

# ALVIN PLANTINGA

---

## CRENÇA CRISTÃ AVALIZADA

---



*Crença cristã avalizada* é uma obra clássica e de suma importância para a filosofia e para a apologética. Rompendo paradigmas, Alvin Plantinga demonstra, com maestria, que a fé cristã pode ser tanto racional quanto avalizada. Trata-se de uma obra indispensável a todos os que desejam aprimorar sua defesa da fé cristã. Estou muito feliz por Edições Vida Nova disponibilizá-la em português!

**William Lane Craig**, doutor em filosofia e em teologia, professor e pesquisador nessas áreas, conferencista internacional e autor de vários livros, entre eles *Apologética contemporânea*, *Em guarda* e *A razão da nossa fé* (Vida Nova)

Desde a década de 1980, a filosofia cristã vem passando por uma renovação que, em certa medida, tem revolucionado o universo acadêmico-filosófico. O filósofo americano Alvin Plantinga é, sem dúvida, um dos responsáveis por esse movimento. Em *Crença cristã avalizada*, Plantinga apresenta soluções importantíssimas para diversas questões que envolvem a razoabilidade da fé cristã. Teólogos e filósofos cristãos encontrarão aqui uma fonte de inspiração para enfrentar os atuais problemas intelectuais que se impõem à fé cristã.

**Jonas Madureira**, bacharel em teologia e doutor em filosofia, é autor do livro *Inteligência humilhada* (Vida Nova)

Livro exemplar, essa obra tem mais virtudes que uma breve crítica é capaz de enumerar. [...] *Crença cristã avalizada* superou em muito o projeto de Plantinga de desenvolver uma filosofia caracteristicamente cristã e, em particular, uma epistemologia da crença cristã.

*Trinity Journal*

# Sumário

Apresentação da edição brasileira .....	11
Nota à edição brasileira.....	13
Prefácio.....	16

## Primeira parte: A QUESTÃO EXISTE?

1. Kant .....	29
I. O problema .....	29
II. Kant.....	34
A. Dois mundos ou um? .....	36
B. Argumentos ou razões?.....	45
2. Kaufman e Hick .....	57
I. Kaufman.....	57
A. O verdadeiro referente e o referente disponível.....	57
B. A função da linguagem religiosa .....	64
II. Hick .....	68
A. O Real.....	68
B. Coerente?.....	74
C. Religiosamente relevante? .....	80
D. Existe tal coisa? .....	84

## Segunda parte: QUAL É A QUESTÃO?

3. A justificação e a imagem clássica.....	91
I. John Locke .....	94
A. Viver de acordo com a razão .....	98
B. Revelação .....	103
II. Evidencialismo clássico, deontologismo e fundacionalismo.....	104
A. Fundacionalismo clássico .....	105
B. Deontologismo clássico .....	108
III. Voltando ao presente .....	111
IV. Problemas com a imagem clássica .....	115
A. Problemas de autorreferência .....	116
B. A maior parte das nossas crenças não está justificada? .....	119
V. A crença cristã é justificada.....	121
VI. Variações analógicas .....	124
A. Variações do fundacionalismo clássico .....	124

B. Variações da deontologia.....	125
C. Será esta a questão de jure? .....	127
4. Racionalidade .....	131
I. Algumas versões sortidas de racionalidade .....	131
A. Racionalidade aristotélica.....	132
B. Racionalidade como funcionamento apropriado .....	132
C. Os produtos da razão .....	135
D. Racionalidade de meios e fins .....	138
II. Racionalidade prática alstoniana .....	139
A. A questão inicial.....	139
B. Práticas doxásticas.....	140
C. Circularidade epistêmica.....	141
D. O argumento a favor da racionalidade prática.....	142
E. Caracterização inicial da racionalidade prática.....	143
F. A posição original .....	144
G. A posição original ampla .....	146
H. Uma posição original restrita?.....	148
5. Aval e a queixa Freud-e-Marx .....	157
I. A queixa F&M.....	158
A. Freud .....	158
B. Marx .....	162
C. Outros.....	163
D. Como entender a queixa F&M? .....	165
II. Aval: a verdade sóbria.....	173
III. De novo a queixa F&M.....	181

### **Terceira parte: CRENÇA CRISTÃ AVALIZADA**

6. Crença em Deus avalizada .....	185
I. O modelo Tomás Aquino/Calvino .....	186
A. Modelos .....	186
B. Apresentação do modelo.....	188
II. A crença em Deus é básica e avalizada?.....	203
A. Se for falsa, provavelmente não .....	203
B. Se for verdadeira, provavelmente sim .....	205
III. A questão de jure não é independente da questão de facto.....	206
IV. A queixa F&M revisitada.....	208
7. O pecado e suas consequências cognitivas .....	215
I. Preliminares.....	215

II. Formulação inicial do modelo estendido .....	218
III. A natureza do pecado .....	221
IV. Os efeitos noéticos do pecado .....	227
A. A consequência básica.....	227
B. Pecado e conhecimento.....	231
8. O modelo Tomás Aquino/Calvino estendido: revelado aos nossos espíritos ...	255
I. A fé.....	260
II. Como opera a fé?.....	262
III. Fé e status epistêmico positivo.....	265
IV. Basicidade apropriada e o papel da escritura.....	270
V. Comparação com Locke.....	277
VI. Por que é necessário? .....	279
VII. Renovação cognitiva.....	290
9. O modelo testemunhal: selado nos nossos corações.....	301
I. Crença e afeição .....	301
II. Jonathan Edwards .....	304
A. Intelecto e vontade: qual tem precedência? .....	305
B. As afirmações da fé .....	313
III. Análogo do aval.....	318
IV. Eros .....	320
10. Objeções .....	333
I. O aval e o argumento da experiência religiosa .....	334
II. O que a experiência pode mostrar?.....	340
III. Um argumento fatal? .....	343
IV. Filho da grande Abóbora? .....	350
V. Circularidade? .....	359

#### **Quarta parte: ANULADORES?**

11. Anuladores e anulação .....	363
I. A natureza dos anuladores.....	364
II. Anuladores da crença cristã ou teísta .....	371
III. As teorias projetivistas constituem um anulador da crença cristã? .....	372
12. Dois (ou mais) tipos de estudos bíblicos .....	379
I. Escritura de inspiração divina .....	380
II. Comentário bíblico cristão tradicional .....	385
III. Crítica histórico-bíblica.....	389
A. Tipos de crítica histórico-bíblica.....	393

B. Tensões com o cristianismo tradicional.....	401
IV. Por que a maior parte dos cristãos não se preocupa?.....	403
A. Força maior.....	405
B. Um imperativo moral? .....	408
C. A crítica histórico-bíblica é mais inclusiva? .....	412
V. Não é motivo de preocupação.....	413
A. Crítica histórico-bíblica troeltschiana de novo.....	413
B. Crítica histórico-bíblica não troeltschiana .....	415
C. Condicionização.....	419
VI. Coda conclusiva.....	420
13. Pós-modernismo e pluralismo .....	423
I. Pós-modernismo .....	423
A. O pós-modernismo é incompatível com a crença cristã?.....	424
B. Estas afirmações anulam a crença cristã?.....	426
C. O pós-modernismo como falta de fibra .....	436
II. Pluralismo .....	437
A. Um anulador probabilístico? .....	440
B. A acusação de arbitrariedade moral.....	442
14. O sofrimento e o mal.....	457
I. Argumentos evidenciais ateológicos .....	463
A. Os argumentos de Rowe .....	463
B. O argumento de Draper.....	467
II. Anuladores não argumentativos? .....	479
Índice remissivo .....	497

# Apresentação da edição brasileira

Em *Crença cristã avalizada*, Plantinga — um dos mais renomados filósofos cristãos da atualidade — segue o exemplo da tradição neocalvinista holandesa, que buscou desenvolver um pensamento distintamente cristão no contexto da filosofia continental, e também abraça a mesma tarefa dessa tradição, no contexto da filosofia analítica, de promover um amplo diálogo crítico com as interpretações modernas da religião.

Na presente obra, o terceiro volume de sua *magnum opus*, o “Teísta Analítico” apresenta, como ele mesmo define, um “esforço para considerar e responder a questões filosóficas em perspectiva cristã” e nos brinda com uma defesa sagaz da racionalidade da fé cristã à luz de sua genial teoria do conhecimento como “crença avalizada”.

Trata-se de uma obra clássica e fundamental para a renovação do diálogo entre o cristianismo e as ciências naturais e humanas. E é com grande alegria que a Associação Brasileira de Cristãos na Ciência apoia Edições Vida Nova na publicação dessa obra no Brasil!

DR. ROBERTO COVOLAN,  
físico e professor da Unicamp,  
vice-diretor do Instituto Brasileiro  
de Neurociências e Neurotecnologia (BRAINN)  
e atual presidente da ABC<sup>2</sup>

REV. GUILHERME DE CARVALHO,  
teólogo evangélico e pastor,  
diretor da L'Abri Fellowship Brasil  
e vice-presidente da ABC<sup>2</sup>

---

## Associação Brasileira de Cristãos na Ciência

A Associação Brasileira de Cristãos na Ciência (ABC<sup>2</sup>) é uma iniciativa da Associação Kuyper para Estudos Transdisciplinares (AKET), com o apoio da Templeton World Charity Foundation (TWCF), e tem por objetivo promover a comunicação e a integração entre a comunidade cristã e o campo científico no Brasil.

A missão da ABC<sup>2</sup> é, portanto, operar como uma embaixada entre os universos da fé cristã e da ciência. Nesse papel, ela busca promover o diálogo aberto, honesto e respeitoso entre esses dois universos, levando sempre em conta a liberdade e a soberania das respectivas esferas sociais e as finalidades intrínsecas e próprias de cada esfera, mas

buscando — de uma perspectiva cristã — o avanço do conhecimento integral acerca do homem e de sua relação com Deus e a natureza.

Seus interesses são:

- dar testemunho cristão;
- promover a teologia pública, ou seja, a integração entre igreja, academia e sociedade;
- fomentar o ensino e a divulgação científica de forma contextualizada ao universo da fé.

A ABC<sup>2</sup> não pretende controlar ou interferir nos procedimentos, processos ou instituições internas aos dois campos, nem se arvorar legisladora sobre a natureza da ciência ou da fé. Deseja tão somente auxiliar os cristãos que pertencem aos dois campos para que possam melhor integrar suas vocações científica e espiritual. Portanto, não será seu papel arbitrar sobre pontos controversos na interação entre fé cristã e ciência, mas, sim, oferecer-se como fórum aberto para debates de alto nível, de forma que eventuais discordâncias entre seus associados possam resultar em diálogo produtivo e aprofundamento dos temas em questão.

# Nota à edição brasileira

Segundo o próprio Alvin Plantinga, *Warranted Christian belief* — obra agora acessível ao leitor brasileiro — é seu principal livro. Um questionamento sensato do público que lê Plantinga, ou já leu sobre ele, será a respeito da escolha da tradução do título do livro. Muitos questionarão: “*Crença cristã* avalizada? Por que não *Crença cristã garantida?*”. Esse questionamento é pertinente e será feito pelo público que já leu artigos, teses ou dissertações que tratem de aspectos da obra de Plantinga, sabendo que muitas delas traduzem *warrant* por “garantia”. Contudo, embora seja uma tradução frequente, ela não representa o que Plantinga quis expressar com o termo.

Para explicar isso, permita-me apenas fazer uma breve incursão na epistemologia contemporânea. Até 1963, era praticamente consenso definir *conhecimento proposicional* como *crença verdadeira justificada*. Edmund Gettier, segundo boa parte dos epistemólogos, mostrou por meio de dois contra-exemplos que a justificação (termo emprestado do deontologismo ético) não era suficiente para se ter conhecimento. Surgiram imediatamente várias teorias para remediar o problema: teorias causais, anulabilistas e evidencialistas, até o surgimento do confiabilismo em torno de 1979.

O confiabilismo divergia das outras teorias por propor que, em situações específicas, nossa falta de conhecimento se dava por algo que estava fora de nosso alcance epistêmico ou, mais especificamente, algo de que não estávamos diretamente conscientes. A década de 1980 foi dominada, então, por um entrave entre teorias internalistas e externalistas, em que aquelas defendiam, *grosso modo*, uma espécie de acesso interno direto àquilo que justifica nossas crenças, e estas defendiam que não temos tal acesso, uma vez que podemos deixar de ter conhecimento pelo fato de algo do ambiente cognitivo fazer com que nossas faculdades cognitivas envolvidas no processo de formação de crença não fossem confiáveis naquela situação específica. Nesse contexto, Plantinga apresenta, ainda em 1986,<sup>1</sup> uma teoria inicial que se vincula ao externalismo. Contudo, ele acreditava que o termo *justificação*, mesmo usado por alguns externalistas, tinha uma tradição internalista muito forte, concluindo assim que seria melhor usar outro termo para se separar dessas teorias de caráter evidencialista e deontológico. Ele acreditava que, ao agir assim, já sairia com uma vantagem inicial sobre as teorias rivais.

Em seus primeiros trabalhos de epistemologia,<sup>2</sup> Plantinga tomou de empréstimo o *status epistêmico positivo* (*positive epistemic status*) de Chisholm para designar aquela propriedade que distingue o conhecimento da mera crença verdadeira. Esse termo foi

---

<sup>1</sup>Alvin Plantinga, “Epistemic justification”, *Noûs* 20 (1986): 3-18

<sup>2</sup>Cf., por exemplo, seu “Justification and theism”, *Faith and Philosophy* 4, n. 4 (1987): 403-26 e seu “Positive epistemic status and proper function”, *Philosophical Perspectives* 2 (1988): 1-50.

abandonado em seus trabalhos principais<sup>3</sup> por ser muito longo, segundo ele. Ernest Sosa, também um externalista, sugeriu que Plantinga adotasse *aptidão epistêmica*, mas o termo que ele considerou melhor para construir sua teoria foi *warrant*. É certo que *warrant* é termo já usado na literatura epistemológica e, até certo ponto, embutida de pressuposições internalistas. Plantinga, contudo, acredita que esse termo estivesse menos relacionado ao internalismo que seu equivalente *justificação* e assim o adotou com a advertência de não lhe fazermos nenhuma espécie de associação deontológica ou internalista.

Ao traduzir o termo no Brasil, vários estudiosos supuseram de início que Plantinga estava usando um termo mais forte do que *justification* para servir de condição suficiente para a definição de conhecimento proposicional, mas, como vimos, o propósito foi apenas se desvencilhar de quaisquer embaraços internalistas e não apresentar um termo com caráter mais forte. Alguém poderia perguntar, contudo, por que não continuar com o termo *garantia*, que já vem sendo usado? A resposta é que ele não capta o sentido que Plantinga intencionou com o termo e, mais que isso, *garantia* é desencorajado pelo próprio Plantinga. *Garantia* traz a ideia do que é certo, evocando o sentido de *certeza cartesiana*. Em *Warrant and proper function* (p. 55), Plantinga nos diz:

Em uma explicação mais satisfatória de *aval (warrant)*, o que conta não é se minha experiência, de algum modo, garante (*guarantees*) a verdade da crença em questão (e como ela poderia fazer algo assim?), mas se eu a sustento com confiança suficiente e se ela é produzida em mim por faculdades cognitivas que têm por alvo a verdade e estão funcionando apropriadamente em um ambiente apropriado. Desse modo, ela tem *aval (warrant)* e, se for verdadeira, constitui-se em conhecimento...”

Veja que *warrant (aval)* pode ser sinônimo de *garantee (garantia)*. A este termo traduzimos em português claramente por *garantia*. Contudo, em inglês, *warrant* tem outras acepções, e Plantinga adverte que não é a acepção de *guarantee* que ele tem em mente, ou seja, o termo não remete a uma certeza cartesiana, uma espécie de garantia que se tem para o conhecimento desfrutar dessa propriedade epistêmica. Tanto isso é verdade que alguém pode ter *warrant (aval)* para sua crença e ela ainda não ser conhecimento, caso não seja *também* verdadeira. Como o próprio Plantinga condiciona, mesmo com *warrant* alguém só tem conhecimento “se ela [a crença] for verdadeira”.<sup>4</sup> Ao aceitar a ideia de que

<sup>3</sup>O que chamo de seus trabalhos principais em epistemologia são os que compõem a sua trilogia *warrant: Warrant: the current debate* (Oxford: Oxford University Press, 1993), *Warrant and proper function* (Oxford: Oxford University Press, 1993) e *Warranted Christian belief* (New York: Oxford University Press, 2000). Todos os seus artigos publicados entre 1990 e 2000 também usam o termo *warrant*. É, contudo, a partir de seu “Justification in the 20th century”, *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (Supplement, Fall 1990): 45-71, que ele trata *justification* e *warrant* como duas coisas distintas.

<sup>4</sup>Há uma discussão sobre *warrant* implicar ou não verdade. Um dos alunos que Plantinga formou, Trenton Merricks, defende que sim em um debate com Sharon Ryan, embora a posição de Plantinga sempre tenha sido negativa neste aspecto. Cf. Trenton Merricks, “Warrant entails truth”, *Philosophy and Phenomenological Research* 55, n. 4 (1995): 841-55; “More on warrant’s entailing truth”, *Philosophy and Phenomenological Research* 57, n. 3 (1997): 627-31; Sharon Ryan, “Does warrant entail truth?”, *Philosophy and Phenomenological Research* 56, n. 1 (1996): 183-92.

*warrant* vem em graus, a depender do seu nível de confiança na crença, como defende Plantinga, podemos descartar qualquer termo que nos remeta a *certeza*, como seria o caso de *garantia*.

Depois de explicar a não adoção da tradução *garantia*, pode-se perguntar: “Mas por que *aval*?”. É verdade que *aval* é um dos termos que vêm sendo usados no Brasil há bem menos tempo que *garantia*, mas o termo já vem sendo usado em artigos e trabalhos acadêmicos. Muitos estudiosos estão entrando em um consenso de que esse termo capta melhor a ideia de Plantinga.

Em 2011, Plantinga veio ao Brasil por ocasião do Simpósio de Filosofia da Religião, Ontologia e Epistemologia: Diálogo com Alvin Plantinga, que se deu na UNB e na PUC-RS. No evento de Porto Alegre, em uma conversa que tive com Roberto Pich, ele propôs a mudança do termo para *aval*. Na mesma noite, em um jantar com Plantinga, Pich relatou a inquietação com a tradução do termo e Plantinga acenou positivamente que o significado jurídico que damos para *aval* aqui no Brasil corresponde ao que ele tinha em mente com *warrant*, o que justificou a inclusão do termo com a nova tradução ainda na edição da *Veritas* de 2011 (publicada, de fato, em 2012).<sup>5</sup>

Faço um *mea culpa*, pois confesso que ainda utilizei *garantia* por um tempo depois dessa interação com Plantinga. Eu tinha publicado minha dissertação de mestrado em 2009 e ainda alguns artigos depois disso, o que fez com que eu continuasse usando o termo apenas para padronizar meus trabalhos. Contudo, pesei que a padronização do termo aqui no Brasil seria mais valiosa do que a padronização dos meus trabalhos. Desse modo, fazendo uma pesquisa sobre a terminologia e atendo-nos à orientação de Plantinga no texto supracitado, achamos por bem abandonar de vez o termo *garantia* e adotar o termo acordado ainda em 2011, qual seja: *aval*. Ele também desfruta da vantagem de poder ser empregado nas variações usadas por Plantinga, como *avalizar*, *avalizada*. Desse modo, esperamos que o público brasileiro dê aval à escolha e desfrute da leitura deste magnífico livro.

Edições Vida Nova, assim, apresenta a principal obra de Alvin Plantinga, o mais destacado filósofo cristão contemporâneo: *Crença cristã avalizada*.

DR. BRUNO UCHÔA,  
doutor em filosofia,  
com conhecimento técnico  
na epistemologia de Alvin Plantinga

---

<sup>5</sup>*Veritas* 56, n. 2 (2011).

# Prefácio

Este livro trata da aceitabilidade intelectual ou racional da crença cristã. Quando falo aqui de crença cristã, tenho em mente o que é comum aos grandes credos dos ramos principais da igreja cristã, aquilo que une 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 — a crença cristã clássica, como poderíamos chamá-la.

A crença cristã clássica inclui, em primeiro lugar, a crença de que há uma pessoa que é Deus. Deus é uma *pessoa*: isto é, um ser com intelecto e vontade. Uma pessoa tem (ou pode ter) conhecimento e crença, mas também afetos, amores e ódios; uma pessoa, além disso, tem ou pode ter intenções, e pode agir para efetivá-las. Deus tem todas essas qualidades, algumas delas (conhecimento, poder e amor, por exemplo) em grau máximo. Deus é, portanto, onisciente e onipotente; é também perfeitamente bom e totalmente amoroso. Além disso, criou o universo, sustenta-o constantemente e guia-o providencialmente. Esse é o componente *teísta* da crença cristã. Mas há também o componente unicamente cristão: que nós, seres humanos, estamos de algum modo afundados na rebelião e no pecado; que, portanto, precisamos de libertação e salvação; e que Deus providenciou essa libertação por meio do sofrimento sacrificial, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo, que era um homem e, ao mesmo tempo, o segundo membro da Trindade, o divino e sem igual filho de Deus. Usarei a expressão “crença cristã” para designar esses dois componentes tomados conjuntamente. Sei, é claro, que outros autores podem usar essa expressão de um modo mais estrito ou mais amplo. Não precisamos discutir aqui sobre palavras: as crenças que mencionei são as que irei discutir, seja qual for o grau de exatidão do uso que proponho dar ao termo “cristão”. Reconheço também que há aproximações parciais à crença cristã entendida dessa forma, assim como casos limítrofes, crenças cuja classificação como “cristãs” não é clara e simples. Tudo isso é verdade, mas, tanto quanto consigo ver, nada disso compromete o meu projeto.

Assim, a nossa questão é esta: acaso uma crença desse gênero é intelectualmente aceitável? Em particular, é intelectualmente aceitável para *nós, hoje*? Para pessoas instruídas e inteligentes que vivem no século 21, com tudo o que aconteceu nos últimos quatro ou cinco séculos? Haverá quem admita que a crença cristã era aceitável e até apropriada para os nossos antepassados,<sup>1</sup> pessoas que pouco sabiam de outras religiões, que nada sabiam da evolução e da nossa ascendência animal, que nada sabiam da física subatômica contemporânea nem do mundo estranho, fantasmagórico e inquietante

---

<sup>1</sup>E talvez até (poderiam acrescentar) para os nossos contemporâneos que vivem vidas isoladas em lugares culturalmente retrógrados — por exemplo, na área compreendida entre a costa leste e a costa oeste dos Estados Unidos.

por ela postulado, que não conheciam Nietzsche, Marx e Freud — esses grandes mestres da suspeita — nem haviam tido contato com a acidez da crítica histórico-bíblica moderna. Contudo, para nós, intelectuais contemporâneos esclarecidos (continuam os que defendem tal tese), as coisas são completamente diferentes; pois, para quem sabe dessas coisas (pessoas que alcançaram nosso impressionante nível intelectual), há algo de ingênuo e tolo, talvez de obstinado e irresponsável, ou até de vagamente patológico, em sustentar tal crença.

Entretanto, não podemos ser um pouco mais precisos quanto à objeção? Qual é, exatamente, o problema? A resposta, penso, é que se alega haver *dois* problemas principais. O pensamento ocidental desde o Iluminismo do século 18 evidenciou pelo menos dois estilos distintos de objeção. Primeiro, existem as objeções *de facto*: objeções à *veracidade* da crença cristã. Talvez a mais importante objeção *de facto* seja o argumento baseado no sofrimento e no mal. Essa objeção remonta a Demócrito no mundo antigo, mas também, na época contemporânea, é a mais eminente objeção *de facto* (cf. cap. 14). Tem sido muitas vezes formulada filosoficamente, mas recebeu ainda poderosas expressões na literatura (por exemplo, em *The brothers Karamazov*,<sup>2</sup> de Dostoiévski). A objeção é a seguinte: segundo a crença cristã, os seres humanos foram criados por um Deus sumamente poderoso e onisciente que nos ama o suficiente para nos ter enviado o seu filho, a segunda pessoa da Trindade divina, para sofrer e morrer em nosso nome; no entanto, dadas a quantidade e a diversidade imensas do sofrimento humano e do mal no nosso triste mundo, isso simplesmente não pode ser verdadeiro.

O argumento do mal talvez seja a mais importante objeção *de facto*, mas não é a única. Há também as teses de que as principais doutrinas cristãs — a Trindade, a Encarnação e a Expição, por exemplo — são incoerentes ou necessariamente falsas. Muitos autores defenderam que a doutrina cristã de três pessoas divinas com uma única natureza não pode ser formulada de modo coerente; muitos afirmaram não ser logicamente possível que um ser humano, Jesus de Nazaré, seja também a segunda pessoa da Trindade divina; e muitos consideraram impossível que o sofrimento de uma pessoa — ainda que divina — possa expiar os pecados de outra. Chega-se a afirmar que o avanço da ciência mostrou, de algum modo, que a esfera sobrenatural simplesmente não existe — não existe um Deus que nos tenha criado e que reja o nosso mundo, quanto mais uma trindade de pessoas divinas, uma das quais tornou-se humana, morreu e ressuscitou dos mortos, redimindo assim os seres humanos do pecado e do sofrimento.

As objeções *de facto* são, portanto, muitas, e gozam de uma história longa e marcante no pensamento ocidental. Ainda mais disseminadas, contudo, têm sido as objeções *de jure*. Trata-se nesse caso de argumentos que concluem que a crença cristã, seja verdadeira, seja falsa, é de qualquer modo injustificável, ou não tem justificação racional, ou é irracional, ou não é intelectualmente respeitável, ou é contrária a uma moralidade saudável, ou não tem evidências suficientes a seu favor, ou é, de algum outro modo, inaceitável

<sup>2</sup>Edição em português: *Os irmãos Karamazov* (São Paulo: Editora 34, 2008).

para a razão, não sendo adequada da perspectiva intelectual. Há, por exemplo, a tese freudiana de que a crença em Deus é na realidade o resultado da realização de um desejo; há a tese evidencial de que não há evidências suficientes a favor da crença cristã; e há a tese pluralista de que há algo de arbitrário e até de arrogante em sustentar que a crença cristã é verdadeira e que é falso tudo o que com ela for incompatível. As objeções *de facto* e *de jure* pertencem a diferentes espécies, mas às vezes coincidem. Assim, há também uma objeção *de jure*, além da *de facto*, baseada no sofrimento e no mal: afirma-se muitas vezes que a existência do sofrimento e do mal no mundo torna irracional sustentar que a crença cristã seja, de fato, verdadeira.

As objeções *de facto* são relativamente claras e inicialmente descomplicadas: a tese é que a crença cristã deve ser falsa (ou, pelo menos, improvável) em vista de uma coisa ou outra que supostamente sabemos. Muitas vezes, a tese é de que se trata de algo que sabemos *hoje*, algo que nossos antepassados supostamente não sabiam, como neste comentário amplamente citado de Rudolf Bultmann: “É impossível usar a luz elétrica e a telegrafia sem fios, e lançar mão das descobertas médicas e cirúrgicas modernas, e ao mesmo tempo acreditar no mundo de espíritos e milagres do Novo Testamento”.<sup>3</sup> As objeções *de jure*, por sua vez, apesar de serem talvez mais amplamente apresentadas que as suas homólogas *de facto*, são muito menos claras. A conclusão de uma objeção desse tipo é sempre a de que há algo de errado na crença cristã — algo que não a sua falsidade — ou então que há algo de errado no crente cristão: a crença ou o crente não têm justificação, ou são irracionais, ou racionalmente inaceitáveis, ou deixam a desejar de algum modo. Mas *de que modo*, exatamente? O que significa, na realidade, não ter justificação ou ser irracional? Certamente é ruim sustentar crenças que careçam de justificação racional: mas qual é exatamente o problema? Onde está o mal? Em geral, esse ponto não é esclarecido. Segundo os críticos evidencialistas, por exemplo, as evidências a favor da crença cristã são *insuficientes*: mas insuficientes para *quê*? E suponhamos que você acredite em algo a favor do qual as evidências são insuficientes: qual é, exatamente, o seu problema? Estará você por isso sujeito à culpa moral, ou isso mostra que você é de algum modo incompetente, ou que é extraordinariamente ignorante, ou que está sujeito a algum tipo de patologia, ou o quê? Segundo Freud e alguns dos seus seguidores, a crença cristã e teísta é um produto da realização de um desejo (*wunscherfüllung*) ou de algum outro mecanismo de projeção. Bem, suponha-se (ao contrário de como me parece que as coisas são) que isso seja verdadeiro: qual é exatamente o problema? Será que tal crença é provavelmente falsa? Será que, ao aceitar uma crença formada com base na realização de um desejo, você fez algo que mereça censura? Ou será você apenas digno de piedade? Qual é, precisamente, o problema?

Responder a essas perguntas é muito mais difícil do que se poderia pensar. Um dos projetos deste livro é procurar respondê-las: tentarei encontrar uma objeção *de jure* séria e viável à crença cristã, ou seja, tentarei encontrar uma objeção *de jure* que

<sup>3</sup>*Kerygma and myth* (New York: Harper and Row, 1961), p. 5.

seja uma objeção real e, ao mesmo tempo, se aplique pelo menos de modo plausível à crença cristã. Entretanto, há uma questão prévia: acaso a crença cristã, concebida como os cristãos a concebem, realmente existe? Alguns pensadores (citando muitas vezes a autoridade do grande filósofo Immanuel Kant, do século 18) argumentam que não poderíamos sequer conceber um ser como o Deus cristão, supostamente infinito e transcendente. Isso porque os nossos conceitos demasiado humanos não poderiam aplicar-se a tal ser; nossos conceitos só podem aplicar-se a seres finitos, seres que não sejam transcendentais como os cristãos concebem que Deus seja. Mas 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 enganados. Na primeira parte, “A questão existe?” (caps. 1 e 2), argumento que não há razão alguma para aceitar essa tese cética: o próprio Kant não fornece qualquer razão, e aqueles contemporâneos que apelam à sua autoridade certamente não se saem melhor.

Essa conclusão limpa o terreno para a questão principal do livro: há alguma objeção *de jure* viável à crença cristã? Uma objeção que seja independente das objeções *de facto* e que não pressuponha que a crença cristã é falsa? Penso que há fundamentalmente três candidatas principais: que a crença cristã é *injustificada*, que é *irracional* e que não é *avalizada*. Essas candidatas serão introduzidas a seu tempo; por ora, note-se apenas que três das principais personagens desse drama são, portanto, a justificação, a racionalidade e o aval. Na segunda parte, “Qual é a questão?” (caps. 3 e 4), começo perguntando se uma crítica *de jure* viável pode ser desenvolvida em torno das ideias de justificação e racionalidade; e concluo que não. Volto-me então (cap. 5) para as objeções oferecidas por Freud, Marx e Nietzsche; e é aqui que encontramos finalmente uma candidata inicialmente promissora a objeção *de jure*. Essa crítica está nas imediações do *aval*. Para saber o que é o *aval*, note-se que nem todas as crenças verdadeiras constituem conhecimento. Você é um fã ardente dos Detroit Tigers; por mera fanfarronice e lealdade deslocada, acredita que eles irão ganhar o campeonato, apesar do fato de terem ficado em último lugar no ano anterior e de terem perdido o seu melhor jogador durante as férias. Acontece então que os Tigers ganham mesmo, inexplicavelmente, o campeonato, por causa de uma série improvável de incríveis acasos felizes. A sua crença de que ganhariam não era, obviamente, *conhecimento*; assemelhava-se mais a um palpite incrivelmente sortudo. 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 mais é o que chamo “aval”. Tal como vejo as coisas, se há objeções *de jure* genuínas à crença cristã, elas se encontram nas imediações do *aval*.

Isso talvez não surpreenda, dado que este livro está na sequência de *Warrant: the current debate* [Aval: o debate atual] e *Warrant and proper function* [Aval e funcionamento

apropriado].<sup>4</sup> No primeiro desses livros, introduzi o termo “aval” (*warrant*) como designação daquela propriedade — ou melhor, *quantidade* — que, sendo suficiente, é o que faz a diferença entre o conhecimento e a mera crença verdadeira. Passei então a examinar as várias teorias contemporâneas do aval: qual é exatamente a propriedade que distingue o conhecimento da mera crença verdadeira? Examinei as teorias contemporâneas disponíveis: será a justificação? A coerência? A racionalidade? Ser resultado de faculdades ou processos confiáveis de produção de crenças? A resposta, argumentei, é nenhuma das anteriores; nenhuma dessas teorias está correta. Em *Warrant and proper function*, passei a fornecer a resposta que me parecia correta: o aval está intimamente ligado ao *funcionamento apropriado*. Mais detalhadamente, uma crença só tem aval se for produzida por processos cognitivos ou faculdades que estejam funcionando apropriadamente, em um ambiente cognitivo propício a esse exercício dos poderes cognitivos, segundo um plano que vise com êxito à produção de crenças verdadeiras. (Para uma explicação desta fórmula talvez desconcertante, cf. cap. 5.)

Segundo Freud e Marx, conseqüentemente, o verdadeiro problema da crença teísta (e, portanto, da crença cristã) é carecer de aval. Na terceira parte, “Crença cristã avalizada” (caps. 6—10), enfrento essa objeção. No final das contas, essa objeção *de jure* depende, na realidade, de uma objeção *de facto*. Isso porque (segundo meu argumento), se a crença cristã for verdadeira, ela também será avalizada; afinal, a tese de que a crença teísta (e, logo, a cristã) não tem aval parte do pressuposto de que a crença cristã é falsa. Por isso, Freud e Marx não nos oferecem uma objeção *de jure* que seja independente da veracidade da crença cristã; a objeção deles pressupõe a sua falsidade. Prossigo (no cap. 6) oferecendo um modelo, o modelo Aquino/Calvino (A/C), de o que seria a crença teísta ser avalizada; e argumento que, se a crença teísta for de fato verdadeira, esse modelo, ou outro parecido, é realmente correto.

Nos capítulos 7 a 10, estendo o modelo A/C para abranger a crença cristã propriamente dita (em oposição à crença teísta *simpliciter*) começando (no cap. 7) com uma explicação do lugar do *pecado* nesse modelo. Em seguida (nos caps. 8 e 9), proponho o modelo A/C estendido; segundo esse modelo, a crença cristã é avalizada porque atende às condições de aval especificadas em *Warrant and proper function*, ou seja, a crença cristã é produzida por um processo cognitivo (a “instigação interna do Espírito Santo” [Tomás de Aquino] ou o “testemunho interno do Espírito Santo” [Calvino]) que funciona apropriadamente, em um ambiente epistêmico adequado, em harmonia com um plano que visa com êxito à verdade. O capítulo 8, “O modelo Aquino/Calvino estendido: revelado aos nossos espíritos”, estabelece o lado cognitivo desse processo. O processo, contudo, envolve tanto a razão como os afetos (ou seja, envolve tanto o intelecto como a vontade); e o capítulo 9, “O modelo testemunhal: selado nos nossos corações”, explica alguns dos

<sup>4</sup>Ambos publicados pela Oxford University Press (New York, 1993). Este livro constitui também, e em uma direção ligeiramente diferente, uma seqüência de *God and other minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967) e de “Reason and belief in God”, in: A. Plantinga; N. Wolterstorff, orgs., *Faith and rationality* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).

vínculos entre a razão e os afetos. O capítulo 10 conclui a terceira parte examinando várias objeções ao modelo, tanto efetivamente existentes como meramente possíveis; nenhuma é bem-sucedida. O que oficialmente defendo quanto ao modelo A/C estendido não é que ele seja *verdadeiro*, mas antes que é *epistemicamente possível* (ou seja, nada do que sabemos nos compromete com a sua falsidade); acrescento que, se a crença cristã for verdadeira, é muito provável que esse modelo, ou outro parecido, seja também verdadeiro. Se eu tiver razão, não há nenhuma objeção *de jure* viável independente das objeções *de facto*. E se *isso* for verdadeiro, a atitude expressa pela declaração “Não sei se a crença cristã é *verdadeira* (afinal, quem poderia saber uma coisa dessas?), mas sei que ela é irracional (ou intelectualmente injustificada, ou irrazoável, ou intelectualmente questionável)” — essa atitude, se eu tiver razão, é indefensável.

Por fim, na quarta parte, “Anuladores?” (caps. 11—14), confronto a seguinte tese: mesmo admitindo-se que a crença cristã possa *em princípio* ser avalizada como o modelo sugere, pode-se alegar que, na prática, há vários *anuladores* do aval que a crença cristã poderia ter. Um anulador de uma crença *A* é outra crença *B* tal que a aceitação de *B* impediria a aceitação de *A* sem implicar irracionalidade. No nosso caso, esses supostos anuladores seriam crenças que se esperaríamos de um cristão informado; seriam também crenças tais que quem as aceitasse não poderia racionalmente continuar a aceitar firmemente a crença cristã. Depois de explorar a natureza dos anuladores, examino os principais candidatos: primeiro, os resultados supostamente arrasadores da crítica histórico-bíblica; segundo, um reconhecimento da diversidade e da importância das religiões incompatíveis com a crença cristã, junto com algumas teses pós-modernas correlatas; e, terceiro, um reconhecimento profundo dos fatos do sofrimento e do mal. Procuo provar que nenhum desses candidatos a anulador da crença cristã clássica é bem-sucedido.

Este livro pode ser visto de pelo menos duas maneiras bastante diferentes. Por um lado, é um exercício de apologética e filosofia da religião, uma tentativa de demonstrar que várias objeções à crença cristã não são bem-sucedidas. As objeções *de jure*, argumento, ou são obviamente implausíveis — como as que se baseiam na tese de que a crença cristã não é ou não pode ser justificada — ou então pressupõem que a crença cristã não é verdadeira, como acontece nas que se baseiam na tese de que a crença cristã carece de racionalidade externa ou de aval. Logo, não há objeções *de jure* decentes que não dependam de objeções *de facto*. Tudo depende, na realidade, da *veracidade*, ou não, da crença cristã; mas isso refuta a ideia comum de que a crença cristã, verdadeira ou não, é intelectualmente inaceitável.

Por outro lado, este livro é um exercício de filosofia cristã, à medida que tenta levar em consideração e responder questões filosóficas — questões do tipo que os filósofos levantam e respondem — de uma perspectiva cristã. Afirmo duas coisas acerca do modelo A/C estendido dos capítulos 8 e 9: esse modelo mostra que a crença cristã pode perfeitamente ter aval e como pode tê-la, refutando assim várias objeções *de jure* à crença cristã; entretanto, defendo também que ele fornece uma boa maneira de os cristãos pensarem sobre a epistemologia da crença cristã, em particular sobre a questão de a crença cristã

ser ou não avalizada. Nesse sentido, há dois projetos, ou dois argumentos simultâneos. O primeiro dirige-se a qualquer pessoa, crente ou não; pretende ser uma contribuição para uma discussão pública em curso sobre a epistemologia da crença cristã; não apela a premissas ou pressupostos especificamente cristãos. Procurarei mostrar que, deste ponto de vista público, não há a menor razão para pensar que a crença cristã carece de justificação, racionalidade ou aval — pelo menos, não há qualquer razão que não pressuponha a *falsidade* da crença cristã. O outro projeto, contudo — o de propor, de uma perspectiva cristã, uma explicação epistemológica da crença cristã —, será especialmente interessante para os cristãos. Nesse caso, o projeto consiste em partir do pressuposto da veracidade da crença cristã e, dessa perspectiva, investigar a sua epistemologia, perguntando se tal crença é avalizada e de que modo o é. Podemos ver este projeto como uma imagem simétrica do projeto filosófico naturalista, quando se pressupõe a veracidade do naturalismo e depois se tenta desenvolver uma epistemologia que se harmonize bem com esse ponto de vista naturalista.

Espero que os cristãos considerem atraente este segundo projeto; espero também que os outros possam estar interessados — como acontece com quem, embora não aceite o naturalismo filosófico, está interessado em saber que tipo de epistemologia se harmoniza melhor com o naturalismo. O cerne de ambos os projetos — o projeto apologético e o projeto de filosofia cristã — é o modelo A/C estendido. Do primeiro ponto de vista, esse modelo é uma defesa da ideia de que a crença cristã é avalizada e um esforço para mostrar que, se a crença cristã for verdadeira, é muito provável que seja avalizada; do segundo ponto de vista, é uma recomendação quanto ao modo pelo qual os cristãos devem compreender e conceber o aval que, a seu ver, a crença cristã tem.

Devo desculpas ao leitor pela extensão desmedida deste livro. Tudo o que posso dizer é que isso se deve à minha determinação de não perpetrar uma tetralogia: uma trilogia talvez já seja um indício de autogratiificação ou deleite, mas uma tetralogia é indesculpável. (Calculo que um cínico poderia questionar a diferença entre uma tetralogia e uma trilogia cujo último membro é duas vezes mais extenso que os anteriores.) De todo modo, nem todos os leitores precisam ler todas as páginas. Por exemplo, aqueles leitores que não se sintam tentados a pensar que os nossos conceitos não se poderiam aplicar a Deus podem seguramente saltar a primeira parte, e aqueles que querem ler apenas a parte central da linha narrativa podem limitar-se aos capítulos de 6 a 9. Além disso, apesar de o livro ser extenso, estou ciente de que ele abrange um território terrivelmente vasto e de que, em quase todos os capítulos (mas especialmente nos caps. 8 e 12), um trabalho realmente apropriado teria de entrar em muitos mais pormenores. A minha desculpa é que é importante ver não somente as árvores, mas também a floresta; Deus pode estar nos detalhes, mas está também no panorama abrangente da epistemologia da crença cristã.

Os leitores mais atentos poderão notar dois estilos de impressão: grande e pequeno. Os argumentos principais do livro estão declarados na impressão grande; a pequena acrescenta análises, argumentos subsidiários e outros aspectos que os especialistas podem

considerar interessantes. Este livro não foi escrito especialmente para os especialistas em Filosofia. A minha esperança e objetivo é que ele seja inteligível e proveitoso para, por exemplo, estudantes de um curso de Filosofia ou Apologética, assim como para o mítico leitor geral com interesse no tema. Apesar de ser o terceiro membro de uma trilogia, o livro foi concebido para ser relativamente independente de *Warrant: the current debate* e *Warrant and proper function* (e, conseqüentemente, traz às vezes breves descrições do que se encontra neles).

De um modo ou de outro, a maior parte dos livros é um empreendimento conjunto; todo autor tem mil dívidas com outras pessoas. (Isto é especialmente evidente naqueles autores — vem-nos à memória aqui uma longa linha de filósofos modernos e contemporâneos, começando talvez com Descartes — que aparentemente acreditam que se livraram de tudo o que já fora pensado e escrito e tornaram a abordar seu tema a partir do nada.) Este livro não é exceção; é, em grande medida, um empreendimento cooperativo. E é assim pelas razões habituais, mas também por uma razão especial. Em vários momentos, limitei-me a invocar obras alheias — sobretudo as de William P. Alston e Nicholas Wolterstorff — para declarar um elemento particular do argumento. Isso acontece em especial quando nada tenho a acrescentar ao que eles já disseram sobre o tema em questão, mas também, às vezes, quando eu próprio tenho uma maneira ligeiramente diferente de encarar o tópico discutido.

O livro é também um empreendimento cooperativo em virtude dos conselhos, instruções e críticas que recebi de outros — um número embaraçosamente elevado de outros (estou plenamente ciente do fato de que, com tanta ajuda, deveria ter me saído melhor). Sou grato a todos aqueles que me ajudaram com os primeiros dois volumes e também a Jonathan Kvanvig e aos autores dos ensaios do seu *Warrant in contemporary epistemology: essays in honor of Plantinga's theory of knowledge* [Aval na epistemologia contemporânea: ensaios em honra à teoria do conhecimento de Plantinga]. Entre aqueles a quem sou particularmente agradecido pela ajuda com este terceiro volume contam-se Karl Ameriks, Jim Beilby (que também gentilmente preparou o índice remissivo), David Burrell, Kelly Clark, John Cooper, Kevin Corcoran, Andrew Cortens, Fred Crosson, Paul Draper, Steve Evans, Ronald Feenstra, Fred Freddoso, Richard Gale, Lee Hardy, John Hare, Van Harvey, David Hunt, Hugh McCann, Greg Mellema, Ric Otte, Neal Plantinga, Bill Prior, Tapio Puolimatka, Philip Quinn, Del Ratzsch, Dan Rieger, Robert Roberts, Bill Rowe, John Sanders, Henry Schuurman, James Sennett, Ernie Sosa, Michael Sudduth, Richard Swinburne, Bill Talbott, James VanderKam, Bas van Fraassen, Calvin Van Reken, Rene van Woudenberg, Steve Wykstra e Henry Zwaanstra. (Omiti certamente pessoas que pertencem a esta lista; a elas, apresento simultaneamente a minha gratidão e as minhas desculpas.) William Alston, Dewey Hoytenga, Eleonore Stump e Nicholas Wolterstorff leram e comentaram todo o manuscrito; a eles sou especialmente grato. Uma das minhas dívidas mais significativas é para com um núcleo rotativo de estudantes de pós-graduação de Notre Dame que, como grupo, e ao longo de vários anos, leram todo o manuscrito e submeteram-no ao gênero de crítica penetrante e detalhada

que só pós-graduandos animados e beligerantes conseguem pôr em ação. Esse grupo inclui, entre outros, Mike Bergmann, Tom Crisp, Pat Kain, Andy Koehl, Kevin Meeker, Trenton Merricks, Marie Pannier, Mike Rea, Ray Van Arragon e David VanderLaan. Estou igualmente em dívida para com os membros do seminário de pós-graduação de Nicholas Wolterstorff em Yale, no outono de 1997 (especialmente Andrews Chignell e Dole), que (junto com o seu mentor) leram o manuscrito e forneceram comentários esclarecedores e valiosos. E uma vez mais agradeço a Martha Detlefsen, cujos esforços corajosos para manter a mim e a este manuscrito adequadamente organizados foram engenhosos e incansáveis.

Estes três volumes nasceram como Palestras Gifford na Universidade de Aberdeen, em 1986 e 1987, e como Palestras Wilde em Oxford, em 1988. Agradeço aos dois conjuntos de responsáveis pelos convites; sou igualmente grato pela hospitalidade desfrutada pela minha esposa e por mim enquanto visitamos Aberdeen e Oxford. Agradeço também à Universidade de Notre Dame pelo ano sabático que me concedeu em 1995 e 1996 e à National Endowment for the Humanities por uma bolsa nesse mesmo ano. Alguns trechos deste volume já viram a luz da publicação: o capítulo 13 contém algumas páginas de “Pluralism: a defense of religious exclusivism”, em *The rationality of belief and the plurality of faith* [A racionalidade da crença e a pluralidade da fé], editado por Thomas Senor (Ithaca: Cornell University Press, 1995), e o capítulo 14 contém alguns parágrafos de “On being evidentially challenged” [Sobre ser desafiado de modo evidente], em *The evidential argument from evil* [O argumento probatório para o mal], editado por Daniel Howard-Snyder (Bloomington: Indiana University Press, 1996).

Por fim, uma menção especial a William P. Alston. Bill foi meu professor quando comecei os estudos de pós-graduação em 1954 (se fui incapaz de compreender *Process and reality* [Processo e realidade] de Alfred Whitehead, o tema desse primeiro seminário, a culpa foi minha [ou talvez de Whitehead], e não de Bill). Aprendi muito com ele naquela ocasião e muito mais desde então. A generosidade com que leu a totalidade deste manuscrito foi característica, assim como a argúcia e a perspicácia dos seus comentários. As contribuições de Alston para a filosofia contemporânea e para a filosofia da religião (seu papel de destaque na fundação da Sociedade de Filósofos Cristãos e da revista *Faith and Philosophy* [Fé e Filosofia], suas obras esplêndidas em epistemologia e filosofia da religião) são, é claro, bem conhecidas; não é preciso enumerá-las aqui (e, de qualquer modo, elas são quase incontáveis). É a ele que dedico este livro.

A. P.,  
 Notre Dame, Indiana  
 Setembro de 1998

---

PRIMEIRA PARTE  
**A QUESTÃO EXISTE?**

---



# Kant

Com quem me comparareis? A quem me igualareis e me comparareis, para que sejamos comparados? (Is 46.5)

## I. O problema

O nosso interesse, neste livro, é a questão *de jure*:<sup>1</sup> a aceitação da crença cristã, tal como esta foi delineada no prefácio, será racional, razoável, justificável, avalizada? Ou haverá algo de epistemicamente inaceitável em fazê-lo, algo de tolo, ou ingênuo, ou incauto, ou estúpido, ou injustificado, ou irrazoável, ou epistemicamente deplorável de outro modo qualquer? Mas há uma questão prévia: será que a própria ideia da crença cristã é coerente? A crença cristã é algo cuja existência é possível? Por outro lado, por que isso seria uma questão? Não é óbvio que muitas pessoas têm precisamente essas crenças mencionadas no prefácio? Eis o problema: aceitar a crença cristã, afirmo, é acreditar que há uma pessoa todo-poderosa, que tudo sabe e é completamente boa (uma pessoa sem corpo), que criou a nós e a nosso mundo, que nos ama e se dispôs a enviar o seu filho ao mundo para sofrer, ser humilhado e morrer a fim de nos redimir. É acreditar também, é claro, que não há mais de *um* ser com essas propriedades. E a crença cristã inclui não apenas a ideia de que *há* tal ser, mas também que somos capazes de nos dirigir a ele em oração, *referir a ele, pensar e falar* acerca dele e atribuir-lhe propriedades. Temos algum tipo de acesso cognitivo a ele e uma apreensão cognitiva dele. Podemos nos referir a ele, por exemplo, como a pessoa todo-poderosa e que tudo sabe, que criou e conserva o mundo, e podemos atribuir-lhe propriedades como *ser todo-poderoso, ser onisciente e haver criado o mundo*. Podemos usar uma descrição clara e distinta como essa para nos referir a este ser, para selecioná-lo, para identificá-lo como objeto de pensamento; e podemos dar um nome próprio ao ser que assim selecionamos. Por exemplo, podemos usar o termo “Deus” para nomeá-lo.

Desse modo, os cristãos geralmente têm por certo que é possível nos referir a Deus por meio de descrições como “o criador do Universo, onipotente e onisciente”; e que é possível, além do mais, atribuir propriedades (sabedoria, bondade) ao ente assim referido. Claro que essa descrição só poderá se referir efetivamente a algo se realmente *houver* um ser onipotente e onisciente que tenha criado o Universo. Além disso, para que eu possa

---

<sup>1</sup>Sobre a diferença entre as questões *de jure* e *de facto*, veja Prefácio, p. 12.

pensar acerca de Deus e atribuir-lhe propriedades, não é necessário somente que tal ser *exista*, mas também que *os meus conceitos se apliquem a ele*. Caso contrário, não estou autorizado a afirmar qualquer das proposições mencionadas anteriormente, a acreditar nelas ou até a formulá-las mentalmente — se é que elas realmente existem.

Ora, os cristãos também têm por certo que Deus é infinito, transcendente e absoluto (seja como for que entendamos tais termos). E é aqui que o suposto problema ocorre. Parece que muitos teólogos, e outras pessoas, pensam que há uma genuína dificuldade na ideia de que os nossos conceitos poderiam aplicar-se a Deus — isto é, poderiam aplicar-se a um ser dotado das propriedades de ser infinito, transcendente e absoluto. A ideia é que, se houvesse um ser assim, não poderíamos falar dele, não poderíamos pensar sobre ele, não poderíamos atribuir-lhe propriedades. Se isso for verdadeiro, contudo, a crença cristã, pelo menos como os cristãos a entendem, será a rigor impossível, pois os cristãos acreditam que há um ser infinito, transcendente, absoluto, acerca do qual eles têm crenças; mas se os nossos conceitos não se podem aplicar a um ser desse tipo, então não pode haver crenças acerca de um ser desse tipo. Vê-se essa ideia muitas vezes publicada e ela é ainda mais presente na tradição oral. Num espírito de ecumenismo interdisciplinar, portanto, quero começar pelo exame dessa questão.

Considere-se, por exemplo, o teólogo Gordon Kaufman:

O problema central do discurso teológico, que não é partilhado por nenhum outro “jogo de linguagem”, é o significado do termo “Deus”. “Deus” suscita problemas especiais de significado porque é um substantivo que, por definição, refere-se a uma realidade que transcende a experiência e que, nesse sentido, não pode ser situada dentro dela.<sup>2</sup>

Em particular, parece largamente aceito entre os teólogos que Kant mostrou que a referência a tal ser (mesmo que exista) ou o pensamento acerca dele são impossíveis ou, pelo menos, profundamente problemáticos;<sup>3</sup> no mínimo, seriam muito mais problemáticos do que a ideia de que podemos nos referir a nós mesmos e a outras pessoas, a árvores e montanhas, planetas e estrelas, e assim por diante, e de que podemos pensar acerca dessas coisas. Os teólogos que pensam ou suspeitam que Kant demonstrou tal coisa não desenvolvem habitualmente essa ideia em detalhes;<sup>4</sup> em geral, limitam-se a acenar ritualmente na sua direção. Não explicam *como* pensam que tais coisas foram demonstradas ou quais são os argumentos que as estabelecem; talvez considerem (muito apropriadamente) que essa tarefa cabe aos filósofos. Alguns desses teólogos passam então

<sup>2</sup>*God the problem* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), p. 8.

<sup>3</sup>Toda a tradição medieval de teologia negativa também considera problemática a referência a Deus. A diferença é que os medievais tinham por certo que, evidentemente, *podemos* nos referir a Deus; o problema era explicar como isso era possível. Para os contemporâneos que tenho em mente, contudo, as dificuldades (aparentes ou reais) levam-nos a duvidar que *possamos*, de fato, referir-nos a um ser absoluto e transcendente e falar a respeito dele.

<sup>4</sup>Como veremos no cap. 2, contudo, John Hick é uma exceção.

a afirmar que todo linguajar que aparentemente se refere a um Deus transcendente não é de modo algum o que parece; serve, na verdade, a um propósito muitíssimo diferente. Outros afirmam que esse linguajar, tal como se apresenta, não serve a nenhum propósito útil; o que precisamos fazer é *encontrar* um propósito proveitoso para ele. Talvez possa ser usado, de algum modo, para promover o florescimento humano e uma atitude humana,<sup>5</sup> ou a tolerância religiosa,<sup>6</sup> ou uma práxis libertadora, ou os direitos da mulher,<sup>7</sup> ou a luta contra a opressão.

Mas o importante para o que agora tenho em mente não é explorar os modos pelos quais a linguagem religiosa poderia ser reconstruída ou reestruturada quando nos damos conta de que (a nosso ver) ela não pode funcionar como os crentes comuns pensam que funciona; quero, em vez disso, examinar a tese prévia de que ela efetivamente *não pode* funcionar como os crentes comuns pressupõem que funciona. Haverá, de fato, algo de especialmente problemático em nos referirmos a Deus ou pensarmos a respeito dele? Acaso Kant realmente demonstrou que, se a pessoa de Deus realmente existe, não podemos nos referir a ela nem pensar acerca dela? Ou, se “demonstrou” for uma palavra demasiado forte, deu-nos ele uma razão poderosa ou pelo menos plausível para acreditar que os nossos conceitos não se poderiam aplicar a Deus, se é que tal ser existe? Ou ainda, se o próprio *Kant* não o fez, acaso alguns dos seus seguidores na época atual — Gordon Kaufman, por exemplo, ou John Hick — nos fornece uma razão para pensar que essa tese é realmente verdadeira? Por fim, será que a tese em questão — que os nossos conceitos não se aplicam a Deus — é coerente? (Ou melhor, haverá uma tese coerente em algum lugar nas imediações, dado que há várias teses *diferentes* escondidas nessa região da filosofia?)

Inicialmente, a resposta parece ser “não”; quem afirma essa tese parece estabelecer preliminarmente certo objeto para predicação — Deus — e depois declarar que os nossos conceitos não se aplicam a tal ser. Mas se isso for verdadeiro, é de se presumir que pelo menos um dos nossos conceitos — o de *que esse ser é tal de modo que nossos conceitos não se lhe aplicam* — *aplica-se* realmente a ele. Ou quem tenta declarar essa tese é bem-sucedido ao fazê-la, ou não. Se não é bem-sucedido, a questão toda nem sequer se apresenta; se o é, contudo, parece estar predicando uma propriedade a um ser a que se referiu, caso em que pelo menos alguns dos nossos conceitos se lhe aplicam, ao contrário da tese defendida. Assim, se ele for bem-sucedido ao afirmar a sua tese, torna a tese *falsa*.

Note-se quão difícil é, inicialmente, formular a tese em questão: a tese de que, se existe um ser com as propriedades que os cristãos atribuem a Deus, os nossos conceitos não se lhe aplicam. Considere-se a proposição

<sup>5</sup>Como em Gordon Kaufman: veja cap. 2, p. 57.

<sup>6</sup>Como em John Hick: veja cap. 2, p. 57.

<sup>7</sup>Veja Sallie McFague, *Models of God* (Philadelphia: Fortress 1987).

- (1) Se houvesse um ser infinito, transcendente e absoluto, os nossos conceitos não se lhe aplicariam.

Mas agora suponhamos que (1) seja verdadeira. A ideia, ao que parece, é que *temos* pelo menos *alguma* apreensão das propriedades de infinitude, transcendência e absoluto (caso contrário, não conseguiríamos compreender a frase ou apreender a proposição que esta exprime). Um ser infinito é, podemos dizer, um ser *ilimitado* — ilimitado no que se refere a certas propriedades. Entre estas propriedades poderiam estar o poder, o conhecimento, a bondade, o amor e outras semelhantes. (Um ser é ilimitado com respeito ao poder e ao conhecimento [proposicional], por exemplo, se há um grau máximo de poder e conhecimento e o ser em questão goza dessas propriedades nesse grau máximo. É difícil dizer precisamente qual é o grau máximo dessas propriedades; com respeito ao conhecimento, poderíamos começar por dizer que um ser exibe esse atributo em grau máximo se conhece todas as proposições verdadeiras e não acredita em nenhuma proposição falsa.) Talvez possamos também explicar o que é ser um ser *transcendente*: tal ser transcende o universo criado; e um ser transcende o universo criado se não é idêntico a qualquer ser nesse universo (ou seja, se não for criado) e se de nada depende para que exista. Assim, conseguimos conceber as ideias de transcendência e infinitude (e se não conseguíssemos, (1) não faria sentido de qualquer modo). A ideia subjacente a (1) é que, se houvesse um tal ser (ou seja, se houvesse um ser infinito e transcendente), nenhum dos nossos conceitos se lhe poderia aplicar. Em particular, pois, os conceitos de *infinitude* e *transcendência* não se lhe poderiam aplicar. Mas como seria isso possível? Como pode acontecer que exista um ser infinito e transcendente (ou seja, um ser a que os nossos conceitos de *infinitude* e *transcendência* se aplicam), mas que, apesar disso, os conceitos *infinitude* e *transcendência* não se lhe apliquem? Tratar-se-á da ideia, talvez, de que tais conceitos são impossíveis, incoerentes, como o conceito de um quadrado redondo? De que são conceitos que evidentemente, *a priori*, não se poderiam aplicar a coisa alguma, que não poderia haver algo a que se aplicassem?<sup>8</sup> Isso tornaria (1) trivialmente verdadeira, pelo menos se for possível que uma condicional com um antecedente impossível seja verdadeira. E, obviamente, tornaria também verdadeira a seguinte proposição (1\*):

- (1\*) Se houvesse um ser infinito, transcendente e absoluto, os nossos conceitos se lhe aplicariam.

Assim, é de presumir que não é essa a ideia em causa. Qual é então a ideia? Penso que o melhor que podemos fazer ao tentar formular essa perspectiva coerentemente é dizer com John Hick (veja a seguir, p. 68ss.) que há um ser ao qual nenhum dos nossos conceitos *positivos, não formais* se aplica (um ser que não tem qualquer das propriedades

<sup>8</sup>Assim, alguns filósofos afirmaram que a noção de *onipotência* é incoerente; outros dispensaram o mesmo cumprimento à noção de *onisciência* (veja Patrick Grim; Alvin Plantinga, “Truth, omniscience, and Cantorian arguments: an exchange”, *Philosophical Studies* 70 [Agosto 1993]); outros ainda defenderam a mesma ideia com respeito à noção de que Deus é uma pessoa sem corpo.

Para examinar se a crença teísta, especificamente a cristã, pode desfrutar de um aval, definido como aquilo que distingue entre o conhecimento e a crença verdadeira, em *Crença cristã avalizada* Plantinga expande seu foco para além das questões estritamente epistemológicas.

Ao examinar se é racional, razoável e justificável aceitar a fé cristã, o autor conclui que as crenças cristãs são avalizadas à medida que são formadas por faculdades cognitivas que funcionam apropriadamente. Desse modo, uma vez avalizadas, constituem o conhecimento, se forem verdadeiras.

Para Plantinga, é plausível crer que os seres humanos não têm apenas faculdades cognitivas naturais, como percepção, memória e raciocínio, as quais permitem conhecer os fatos sobre um objeto, mas também detêm uma faculdade cognitiva natural que permite formar crenças básicas sobre Deus. Para levar os crentes a estabelecer a crença cristã avalizada, o autor mostra quanto essa faculdade pode ser embotada e prejudicada pelo pecado, mas também reparada pela fé. Ele passa depois a explorar uma proposta, comum a Tomás de Aquino e a João Calvino, de que a crença cristã se origina de uma fonte não natural, que Tomás de Aquino chamou de "instigação interna do Espírito Santo" e Calvino classifica como "testemunho interno do Espírito Santo".

Fruto de um academicismo impecável e produzida por um dos principais epistemólogos da atualidade, esta obra desafiará e envolverá filósofos, bem como acadêmicos da área dos estudos religiosos.

Uma obra clássica e fundamental para a renovação do diálogo entre o cristianismo e as ciências naturais e humanas. É com grande alegria que a Associação Brasileira de Cristãos na Ciência apoia a publicação dessa obra no Brasil!

**Guilherme de Carvalho**, vice-presidente da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência e diretor de L'Abri Fellowship Brasil.