturalism with evolution is self-defeating, such that one can't rationally accept it. I went on to add that anyone who accepts naturalism ought also to accept evolution; evolution is the only game in town, for the naturalist, with respect to the question of how all this variety of flora has arisen. If that is so, finally, then naturalism simpliciter is self-defeating and cannot be accepted – at any rate by someone who is apprised of this argument and sees the connections between N&E and R.*

Segundo Plantinga, o teísta, por sua vez, não sofre do mesmo problema, pois não há nenhuma crença postulada por ele em seu sistema noético que o leve a pensar que as faculdades cognitivas humanas não sejam confiáveis em produzir crenças verdadeiras pelo fato de não terem essa função precípua ou de não realizarem esse propósito (cf. PLANTINGA, 1993b, p. 237). Assim, segundo esse autor, a adoção das teses neodarwinistas acerca da diversidade da vida e de uma epistemologia naturalizada (no sentido de não normativa e em bases científicas) só consegue ser bem sucedida se rejeitar uma visão de mundo materialista/naturalista em termos ontológicos e adotar uma ontologia sobrenaturalista e especificamente teísta.

3 Breve balanço crítico

Um primeiro elemento a se observar na epistemologia da religião de Plantinga é sua coragem manifesta de ir contra uma concepção bastante estabelecida no meio acadêmico a partir do Iluminismo, especialmente do século XIX em diante: de que a crença religiosa não tem fundamento racional e que uma visão de mundo científica, mais embasada na verdade descoberta pelas ciências, deveria ser seu substituto numa cultura mais sofisticada. Plantinga desafia tanto a tese da irracionalidade do teísmo quanto a da superioridade epistêmica de uma suposta “visão científica do mundo”. Seu papel na tarefa filosófica de questionar o estabelecido – no caso, o que se pretende “portador da luz da razão” contra a “obscuridade da fé” – tem sido crucial, no sentido de mostrar que as coisas não são tão simples assim.

Algumas observações podem ser feitas, porém, acerca de certos aspectos tanto de sua defesa epistemológica da crença em Deus quanto de sua crítica ao naturalismo ontológico. Em primeiro lugar, é possível indagar da justeza da interpretação de Plantinga sobre as idéias dos autores que ele usa. Seriam Locke e Descartes de fato evidencialistas, fundacionistas e deontologistas como Plantinga os interpreta? Teriam João Calvino e Tomás de Aquino proposto algo análogo a um aparato cognitivo especial para o conhecimento de Deus? Parecem ser fundadas as suspeitas de que Plantinga não era exatamente um bom historiador da Filosofia. No entanto, mesmo que as reconstruções das teses desses autores não sejam das mais exatas, o que parece interessar a ele, como filósofo, é construir seu próprio pensamento sobre os problemas,

embora o faça a partir de uma determinada interpretação das idéias de autores anteriores relevantes para o assunto discutido.

Uma segunda observação diz respeito ao caráter da epistemologia da religião de Plantinga. Foi observado acima que um dos problemas da tese de que a crença em Deus poderia ser propriamente básica é que isso abriria as portas para a justificação de qualquer crença de tipo existencial, por mais bizarra que fosse. E se minha crença em Papai Noel fosse básica para mim? Em que sentido ela seria irracional? Vimos que a resposta de Plantinga foi no sentido de que uma crença será garantida, entre outros requisitos, se houver uma faculdade cognitiva funcionando adequadamente que a produza. Nesse caso, a resposta poderia ser no sentido de desafiar que se mostre qual é a faculdade cognitiva que produz a crença em Papai Noel e que cumpre as outras exigências da garantia.

Por outro lado, vimos também que, para Plantinga, o problema epistemológico da crença em Deus não é apenas uma questão *de jure*, independente e anterior a qualquer questão acerca da verdade da tese de que Deus existe. Seus argumentos são bastante contundentes no sentido de que a única crítica epistemológica viável do teísmo não pode separar as duas questões, de modo que, assumindo-se o modelo Aquino/Calvino, ela será garantida em sua racionalidade se for verdadeira, mas não o será se for falsa. A questão principal, então, passa a ser do valor de verdade da crença em Deus. É nesse ponto que Richard Swinburne, num artigo sobre a proposta de Plantinga, defende que a melhor alternativa em epistemologia da religião, assim, parece ser mesmo a constantemente criticada teologia natural, que Plantinga deixou tão em segundo plano na sua proposta (cf. SWINBURNE, 2001). De fato, parece curioso que a Epistemologia Reformada tenha começado com a tese de que não precisamos de argumentos para nos basear em nossa crença em Deus, mas tenha chegado a uma conclusão para a qual sejam necessários argumentos e dados (o que em inglês se chama de *evidence*, mas que não corresponde a “evidência” em português) para fundamentá-la.

Quanto à crítica de Plantinga ao naturalismo ontológico, é interessante observar o intenso e prolongado debate que ela gerou. Desde a primeira versão do argumento em 1993 (no capítulo final de *Warrant and*

Proper Function) até a publicação de *Naturalism Defeated?*, quase dez anos depois, mais de trinta trabalhos foram dedicados a esse assunto, num debate impressionantemente intenso e multifacetado. Ao criticar o naturalismo ontológico, Plantinga se dirigiu a uma das principais variedades do ateísmo moderno⁹ e talvez a principal delas, pois a outra, o humanismo secular, acaba recorrendo aos pressupostos metafísicos naturalistas. Sua crítica se junta a um movimento crescente de rejeição a uma proposta filosófica que tenta transformar em uma metafísica materialista ou fisicalista uma teoria que se colocou inicialmente como tese científica e não filosófica.

O debate é bastante rico e seria impossível discutir todos os seus pontos principais de inflexão sem prolongar demais este texto. Penso, no entanto, ser importante chamar a atenção para ao menos dois aspectos da questão. No artigo “*Is science biologically possible?*”, Jerry Fodor observa que uma coisa é dizer que o darwinismo não nos dá razão para pensar que a maior parte de nossas crenças é verdadeira, e outra coisa é dizer, tal como Plantinga parece pretender, que o darwinismo nos dá razão para pensar que a maior parte de nossas crenças é falsa (cf. FODOR, 2002, p. 36). O fato de poder haver sistemas de crenças falsas geralmente bem sucedidos não é suficiente para mostrar que nossas mentes evoluíram por uma seleção natural que nos favoreceu porque nossas crenças falsas eram geralmente bem sucedidas. O que se faz necessário para fundamentar essa conclusão é um cenário histórico plausível segundo o qual nossas mentes foram selecionadas porque tínhamos muitas crenças falsas bem sucedidas do ponto de vista da adaptação. Um primeiro problema para o estabelecimento desse cenário é a tese, bastante aceitável, de que ações com base em crenças falsas só podem ser bem sucedidas por algum tipo de acidente de sorte. Em geral, se crê que uma ação bem sucedida se dá como consequência de crenças verdadeiras. Essa tese pode ser falsa, mas a falsidade dela não pode ser pressuposta no argumento de Plantinga.

⁹“As Variedades do Ateísmo Moderno” foi o título de uma comunicação minha apresentada no XII Encontro da ANPOF (Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia) em Salvador, em outubro de 2006. O texto correspondente já foi entregue para publicação. A semelhança com o título da obra de William James era intencional.

Assim, o primeiro passo do argumento contra Plantinga seria: é pouco provável que crenças falsas levem de fato a comportamentos bem sucedidos do ponto de vista adaptativo, embora isso seja possível teoricamente. Segundo passo: do ponto de vista indutivo, não há razão para pensar que a maior parte de nossos comportamentos bem sucedidos adaptativamente se deram a partir de crenças falsas. Terceiro passo: não há razão para pensar tampouco que as coisas mudaram depois de nossas mentes terem sido selecionadas, ou seja, de que isso se deu com base em crenças falsas após um início em que nossos comportamentos foram adaptativos porque se basearam em crenças verdadeiras.

Posto esse argumento contra a tese de Plantinga, diz Fodor, é importante notar que da premissa “o darwinismo não implica que a maioria de nossas crenças é falsa” não se segue que “é, portanto, provável que a maioria de nossas crenças seja verdadeira”. A razão para rejeitar esse argumento não é só formal – de que ele se vale de uma falácia. Além disso, é preciso lembrar que o fato de que uma criatura evoluiu a ponto de ter um determinado órgão não é argumento suficiente para mostrar que esse órgão era adaptativo para a criatura. Segundo Fodor (2002, p. 41),

O darwinismo se refere aos efeitos que a posse concreta de um traço tem como uma função de sua capacidade adaptativa: grosso modo, a frequência com que um traço é representado numa população é proporcional à sua capacidade adaptativa, tudo o mais sendo igual.¹⁰

Assim, o importante para o darwinismo não é a verdade das crenças, mas sua capacidade adaptativa. Não há razão para pensar, a partir do darwinismo, que nossas crenças sejam principalmente falsas ou verdadeiras, ou seja, “a evolução é *neutra* quanto a se nossas crenças são majoritariamente verdadeiras” (FODOR, 2002, p. 42). O darwinismo, assim, não daria base para um argumento contra o cientificismo (entendendo por cientificismo a tese segundo a qual os objetivos da ciência incluem a descoberta de verdades empíricas objetivas e que a ciência chega bem perto de atingir esse objetivo,

¹⁰ *Darwinism is about what effects the actual possession of a trait has as a function of its adaptivity: roughly, the frequency with which a trait is represented in a population is proportional to its adaptivity, all else equal.*

ao menos às vezes) (cf. FODOR, 2002, p. 30), pois ele inclusive compartilharia da proposta deste.

Um problema na crítica de Fodor é que Plantinga não rejeita o cientificismo no sentido apresentado no parágrafo anterior, inclusive porque esse não é o sentido comum de um termo que geralmente tem conotação pejorativa, ou seja, a tese segundo a qual, nas palavras de Bertrand Russell, por exemplo, “todo conhecimento que possa ser alcançado deve ser alcançado por métodos científicos; e o que a ciência não pode descobrir a humanidade não pode conhecer” (RUSSELL, 1997 [1935], p. 243)¹¹. Em outras palavras, Plantinga concorda com a idéia de que a ciência vise o conhecimento objetivo do mundo, tanto que ele mesmo propõe uma epistemologia em bases científicas. Sua crítica é contra a tese de que só é real aquilo que podemos conhecer por meio da ciência, exclusivamente, que parece ser o que se entende normalmente por “cientificismo”. Por outro lado, Plantinga não pressupõe que seja falsa a tese de que nossos comportamentos bem sucedidos do ponto de vista evolutivo tenham como base crenças verdadeiras. Para Plantinga, dado o naturalismo ontológico, não temos como afirmar nada, ou seja, não temos base para confiar que elas sejam verdadeiras, pois não há nada que afaste a possibilidade delas serem falsas, pois, como o próprio Fodor admite “a evolução é *neutra* quanto a se nossas crenças são majoritariamente verdadeiras”. Em outras palavras, para Plantinga, não é que o conhecimento seja biologicamente impossível, o problema está na conjunção da base neodarwinista de explicação para a formação de nosso aparato cognitivo e a adoção de uma ontologia naturalista e cientificista (no sentido comum, pejorativo, do termo).

Uma outra crítica a Plantinga, porém, parece mais promissora. Em seu texto *Darwin's Doubt, Calvin's Calvary*, Evan Fales também tenta rebater o argumento contra o naturalismo ontológico. Segundo Fales, uma primeira observação a se fazer é que, do ponto de vista neodarwinista, pode-se dizer que sistemas neurais, particularmente os cérebros, são extremamente custosos do ponto de vista biológico, devido à complexidade das funções que desempenham (cf. FALES, 2002, p. 48). Com base no neodarwinismo, seria

¹¹ *Whatever knowledge is attainable, must be attained by scientific methods; and what science cannot discover, mankind cannot know.*

muito pouco provável que um sistema assim no caso humano se desenvolvesse sem que isso implicasse uma vantagem seletiva. Em outras palavras, recursos biológicos teriam sido perdidos se nossos mecanismos de formação e processamento de crenças não tivessem utilidade prática em termos de adaptação. A principal das alternativas de relação entre crença e comportamento apresentada por Plantinga é a da possibilidade de que as crenças são ao menos parcialmente responsáveis por nossas ações e que, embora o conteúdo delas seja adaptativo é predominantemente falso.

Uma primeira coisa a se observar quanto a esse cenário da relação entre crenças e comportamentos é que os exemplos de Plantinga são todos de crenças perceptuais e/ou de inferências indutivas de generalização simples, nos quais é fácil imaginar a produção sistemática de crenças falsas. No caso de raciocínios dedutivos válidos, porém, premissas verdadeiras garantem conclusões verdadeiras. Quando as premissas são falsas, as conclusões podem ser verdadeiras ou não, aleatoriamente. Isso significa que, com premissas falsas, o sujeito cognitivo não teria na dedução um algoritmo confiável na obtenção de ações bem sucedidas. Isso se dá inclusive para crenças inferenciais não dedutivas. Em outras palavras,

a moral dessa fábula é clara: não há algoritmos efetivos conectando crenças falsas com ações apropriadas, tais como aquelas que existem quando os dados de entrada são crenças verdadeiras e as regras de inferência empregadas são válidas ou indutivamente sólidas. A ação inteligente já é difícil o bastante para o cérebro administrar; sobrecarregá-la com princípios completamente arbitrários e sempre mutantes tornaria a tarefa impossível. (FALES, 2002, p. 51)¹²

A resposta de Fales ao argumento de Plantinga parece melhor que a de Fodor porque, ao invés de apelar para o senso comum, mostra o quanto seria custoso (e, portanto, contrário ao que se conhece pelo neodarwinismo) ter um aparato cognitivo que não partisse de crenças verdadeiras em raciocínios

¹² *The moral of this fable is plain: there are no effective algorithms connecting false beliefs to appropriate action, as there are when the input is true beliefs and the rules of inference employed are valid or inductively sound. Intelligent action is hard enough for a brain to manage; burdening it with ever-changing, completely arbitrary principles would make the task impossible.*

dedutivamente sólidos ou indutivamente prováveis. O problema é que a situação na qual Plantinga coloca o naturalismo em seu argumento é análoga à que acontece quando Descartes levanta a hipótese do Gênio Maligno. Mesmo o conhecimento matemático e as regras de dedução lógica poderiam ser postas em dúvida enquanto não se tivesse uma resposta adequada à possibilidade de todos os nossos pensamentos poderem ser enganosos. Para Plantinga, o que falta ao naturalismo é exatamente uma resposta assim.

Por outro lado, Fales observa que, mesmo que aceitemos que o naturalista tenha dificuldade em explicar a confiabilidade do sistema cognitivo humano em vista da teoria evolutiva, o teísta não está em melhor situação. Segundo Fales, a tese teísta pode ser construída apenas como a asserção da existência de um ser com qualidades positivas em grau infinito (poder, conhecimento, bondade, liberdade, etc.). Nesse caso, não haveria um modo de avaliar a confiabilidade de nossa faculdade cognitiva em vista do teísmo, que teria uma probabilidade tão inescrutável quanto a que se tem em relação ao naturalismo. Seria pelo fato de Plantinga ter incluído no teísmo, de forma arbitrária, a tese de que Deus nos criou como dotados de capacidade confiável de conhecimento que ele pôde obter o resultado a que chegou (cf. FALES, 2002, p. 53). Nesse caso, por que o naturalista não poderia também incluir alguma hipótese auxiliar arbitrária que garantisse a confiabilidade do aparato cognitivo humano em vista da teoria evolutiva?

Plantinga tenta responder a essa crítica afirmando que incluir como tese auxiliar em favor do naturalismo exatamente aquilo que está em questão, a confiabilidade da cognição humana, “não é o método da verdadeira filosofia” (PLANTINGA, 2002, p. 222). No entanto, ele dedica apenas um trecho de uma nota de rodapé para afirmar que o teísmo na versão simplificada, apresentado por Fales, e o que inclui a criação dos humanos como seres dotados de faculdades cognitivas confiáveis são idênticos, pois “todas as propriedades atribuídas a Deus no teísmo são acarretadas pela propriedade de ser um ser perfeito” (PLANTINGA, 2002, p. 201, n. 26). Mas essa resposta, além de telegráfica, está longe de ser satisfatória. Se Fales está certo, então, mesmo que Plantinga tenha conseguido problematizar de modo bastante sério a proposta do naturalismo ontológico, isso não significa que o teísmo consiga dar conta da questão de modo satisfatório.

Nesse sentido, o resultado da epistemologia da religião de Plantinga até agora terá sido apenas negativo: a crítica ao teísmo baseada no “pacote clássico” *não* consegue mostrar que a crença em Deus é irracional e há fortes razões para pensar que o naturalismo ontológico *não* é racionalmente sustentável. Mais do que isso talvez só se obtenha com a continuação do debate.

Referências

CLIFFORD, W. K. The Ethics of Belief. In: BRODY, B. *Readings in the Philosophy of Religion: an Analytic Approach*. 2 ed. New Jersey: Prentice Hall, 1992 [1879].

DENNETT, Daniel. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York/London: Penguin Books, 2006.

FALES, Evan. Darwin’s Doubt, Calvin’s Calvary. In: BEILBY, James (ed.) *Naturalism Defeated?, Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument Against Naturalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.

FODOR, Jerry. “Is Science Biologically Possible?”, in: BEILBY, James (ed.) *Naturalism Defeated?, Essays on Plantinga’s Evolutionary Argument Against Naturalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.

GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? *Analysis*, Oxford, 23, p. 121-3, 1963.

HUME, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Oxford: Clarendon, 1975 [1777].

PLANTINGA, Alvin. Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, Alvin & WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.

_____. *Warrant: the Current Debate*. New York/Oxford: OUP, 1993a.

_____. *Warrant and Proper Function*. New York/Oxford: OUP, 1993b.

_____. Reformed Epistemology. In: QUINN, P. & TALIAFERRO, C. (eds.) *A Companion to Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 1999, p. 383-9.

PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford/New York: OUP, 2000.

_____. Introduction: the Evolutionary Argument against Naturalism, e Reply to Beilby's Cohorts. In: BEILBY, James (ed.) *Naturalism Defeated?, Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.

QUINE, W. V. O. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York: Columbia University Press, 1969.

RUSSELL, Bertrand. *Religion and Science*. Oxford: OUP, 1997 [1935].

SWINBURNE, Richard. Plantinga on Warrant. *Religious Studies*, Cambridge, 37(2), p. 203-14, 2001.

Recebido em julho de 2007
Aprovado em agosto de 2007