

Será a crença em deus apropriadamente básica?*

Alvin Plantinga

[Nota]* *Noûs*, Vol. 15, N.º 1, 1981, pp. 41-51.

Muitos filósofos têm apelado à objecção *indiciarista* à crença teísta; argumentam que a crença em Deus é irracional ou irrazoável ou racionalmente inaceitável ou intelectualmente irresponsável ou noeticamente inferior, porque, segundo afirmam, os indícios a favor desta crença são insuficientes.¹ Muitos outros filósofos e teólogos — em particular os que se inserem na grande tradição da teologia natural — afirmam que a crença em Deus é intelectualmente aceitável, mas apenas pelo facto de haver indícios suficientes a seu favor. Estes dois grupos unem-se na defesa de que a crença teísta só é racionalmente aceitável se houver indícios suficientes a seu favor. Mais exactamente, defendem que uma pessoa só é racional ou razoável em aceitar a crença teísta se dispuser de indícios suficientes a favor dessa crença — isto é, só se a pessoa conhece ou crê racionalmente *noutras* proposições que sustentam a proposição em causa, e acredita na última com base nas primeiras. Em «Is Belief in God Rational?» argumentei que a objecção indiciarista enraíza no *fundacionismo clássico*, uma imagem muitíssimo popular ou uma perspectiva total acerca da fé, do conhecimento, da crença justificada, da racionalidade e de tópicos relacionados. Esta imagem tem sido amplamente aceite desde Platão e Aristóteles; as suas familiares próximas continuam talvez a ser os modos dominantes de pensar acerca destes tópicos. Podemos imaginar o fundacionista clássico a começar com a observação de que algumas das nossas crenças se podem *basear* noutras; pode dar-se o caso de haver um par de proposições *A* e *B* tal que acredito em *A* com base em *B*. Embora não seja fácil caracterizar esta relação de uma maneira reveladora e intrínseca, é ainda assim familiar. Acredito que a palavra «umbroso» se soletra u-m-b-r-o-s-o: esta crença baseia-se noutra crença minha: a crença de que é assim que o dicionário mostra como se soletra. Acredito que $72 \times 71 = 5112$. Esta crença baseia-se em diversas outras crenças que tenho: que $1 \times 72 = 72$; $7 \times 2 = 14$; $7 \times 7 = 49$; $49 + 1 = 50$; e outras. Contudo, há crenças que aceito mas não com base em quaisquer outras crenças. Chamemos «básicas» a estas crenças. Acredito que $2 + 1 = 3$, por exemplo, e não o acredito com base noutras proposições. Também acredito que estou sentado à minha secretária e que tenho uma ligeira dor no joelho direito. Também estas são básicas para mim; não acredito nelas com base em quaisquer outras proposições. Segundo o fundacionista clássico, algumas proposições são *apropriadamente* ou *adequadamente* básicas relativamente a uma pessoa e outras não. As que não são, só são racionalmente aceites com base em *indícios*, em que os indícios se têm de reportar, em última análise, ao que é apropriadamente básico. A existência de Deus, além disso,

não está entre as proposições que são apropriadamente básicas; pelo que uma pessoa só é racional ao aceitar a crença teísta se tiver indícios a seu favor.

[Nota]¹ Ver, por exemplo, Brand Blanshard, *Reason and Belief* (Londres: Allen & Unwin, 1974), pp. 400 ss, W. K. Clifford, «A Ética da Crença» (Cap. 1 deste volume), pp. 345 ss, A. G. N. Flew, *The Presumption of Atheism* (Londres: Pemberton Publishing Co., 1976), p. 22, Bertrand Russell, «Why I am not a Christian», in *Why I am Not a Christian* (Nova Iorque: Simon & Schuster, 1957), pp. 3 ss. e Michael Scriven, *Primary Philosophy* (Nova Iorque: McGraw-Hill, 1966), pp. 87 ss. Em «Is Belief in God Rational?» in *Rationality and Religious Belief*, org. C. Delaney (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979), considero e rejeito a objecção indiciarista à crença teísta.

Ora, muitos pensadores e teólogos reformistas² rejeitaram a *teologia natural* (concebida como a tentativa de fornecer provas ou argumentos a favor da existência de Deus). Não só afirmaram que os argumentos apresentados não são bons, mas que toda a empresa está, de alguma maneira, radicalmente equivocada. Em «The Reformed Objection to Natural Theology» (*Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 1980), argumento que se interpreta melhor a objecção reformista à teologia natural como uma rejeição incipiente e imprecisa do fundacionismo clássico. O que estes pensadores reformistas realmente têm em mente sustentar, penso, é que a crença em Deus não tem de se basear, de todo em todo, em argumentos ou indícios dados por outras proposições. Têm em mente sustentar que o crente está inteiramente no seu direito intelectual ao acreditar do modo como o faz, mesmo que não conheça qualquer bom argumento teísta (dedutivo ou indutivo), mesmo que não acredite que haja qualquer argumento desse género, e mesmo que não haja de facto qualquer argumento assim. Defendem que é perfeitamente racional aceitar a crença em Deus sem que o façamos sequer com base em quaisquer outras crenças ou proposições. Numa palavra, defendem que *a crença em Deus é apropriadamente básica*. Neste ensaio tentarei desenvolver e defender esta posição.

[Nota]² Um pensador ou teólogo reformista é alguém intelectualmente afecto à tradição protestante que remonta a João Calvino (e não alguém que foi anteriormente teólogo e que desde então viu a luz).

Mas primeiro temos de alcançar uma compreensão mais profunda da objecção indiciarista. É importante ver que se trata de uma discussão *normativa*. O objector indiciarista defende que quem aceita a crença teísta é de alguma maneira irracional ou noeticamente inferior. Aqui deve-se entender «racional» e «irracional» como termos normativos ou avaliativos; segundo o objector, o teísta não consegue satisfazer um cânone ao qual devia conformar-se. No que diz respeito às crenças, como no que diz respeito às acções, há um procedimento correcto e um incorrecto; temos deveres, responsabilidades, obrigações a respeito das primeiras tal como no que diz respeito às segundas. Assim, segundo o Professor Blanshard:

[...] em todo o lado e sempre a crença tem um aspecto ético. Há uma ética geral do intelecto. Defendo que o princípio fundamental dessa ética é o mesmo na religião e fora dela. Este princípio é simples e arrebatador: faça corresponder o assentimento aos indícios. (Brand Blanshard, *Reason and Belief* (Londres: Allen & Unwin, 1974), p. 401.)

Pode-se interpretar de diferentes modos esta «ética do intelecto»; muitas questões fascinantes — nas quais temos de nos abster de entrar — surgem quando tentamos formular mais precisamente as diversas opções que o indiciarista pode querer adoptar. Inicialmente parece defender que há um género de dever ou obrigação de não aceitar sem indícios proposições como a que afirma que Deus existe — dever desprezado pelo teísta que não dispõe de indícios. Se não dispõe de indícios, então tem o dever de suspender a crença. Mas há uma dificuldade frequentemente apontada: as nossas crenças, na sua maioria, não estão directamente sob o nosso controlo. Maioritariamente, quem acredita em Deus não consegue despojar-se dessa crença apenas tentando fazê-lo, tal como não conseguiriam dessa maneira livrar-se da crença de que o mundo existe há muito tempo. Pelo que talvez a obrigação relevante não seja a de despojar-me da crença teísta se não disponho de indícios (isso está para lá do meu poder), mas a de tentar cultivar o género de hábitos intelectuais que tendem (esperamos) a fazer-me aceitar como básicas apenas as proposições que são apropriadamente básicas.

Talvez se deva conceber esta obrigação *teleologicamente*: é uma obrigação moral que surge de uma conexão entre determinados bens e males intrínsecos e a maneira como as nossas crenças se formam e sustentam. (W. K. Clifford parece interpretar desta a maneira a questão.) Talvez se deva conceber *areteticamente*: há estados noéticos ou intelectuais valiosos (sejam intrínseca ou extrinsecamente valiosos); há também virtudes intelectuais correspondentes, hábitos de agir de maneira a promover e melhorar tais estados virtuosos. Entre as nossas obrigações, portanto, está o dever de tentar promover e cultivar estas virtudes em nós ou noutros. Ou talvez se deva conceber *deontologicamente*: esta obrigação cabe-nos apenas em virtude de termos o género de equipamento noético que os seres humanos de facto exibem; não surge de uma conexão com estados de coisas valiosos. Tal obrigação, além disso, podia ser um género especial de obrigação moral; por outro lado, talvez seja uma obrigação amoral *sui generis*.

Mais ainda, talvez o indiciarista não tenha de falar aqui em dever ou obrigação de todo em todo. Considere-se alguém que acredite que Vénus é mais pequeno do que Mercúrio, não porque tenha indícios de qualquer género, mas porque acha divertido sustentar uma crença que ninguém mais sustenta — ou considere-se alguém que defende esta crença com base num qualquer argumento escandalosamente mau. Talvez não haja qualquer obrigação que ele não tenha cumprido. Não obstante, a sua condição intelectual é de algum modo imperfeita; ou então, talvez, haja uma excelência comumente alcançada que ele é incapaz de exhibir. E a objecção indiciarista à crença teísta, portanto, pode ser compreendida não como a afirmação de que o teísta que não dispõe de indícios não cumpriu uma obrigação, mas como a afirmação de que o teísta sofre de um determinado género de imperfeição inte-

lectual (de modo que a atitude apropriada a adoptar quanto a ele seria a compaixão e não a censura).

Estas são algumas das formas, portanto, pelas quais se pode desenvolver a objecção indiciarista; e evidentemente há ainda outras possibilidades. Para facilidade de exposição, tomemos a afirmação deontologicamente; o que direi aplicar-se-á, *mutatis mutandis*, se o tomarmos de uma das outras maneiras. A objecção indiciarista, portanto, pressupõe uma perspectiva acerca de que género de proposições se aceita correcta, devida ou justificadamente como básicas; pressupõe uma perspectiva acerca do que é *apropriadamente* básico. E a afirmação minimamente relevante para o objector indiciarista é que a crença em Deus *não* é *apropriadamente* básica. Tipicamente, esta objecção enraíza numa forma de fundacionismo clássico, segundo a qual uma proposição *p* é *apropriadamente* básica para uma pessoa *S* se, e só se, *p* é ou auto-evidente ou incorrigível para *S* (fundacionismo moderno) ou, alternativamente, se é ou auto-evidente ou «evidente sensorialmente» para *S* (fundacionismo antigo e medieval). Em «Is Belief in God Rational?» argumentei que ambas as formas de fundacionismo são auto-referencialmente incoerentes e têm portanto de ser rejeitadas.

Enquanto a objecção indiciarista enraizar no fundacionismo clássico, estará efectivamente mal fundada: e tanto quanto sei, ninguém desenvolveu e articulou qualquer outra razão para supor que a crença em Deus não é *apropriadamente* básica. Claro que não se segue que é *apropriadamente* básica; talvez a classe das proposições *apropriadamente* básicas seja mais lata do que supõem os fundacionistas clássicos, mas ainda assim não é suficiente para admitir a crença em Deus. Mas por que pensar assim? Quais poderiam ser as objecções à perspectiva reformista, de que a crença em Deus é *apropriadamente* básica?

Já ouvi argumentar que se não tenho quaisquer indícios a favor da existência de Deus, então se aceito aquela proposição, a minha crença será infundada, ou gratuita ou arbitrária. Penso que isto é um erro; permita-se-me que explique.

Suponha-se que consideramos as crenças perceptivas, crenças de memória e crenças que atribuem estados mentais a outras pessoas: crenças como

- 1) Vejo uma árvore,
- 2) Tomei o pequeno-almoço esta manhã,

e

- 3) Aquela pessoa está zangada.

Embora as crenças deste género sejam típicas e *apropriadamente* aceites como básicas, seria um erro descrevê-las como *infundadas*. Ao ter uma experiência de certo género, acredito que estou a perceber uma árvore. No caso típico não adopto esta crença com base noutras; ainda assim não é infundada. O facto de ter uma experiência daquele género característico — usando a linguagem do Professor Chisholm, o aparecer-me arbóreo — desempenha um papel crucial na formação e justificação dessa crença. Podemos dizer que esta experiência, junta-

mente, talvez, com outras circunstâncias, é o que me *dá justificação* para a adoptar; este é o *fundamento* da minha justificação, e, por extensão, o fundamento da própria crença.

Se vejo alguém exhibir um comportamento típico de dor, depreendo que a pessoa está com dores. Mais uma vez, não aceito o comportamento exibido como um *indício* a favor dessa crença; não infiro essa crença a partir de outras crenças que tenho; não a aceito com base noutras crenças. Ainda assim, o facto de percepcionar o comportamento de dor desempenha um papel único na formação e justificação dessa crença; como no caso anterior, constitui o fundamento da minha justificação para a crença em causa. O mesmo se aplica às crenças de memória. Parece que me recordo de tomar o pequeno-almoço esta manhã; isto é, tenho uma inclinação para acreditar na proposição segundo a qual tomei o pequeno-almoço, juntamente com uma certa experiência com sabor a passado, que a todos é familiar mas difícil de descrever. Talvez devêssemos dizer que as coisas me aparecem preteritamente; mas talvez isto distinga insuficientemente a experiência em causa daquelas crenças concomitantes acerca do passado, que não se fundam na minha própria memória. A fenomenologia da memória é um domínio rico e inexplorado; não disponho aqui de tempo para a explorar. Neste como noutros casos, todavia, verifica-se uma circunstância justificante, uma condição que constitui o fundamento da minha justificação para aceitar a crença de memória em causa.

Em cada um destes casos se aceita uma crença como básica, e em cada caso se a aceita apropriadamente como básica. Há em cada caso uma circunstância ou condição que confere a justificação; há uma circunstância que serve como o *fundamento* da justificação. Pelo que em cada caso haverá uma proposição verdadeira do género:

- 4) Na condição *C*, *S* tem justificação para aceitar *p* como básica.

Claro que *C* variará com *p*. Para um juízo perceptivo como

- 5) Vejo uma parede cor-de-rosa à minha frente.

C incluirá o aparecer-me de uma certa maneira. Sem dúvida que *C* incluirá mais. Se algo me aparece da maneira habitual mas sei que estou a usar óculos cor-de-rosa, ou que sofro de uma doença que causa o aparecer-me assim, independentemente da cor dos objectos próximos, então não tenho justificação para aceitar 5 como básica. De igual modo para a memória. Suponha-se que sei que a minha memória não é fiável; que me prega frequentemente partidas. Em particular, quando pareço recordar-me de ter tomado o pequeno-almoço, então, não raro, *não* tomei o pequeno-almoço. Sob estas condições, não tenho justificação para aceitar como básica a crença de que tomei o pequeno-almoço, embora pareça recordar-me de que tomei.

Pelo que aparecer-me da maneira apropriada, no caso perceptivo, não é suficiente para dar justificação; uma condição ulterior — difícil de explicar detalhadamente — é claramente necessária. O aspecto central aqui, contudo, é que uma crença só é apropriadamente básica em determinadas condições; estas condições são, digamos, o fundamento da sua justi-

ficação e, por extensão, o fundamento da própria crença. Neste sentido, as crenças básicas não são, ou não são necessariamente, crenças *infundadas*.

Pode-se afirmar coisas similares a propósito da crença em Deus. Quando os reformistas afirmam que esta crença é apropriadamente básica, não pretendem, evidentemente, afirmar que não há circunstâncias justificantes para essa crença, ou que nesse sentido é infundada ou gratuita. Muito pelo contrário. Calvino defende que Deus «se revela e mostra diariamente a toda a construção do universo», e a arte divina «revela-se na inumerável e no entanto distinta e bem ordenada variedade da multidão celestial.» Deus criou-nos de tal maneira que temos uma tendência ou disposição para ver a sua mão no mundo à nossa volta. Mais precisamente, há em nós uma disposição para acreditar em proposições do género: *esta flor foi criada por Deus* ou *este universo vasto e intricado foi criado por Deus* quando contemplamos a flor ou observamos os céus estrelados ou pensamos nos vastos recantos do universo.

Calvino reconhece, pelo menos implicitamente, que esta disposição pode ser despoletada por condições de outro género. Ao ler a Bíblia, pode-se ficar impressionado com o profundo sentido de que Deus nos fala. Depois de fazer o que considero reles, ou imoral ou malévolos, posso sentir-me culpado aos olhos de Deus e formar a crença *Deus desaprova o que fiz*. Ao confessar-me e arrependê-lo, posso sentir-me perdoado formando a crença *Deus perdoa-me o que fiz*. Uma pessoa em grave perigo pode voltar-se para Deus, pedindo-lhe protecção e ajuda; e claro que ele ou ela formará então a crença de que Deus é de facto capaz de ouvir e ajudar se o considerar apropriado. Quando a vida é doce e gratificante, um sentimento espontâneo de gratidão pode ascender na alma; alguém nesta condição pode agradecer e louvar o Senhor pela sua bondade e formará evidentemente a crença concomitante de que na verdade há que agradecer ao Senhor e louvá-lo.

Há portanto muitas condições e circunstâncias que evocam a crença em Deus: culpa, gratidão, perigo, a sensação da presença de Deus, um sentimento de que Deus fala, a percepção de diversas partes do universo. Um trabalho completo explorará a fenomenologia de todas estas condições e de outras. Trata-se de um tópico vasto e importante; mas aqui posso apenas indicar a existência destas condições.

Claro que nenhuma das crenças que mencionei ainda há pouco é a crença simples de que Deus existe. O que temos, ao invés, são crenças como

- 6) Deus fala-me,
- 7) Deus criou tudo isto,
- 8) Deus desaprova o que fiz,
- 9) Deus perdoa-me,

e

- 10) Há que agradecer a Deus e louvá-lo.

Estas proposições são apropriadamente básicas nas circunstâncias adequadas. Mas é bastante consistente com isto supor que a proposição *há uma pessoa que é Deus* nem é apropriadamente básica nem é aceite como básica por quem acredita em Deus. Talvez o que aceitam como básico sejam proposições como 6–10, acreditando na existência de Deus com base em proposições como aquelas. Deste ponto de vista, não é exactamente correcto afirmar que é a crença em Deus que é apropriadamente básica; mais exactamente, são proposições como 6–10 que são apropriadamente básicas, cada uma das quais implica auto-evidentemente que Deus existe. Não é a proposição relativamente de ordem superior e geral *Deus existe* que é apropriadamente básica, mas, ao invés, proposições que discriminam alguns dos seus atributos e acções.

Suponha-se que regressamos à analogia entre a crença em Deus e a crença na existência de objectos perceptuais, de outras pessoas e do passado. Também aqui se trata de proposições relativamente específicas e concretas, em vez das suas companheiras mais gerais e abstractas, que são apropriadamente básicas. Talvez itens como

- 11) Há árvores,
- 12) Há outras pessoas,

e

- 13) O mundo existe há mais de 5 minutos.

não sejam de facto apropriadamente básicas; sendo, ao invés, proposições como

- 14) Vejo uma árvore,
- 15) Aquela pessoa está contente,

e

- 16) Tomei o pequeno-almoço há mais de uma hora,

que merecem tal reconhecimento. Claro que proposições do último género implicam imediata e auto-evidentemente proposições do género anterior; e talvez não haja assim mal em falar nas anteriores como apropriadamente básicas, ainda que isso seja falar sem grande exactidão.

O mesmo tem de se afirmar acerca da crença em Deus. Podemos afirmar, *grosso modo*, que a crença em Deus é apropriadamente básica; estritamente falando, contudo, não é provavelmente essa proposição mas proposições como 6–10 que gozam desse estatuto. Mas a ideia fundamental aqui é que a crença em Deus ou 6–10 são apropriadamente básicas; afirmá-lo, contudo, não é negar que haja circunstâncias justificantes para estas crenças, ou condições que conferem justificação a quem as aceita como básicas. Não são, logo, infundadas ou gratuitas.

Uma segunda objecção, que ouço frequentemente: se a crença em Deus é apropriadamente básica, por que não pode *qualquer crença* ser apropriadamente básica? Não podemos afirmar o mesmo acerca de qualquer aberração bizarra que nos ocorresse? E quanto ao vudu e à astrologia? E quanto à crença de que a Grande Abóbora regressa em todos os dias das bruxas? Poderia eu aceitar *essa* crença como básica? E se não posso, por que posso aceitar apropriadamente a crença em Deus como básica? Suponhamos que acredito que se agitar os braços com vigor suficiente posso descolar e voar à volta da sala; poderia defender-me da acusação de irracionalidade afirmando que esta crença é básica? Se afirmamos que a crença em Deus é apropriadamente básica, não estaremos comprometidos a defender que qualquer coisa, ou quase, pode ser apropriadamente aceite como básica, escancarando assim a porta ao irracionalismo e à superstição?

Certamente que não. O que nos poderia levar a pensar que o epistemólogo reformista se encontra neste tipo de dificuldade? O facto de rejeitar os critérios para a basicidade apropriada fornecidos pelo fundacionismo clássico? Mas porquê pensar que *isso* o compromete com tal tolerância perante a irracionalidade? Considere-se uma analogia. Nos dias felizes do positivismo, os positivistas andavam confiantemente de um lado para o outro, brandindo o seu critério de verificabilidade e declarando sem sentido muitas coisas que obviamente tinham sentido. Suponha-se agora que alguém rejeitou uma formulação desse critério — a que se encontra na segunda edição da obra de A. J. Ayer, *Linguagem, Verdade e Lógica*, por exemplo. Significará isso que a pessoa se compromete a defender que

17) Estava abrásgio; e os viscágeis xugaios moinhavam e esfuavam no ensouteiro.

ao contrário do que parece, tem sentido? Claro que não. Mas nesse caso o mesmo se aplica ao epistemólogo reformista; o facto de rejeitar o critério da basicidade apropriada do fundacionista clássico não significa que está obrigado a supor que qualquer coisa é apropriadamente básica.

Mas qual é então o problema? Será porque o epistemólogo reformista não só rejeita aqueles critérios para a basicidade apropriada, como não parece sentir qualquer urgência de apresentar aquilo que considera um melhor substituto? Se não tem qualquer critério semelhante, como pode rejeitar honestamente a crença na Grande Abóbora como apropriadamente básica?

Esta objecção trai um importante erro de perspectiva. Como chegamos correctamente a critérios de significado, ou crença justificada, ou basicidade apropriada? De onde vêm? Será que temos de ter tal critério antes de podermos sensatamente fazer quaisquer juízos — positivos ou negativos — acerca da basicidade apropriada? Seguramente que não. Suponhamos que não conheço um substituto satisfatório para os critérios propostos pelo fundacionismo clássico; estou, não obstante, inteiramente no meu direito ao defender que determinadas proposições não são apropriadamente básicas em determinadas condições. Algumas proposições parecem auto-evidentes quando na verdade não são; é essa a lição de alguns dos paradoxos de Russell! Não obstante, seria irracional aceitar como básica a negação de uma

proposição que nos parece auto-evidente. De igual modo, suponha que lhe parece ver uma árvore; seria então irracional aceitar como básica a proposição segundo a qual não vê uma árvore; ou de que não há quaisquer árvores. Da mesma maneira, ainda que não conheça qualquer critério de significado esclarecedor, posso declarar bastante apropriadamente que 17 não significa coisa alguma.

E isto levanta uma importante pergunta — que Roderick Chisholm nos ensinou a fazer. Qual é o estatuto dos critérios para o conhecimento, ou basicidade apropriada, ou crença justificada? Tipicamente, são afirmações universais. O critério fundacionista moderno para a basicidade apropriada, por exemplo, é duplamente universal:

18) Para qualquer proposição A e pessoa S , A é apropriadamente básica para S se, e só se, A é incorrigível para S ou auto-evidente para S .

Mas como se pode saber tal coisa? Quais são as suas credenciais? Sem sombra de dúvida, 18 não é auto-evidente ou apenas obviamente verdadeira. Mas se não é, como se chega a ela? De que género são os argumentos apropriados? Claro que um fundacionista pode achar 18 tão atraente que simplesmente a aceita como verdadeira, nem apresentando argumentos a seu favor, nem a aceitando com base noutras coisas em que acredita. Se o faz, todavia, a sua estrutura noética será auto-referencialmente incoerente. Em si, 18 nem é auto-evidente nem é incorrigível; daí que ao aceitar 18 como básica o fundacionista moderno viole a condição da basicidade apropriada que ele próprio estabeleceu ao aceitá-la. Por outro lado, talvez o fundacionista tente apresentar algum argumento a seu favor a partir de premissas que são auto-evidentes ou incorrigíveis: é extremamente difícil ver, todavia, como poderia ser tal argumento. E até que o fundacionista apresente algum argumento, o que farão os restantes de nós — que não consideramos 18 óbvia ou convincente, de todo em todo? Como pode o fundacionista usar 18 para nos mostrar que a crença em Deus, por exemplo, não é apropriadamente básica? Por que acreditaríamos em 18, ou lhe daríamos qualquer atenção?

O facto é que, penso, nem 18 nem qualquer outra condição esclarecedora necessária e suficiente para a basicidade apropriada se segue de premissas claramente auto-evidentes através de argumentos claramente aceitáveis. E assim a maneira apropriada de chegar a tal critério é, *grosso modo*, *indutiva*. Temos de reunir exemplos de crenças e condições tais que as primeiras sejam, de uma maneira óbvia, apropriadamente básicas sob as segundas, e exemplos de crenças e condições tais que as primeiras, de uma maneira óbvia, *não* sejam apropriadamente básicas sob as segundas. Temos então de enquadrar hipóteses quanto às condições necessárias e suficientes da basicidade apropriada e testar estas hipóteses por referência àqueles exemplos. Sob condições adequadas, por exemplo, é claramente racional acreditar que o leitor vê uma pessoa humana à sua frente: um ser que tem pensamentos e sentimentos, que conhece e acredita, que toma decisões e age. É evidente, além disso, que o leitor não tem qualquer obrigação de defender argumentativamente esta crença a partir de outras que tem; sob aquelas condições essa crença é apropriadamente básica para si. Mas então 18 tem de estar errada; a crença em questão, sob essas circunstâncias, é apropriada-

mente básica, embora não seja auto-evidente nem incorrigível para o leitor. De igual modo, talvez pareça recordar-se de ter tomado o pequeno-almoço esta manhã, e talvez desconheça qualquer razão para supor que a sua memória lhe prega partidas. Sendo assim, tem toda a justificação para aceitar essa crença como básica. Claro que não é apropriadamente básica à luz dos critérios dados pelos fundacionistas clássicos; porém, esse facto não conta contra si mas contra aqueles critérios.

Em conformidade, tem de se obter os critérios para a basicidade apropriada a partir de baixo e não a partir de cima; não se os devia apresentar como *ex cathedra*, mas sujeitos à argumentação e ao teste por um conjunto relevante de exemplos. Mas não há razão para supor, antecipadamente, que todos irão concordar com os exemplos. O cristão irá com certeza supor que a crença em Deus é inteiramente apropriada e racional; se não aceita esta crença com base noutras proposições, concluirá que é básica para si, bastante apropriadamente. Os seguidores de Bertrand Russell e de Madelyn Murray O'Hare podem discordar, mas como será isso relevante? Terão os meus critérios, ou os da comunidade cristã, de conformar-se aos seus exemplos? Certamente que não. A comunidade cristã é responsável pelo *seu* conjunto de exemplos, não do deles.

Em conformidade, o epistemólogo reformista pode defender apropriadamente que a crença na Grande Abóbora não é apropriadamente básica; apesar de defender que a crença em Deus é apropriadamente básica e apesar de não ter qualquer critério, com pernas para andar, da basicidade apropriada. Claro que está comprometido com o pressuposto de que há uma *diferença* relevante entre a crença em Deus e a crença na Grande Abóbora, se defende que a primeira é apropriadamente básica mas não a segunda. Mas isto não deverá ser um grande constrangimento; há bastantes candidatos. Estes candidatos encontram-se na proximidade das condições que mencionei na última secção, que justificam e fundamentam a crença em Deus. Assim, por exemplo, o epistemólogo reformista pode concordar com Calvino na afirmação de que Deus implantou em nós uma tendência natural para ver a sua mão no mundo à nossa volta; o mesmo não se pode afirmar da Grande Abóbora; não existindo qualquer Grande Abóbora nem qualquer tendência natural para aceitar crenças acerca da Grande Abóbora.

Em jeito de conclusão, portanto: ser auto-evidente ou incorrigível, ou evidente sensorialmente, não é uma condição necessária da basicidade apropriada. Além disso, quem defende que a crença em Deus é apropriadamente básica não está por isso comprometido com a ideia de que a crença em Deus é infundada ou gratuita ou que não tem circunstâncias justificantes. E mesmo que careça de um critério geral para a basicidade apropriada, não está obrigado a supor que qualquer crença ou quase — a crença na Grande Abóbora, por exemplo — é apropriadamente básica. Como toda a gente o devia fazer, começa com exemplos; e pode aceitar a crença na Grande Abóbora como um paradigma da crença irracional básica.