

# Capítulo 6

## Fé e razão

A questão central que tem ocupado a nossa atenção desde o primeiro capítulo é a de haver ou não fundamentos racionais que sustentem as afirmações fundamentais das religiões teístas. Até agora a nossa preocupação foi o estudo das razões que frequentemente se dá a favor da afirmação de que o deus teísta existe. Na sua formulação mais geral, a questão central que temos vindo a tratar é a seguinte: será que a razão estabelece a verdade do teísmo (ou a sua probabilidade)? Para tal, observámos com algum cuidado os indícios a favor do teísmo veiculados pela experiência religiosa e os argumentos tradicionais a favor da existência de Deus. Assim, para caracterizar a abordagem que adoptámos, podemos afirmar ter avançado com base em dois pressupostos: em primeiro lugar, pressupusemos que se deve ajuizar as crenças religiosas, do mesmo modo que as crenças científicas e históricas, no tribunal da razão; em segundo lugar, pressupusemos que as crenças religiosas só serão aprovadas no tribunal da razão quando forem adequadamente sustentadas por indícios favoráveis. Chegou o momento de deitar um olhar crítico aos dois pressupostos.

Contra o nosso primeiro pressuposto, afirma-se frequentemente que só se pode aceitar crenças religiosas com base na *fé* e não na *razão*. No mínimo, portanto, temos de considerar o que é a *fé* e se é racional ou irracional aceitar crenças religiosas com base nela. Contra o segundo pressuposto, observa-se que nem toda a crença aprovada no tribunal da razão o pode ser em virtude de se apoiar *noutra crença*, que seja um indício a seu favor. Afirma-se que algumas das nossas crenças são *racionais* (são aprovadas no tribunal da razão) ainda que não as adoptemos com base em quaisquer outras crenças que possam ser indícios a seu favor. Se isto for verdade (e penso que é), temos de considerar a questão de as crenças religiosas poderem ou não integrar esta categoria e serem portanto aprovadas no tribunal da razão, mesmo na ausência de indícios favoráveis, dados por outras crenças que adoptamos.

### Crenças religiosas e fé

---

Alguns pensadores religiosos argumentaram que a própria natureza da religião exige que as suas crenças assentem na *fé*, e não na *razão*. Pois, segundo o argumento, a crença religiosa exige a aceitação *incondicional* por parte do crente, aceitação que além disso resulta de uma *decisão livre* de tornar-se crente. Mas se a crença religiosa tivesse base racional, a razão estabeleceria indiscutivelmente a sua verdade ou apenas a tornaria provável. No primeiro caso, em que a razão prova a crença, o intelecto informado

impõe-na, sem deixar espaço para uma decisão livre. E no segundo caso, em que a razão apenas mostra que a crença é provável, se a crença religiosa assentasse inteiramente na razão, a aceitação incondicional da crença religiosa seria injustificada e absurda. Talvez então a crença religiosa assente de facto na fé e não na razão.

Mas o que é a fé? E como se relaciona com a razão? Será que entra em conflito com a razão ou a complementa? Ao tentar responder a estas questões, centraremos a nossa atenção em duas perspectivas acerca da fé e da razão: a primeira é tradicional, desenvolvida por S. Tomás de Aquino; a segunda, mais radical, foi formulada por William James.

Tanto Tomás como James encaram os objectos da fé como *afirmações*, sobretudo acerca do divino. A fé é portanto a aceitação de determinadas afirmações a respeito de Deus e das suas actividades. Por vezes, contudo, não pensamos na fé como uma aceitação da verdade de certas afirmações, mas como confiança em certas pessoas e instituições. Assim, dizemos coisas como «tem fé nos teus amigos» ou «vamos restabelecer a fé no governo». Mas como confiar numa pessoa ou instituição envolve em geral acreditar em determinadas afirmações acerca delas, ou aceitá-las, a fé em alguém ou em algo pressupõe a crença de que algumas afirmações acerca dos mesmos são verdadeiras. Quando tais crenças não assentam na razão, a fé em alguém ou algo pode pressupor a *fé de que* determinadas afirmações são verdadeiras.

## **Tomás: uma perspectiva tradicional**

---

Tomás diz-nos que a fé está entre o conhecimento e a opinião — que por um lado é como o conhecimento e difere da opinião, e por outro é como a opinião e difere do conhecimento. Quando tomamos conhecimento de que algo é de certo modo, a razão tem indícios conclusivos de que é desse modo; algo nos compele a dar a nossa *adesão intelectual à proposição conhecida*, que portanto não é um acto livre da nossa parte. Além disso, a nossa adesão à proposição que conhecemos é firme e segura. Segundo Tomás, esta adesão intelectual é um aspecto comum à fé e ao conhecimento. Mas para que o acto de fé seja livre, o intelecto não pode ser compelido por indícios conclusivos que resultam em conhecimento. Ao contrário do conhecimento, portanto, a fé não dispõe de indícios conclusivos a favor da proposição que é objecto de crença. No acto de fé, a adesão produz-se no intelecto por livre vontade.

A opinião difere do conhecimento por não dispor de indícios conclusivos a favor da proposição que se aceita e pela sua incerteza, temendo-se que a opinião alternativa seja verdadeira. A fé, como a opinião, não dispõe de indícios conclusivos, mas, como o conhecimento, a sua adesão intelectual à proposição em causa é firme e sem hesitações.

Tomás divide as verdades acerca do divino em verdades que se pode demonstrar pela razão humana e verdades que não se pode conhecer pelo poder da razão humana. Nas verdades do primeiro género incluem-se afirmações como «deus existe» e «deus

criou o mundo». Mas há muitas verdades acerca do divino que, afirma Tomás, «excedem a capacidade da razão humana».<sup>1</sup> Muitas destas verdades são importantes para a nossa salvação. Pelo que embora a razão não as possa demonstrar, é importante que se acredite nelas. A crença nelas assenta na fé e não na razão. Como a razão não impõe ao intelecto a aceitação destas verdades acerca do divino, podemos aceitá-las *livremente* pela fé. Além disso, como a aceitação destas crenças é um acto livre, o acto de fé do crente pode ser um gesto meritório, valendo-lhe a aprovação e recompensa da parte de Deus. Para Tomás, portanto, a fé não entra em conflito com a razão mas «aperfeiçoa o intelecto» e pode ser um acto mental livre e meritório.

E quanto às verdades acerca do divino que se pode demonstrar pela razão humana? Serão, ainda assim, objectos adequados da fé? Tomás responde que é também apropriado sugerir a sua aceitação pela fé. Pois *conhecer* estas proposições pela demonstração da sua verdade é uma tarefa difícil, para o sucesso da qual poucos dispõem de tempo, formação e recursos. Não obstante, quem conhece estas proposições através da demonstração não as aceita também pela fé. Pois é impossível a mesma proposição ser (ao mesmo tempo) objecto de conhecimento e de fé. Na vida além-túmulo, quando os fiéis puderem ver Deus claramente, deixarão de viver pela fé.

Há evidentemente muitas afirmações acerca do divino que excedem a capacidade da razão humana para as apreender. Que Deus é trino, por exemplo, não se pode provar nem refutar pela razão. Como determina Tomás quais são as afirmações acerca do divino que se deve aceitar com base na fé? Por exemplo, devemos acreditar que Deus é trino ou devemos acreditar que não é? A resposta a esta questão está em ver que embora a fé se distinga da razão, não pode existir por si. Pois a razão guia a fé, mostrando que as afirmações aceites com base na fé foram reveladas por Deus. Como nos diz Tomás: «A fé [...] não aceita seja o que for, excepto por ser revelado por Deus».<sup>2</sup>

Temos de distinguir, portanto, entre uma afirmação *S* e a afirmação «Deus revelou *S*». Se *S* é uma afirmação que pertence apropriadamente à fé, a razão será incapaz de a demonstrar ou apresentar indícios directos a favor de *S*. Mas a razão assiste a fé apresentando indícios a favor da afirmação de que Deus revelou *S*. Segundo Tomás, a razão dá-nos argumentos prováveis para sustentar a perspectiva de que Deus revelou muitas verdades nas escrituras. Estes argumentos apelam a considerações como o cumprimento de profecias anunciadas na Bíblia, o sucesso alcançado pela igreja sem prometer prazeres nem recorrer à violência, e a ocorrência de milagres.<sup>3</sup> Dessa maneira, Tomás pensa poder mostrar a razoabilidade de considerar que as escrituras foram reveladas por Deus. Como as escrituras, segundo Tomás, ensinam que Deus é trino, a fé aceita essa crença, ainda que seja insusceptível de demonstração ou refutação directas pela razão.

O tratamento clássico da fé e da razão adoptado por Tomás enfrenta essencialmente duas dificuldades. Em primeiro lugar, concede à razão o poder de provar certas afirmações fundamentais acerca de Deus — que existe, que é perfeitamente bom, criador do mundo — afirmações que hoje em dia muitos supõem «exceder a capacidade

da razão humana», para usar a sua expressão. Em segundo lugar, torna a fé de certa maneira dependente da razão no que diz respeito a determinar que afirmações Deus terá de facto revelado. Como observa o filósofo inglês John Locke, «O que quer que Deus tenha revelado é seguramente verdadeiro; quanto a isso não há dúvida. Trata-se do objecto adequado da fé; mas cabe à razão ajuizar se é ou não uma revelação divina». <sup>4</sup>

## **James: uma perspectiva radical**

---

No período moderno, James elaborou, no seu agora clássico ensaio «A Vontade de Acreditar», <sup>5</sup> uma perspectiva radical acerca do âmbito da fé, que não está sujeita às duas dificuldades que afectam o tratamento dado por Tomás à fé e à razão.

### *O Armador de Clifford: «A Ética da Crença»*

Para compreender a perspectiva de James temos antes de considerar a posição adoptada pelo matemático e filósofo inglês, William Clifford (1845–1879), posição a que o ensaio de James procura responder. Num artigo intitulado «A Ética da Crença», Clifford conta-nos a história de um armador:

Um armador preparava-se para enviar para o mar um navio com emigrantes. Sabia que o navio estava velho e tinha defeitos de construção; que conhecera já muitos mares e climas e teve de ser reparado muito mais de uma vez. Alguém sugeriu ao armador que o navio talvez não estivesse em condições de navegar. Estas dúvidas pesavam-lhe na consciência e deixavam-no infeliz; pensou que talvez devesse mandar inspeccionar e renovar profundamente o navio, embora isto provavelmente ficasse bastante caro. Antes de o navio zarpar, contudo, o armador conseguiu deixar para trás estes pensamentos melancólicos. Disse para consigo que o navio enfrentara com êxito tantas viagens e resistira a tantas tempestades que não havia razão para supor que não regressaria ileso também desta viagem. O armador confiaria na providência, que seguramente não deixaria de proteger todas aquelas infelizes famílias que abandonavam a pátria em busca de uma vida melhor alhures. Silenciaria todas as dúvidas mesquinhas acerca da honestidade de construtores e empreiteiros. Assim alcançou uma certeza sincera e confortável de que o seu navio era completamente seguro e estava em condições de navegar; viu-o partir com despreocupação e desejos caridosos de que os exilados fossem bem-sucedidos no novo e estranho lar que os esperava; e recebeu o dinheiro do seguro quando o navio se afundou em pleno mar sem deixar rasto. <sup>6</sup>

Clifford afirma que este homem é culpado pela morte dos náufragos. O facto de o armador acreditar sinceramente na robustez do seu navio não lhe diminui a culpa, porquanto, sublinha Clifford: «não tinha o direito de acreditar, tendo em conta os

indícios disponíveis». Em vez de subordinar a crença à inspecção rigorosa das condições do navio, o armador optou por acreditar sem quaisquer indícios adequados. Segundo Clifford, não há *qualquer justificação* para adoptar uma crença sem indícios suficientes. O armador, não tendo obtido quaisquer indícios relevantes a respeito do estado do seu navio, errou, portanto, ao acreditar que este estava em condições. Suponhamos que o navio estava realmente em condições e que fizera a viagem em segurança. Teria isto alterado o juízo que Clifford faz do armador? Nada disso:

O homem não seria inocente; apenas não teria sido descoberto. A questão do correcto e do incorrecto tem a ver com a origem da crença do armador, e não com o seu conteúdo; não é a crença que conta, mas o modo como a adoptou; não se trata de a crença ser afinal verdadeira ou falsa, mas de o armador ter ou não o direito de acreditar com base nos indícios de que dispunha.<sup>7</sup>

Contra o juízo que Clifford faz do armador, poderíamos objectar que confundiu o facto de o armador *acreditar que o seu navio está em condições* com a sua *acção de enviar o navio para o mar sem inspecção adequada*. É no último, diríamos, que está a imoralidade. Afinal de contas, embora o armador acreditasse (sem bons indícios) que o seu navio estava em condições, podia ainda assim ter ordenado uma inspecção adequada antes de enviar o navio para o mar. O que é moral ou imoral são as acções e não a mera adopção de crenças.

Clifford, contudo, reconhece a distinção que fizemos entre a crença do armador e a sua acção de enviar o navio para o mar. Concorde, além disso, que a acção foi imoral. Mas insiste que é preciso condenar também a crença do armador. Pois as crenças levam naturalmente à acção. E uma pessoa que tenha o hábito de acreditar em coisas sem indícios suficientes, ou sem indícios sequer, irá frequentemente adoptar crenças que levam naturalmente a acções de facto nocivas para outros, como ilustra o exemplo do armador.

Ao reflectir no exemplo do armador e nos comentários de Clifford, talvez partilhe-mos a sua opinião. Quando uma crença é tal que leva naturalmente a acções que podem ser nocivas para outros, é imoral adoptar essa crença com base em indícios insuficientes. Não se deve adoptar tais crenças quando não há quaisquer indícios a seu favor. Pois sabemos que quando as pessoas se entregam a tais crenças na ausência de indícios adequados, os resultados para a humanidade são muitas vezes nocivos, se não mesmo desastrosos. Mas há seguramente crenças cuja adopção não leva tendencialmente a acções nocivas para outros. Pode tratar-se de crenças insignificantes, coisas triviais, como acreditar que fazia calor há um ano neste mesmo dia, ou crenças importantes que tendencialmente levam apenas a acções úteis aos outros, como acreditar que os seres humanos são basicamente bons e amigáveis. Se acreditar que os outros são essencialmente bons e afáveis, posso ficar mais disposto a ser afável com eles do que se acreditasse no contrário. Com crenças como estas, parece irrazoável, pelo

menos superficialmente, afirmar que é imoral adoptá-las na ausência de indícios adequados de que são verdadeiras. Clifford, contudo, é intransigente na sua perspectiva:

Se me permito acreditar seja no que for com indícios insuficientes, da mera crença pode não resultar grande mal; pode afinal ser verdadeira, ou posso nunca ter ocasião de a exhibir em acções públicas. Mas não posso deixar de cometer este grande mal contra a humanidade: o de tornar-me crédulo. O perigo para a sociedade não é meramente o de acreditar em coisas erradas, embora isso seja suficientemente mau; mas o de se tornar crédula e perder o hábito de testar as coisas e de as investigar; pois então recairá forçosamente na selvajaria.<sup>8</sup>

Seja uma crença trivial ou significativa e tenda a gerar acções nocivas para os outros, ou significativa e tenda a gerar acções benéficas para outros, o juízo de Clifford continua igual: só temos justificação para adoptar essa crença se tivermos indícios suficientes de que é verdadeira. Pois de contrário prejudicar-nos-emos, a nós e à sociedade, ao enfraquecer o hábito de exigir indícios a favor das nossas crenças, um hábito que lentamente nos fez sair da era da superstição e da selvajaria. É evidente, portanto, que Clifford não admite excepções à sua regra de não acreditar numa coisa a não ser na presença de indícios suficientes. Resume o seu ponto de vista com um comentário citado por James em «A Vontade de Acreditar»: «É sempre errado, seja onde for e por quem for, acreditar em qualquer coisa com base em indícios insuficientes».<sup>9</sup> É portanto evidente que no caso de Clifford ter razão não há justificação para acreditar na verdade do teísmo sem indícios adequados a seu favor. De igual modo, não há justificação para acreditar na verdade do ateísmo sem indícios adequados a seu favor. Se nem temos indícios adequados a favor do teísmo nem a favor do ateísmo, então, na perspectiva de Clifford, não temos alternativa senão suspender o juízo — isto é, ser agnósticos.

### *Até onde vai a concordância de James*

Embora, como mencionámos, o artigo «A Vontade de Acreditar», de James, seja um ataque à perspectiva de Clifford, o grau de concordância entre ambos é digno de nota. Em primeiro lugar, James concorda com a afirmação fundamental de Clifford de que as pessoas têm de ser ajuizadas (louvadas ou censuradas) tanto em termos das acções que praticam como das crenças que adoptam. Em segundo lugar, James concorda com Clifford em que não é o conteúdo das crenças que deve determinar o modo como se ajuíza uma pessoa mas a maneira como a crença é adoptada. Por fim, se dividirmos como se segue a perspectiva de Clifford em duas regras para reger crenças, é razoavelmente claro que James concorda inteiramente com a primeira:

1. Se um indivíduo sabe de indícios contra uma hipótese e também da ausência de quaisquer bons indícios a seu favor, e se ainda assim se permite acreditar nessa hipótese por lhe dar uma satisfação privada, pratica uma imoralidade.
2. Se um indivíduo não tem indícios a favor de uma crença e nenhum indício contra a mesma, é imoral aceitá-la ou rejeitá-la; deve suspender o juízo e esperar pelos indícios.

É relativamente à segunda destas regras que James se afasta de Clifford. Como veremos, o desacordo de James com a regra 2 não é tão grande quanto seria de esperar. Mas antes de entrarmos nos detalhes deste desacordo, será útil formular as regras 1 e 2 em termos ligeiramente diferentes, termos que James usa no seu ensaio. Segundo James, as nossas crenças têm duas, e só duas, determinantes: a *razão* e as *paixões*. A razão avalia uma crença em termos dos indícios que há a favor ou contra essa crença e leva-nos a acreditar de acordo com os indícios. As paixões são todos os factores, além dos factores intelectuais, que nos levam a aceitar ou rejeitar uma hipótese. Desde o tempo de Platão que os filósofos têm em geral adoptado a perspectiva de que temos o dever de suprimir as paixões no que diz respeito às crenças, permitindo que seja apenas a razão, e só a razão, a força determinante no modo como se formam as nossas crenças. Clifford filia-se claramente nesta tradição e também James tem pelo menos um pé firmemente assente nela. A regra 1 de Clifford compreende os casos em que a razão rejeita uma crença mas no qual permitimos que as nossas paixões desautorizem a razão. A regra 2 compreende os casos em que a razão é neutra mas nos quais em vez de suspender o juízo permitimos que a crença se pautе pelas paixões. Em ambos os casos se sacrifica a razão às paixões e tal sacrifício, segundo Clifford, é *incorrecto*. James concorda com Clifford no primeiro caso mas discorda profundamente no segundo. Não afirma que é incorrecto pautar as nossas crenças pelo que nos dizem as paixões, sempre que a razão é neutra. Ao invés, defende que há casos especiais em que a razão é neutra e no entanto não é incorrecto pautarmo-nos pelas paixões. Temos agora de procurar ver o que são estes casos especiais e por que razão James pensa que a crença religiosa é um desses casos.

## **Crença religiosa: um caso especial**

---

### *Definições essenciais*

Pode-se exprimir do seguinte modo a ideia fundamental de James, relativamente à segunda regra de Clifford:

Quando, e só quando, uma hipótese é 1) *intelectualmente indecível* e 2) nos apresenta uma *opção genuína*, não é incorrecto acreditar o que nos apetecer a respeito dessa hipótese, não é incorrecto deixar a nossa natureza passional decidir.

Ao exigir a indecidibilidade intelectual da hipótese, James deixa claro que é a segunda regra de Clifford que está em causa: o exemplo em que a razão é neutra no que diz respeito à hipótese. E ao exigir que a hipótese exprima uma opção genuína antes de podermos afirmar o direito de acreditar como nos apetecer, James deixa claro que não temos o direito de seguir as nossas paixões sempre que a razão é neutra, mas apenas quando nos confrontamos com algo mais além da neutralidade da razão: uma opção genuína.

James explica-nos que por «opção genuína» entende uma decisão entre duas hipóteses, que é *viva*, *momentosa* e *forçosa*. Uma opção (uma decisão entre duas hipóteses) pode estar viva ou morta para nós. Uma opção está *viva* quando ambas as hipóteses estão vivas para nós, quando ambas nos atraem e parecem possibilidades reais para as nossas vidas. James ilustra: «Se lhe digo: “Torne-se um teósofo ou um maometano”, trata-se provavelmente uma opção morta, porque é improvável que para si qualquer destas hipóteses seja uma hipótese viva. Mas se digo: “torne-se um agnóstico ou um cristão”, sucede o contrário: tendo em conta a sua formação, cada uma destas hipóteses exercerá algum fascínio, por muito leve que seja, sobre as suas crenças».<sup>10</sup>

Uma opção pode ser momentosa ou trivial. Uma opção é *momentosa* quando podemos não vir a ter outra oportunidade de decidir entre as duas hipóteses, não podemos reverter facilmente a escolha que fizemos e há algo de importância considerável que depende de fazer a escolha certa. Durante a guerra do Vietname, muitos jovens tiveram de escolher entre servir o seu país numa causa que sentiam ser injusta ou recusar-se a prestar esse serviço. Tratava-se obviamente de uma escolha momentosa: a escolha errada podia levar a perdas pessoais consideráveis; uma vez tomada a decisão, não se podia revertê-la facilmente; tão-pouco era possível adiá-la.

Uma opção pode ser forçosa ou evitável. Uma opção é *forçosa* quando as consequências de recusar decidir entre uma de duas hipóteses são as mesmas que decidir efectivamente entre uma delas.<sup>11</sup> Se recebo uma proposta de emprego importante e me dão um prazo absolutamente inadiável para decidir, de tal maneira que ao fim desse prazo a oferta é retirada e proposta a outra pessoa disposta a aceitá-la, a decisão que tenho perante mim é entre responder dentro do prazo e aceitar a oferta ou responder dentro do prazo e rejeitar a oferta, decisão que é *forçosa*. É forçosa porque as consequências de me recusar a decidir entre aceitar ou rejeitar são as mesmas que as de simplesmente rejeitar. As duas acções, de responder para rejeitar a oferta e pura e simplesmente não responder, são diferentes, mas as consequências são as mesmas. Recusar decidir é praticamente o mesmo que decidir rejeitar a oferta. Uma opção é evitável quando há uma diferença real entre recusar decidir e decidir por uma das duas hipóteses. Se o leitor faz um teste em que tem de responder «verdadeiro» ou «falso» em que recebe cinco pontos por cada resposta correcta, perde cinco pontos por cada resposta errada, e não ganha nem perde quando não responde, então a decisão entre responder «verdadeiro» ou «falso» é evitável, e não forçosa. Pois as consequências de

não dar qualquer resposta são diferentes das consequências de cada uma das duas outras respostas possíveis.

É importante reconhecer que, para uma dada hipótese, há sempre três maneiras diferentes de lhe responder. Podemos acreditar que é verdadeira, acreditar que é falsa ou suspender o juízo a seu respeito. É também importante reconhecer que a decisão entre acreditar que uma hipótese é verdadeira e acreditar que é falsa nunca é forçosa *no que diz respeito à verdade e ao erro*. Porquanto a pessoa que recusa acreditar, que suspende o juízo, nem acerta na verdade nem cai em erro. Pelo que se a decisão entre duas hipóteses que não podem ser ambas verdadeiras — por exemplo, «Deus existe» e «Deus não existe» — for *forçosa*, as consequências em causa têm de ser *algo mais do que a verdade e o erro*.

Suponhamos, por exemplo, que decidi dar-lhe um milhão de euros se você acreditar que o Futebol Clube do Porto irá ganhar o campeonato no próximo ano, e nada caso acredite no contrário ou não acredite nem deixe de acreditar. O leitor tem a opção de acreditar em «O Futebol Clube do Porto irá ganhar o campeonato no próximo ano» e acreditar em «O Futebol Clube do Porto não vai ganhar o campeonato no próximo ano». Evidentemente, uma destas hipóteses é verdadeira e a outra falsa. Pelo que o crente em qualquer das duas hipóteses irá ou acertar na verdade (tem uma crença verdadeira) ou cair em erro (tem uma crença falsa). Quem suspender o juízo, contudo, nem acerta na verdade nem cai em erro. Pelo que a opção não pode ser forçosa *no que diz respeito à verdade e ao erro*. Mas é forçosa quanto a receber a minha oferta de um milhão de euros. Pois o leitor tanto perde esta quantia se suspender o juízo como perde se acreditar que o Futebol Clube do Porto não vai ganhar o campeonato no próximo ano. Há portanto um sentido evidente em que as consequências (pelo menos uma consequência importante) de suspender o juízo são as mesmas que acreditar numa das duas hipóteses.

## **A hipótese religiosa de James**

---

Agora que tratámos destes preliminares, podemos voltar-nos para a posição de James de que a religião se subsume na sua tese fundamental: a hipótese religiosa fundamental é intelectualmente indecidível ao mesmo tempo que nos confronta com uma opção genuína. James caracteriza a hipótese religiosa em duas partes: 1) o que é melhor ou supremo é eterno e 2) ficamos melhor se acreditarmos que aquilo que é melhor é eterno. A ideia de que o que é melhor é eterno tem diferentes interpretações, consoante a tradição religiosa em que nos situamos. Na tradição religiosa ocidental podemos compreender a primeira parte da hipótese religiosa como a afirmação de que o deus teísta existe. A segunda parte é a afirmação de que mesmo agora ficaremos melhor caso acreditemos no deus teísta. Por que ficaremos melhor? Se o deus teísta existir e acreditarmos nele, beneficiaremos imediatamente da vida eterna, da graça divina e de outras bênçãos espirituais. Portanto, para o que nos interessa, entenderemos

mos a primeira parte da hipótese religiosa como a afirmação de que o deus teísta existe, e a segunda parte como a afirmação de que mesmo agora ficaremos melhor caso acreditemos no deus teísta. (Nas religiões inteístas, «o que é melhor é eterno» terá uma interpretação diferente da afirmação de que o deus teísta existe.)

### *Intelectualmente indecível*

Será que a afirmação implícita de James, de que a hipótese religiosa é intelectualmente indecível, está correcta? Alguns, incluindo Tomás, diriam que não. Muitos teístas defendem que os argumentos a favor da existência de Deus e os factos da experiência religiosa dão uma justificação racional suficiente para acreditar que Deus existe. Alguns ateus, contudo, pensam que os factos acerca do mal dão uma justificação racional adequada para a crença de que o deus teísta não existe. Na medida em que há indícios racionais adequados quer a favor do teísmo quer a favor do ateísmo, James, juntamente com Clifford, compromete-se com a perspectiva de que devemos acreditar de acordo com os indícios, independentemente daquilo que a nossa natureza passional nos diz. Todavia, a posição de James não é implausível. Pode dar-se o caso de ser verdade que os nossos intelectos racionais são incapazes de decidir a questão de o deus teísta existir ou não, quer por não haver bons indícios para qualquer dos dois lados da questão quer por os indícios de um lado serem compensados por indícios igualmente bons do outro lado. Assim, talvez a afirmação de que o deus teísta existe seja tal que não se pode determinar a sua verdade ou falsidade através da investigação racional. Se isto for verdade, então, segundo Clifford, temos o dever de ser agnósticos. James, contudo, discorda, porque considera que a questão religiosa surge-nos como uma questão viva, momentosa e forçosa.

### *Uma opção genuína*

Para quem foi criado na tradição religiosa ocidental básica, como eu, é bem provável que a opção entre acreditar que Deus existe ou acreditar que não existe seja uma opção viva. E a decisão entre acreditar que Deus existe ou acreditar que não existe parece momentosa, pelo menos num dos sentidos de «momentosa». Pois se Deus existe e acreditamos nele, recebemos um certo bem vital por acreditar — a vida eterna, a graça divina, e outras bênçãos. Se Deus existe e não acreditamos na sua existência, tudo isto se perde. Será a decisão única e irreversível caso se mostre insensata? É menos claro se a questão religiosa é momentosa em qualquer destes sentidos. Posso adoptar a crença no próximo ano em vez de neste ano, ou posso adoptar uma crença agora e mais tarde alterá-la. Ainda assim, podemos concordar com James em que a questão religiosa é momentosa no sentido mais relevante de nos dar um bem de infinitas dimensões se escolhermos correctamente.

Será a opção entre acreditar que o deus teísta existe e acreditar que tal ser não existe uma opção *forçosa*? Como vimos, esta opção não é forçosa quanto à verdade e ao erro. Pois se Deus existe, o ateu cai em erro mas o agnóstico não, já que para errar (ter uma crença falsa) é preciso ter uma crença. Mas, como James salienta, se a hipótese religiosa for *verdadeira*, então o agnóstico e o ateu estão no mesmo barco: ambos perdem o bem vital que a religião tem para oferecer. Pelo que se o teísmo for verdadeiro, a opção entre acreditar que Deus existe e acreditar que não existe é uma opção *forçosa* no que diz respeito ao bem vital. Falando da hipótese religiosa, James afirma que

ao permanecer cépticos e esperando que se faça mais luz [...] perdemos o bem, *no caso de ser verdade*, tão certamente como se de facto escolhêssemos não acreditar. É como se um homem hesitasse indefinidamente pedir uma mulher em casamento, por não ter a certeza absoluta de que depois de a levar para casa ela continua a ser um anjo. Não estará a privar-se dessa possibilidade angélica particular tão decisivamente como se casasse com outra pessoa?<sup>12</sup>

Será talvez digno de nota o facto de James não provar que a opção entre acreditar que Deus existe e acreditar que não existe é momentosa ou forçosa. Tudo o que consegue provar é que é momentosa e forçosa *se for verdade* que Deus existe. Pois só no caso de Deus existir é que estará em jogo na decisão um bem vital (a vida eterna). Se Deus não existir, a decisão entre as duas hipóteses não é momentosa. Nem forçosa. Porquanto, como vimos, a opção não é forçosa a respeito da verdade e do erro; é-o apenas a respeito do bem vital que é a vida eterna, a graça divina, e as outras bênçãos que decorrem da crença. Mas no caso de o ateísmo ser verdadeiro, não há qualquer bem vital que possa tornar forçosa a opção. Em resposta a isto, o melhor que podemos dizer é que James mostrou que a opção religiosa *pode* ser momentosa e forçosa; não temos como saber que não é. Isto significa, contudo, que para a questão religiosa exemplificar a tese fundamental de James é preciso revê-la mais ou menos da seguinte maneira:

Quando uma hipótese é intelectualmente indecível e a opção entre acreditar nela e acreditar na sua negação é viva, então, se tanto 1) acreditar simplesmente na hipótese como 2) acreditar na hipótese e dar-se o caso de ser verdadeira, resultam num bem vital para o crente, um bem inacessível a quem não acreditar na hipótese, então não é errado acreditar o que nos apetecer a respeito dessa hipótese, não é errado deixar a decisão à nossa natureza passional.

Se 1 se verificar, a opção será momentosa e forçosa. Se 2 se verificar, a opção *poderá* ser momentosa e forçosa, consoante a hipótese for verdadeira ou não. A opção entre acreditar que Deus existe e acreditar que não existe subsume-se no caso 2: *pode* ser momentosa e forçosa.

## A defesa jamesiana da crença passional

---

Descrevemos a tese fundamental de James, tanto na sua forma original como na forma revista, e vimos como a hipótese teísta exemplifica a forma revista da tese.<sup>13</sup> Chegou o momento de considerar a defesa jamesiana do direito a acreditar o que nos apetecer, no que diz respeito à hipótese teísta.

Na esteira de James, podemos pensar no teísta, no agnóstico e no ateu como pessoas que adoptam políticas diferentes. O teísta adopta a política de *arriscar o erro em troca da oportunidade de acertar na verdade e conseguir um bem vital*. O teísta arrisca o erro porque tem uma crença (que Deus existe) a favor da qual não dispõe de indícios adequados. Pelo que, tanto quanto sabe o teísta, a sua crença é falsa. Mas arrisca em troca da oportunidade de acertar na verdade (uma crença verdadeira, no caso de Deus existir) e a oportunidade de beneficiar de um bem vital (a vida eterna e outras bênçãos, que o teísta recebe no caso de Deus existir). O agnóstico adopta a política de *arriscar não acertar na verdade e não conseguir um bem vital, em troca da certeza de evitar o erro*. Ao não acreditar de uma ou outra maneira no que diz respeito à hipótese teísta, o agnóstico pode consolar-se na certeza de ter evitado o erro, uma certeza de que nem o teísta nem o ateu podem gozar. Mas, com a mesma certeza, o agnóstico ignora a oportunidade de ter uma crença verdadeira e conseguir um bem vital, um bem que o agnóstico, tanto quanto o ateu, seguramente perderá. O ateu adopta a política de *arriscar o erro e não conseguir um bem vital, em troca da oportunidade de acertar na verdade*.

Segundo Clifford, como carecemos de indícios adequados quer a favor quer contra a hipótese teísta, é *incorrecto* adoptar quer a política do teísta quer a política do ateu; ao invés, temos o *dever* de adoptar a política do agnóstico. Mas a posição de Clifford, segundo James, reduz-se a uma mera decisão passional de evitar o erro a todo o custo. Antes arriscar não acertar na verdade e não conseguir um bem vital do que arriscar o erro. Eis a decisão tomada por Clifford. James nada encontra de atraente ou persuasivo nessa decisão.

É como um general que diz os seus soldados que mais vale evitar eternamente a batalha do que arriscar uma única ferida. Não se consegue assim vitórias sobre inimigos ou sobre a natureza. Os nossos erros não são com certeza coisas tão horrivelmente solenes. Num mundo onde estamos tão certos de incorrer neles, por muito prudentes que sejamos, uma certa ligeireza de espírito parece mais saudável do que este nervosismo exagerado por sua causa.<sup>14</sup>

A perspectiva do próprio James é que, das três políticas delineadas acima, nenhuma regra nos compromete a escolher qualquer uma em particular. Defende o nosso *direito* a seguir a política teísta, mas não pensa que alguém tenha o *dever* de seguir aquela política. Cada pessoa tem o direito de adoptar a política que melhor se adequa à sua

própria natureza passional. Clifford tem o direito de adotar a política agnóstica. Só erra ao tentar impor aquela política como um *dever* a todos os outros. James conclui com um apelo à tolerância:

Se acreditamos não haver em nós quaisquer sinos a tocar a rebate quando estamos perante a verdade, parece que pregar tão solenemente que temos o dever de aguardar pelo toque do sino não passa de uma excentricidade vã. Na verdade, *podemos* aguardar, se quisermos — espero que não pense que o nego — mas se o fizermos, fazemo-lo por nossa conta e risco, tal como se acreditássemos. Em todo o caso *agimos*, tomando as rédeas da nossa própria vida. Nenhum de nós devia impor vetos aos outros, nem trocar palavras agressivas. Devemos, pelo contrário, respeitar delicada e profundamente a liberdade mental de cada um: só então realizaremos a república intelectual, só então teremos aquele espírito de tolerância íntima sem o qual toda a tolerância exterior se torna oca [...] só então vivemos e deixamos viver, nas coisas especulativas como nas práticas.<sup>15</sup>

James apresentou uma defesa persuasiva do *direito* de acreditar o que nos apetecer a respeito da hipótese teísta. Todavia, penso que está enganado ao representar a escolha entre as três políticas como uma escolha que não se pode fazer com base numa justificação racional. Na verdade, parece que a sua própria perspectiva é a de que a política do teísta — arriscar o erro em troca da oportunidade de acertar na verdade e conseguir um grande bem — é uma opção *racional* e que o teísta não é irrazoável ao adoptá-la. E James é talvez injusto com Clifford quando sugere que este adopta a política do agnóstico — arriscar não acertar na verdade e não conseguir um bem vital em troca da certeza de evitar o erro — por mero medo patológico de adoptar uma crença falsa. Afinal, Clifford apresentou *razões* para seguir a política do agnóstico. Talvez as suas razões não sejam muito boas, mas James devia responder a essas razões em vez de depreciar os seus motivos. Não é que o próprio Clifford receie cometer um erro (acreditar numa falsidade), pois sabe perfeitamente que quem acredita de acordo com a força dos indícios aceitará às vezes uma crença falsa — raramente dispomos da *totalidade* dos indícios relevantes para uma crença. Clifford pensa que quando nos permitimos acreditar em algo com indícios insuficientes enfraquecemos um hábito importante em nós e nos outros, «o hábito de testar as coisas e de as investigar», um hábito que lentamente nos fez sair da era da superstição e da selvajaria. Esta é a razão fundamental de Clifford quando insiste que adoptemos a política agnóstica sempre que o nosso intelecto não consiga decidir entre duas hipóteses rivais. E em resposta James tem de argumentar ou que a adopção da política teísta não enfraquecerá este hábito ou que o bem possível a obter pela adopção da política teísta ultrapassa o perigo de se enfraquecer este hábito em nós e nos outros. É esta a verdadeira questão entre James e Clifford e é uma pena que o próprio James não lhe tenha respondido.

Vimos duas perspectivas da fé apresentadas por Tomás e por James. Ambos encaram a fé religiosa como a aceitação de determinadas afirmações acerca do divino e ambos se preocupam em mostrar que a fé religiosa não é irracional nem irrazoável. Tomás argumenta que a razão humana pode demonstrar algumas verdades acerca do divino e defende que a fé não é irrazoável porque a razão mostra que as afirmações aceites pela fé nos são provavelmente reveladas por Deus. James adopta uma perspectiva mais radical. Defende que não se pode demonstrar pela razão a verdade ou a probabilidade de qualquer das afirmações acerca do divino que são fundamentais para a religião, porque foram provavelmente reveladas por Deus. Não obstante, argumenta que adoptar a política da fé é uma opção intelectualmente defensável e não a violação de qualquer genuína obrigação intelectual.

## Crenças religiosas e indícios

---

Fizemos já notar o nosso pressuposto de que as crenças religiosas, como todas as outras crenças, só serão aprovadas no tribunal da razão se forem adequadamente sustentadas por indícios. Também afirmámos que se deve sujeitar este pressuposto ao escrutínio crítico. Pois vimos que nem todas as nossas crenças racionalmente defendidas podem ser racionais apenas em virtude de se sustentarem noutras crenças que defendemos e que são indícios a favor das primeiras. Além disso, avançámos para a consideração da perspectiva de James, que defende não ser errado aceitar determinadas crenças *sem indícios* desde que essas crenças nos apresentem uma opção genuína. Assim, atentemos agora directamente no nosso pressuposto. Ao examiná-lo, consideraremos uma perspectiva importante, desenvolvida por Alvin Plantinga, de que «é inteiramente correcto, racional, razoável e adequado acreditar em Deus sem quaisquer indícios ou argumentos».<sup>16</sup>

Recorde-se o juízo de Clifford de que é uma transgressão do nosso dever intelectual acreditar seja no que for com base em indícios insuficientes. Chama-se *indiciarismo* a tal perspectiva. Podemos caracterizar o indiciarismo como a perspectiva de que *uma crença só tem justificação racional se houver indícios suficientes a seu favor*.<sup>17</sup> Uma crença é racional (tem justificação racional) quando há uma justificação racional para a adoptar. E temos justificação racional para a adoptar, segundo o indiciarismo, quando dispomos de indícios adequados a seu favor. Dada a possibilidade de uma pessoa dispor de indícios inacessíveis a outras, pode ser racional para uma dada pessoa adoptar uma crença, não sendo racional para outra pessoa adoptar a mesma crença. Um físico, por exemplo, terá justificação racional para defender algumas crenças que não seriam racionais para quem pouco ou nada sabe de física.

O indiciarismo é o pressuposto que nos comprometemos examinar. Muitos teístas e inteístas (ateus e agnósticos) que discutem crenças religiosas são indiciaristas. Defendem, portanto, que a crença em Deus (acreditar que Deus existe) só é racional se houver indícios adequados a favor da sua existência. Onde discordam é na questão de

haver ou não indícios adequados a favor da sua existência. Por exemplo, Tomás e Bertrand Russell tendem a concordar que as crenças religiosas só são racionais se são ou podem ser suficientemente sustentadas por indícios ou razões. Russell não pensa que há bons indícios a favor das crenças religiosas; ao passo que Tomás pensa que há.

Por que razão haveria alguém de pensar que acreditar em Deus *sem quaisquer indícios* é racional ou que pode ser racional? Como primeiro passo para responder a esta questão, temos de nos persuadir daquilo que já mencionámos: nem todas as nossas crenças racionalmente defendidas podem ser racionais apenas em virtude de se sustentarem noutras crenças que defendemos e que constituem indícios a favor das primeiras. Pois suponhamos que isto não era assim. Então, se tivermos uma crença racional, esta só será racional devido a outra crença nossa, a qual é um bom indício a favor da primeira. Mas essoutra crença não pode ser um bom indício a favor da primeira, no sentido de a tornar racional, a menos que também ela seja uma crença cuja adopção é para nós racional. Também ela, portanto, se torna racional para nós devido a outra crença racional que adoptamos e que constitui um indício a seu favor. Já se vê que isto seria um processo interminável. Na verdade, para ter uma só crença racional teríamos de adoptar um número infinito de crenças cuja adopção fosse racional. Assim, o processo de tornar racional uma crença apenas através de outra crença racional que adoptamos tem de chegar ao fim. Tem de haver crenças cuja adopção é racional sem as basearmos noutras crenças que sejam indícios a favor das primeiras. Na esteira de Plantinga, chamemos-lhes «crenças apropriadamente básicas». Uma crença apropriadamente básica é uma crença que é racional adoptar mesmo não tendo indícios a seu favor, no sentido de ter outras crenças racionais que a sustentem adequadamente.

Para compreender a perspectiva de Plantinga temos de distinguir as crenças *apropriadamente* básicas das crenças que embora sendo básicas, não são apropriadamente básicas. Um jogador compulsivo pode subitamente acreditar que o próximo naipe de cartas que receber será o naipe vencedor. Pode não ter quaisquer outras crenças que considere indícios importantes a favor desta crença. Talvez esta crença seja causada por uma necessidade psicológica profunda. O jogador tem uma crença básica, mas não apropriadamente básica. Porquanto nada há nele ou na circunstância em que se encontra que torne a crença racional. Contraste-se isto com a situação de alguém que olha pela janela e tem a experiência visual que depreende ser de um gato trepando a uma árvore, formando imediatamente a crença de que está ali um gato a trepar a uma árvore. A situação em que a pessoa se encontra — de olhar pela janela e aparentemente ver um gato a trepar a uma árvore, etc. — torna racional a sua crença de que está ali um gato a trepar a uma árvore. Não se dá o caso de a pessoa ter outras crenças racionais, inferindo daí a crença que agora tem — não diz para si própria: «Estou a olhar pela janela e aparentemente vejo um gato a trepar a uma árvore. Vejamos. O que posso inferir a partir desta crença? Oh, sim, posso inferir que vejo um gato a trepar a uma árvore». A pessoa não tem quaisquer indícios a favor da sua crença, no sentido de outras crenças com base nas quais adopta a crença de que está ali um gato a trepar a

uma árvore. A sua crença é portanto básica e racional (é uma crença apropriadamente básica). Podemos afirmar que a crença dessa pessoa se baseia numa situação que dá à pessoa justificação racional para a adoptar. A crença do jogador ou não tem bases, ou baseia-se numa situação que não torna racional a sua adopção pelo jogador.

Se aceitarmos o que se acabou de dizer, podemos ainda assim considerar que a pessoa que adopta a anterior crença apropriadamente básica de que está um gato a trepar a uma árvore dispõe de indícios adequados ou suficientes. Pois tem os indícios dos seus sentidos, a sua *experiência* de aparentemente ver um gato trepar à árvore, para sustentar a sua crença básica de que está um gato a trepar a uma árvore. Assim podemos concluir que este exemplo de crença apropriadamente básica não é uma excepção ao nosso pressuposto indiciarista: uma crença só é racional quando se sustenta em indícios adequados. Não obstante, embora tenhamos o direito de encarar as crenças que Plantinga considera serem apropriadamente básicas como crenças sustentadas por indícios adequados, temos de compreender que segundo a sua concepção de indício, uma crença apropriadamente básica é uma crença que não se baseia em quaisquer indícios de todo em todo, pois para Plantinga os indícios são apenas *proposições em que se acredita*. Desse ponto de vista, uma crença apropriadamente básica não é sequer adoptada com base em indícios, porquanto uma crença básica não se baseia noutras crenças que adoptamos. Assim, se aceitarmos a concepção que Plantinga tem de «bons indícios», segundo a qual estes consistem noutras crenças racionais que geram a crença em causa, tornando-a racional, concluímos que uma crença apropriadamente básica é uma crença racional que não adoptamos com base em quaisquer indícios.

Dada a sua concepção de «indício», pode-se agora ver como Plantinga defende a tese aparentemente espantosa de que é racional acreditar em Deus *na ausência de quaisquer indícios*. Isto não é senão a afirmação de que as pessoas por vezes se encontram em situações que geram e tornam racional a crença de que Deus existe, ainda que estas situações não incluam crenças racionais que sirvam de base à crença de que Deus existe, adoptada por essas pessoas. Que situações deste género há? O que nos ocorre primeiro são as experiências religiosas que considerámos no capítulo anterior. Pode-se ter uma experiência que aparentemente é um *encontro directo com Deus*, formar imediatamente a crença de que se tem experiência de Deus, e a partir daí concluir que Deus existe. Nesta situação, a crença de que se tem experiência de Deus é básica, e será apropriadamente básica no caso de a experiência da pessoa e a situação em que ela se encontra tornarem a crença racional. Por outro lado, a partir desta crença básica pode-se inferir imediatamente a crença na existência de Deus, que por isso, estritamente falando, não é ela mesma básica. (Plantinga observa que, tipicamente, a crença na existência de Deus se infere a partir de crenças básicas que a implicam directamente.) Plantinga, contudo, sugere um âmbito consideravelmente amplo de situações que do seu ponto de vista geram uma crença apropriadamente básica que implica directamente a existência de Deus.

Ao ler a Bíblia, pode-se ficar impressionado com uma profunda sensação de que Deus se nos dirige. Ao fazer o que considero ser desprezível, errado ou imoral, posso sentir-me culpado aos olhos de Deus e formar a crença *Deus desaprova a minha acção*. Ao confessar-me e arrepender-me, posso sentir-me perdoado, formando a crença *Deus perdoa a minha acção*.<sup>18</sup>

É evidente que sentir-se culpado aos olhos de Deus não é em si suficiente para justificar racionalmente a crença básica de que Deus desaprova o que se fez. Pois suponhamos que o leitor também tem razões muito fortes para acreditar que não pode deixar de se sentir religiosamente culpado quando faz algo perverso, dada a sua educação religiosa austera. Isto é, tem boas razões para acreditar, que independentemente de Deus existir ou não, sentir-se-á religiosamente culpado ao fazer algo perverso, dada a sua educação religiosa. Nesta situação, pode não ser racional adoptar a crença de que Deus desaprova o que fez. Pois sabe que mesmo que Deus não exista, continuaria a sentir-se religiosamente culpado ao fazer algo perverso.

O que acabamos de ver lembra-nos outra consideração geral: quando se tem aparentemente uma experiência de *X*, até que ponto isso justifica racionalmente a crença em *X*? Posso ter uma experiência que considero ser a percepção de uma parede vermelha. Mas essa experiência não tornará racional a afirmação de que estou a ver uma parede vermelha se sei que a parede está iluminada por lâmpadas vermelhas. Pois nesse caso sei que mesmo que a parede seja branca (e não vermelha) parecer-me-á vermelha. Assim, para que uma situação torne racional a minha crença de que há uma parede vermelha ou a minha crença de que Deus desaprova o que fiz, tem de incluir não só uma experiência adequada mas também uma condição grosso modo semelhante à ausência de boas razões para pensar que a crença é falsa ou que a experiência não aponta suficientemente para a verdade da crença.

Tendo visto o que uma situação tem de incluir para uma crença formada nessa situação seja apropriadamente básica (isto é, básica e que a situação torna racional), podemos ter alguma hesitação em concordar com Plantinga que abundam as situações nas quais a crença em Deus (ou alguma crença que directamente a implique) é de facto apropriadamente básica. Mas se aceitarmos as restrições que Plantinga impõe aos indícios a favor de outras *crenças* que temos na base das quais se infere a crença em causa, penso que temos de concordar em que há de facto situações nas quais a crença em Deus é apropriadamente básica. Plantinga dá o exemplo de um teísta de catorze anos, educado para acreditar no teísmo, numa comunidade onde todos acreditam no mesmo.

Podemos supor que este teísta de catorze anos não acredita em Deus com base em indícios. Nunca ouviu falar no argumento cosmológico, teleológico ou ontológico; na verdade, ninguém alguma vez lhe apresentou quaisquer indícios de todo em todo. E embora lhe tenham falado muitas vezes em Deus, ele não vê esses testemunhos como

indícios; não raciocina da seguinte maneira: «todos aqui afirmam que Deus nos ama e se preocupa connosco; quase tudo o que dizem é verdade; portanto isso é provavelmente verdade». Ao invés, limita-se a acreditar no que lhe ensinam.<sup>19</sup>

Evidentemente, na situação descrita, o nosso rapaz de catorze anos tem uma crença básica em Deus e tem justificação racional para adoptar essa crença. Porquanto parte do que foi estipulado para esta situação é que ele não tem boas razões (e não seria plausível esperar que tivesse) para pensar que Deus não existe ou que a sua comunidade pode não ter justificação racional para adoptar as suas crenças religiosas. Informam-nos de que o rapaz não infere a sua crença a partir de quaisquer *outras crenças* que tenha, o que garante o carácter básico da sua crença em Deus. Este é portanto um exemplo inequívoco em que a crença em Deus é apropriadamente básica. É evidente, além disso, que não é assim tão difícil formar crenças apropriadamente básicas, em particular quando pensamos num crente de tenra idade, inserido numa comunidade de crentes. Tivesse o nosso rapaz de catorze anos sido educado de acordo com estipulações semelhantes numa comunidade de ateus e a sua crença de que Deus não existe seria apropriadamente básica. E se as crianças muito jovens podem ter crenças racionalmente justificadas, muitos de nós — pelo menos durante algum tempo — tiveram uma crença apropriadamente básica na existência do Pai Natal. Pois os nossos pais disseram-nos que tal ser existia e acreditámos imediatamente na existência do Pai Natal sem que tenhamos inferido esta crença a partir de outras que já tínhamos. Evidentemente, ao contrário da crença em Deus, após um período de tempo relativamente curto, os nossos semelhantes arranjam maneira de nos libertar desta crença, pelo que deixou de ser apropriadamente básica.

A questão interessante levantada pelo nosso exame da perspectiva de Plantinga é a de a crença em Deus (ou as crenças que implicam directamente a existência de Deus) poder ou não ser apropriadamente básica para adultos contemporâneos, relativamente sofisticados, que contactaram com 1) as razões a favor da descrença predominantes na nossa cultura e com 2) a disparidade entre as religiões do mundo no que diz respeito a que crenças religiosas se sustentam racionalmente em experiências religiosas. O nosso teísta de catorze anos não só não ouviu falar no argumento ontológico como também podemos supor que nunca reflectiu na abundância de dor e sofrimento intensos que ocorrem diariamente no nosso mundo, e que nunca pensou seriamente na questão de todo este sofrimento, aparentemente sem qualquer sentido, ser ou não permitido por um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom. Tão-pouco o nosso rapaz de catorze anos leu e avaliou as teorias psicológicas e sociológicas que procuram explicar, num enquadramento naturalista (em vez de sobrenaturalista), a emergência de crenças e experiências religiosas. A questão que se põe é se um adulto inteligente, que tenha investigado estas matérias, tem ou não justificação racional para acreditar em Deus na ausência total de argumentos sérios a favor do teísmo.<sup>20</sup> Além disso, o que acontece se o nosso teísta cristão de catorze anos entrar em contacto com outras tra-

dições religiosas — o judaísmo, o islamismo, o hinduísmo, o jainismo, o budismo — e concluir acertadamente que os rapazes de catorze anos nessas tradições também têm crenças religiosas apropriadamente básicas, com justificações muito semelhantes à sua? Suponha-se que ele compreende que se tivesse nascido hindu acreditaria em Brama, e não em Deus, de uma maneira apropriadamente básica. Se concluir então que o divino não pode ser ao mesmo tempo Deus e Brama, não sentirá a necessidade de ter algo como argumentos e razões a favor do teísmo cristão, contra as afirmações religiosas do budismo?<sup>21</sup> Assim, embora Plantinga tenha estabelecido que a crença em Deus pode ser apropriadamente básica em situações como a do rapaz de catorze anos, permanece em aberto a questão de a crença em Deus poder ou não ser apropriadamente básica para adultos contemporâneos, intelectualmente sofisticados, informados acerca da existência de tradições religiosas muito diferentes e das principais razões a favor da descrença que predominam na nossa cultura.

A defesa de Plantinga do carácter apropriadamente básico da crença teísta em Deus tem também de explicar por que tantos seres humanos, racionais em todos os outros aspectos, nunca conseguem alcançar uma crença apropriadamente básica na existência de Deus. À primeira vista pensaríamos que se Deus existe e nos criou com a tendência para formar crenças teístas em circunstâncias diversas, a quantidade de pessoas a fazê-lo seria maior, o que resultaria numa quantidade muito menor de ateus e agnósticos, além de crentes cuja perspectiva do divino difere radicalmente do Deus do teísmo clássico — como muitos hindus ou budistas, por exemplo. Respondendo a esta objecção, Plantinga sugere que o pecado humano pode distorcer o funcionamento adequado da faculdade cognitiva, o nosso sentido do divino, que nas condições adequadas dá lugar à crença no Deus do teísmo. Pelo que a sua defesa do carácter apropriadamente básico da crença teísta depende em parte da verdade das afirmações do teísmo ortodoxo acerca de Deus e do pecado humano. Embora seja improvável que esta perspectiva ganhe simpatizantes e influencie ateus e agnósticos, esse facto não é muito importante para saber se a perspectiva é verdadeira ou falsa. É evidente que esta sofisticada teoria apresenta uma nova abordagem da questão da justificação racional da crença teísta. E num período em que a confiança nos argumentos tradicionais a favor da existência de Deus está em declínio, merece a atenção cuidada dos estudantes de filosofia da religião.<sup>22</sup>

## Revisão

---

1. O que entende Tomás por *fé* e como pensa que se relaciona com a razão?
2. Quais são as duas regras que regem as crenças, segundo Clifford? James aceita ambas, apenas uma, ou nenhuma? Explique.
3. Explique o que James entende por opção genuína. Terá James razão ao pensar que a hipótese religiosa nos surge como uma opção genuína intelectualmente indecível? Explique.

4. Quais são as semelhanças e diferenças entre as perspectivas de James e de Tomás quanto à fé? Como procura cada um deles mostrar que a fé não é irrazoável?
5. O que é uma crença apropriadamente básica? Em que situações pode a crença em Deus ser apropriadamente básica? Explique.

## Estudo complementar

---

1. Clifford defende que nunca é correcto fazer seja o que for que enfraqueça «o hábito de testar as coisas e investigá-las». Concorde com Clifford? Se não, porquê? Se concorda com Clifford, a defesa que James faz da política do crente parece-lhe plausível? Explique.
2. Avalie criticamente o argumento, mencionado no início deste capítulo, a favor da perspectiva de que a natureza da religião exige que as suas crenças assentem na fé, não na razão.

## Notas

---

1. Vernon J. Bourke, trad., *Summa Contra Gentiles*, L.1, Cap. 3 (Nova Iorque: Doubleday & Company, Inc., 1956).
2. S. Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, II, pt. II, Q1, art. 1, in *The Basic Writings of Saint Thomas Aquinas*, org. Anton C. Pegis (Nova Iorque: Random House, 1945).
3. Bourke, *Summa Contra Gentiles*, L.1, Cap. 7.
4. John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, L.IV, Cap. 28, sec. 10, org. Peter H. Nidditch (Londres: Oxford University Press, 1975). [*Ensaio Sobre o Entendimento Humano*, trad. Eduardo Abranches de Soveral, Lisboa: Gulbenkian, 1999.]
5. William James, *Essays in Pragmatism*, org. A. Castell (Nova Iorque: Hafner Publishing Co., 1948), pp. 88–109. [«A Vontade de Acreditar», in *Fé, Epistemologia e Virtude*, org. Desidério Murcho, Lisboa, Bizâncio, 2009.]
6. William Clifford, *Lectures and Essays*, vol. II, org. F. Pollock (Londres: Macmillan and Co., 1879), pp. 177-178. [«A Ética da Crença», in *Fé, Epistemologia e Virtude*, org. Desidério Murcho, Lisboa, Bizâncio, 2009.]
7. *Ibid.*, p. 178.
8. *Ibid.*, pp. 185-186.
9. James, *Essays in Pragmatism*, p. 93.
10. *Ibid.*, p. 89.
11. Nesta explicação do que seja uma opção forçosa, orientei-me pelo excelente estudo de George Nakhnikian sobre «A Vontade de Acreditar», de James, *An Introduction to Philosophy* (Nova Iorque: Alfred A. Knopf, 1967), pp. 273–286.
12. James, *Essays in Pragmatism*, p. 106.
13. Se por «bem vital» se entender determinados estados psicológicos (como a paz de espírito), que o crente pode fruir, quer Deus exista realmente quer não, então a hipótese teísta pode exemplificar a afirmação original da tese de James. (Para essa explicação do bem vital, ver Nakhnikian, *An Introduction to Philosophy*, pp. 276-279.) Mas se inter-

pretarmos o bem vital como o fiz, como algo que o crente recebe apenas de Deus, então a hipótese teísta exemplifica apenas a forma revista da tese jamesiana. Porquanto a hipótese teísta só será importante e compulsiva relativamente a esse bem vital no caso de o teísmo ser verdadeiro.

14. James, *Essays in Pragmatism*, p. 100.
15. *Ibid.*, pp. 108–109.
16. Alvin Plantinga, «Reason and Belief in God», em *Faith and Rationality*, org. Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), p. 17.
17. Alguns filósofos têm uma perspectiva mais restrita do indiciarismo. Identificam-no com a perspectiva de que *as crenças religiosas* só são racionais se forem sustentadas por indícios suficientes.
18. «Is Belief in God Properly Basic?», *NOUS* 15 (1981), p. 46. [«É a Crença em Deus Apropriadamente Básica?», in *Fé, Epistemologia e Virtude*, org. Desidério Murcho, Lisboa: Bizâncio, 2009.]
19. Plantinga, «Reason and Belief in God», p. 33.
20. Esta crítica é desenvolvida por Philip L. Quinn in «In Search of the Foundations of Theism», *Faith and Philosophy* 2 (1985), pp. 469–486. Para uma perspectiva relacionada, ver Stephen J. Wykstra, «Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of “Needing Evidence”», in *Philosophy of Religion: Selected Writings*, 3.<sup>a</sup> ed., org. W. L. Rowe e W. J. Wainwright (Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovich, 1989), pp. 481–491.
21. Regressaremos a esta questão no Capítulo 11: Muitas Religiões.
22. O trabalho principal de Plantinga, onde expõe a sua perspectiva, é *Warranted Christian Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1999).