

ORIGINAL

Editores

Breno Martins Campos
Ceci Maria Costa Baptista Mariani

Apoio

Conselho Nacional de
Desenvolvimento Científico e
Tecnológico (CNPq), aos programas
PIBIC – Edital nº 012/2023 e
PIBITI – Edital nº 011/2023.

Conflito de interesse

Não há conflito de interesses.

Recebido




17 abr. 2024

Aprovado

10 jun. 2024

Epistemologia e religião: notas críticas sobre as justificações *prima facie* na epistemologia reformada e na epistemologia das virtudes de vertente responsabilista

Epistemology and religion: critical notes on the prima facie justifications in reformed epistemology as well as in the epistemology of virtues of the responsibility strand

Fabiano Victor Campos¹ , Frederico Soares de Almeida¹ , José Martins dos Santos Neto¹ 

¹ Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais (PUC-Minas), Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Belo Horizonte, MG, Brasil. Correspondência para: F.V. CAMPOS. E-mail: <fvocampos@hotmail.com>.

Como citar este artigo: Campos, F.V.; Almeida, F.S.; Santos Neto, J.M. Epistemologia e religião: notas críticas sobre as justificações *prima facie* na epistemologia reformada e na epistemologia das virtudes de vertente responsabilista. *Reflexão*, v. 49, e2412296, 2024. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v49a2024e12296>

Resumo

O texto busca analisar criticamente alguns pressupostos adotados pela “epistemologia reformada” e pela “epistemologia das virtudes” de feição “responsabilista”. Para tal, define e caracteriza essas duas correntes epistemológicas situando-as no movimento teórico de substituição do fundacionalismo clássico pelo fundacionalismo reidiano, engendrado no interior da filosofia analítica da religião. E, de modo analítico-crítico, aponta alguns contributos e limites dessas epistemologias e de suas propostas de justificação das crenças religiosas em face de formas tradicionais de dar razões da fé, assim como em face de abordagens críticas com relação à religião.

Palavras-chave: Alvin Plantinga. Epistemologia das virtudes. Epistemologia reformada. Epistemologia. Fundacionalismo. Religião. Roger Pouivet.

Abstract

The text aims to critically analyze some assumptions adopted by the “reformed epistemology” as well as by the “epistemology of virtues” within “responsibility” feature. For this purpose, it defines and characterizes these two epistemological currents placing them in the theoretical movement of replacement of classical foundationalism by Reidian foundationalism, engendered within the analytic philosophy of religion. Furthermore, in an analytical-critical way, the text points out some contributions and limits of these epistemologies and their proposals in the sense of justifying

religious beliefs in the face of traditional ways of giving reasons for faith, as well as in the face of those critical approaches related to religion.

Keywords: Alvin Plantinga. Epistemology of virtues. Reformed epistemology. Epistemology. Foundationalism. Religion. Roger Pouivet.

Introdução

Em se tratando do debate sobre a racionalidade das crenças religiosas, o problema que está em jogo é exatamente aquele da venerável questão acerca da relação entre *fides et ratio*², que assume novos contornos e novos desafios no nosso tempo. Quando se pretende refletir sobre a racionalidade do crer religioso ou quando, de formas análogas, se fala em “epistemologia da religião”, “epistemologia da crença religiosa”, “epistemologia da experiência religiosa”, ou ainda, em “epistemologia da teologia”, o que é visado é sobretudo a questão relativa às razões da fé³.

A trajetória histórica dessa relação entre fé e razão pode ser retracada tanto pela ótica da filosofia quanto pela perspectiva da teologia (Bardout, 2010; Gilson, 2006; Tiercelin, 2020; Vaz, 1991). Mas, por causa da complexidade das suas vicissitudes históricas e da brevidade que nos é requerida, seria impertinente seguir por essa via nestas considerações que têm a pretensão de serem apenas introdutórias à problemática. Para o propósito que temos em vista, basta sublinhar que, a princípio, essa relação não foi concebida em termos de oposição, alinhando, de um lado, a racionalidade filosófica enquanto reivindicadora da sua autonomia em face da fé, e esta, por sua vez, polarizando-se doutro lado, compreendendo-se como atitude espiritual independente e até mesmo oposta à razão. Mesmo com alguma tensão, permaneceu uma tentativa de harmonização entre essas duas “grandezas simbólicas”, que adquiriu a forma de uma *concordia discors*, fosse no momento em que a religião passou a ser integrada ao sistema das razões filosóficas antigas sob o signo da teologia, fosse no interior da tradição cristã sob a forma teológica do programa da *fides quaerens intellectum* enquanto tentativa de explicitação da racionalidade da fé mediante as luzes da razão (Vaz, 1991, 1999). Desta sorte, as duas ordens encontraram-se entrelaçadas na estrutura simbólica da nossa civilização até que, com o advento de um novo desenho do sistema das razões instaurado pela modernidade⁴ cartesiana, cujas raízes estendem-se ao final da Escolástica, o exercício de justificação do vivido religioso ou da fé deixou de ter o seu lugar reconhecido no universo simbólico da razão filosófica e as antigas formas assumidas pela teologia filosófica cederam o passo às diversas espécies de filosofias da religião.

A partir de então, o reconhecimento de jure do lugar da fé cristã e, mais amplamente nos dias de hoje, das diversas formas do crer religioso, enquanto fontes de um saber objetivamente legitimado, torna-se alvo de toda a sorte de suspeitas e críticas severas, bem como de novas formas de justificação racional, sobretudo no que diz respeito à tradição cristã. Correndo o risco

² Daí que, como bem compreendeu Vaz (1999), a atualidade do tema fé e razão assumia tanto uma atualidade conjuntural, que é a dos nossos dias, quanto uma atualidade permanente, sobre a qual aquela outra repousa e pressupõe.

³ Segundo os termos de Vaz (1999, p. 296), “[...] ao compararmos Fé e Razão, comparamos, de fato, uma certa forma de Razão presente na Fé e que torna possível a linguagem da Fé como linguagem coerente e portadora de sentido, e uma Razão que avocou para si esse título na medida em que desenvolveu autonomamente seus recursos intrínsecos em termos de constituição de uma linguagem própria que hoje denominamos Lógica, de método, de procedimentos demonstrativos, dotando, assim, de um incomparável dinamismo em face de outras formas de Razão. Desta sorte, comparando duas grandezas simbólicas ao utilizarmos a expressão Fé e Razão, o que na verdade comparamos são as razões da Fé e as razões da Razão.” Sobre as expressões supracitadas entre aspas, ver, respectivamente: Wolterstorff (2012), Pouivet (2002, 2007, 2013), Yandell (1993) e Abraham e Aquino (2017).

⁴ O conceito de modernidade aqui utilizado apresenta, pois, uma significação propriamente filosófica. Suas origens históricas, bem como as questões de natureza filosófica que levaram à sua emergência, foram analisadas por Vaz (2012), em sua obra *Raízes da Modernidade*. O conceito de modernidade aqui utilizado apresenta, pois, uma significação propriamente filosófica. Suas origens históricas, bem como as questões de natureza filosófica que levaram à sua emergência, foram analisadas por Vaz (2012), em sua obra *Raízes da Modernidade*.

de alguma simplificação, é possível distinguir, portanto, dois grandes paradigmas teóricos dentre os mais significativos que procuram refletir essa questão na atualidade: por um lado, há os que negam a nobreza de um *status* de racionalidade seja à fé, seja às crenças ou experiências religiosas, seja à própria metafísica⁵, julgando encontrar, nesta última, um conluio, por vezes velado e nocivo, com a teologia; por outro lado, erguem-se aqueles que procuram defender a legitimidade do crer religioso em face dos ataques da razão moderna ou, pelo menos, refletir sobre as pretensões de conhecimento objetivo, e não meramente subjetivo, por parte da fé.

Com efeito, nossa cultura⁶ vê desenhar-se, pelo menos desde o século XVII e cada vez mais nitidamente, os contornos daquela situação que Hegel (2003, p. 373) nomeou como “a luta do iluminismo contra a superstição”. No universo filosófico, assim como em outros domínios do saber, não é raro encontrarmos a crença religiosa, seja ela qual for, posta sob suspeita. É neste sentido que até mesmo a simples expressão “epistemologia da crença religiosa” e terminologias correlatas já soam estranhamente a muitos ouvidos. Ora, falar em epistemologia das crenças religiosas já não seria negar as evidências, haja vista aquilo que tais crenças supõem não poder ser atestado nem pelos sentidos nem por argumentos lógicos? Trata-se do problema que comumente levantam aqueles que julgam, prontamente, dever considerar a crença religiosa sob o signo da opinião ou, quando muito, um estágio intermediário entre a *doxa* e a *episteme*, e que encontra na filosofia kantiana a sua definitiva forma de expressão. De fato, Kant (2015, p. 594) relega a fé ao âmbito de um assentimento “apenas subjetivamente suficiente”, já que “objetivamente insuficiente”, contrapondo-a tanto à esfera da opinião, em que o assentimento revela a sua insuficiência tanto subjetiva quanto objetiva, quanto à ordem do saber, que é o oposto exato desta última, já que revela, a seus olhos, uma suficiência tanto subjetiva como objetiva em seu assentimento manifestado. A suficiência subjetiva, acrescenta o filósofo, é da ordem da “convicção”, e não da “certeza”, distinguindo aquilo que vale apenas “para si mesmo” (suficiência subjetiva) do que tem valor “para todos” (suficiência objetiva) (Kant, 2015, p. 594). Alijada do âmbito do conhecimento objetivo, isto é, da ciência, ela encontra-se resgatada, todavia, na dimensão da razão prática, ou seja, na esfera do dever moral.

A partir de então, como poderia haver uma epistemologia da crença religiosa? Como seria ainda possível articular as razões da fé com a razão filosófica? Como relacionar epistemologia e religião? Dentre as inúmeras tentativas de respostas que aqui não nos propusemos a retomar e a analisar, destacam-se aquelas levadas a termo pela chamada filosofia analítica. Embora não seja tarefa fácil definir com precisão o que entende por filosofia analítica, haja vista as mudanças já ocorridas em relação à proposta inicial⁷, é em seu interior que ocorre um verdadeiro *aggiornamento*

⁵ Para os positivistas lógicos, por exemplo, a metafísica, não obstante as vicissitudes de seu destino, resumiu-se a uma expressão da poesia, ou do vivido, um *Lebensgefühl*. Carnap (1985) reconhece que a metafísica tem um conteúdo, porém, não propriamente teórico, haja vista não apresentar um estado de coisas, mas apenas um sentimento de vida. No que concerne à concepção que temos hoje da relação entre a teologia e a filosofia, e particularmente a metafísica, Bardout (2010) a concebe como o resultado subsequente da perda da unidade intrínseca da teologia e do seu decorrente processo de especialização em teologia especulativa ou escolástica, positiva e mística, processos esses que começam a se desencadear a partir do século XVII.

⁶ Ao refletirmos sobre o tema proposto, permaneceremos deliberadamente no âmbito da civilização ocidental. Duas são as razões que nos conduzem a esse recorte: por um lado, reconhecemos nos faltar a competência necessária para falarmos do fenômeno religioso em outras tradições e culturas diferentes da nossa; por outro lado, é na tradição ocidental que será posto, de modo explícito, isto é, tematizado e sistematizado numa linguagem racional, o problema das relações entre a religião vivida e a religião enquanto pensada e, portanto, problematizada, isto é, refletida de modo racional.

⁷ Em seus primórdios, a filosofia analítica transmutou a tradicional pergunta metafísica referente à essência das coisas pela questão acerca dos procedimentos lógicos mediante os quais o significado das palavras é compreendido. Desta sorte, aplicando-se esse tipo de análise à filosofia da religião, questões como “o que é religião?” e “qual é o seu sentido?” foram reformuladas nos seguintes termos: “qual o tipo de linguagem empregado nas expressões religiosas e nos discursos teológicos?”, “com que critérios é possível determinar se a linguagem religiosa tem realmente sentido?” e “ela apresenta um referente, ou seja, refere-se a algo real?” Não obstante, diversamente do que se pôde ver na proposta oriunda dos textos de Bertrand Russell, George Moore, Ludwig Wittgenstein e o Círculo de Viena, o que atualmente recebe o nome de filosofia analítica nem sempre se baseia numa reflexão de problemas filosóficos mediante a análise da linguagem, tal como é o caso do filósofo norte-americano Alvin Plantinga, por exemplo. De qualquer modo, no caso específico da reflexão sobre a religião, parece ser um interesse comum entre os filósofos analíticos contemporâneos o trabalho relativo a temas como a análise sobre o caráter cognoscitivo e racional das crenças religiosas, bem como o emprego frequente de uma linguagem formal na explicitação dos argumentos seja para a defesa, seja para a crítica dirigida às ideias e proposições de natureza religiosa.

das questões metafísicas, com frequência encontramos autores que realizam percursos reflexivos de epistemologia religiosa e de teologia natural, questionando se podemos ter boas razões para crer na existência de Deus, por exemplo⁸.

É nesta atualidade conjuntural do problema acerca da relação entre as razões da fé e a razão *tout court*, tal como reformulada recentemente pela filosofia analítica da religião, sobretudo no âmbito das vertentes críticas de seu viés positivista que culminaram numa “epistemologia reformada” e numa “epistemologia das virtudes”, que o presente estudo se situa. A pertinência desta investigação repousa, pois, sobre o fato, a nosso ver inequívoco, de que esta temática acerca das razões da fé e da razão *tout court* reveste, hoje, uma certa acuidade, para não dizer gravidade, mas também, e acima de tudo, porque os tempos recentes parecem testemunhar uma espécie de renovação, ainda em curso, desta problemática, haja vista o crescente aumento de uma espécie de “porosidade”, para falar com Tiercelin (2020), entre a razão filosófico-metafísica e a racionalidade teológica, e que tem despertado a atenção e novas investigações por parte dos bem-pensantes. Dado que não nos é possível abarcar todo o vasto espectro que o problema da relação entre fé e razão assume em nossos dias, delimitamos a nossa análise em torno das correntes filosóficas supramencionadas.

O objetivo deste texto consiste em analisar criticamente algumas teorias que se relacionam, total ou parcialmente, com as chamadas “epistemologia reformada” e com a “epistemologia das virtudes”, sobretudo na sua feição “responsabilista”. Para cumprir tal finalidade, num primeiro momento, procuraremos defini-las e caracterizá-las à luz da atualidade permanente do problema da relação entre fé e razão. Situando-as nesse horizonte, buscaremos analisar, num segundo momento, tanto alguns dos seus alcances quanto possíveis limites que elas encerram. Por fim, a título de conclusão, trataremos de mostrar alguns desafios que, no âmbito da filosofia da religião, se impõem a esses paradigmas epistemológicos contemporâneos que pretendem garantir, por meio de justificações *prima facie*, as variadas formas de expressão do crer religioso e de seus discursos.

As justificações *prima facie* das crenças religiosas

Um dos traços mais notáveis da tentativa de se pensar as razões da fé em face da razão *tout court* nos tempos hodiernos é o tipo de inspiração antifundacionalista e antievidencialista, adjetivos esses cujos significados serão aclarados mais adiante, no qual se arrastam aqueles que recalçam toda tentativa de justificação em relação ao que concerne ao divino e às crenças religiosas à maneira dos gestos teóricos ensaiados pela teologia natural. Esta crítica, por sua vez, ora é levada a termo por filósofos agnósticos ou historiadores ansiosos por confirmar o desaparecimento tanto da teologia natural quanto da teologia dita racional ou especulativa⁹, ou ainda, escolástica, ora é despertada pela objeção fideísta de crentes de diversas confissões, exasperados por verem sua

⁸ É vasta a bibliografia que aborda a questão epistemológica da religião e da crença religiosa, assim como da teologia natural, de modo que não constitui o nosso propósito aqui neste texto esgotar essa temática. Dentre as que conhecemos, indicamos sobretudo as seguintes obras: Talaffierro (1998); Peterson *et al.* (1991); Alston (1991); Yandell (1993); Helm (1999); Mackie (1982); Le Poidevin (1996).

⁹ Com razão, Clavier sublinha que a expressão “teologia natural”, amplamente usada ainda na Europa do século XVIII, praticamente desapareceu da agenda dos filósofos. Essa terminologia era equivalente, então, a “teologia racional”, ou seja, ao discurso da razão natural sobre Deus. Todavia, foi estabelecida uma distinção quanto ao uso dessas formas de nomeação. Por causa do adjetivo “natural”, a primeira passou a designar, de modo privilegiado, a investigação sobre a existência de Deus a partir da natureza, que já fizera seu primeiro aparecimento nos fisiólogos antigos, mas floresceu sobretudo no século XVIII, ao passo que “teologia racional” tendeu a significar “argumentos abstratos baseados em definições ou construções lógicas (argumentos sobre a contingência das coisas, sobre o ser necessário, etc.)” (Clavier, 2004, p. 11).

prática religiosa submetida, por assim dizer, a uma investigação prévia e que contribui, em última instância, para a formação de um ídolo que passa a ser entronizado no lugar do Deus tido por verdadeiro (Clavier, 2004).

Para os arautos do antifundacionalismo e do antievidencialismo, cujas teorias encontram, até certo ponto, precedentes no pragmatismo da experiência religiosa defendido por William James e no conceito wittgensteiniano de religião enquanto forma de vida (*Lebensform*, segundo a terminologia das *Investigações Filosóficas*), não é possível nem cabível, no que se refere à análise da racionalidade da religião e de seu discurso, ou ainda, em matéria de crença religiosa e de reflexão sobre o divino, trabalhar com os argumentos oriundos da teologia racional. Nesse tipo de perspectiva, as crenças religiosas são concebidas ora como o reflexo de um “sentimento imediato” ou de uma “experiência pura” (consoante o empirismo radical de William James)¹⁰, ora como a expressão de uma experiência existencial circunscrita pelos próprios jogos de linguagem, mas que remete a algo que está para além da própria linguagem¹¹. Em ambos os casos, há a ideia de uma instância empírica e pragmática que se antepõe à função discursiva da razão.

É por essa trilha aberta pelas reflexões de William James e de Wittgenstein que algumas filosofias contemporâneas irão caminhar, nas suas tentativas de mostrar que, para as crenças religiosas, não é mais preciso prosseguir pelas vias da *intellectus fidei* nem da teologia racional, podendo-se e devendo-se encontrar outros meios de justificação ou de garantia para a fé. De fato, não faltou quem reconhecesse uma certa analogia desse gesto teórico levado a termo pelas filosofias de William James e de Wittgenstein com certas propostas contemporâneas de se pensar e elaborar de outras maneiras o problema epistêmico das crenças religiosas.

Desse modo, Tiercelin (2020) não hesitou em aproximar esse modelo ou paradigma epistemológico, que dispensa ou relativiza o alcance da argumentação proveniente da teologia racional, àquelas perspectivas de metafísicos que procuram atribuir às crenças religiosas uma “espessura” que não seja íntima, argumentando que, ainda que provavelmente não nos seja possível justificar plenamente as crenças religiosas consoante os cânones da razão, podemos ao menos considerá-las, corretamente, como justificações *prima facie*, já que ocorrem na ausência de qualquer razão em contrário. Para esses autores, dentre os quais o modelo de “justificação epistêmica” preconizado por Swinburne (2001) é visto como um exemplo, essas justificações nos oferecem todas as “garantias” de que necessitamos, de modo que podemos invocá-las porque assentam-se em faculdades ou testemunhos confiáveis, o que é suficiente, não havendo a necessidade de requerer algo a mais no campo da “justificação”. Aos olhos de seus fautores, ainda que não seja possível fundamentar as razões das crenças religiosas, nem por isso elas deixam de apresentar suas próprias “autorizações” (*entitlements*).

¹⁰ O princípio da experiência pura consiste em um postulado metódico do qual parte William James e que é definido nos seguintes termos: “A ‘experiência pura’ é o nome que dei ao fluxo de vida imediato que fornece o material para nossa reflexão posterior com suas categorias conceituais” (James, 1922, p. 93). Ver, ainda, James (1902). Esse movimento de “experencialismo”, segundo a terminologia de Hasker (2006), inclui autores como William Alston, Caroline Franks-Davies, Jerome Gellman, Alvin Plantinga, Richard Swinburne e Keith Yandell, não obstante as diferenças de cada uma das perspectivas. Para uma análise dessa epistemologia da experiência religiosa em Alston e Swinburne, bem como a relação desse tipo de epistemologia com o pragmatismo de W. James, ver Portugal (2004).

¹¹ Nas *Investigações Filosóficas*, Wittgenstein retoma e modifica parcialmente a característica da linguagem, já apresentada no *Tractatus*, de remeter a algo que está para além da própria linguagem. Concebendo que a linguagem se estrutura em jogos diversos, cada qual portando suas próprias regras, o autor entende que os jogos linguísticos não constituem algo que é decidido na pura arbitrariedade ou mediante um mero acordo convencional. As regras de sentido do emprego do *falar* de uma linguagem nascem, desenvolvem-se e transformam-se em conformidade com uma experiência compartilhada com o mundo, com uma experiência, portanto, existencial. Cada experiência existencial acaba por ser constituída de seus próprios jogos linguísticos. Estes, por sua vez, são tão pluriformes e multifacetados quanto as experiências existenciais nas quais deitam raízes. Os jogos de linguagem constituem, portanto, a forma de expressão de um fundamento extralinguístico, ou seja, eles são a expressão de uma forma de viver (*Lebensform*). Comparar, a propósito, os aforismos 4.121 e 6.522 do *Tractatus* (Wittgenstein, 2001) e os aforismos 19 e 23 das *Investigações Filosóficas* (Wittgenstein, 2002).

Posicionando-se em relação ao clássico problema da ética da crença¹², consubstanciado no célebre debate que opõe Clifford e James, filósofos da religião e metafísicos contemporâneos buscaram mostrar que as crenças religiosas, a despeito das aparências, podem pertencer ao domínio da racionalidade filosófica, satisfazendo, portanto, à exigência deontológica de *responsabilidade epistêmica* em termos de justificação. Desta sorte, uma característica comum a esses filósofos contemporâneos que manifestam certa inclinação religiosa ou ligados a certas tradições teológicas é a de estimar que a exigência evidencialista¹³ de Clifford é demasiadamente restritiva, para não dizer injusta. E isso no sentido de assumir a validade do voluntarismo doxástico, isto é, ser capaz de dizer que as crenças devam ser reguladas e controladas pressupõe que elas estejam à nossa disposição e que possamos decidir acreditar nelas ou não.

Por outro lado, uma certa aproximação entre o legado wittgensteiniano e a posição teórica dos prógonos da chamada epistemologia reformada¹⁴ também foi digna de nota. Mesmo que essas duas correntes de pensamento tenham se desenvolvido historicamente de modo bastante autônomo e não obstante as diferenças quanto ao modo como cada uma delas entende e elabora a própria análise, o reconhecimento de um certo posicionamento análogo entre elas no que concerne à crítica ao fundacionalismo e ao evidencialismo foi consumado por autores como Di Gaetano (2001), Helm (2001), Micheletti (2007) e Tiercelin (2020).

Com justa razão, Di Gaetano (2001, p. 38) assegura que “o problema do estatuto ontológico das proposições teístas representa o coração dos problemas entre *reformed epistemology* e filosofia da religião wittgensteiniana”. No âmbito de pensamento dos epistemólogos reformados, preconiza-se o caráter desnecessário da teologia natural para se estabelecer a racionalidade da crença em Deus, embora se admita que o desenvolvimento de bons argumentos possa contribuir para reforçar a fé do crente (Helm, 2001). Mas, para além dos autores da epistemologia reformada, sobre cujo corifeu voltaremos a nos manifestar adiante, é possível encontrar vestígios de uma semelhante posição deflacionista, que relativiza ou recalitra o caráter de necessidade do trabalho de justificação da razão, em outros filósofos analíticos, como em Van Inwagen.

Contraopondo-se à ideologia naturalista reinante nas ciências hodiernas, Van Inwagen pensa que o suposto caráter autossuficiente da explicação científica acerca do mundo natural não permite concluir que Deus não existe e nem mesmo que o agnosticismo seja a posição mais razoável no que concerne à existência de Deus. Examinando a objeção naturalista ao teísmo sob o que ele denomina de “o argumento da superfluidade”, esse autor entende que a estratégia aí presente consiste em

¹² Bertrand Russell, David Hume e John Locke já defendiam a tese de que é um dever moral aceitar apenas as proposições para as quais se encontram razões. Mas é num texto de William K. Clifford, *The Ethics of Belief [A Ética da Crença]*, que esse caráter deontológico das crenças em geral encontra a sua definitiva expressão, sintetizada na máxima de que “é errado sempre, em todo lugar e para qualquer pessoa, acreditar seja no que for com base em evidência insuficiente” (Clifford, 1999, p. 70). “Errado”, segundo o princípio cliffordiano, significa: intelectualmente ou epistemicamente ilegítimo. Desta sorte, para esse tipo de fundacionalismo evidencialista, considerar como básica uma crença sem justificações suficientes equivale a uma infração acerca não apenas do que se pode crer, mas também, e sobretudo, em relação do que se tem o dever ou a obrigação moral de acreditar. James (1897) responde a esse tipo de exigência evidencialista afirmando que é legítimo crer mesmo ante a ausência de evidências, já que é pragmaticamente necessário acreditar. À vontade de crer, forma sutil da cegueira voluntária, Clifford opõe a questão relativa ao *direito de crer*. Para este último, constitui um “pecado contra a humanidade” a ação resultante de uma crença cuja evidência é insuficiente (Clifford, 1999, p. 70). Clifford concebe, assim, as crenças mantidas de modo não suficientemente justificado como enfermidades que corroem o corpo social na sua totalidade, e não como prejudiciais apenas para aquele que as mantém. A propósito desse debate, ver Gaultier (2018) e Tiercelin (2005).

¹³ O evidencialismo é a corrente filosófica segundo a qual as crenças, inclusive as religiosas, só podem ser justificadas racionalmente mediante a apresentação de argumentos e evidências a seu favor. Seu princípio fundamental resume-se à ideia de que uma crença só pode ser racionalmente aceita se ela repousa sobre alguma evidência, de modo que a importância da crença deve ser considerada como proporcional ao nível de evidência que autoriza ou legitima a sua aceitação por parte daquele que crê.

¹⁴ Por epistemologia reformada entende-se uma perspectiva filosófica presente no interior da abordagem analítica da relação entre religião e conhecimento que enfatiza a análise do teísmo, sobretudo na sua feição cristã, e que procura refletir sobre a racionalidade da crença religiosa com base numa inspiração de cariz calvinista, além de outras vertentes do pensamento cristão oriundo da Reforma Protestante. Ao lado de seu principal expoente, Alvin Plantinga, podem ser evocados os nomes de outros arautos relacionados a essa escola de pensamento, tais como Nicholas Wolterstorff, William Alston, Michael C. Rea e George I. Mavrodes. Para uma análise introdutória à epistemologia reformada, ver Clark (1990).

mostrar que a existência de Deus constitui a nossa melhor hipótese para explicar os dados do mundo natural, o que, evidentemente, representa uma das vias seguidas pela teologia natural. Todavia, sendo a ciência capaz de explicar tudo aquilo que nós observamos sem fazer nenhum apelo a uma existência transcendente, a uma realidade divina ou a algum outro agente de ordem sobrenatural, não haveria razão alguma para acreditar numa ordem suprassensível e supra-humana. A existência de Deus seria, assim, relegada à esfera de uma hipótese não necessária.

A crítica de Van Inwagen consiste em mostrar, inicialmente, que não é possível inferir a inexistência de Deus a partir do argumento da superfluidade. Por outro lado, o autor opõe-se à ideia de que a crença em Deus possa ser considerada como uma hipótese explicativa, em concorrência com as explicações da ciência. A seus olhos, ela deve ser entendida como uma crença irresistível, que pode ser mantida de modo legítimo sem, entretanto, repousar sobre argumentos racionais.

Para Van Inwagen, muitos filósofos hostis à crença religiosa subscrevem ao que ele chama de “tese da diferença”. Esta, por sua vez, resume-se à estratégia teórica de ignorar a paridade epistêmica, sustentada pelos corifeus da epistemologia reformada, entre as crenças religiosas e um bom número de outras crenças que geralmente consideramos como racionais. Norteados por essa tese, os defensores do evidencialismo impõem à crença religiosa um teste epistêmico que ela não consegue satisfazer. A exigência evidencialista preconizada por Clifford na sua correspondência com William James, desde o momento em que procuramos cumprir uma certa ética da crença (religiosa, ou não), é demasiadamente forte. O caráter sofístico de tal gesto consiste em ignorar habilmente o fato de que bem poucas das nossas crenças, não importa sobre o que dizem respeito, conseguem atravessar incólumes o calvário que tal exigência lhes impõe (Van Inwagen, 2010). Tal gesto equivale a estabelecer um duplo critério¹⁵, sendo que à crença religiosa é imposto um teste epistêmico muito mais exigente do que aquele geralmente adotado para avaliar outros tipos de crença.

Ainda que não compartilhe de todas as suas teses, a epistemologia da crença religiosa defendida por Van Inwagen pode ser aproximada da epistemologia reformada, cujo principal representante é Alvin Plantinga, no que se refere à objeção aos aspectos excessivos das exigências fundacionalistas impostas à crença religiosa. A epistemologia reformada de Plantinga apresenta-se como crítica em relação ao projeto da teologia natural, considerando tanto razões de natureza filosófica quanto razões de ordem teológica, mas sem abdicar, entretanto, de levar a bom termo a tarefa de defender a racionalidade do teísmo¹⁶. Plantinga parte do pressuposto que certas intuições a respeito do *status* epistêmico da crença em Deus teriam sua origem na tradição calvinista. No que diz respeito à construção de seu pensamento, ele inspira-se numa reapropriação e reinterpretação de elementos teológicos oriundos da tradição calvinista – especificamente, no conceito reformado de *sensus divinitatis* e em seu significado epistemológico.

Em Plantinga (1983), a epistemologia reformada surge como uma tentativa de responder ao desafio ateuista proposto por Antony Flew em *The Presumption of Atheism*. Nessa obra, Flew (1976) questiona a racionalidade do teísmo, entendendo que ele deve ser considerado falso até que uma pessoa, ancorada em evidências, argumente afirmativamente e de forma convincente a favor de tal posição. Partindo do pressuposto de que o conhecimento é crença verdadeira somada à posse de razões, esse autor considera que as razões para as crenças precisam ser apresentadas em termos evidenciais, de modo que aquele que não apresenta evidências tem uma crença sem o *status* de conhecimento. Dessa maneira, o teísta deve não apenas sustentar uma crença tida como verdadeira; ele precisa, além disso, apresentar razões para a sua crença. Na concepção de

¹⁵ Numa linha de pensamento semelhante, Alston (1991) critica a arbitrariedade do uso de um duplo critério epistêmico que, a seus olhos, sistematicamente imuniza a percepção sensível ao mesmo tempo que nega à crença religiosa o seu caráter de racionalidade.

¹⁶ Para uma análise da questão da teologia natural no âmbito da epistemologia reformada e na filosofia analítica contemporânea de modo geral, ver Sudduth (2009).

Flew, o teísta deve lidar com a ideia de que não é racional aceitar a crença em Deus sem evidências suficientes e de que não temos provas que bastem para sustentar a afirmação de que Deus existe. O projeto estabelecido por Plantinga consiste em apresentar uma resposta à ideia de que não seria racional aceitar a existência de Deus sem evidências suficientes.

Segundo a interpretação de Plantinga (1992, p. 137), ao considerarem a crença em Deus como apropriadamente básica, os reformadores e sobretudo Calvino “não queriam dizer, obviamente, que não há circunstâncias justificadas para isso ou que ela seja sem base ou gratuita”. Em sua constituição, os seres humanos apresentam uma disposição inata de acreditar numa origem divina para a ordem e beleza do universo, ou para agradecer a Deus e pedir-lhe proteção, etc. Essas crenças são compreendidas como básicas. O processo de epistemização dessas crenças seria independente de qualquer evidência racional¹⁷. Partindo da teologia reformada, Plantinga assume o desafio de elaborar uma abordagem em relação ao problema referente à basicidade apropriada que construa *status* epistêmico positivo.

Plantinga recorre ao teólogo holandês Herman Bavinck, para realizar uma distinção em cinco pontos fundamentais com relação à crença em Deus: o crente típico não acredita na existência de Deus com base em bons argumentos; os argumentos não são sempre necessários para a justificação racional; os argumentos da teologia natural não funcionam; na Bíblia, a existência de Deus é simplesmente pressuposta, sem nenhuma argumentação; “Bavinck aponta que a crença em Deus, faz lembrar, de modo relevante, a crença na existência do eu e do mundo externo” (Plantinga, 1983, p. 64). Além disso, podemos ver que o teólogo calvinista Karl Barth também irá dizer, de forma semelhante, que a crença em Deus não necessita ser baseada em argumentos (Plantinga, 1983). Tanto Bavinck quanto Barth, neste ponto específico, estão de acordo com o ensino de Calvino em relação à consciência natural e universal de Deus, conectada à compreensão do Universo como criação de Deus, o *sensus divinitatis*. De acordo com esse ensino, os seres humanos apresentam um conhecimento natural de Deus que não é baseado em evidências e que faz com que a crença em Deus seja propriamente básica (Plantinga, 1983).

Plantinga (1993b) parte do pressuposto de que a teoria do conhecimento contemporânea tem testemunhado um florescimento até então nunca visto, que a seus olhos deita raízes no que ele denomina de “o colapso do fundacionalismo clássico”. Mas a esse movimento ele recusa atribuir qualquer identificação com o fim da epistemologia propriamente dita, isto é, a epistemologia em seu sentido clássico, e mesmo com a derrocada do conceito racional de verdade, à maneira do que propõe Rorty (1994), por exemplo, ao diagnosticar por detrás da expressão “assertividade garantida”, de Dewey, um conceito de verdade como “aquilo que é bom para acreditarmos” ou como o que nossos pares (*ceteris paribus*) nos permitirem asseverar. Corroborando uma espécie de epistemologia não mais baseada no fundacionalismo clássico, mas em um fundacionalismo de feição reidiana¹⁸, Plantinga apoia toda a sua reflexão sobre um paradigma epistêmico que

¹⁷ Com base em tal perspectiva é que Di Gaetano (2001) rechaçou o suposto fideísmo da teoria plantinguiana, considerando que ela seria paradoxal mesmo quando apresentada sob o signo de um fideísmo moderado. Plantinga (1983), por seu turno, já havia se posicionado em relação a esse tipo de acusações, recusando-se a conceber o epistemólogo reformado como um fideísta no que se refere à crença em Deus. Não existe, no seu entendimento, qualquer conflito entre a fé e a razão. Estabelecendo uma distinção do fideísmo em dois níveis – o fideísmo moderado, segundo o qual devemos confiar na fé, e não na razão, em questões religiosas; e o fideísmo extremo, que menospreza e denigre a razão –, esse autor insurge-se contra a ideia de que se possa considerar a visão reformada de que a crença em Deus é adequadamente básica como uma versão do fideísmo. Para ele, “a crença em Deus, assim como outras crenças adequadamente básicas, não é infundada ou arbitrária; ela é fundamentada em condições que conferem justificação” (Plantinga, 1983, p. 91).

¹⁸ Reid (1997, 2002) defende que as crenças religiosas são regidas por um “princípio de credulidade”. Segundo ele, “nascemos sob a necessidade de ter confiança na nossa capacidade de raciocínio e de juízo, e o maior cético não pode manter uma crença real quanto ao seu caráter ilusório durante um longo tempo, pois é violentar a sua constituição. É como um homem que caminha sobre as mãos, um percurso que alguns homens podem fazer em alguma ocasião, mas nenhum homem pode fazer durante uma longa viagem” (Reid, 2002, p. 481). Nesta perspectiva, a confiança nas nossas faculdades confunde-se com a própria racionalidade. Sustentando, pois, a tese do valor epistêmico da credulidade enquanto tal, e não apenas da credulidade inerente à crença religiosa, esse autor se contrapõe à ideia de que uma determinada crença só é racional se for submetida a um exame crítico. A distinção que ele estabelece entre proposições intuitivas e proposições baseadas em argumentos, bem como a sua tese relativa à autoevidência dos princípios primeiros, é o que o torna um fundacionalista. Isso porque as proposições intuitivas impedem o regresso *ad infinitum* na investigação filosófica. Ver, a propósito, Bary (2002), Greco (2004) e Freitas (2021).

visa dispensar os pressupostos do evidencialismo. Para ele, o modo tradicional de abordagem da questão relativa à racionalidade da crença em Deus teria se assentado num pernicioso conúbio entre o evidencialismo e o fundacionalismo clássico.

Para bem compreender a posição assumida por Plantinga, convém dar um passo atrás e esclarecer a noção de fundacionalismo a partir de um breve recorte histórico. Na sua introdução de *Fé e Racionalidade: Razão e Crença em Deus* [*Faith and Rationality: Reason and Belief in God*], obra editada em coautoria com o autor supracitado, Wolterstorff alega que apenas recentemente os epistemólogos deixaram de focar na construção de teorias epistêmicas e começaram a refletir de modo mais geral sobre as opções estruturais que tradicionalmente eram apresentadas para a construção das suas teorias e dos seus sistemas. Situando-os, pois, num domínio de metaepistemologia, esse autor entende que tais pensadores tomaram consciência do predomínio, “extraordinariamente longo”, de uma certa “opção estrutural”, que passou a ser então designada de fundacionalismo (Plantinga; Wolterstoff, 1983).

Wolterstoff argumenta que o fundacionalismo se apresenta como uma “tradição dominante” desde as suas origens em Aristóteles, passando pela Idade Média e alcançando a época moderna e os tempos hodiernos. Esse epistemólogo reformado entende que o fundacionalismo tem sido pressuposto tanto nos ataques dirigidos à fé quanto nas tentativas apologéticas a seu favor, e que só recentemente é que veio a ser tematizado de maneira crítica, isto é, questionado. Caracterizando, pois, o fundacionalismo mais como uma espécie de postura pressuposicional ou atitude epistemológica do que propriamente uma tese ou uma escola de pensamento, esse autor entende que o que está em jogo nesse tipo de visão estrutural é saber sob que circunstâncias estamos justificados a aceitar, ou não, uma determinada teoria. Tanto o modo como o estudioso formula essa pergunta quanto a maneira como pretende a ela responder é que nos forneceriam a chave hermenêutica para uma adequada identificação e definição do fundacionalismo enquanto pressuposição admitida para se chegar ao conhecimento verdadeiro. O recente trabalho de trazer à luz e de compreender essa visão estrutural pressuposta em diversas abordagens epistemológicas teria levado à elucidação de problemas básicos do conhecimento humano que, ao serem analisados sob uma ótica metaepistemológica, revelaram contradições aparentemente insolúveis, bem como aporias intransponíveis, presentes no cerne da tradição filosófica e teológica e que, assim esclarecidas, teriam desencadeado o inexorável colapso do fundacionalismo clássico.

Um aspecto importante da postura fundacionalista de justificação epistêmica é a distinção entre crenças básicas ou fundacionais e crenças não básicas ou não fundacionais¹⁹. Um fundacionalista epistêmico supõe que estas últimas se justificam à medida que se apoiam ou se fundam sobre aquelas, as quais são aceitáveis por si mesmas, independentemente de outras para serem justificadas e constituem o cimento ou a base na qual as crenças não fundacionais se assentam e sobre a qual se erguem. Uma crença é básica ou fundacional à medida que dispõe de determinada “propriedade epistêmica” que permite assumi-la como tal, isto é, como justificada por si. Crenças básicas formam o alicerce de uma superestrutura de conhecimento que será erguida sobre elas. Desta sorte, dois são os elementos constitutivos de uma postura fundacionalista em teoria do conhecimento: em primeiro lugar, há um conjunto de crenças autoevidentes e aceitáveis por

¹⁹ Segundo DePaul (2011, p. 236), “fundacionalista acerca de alguma propriedade epistêmica defendem que as crenças possuidoras desta propriedade são estruturadas como blocos em um edifício. Ou seja, fundacionalista acerca da justificação admitem que muitas das nossas crenças dependem, no que tange à sua justificação, de outras crenças justificadas. Entretanto, também insistem que algumas das nossas crenças justificadas não dependem, no tocante à justificação, de outra crença justificada. Essas crenças são ‘básicas’ ou ‘fundacionais’. Finalmente, tais fundacionalista defendem que cada uma das nossas crenças justificadas é básica ou parte da superestrutura, com todas as crenças da superestrutura, justificada eventualmente por uma ou mais crenças básicas”. Ver também Chrisholm (2008) e Bonjour (1985).

si, que independem de outras crenças para serem justificadas e que constituem a base sobre a qual o edifício do conhecimento poderá se erguer, haja vista não ser possível duvidar de tudo a um só tempo; por outro lado, existe um conjunto de crenças que são justificadas em virtude das suas relações com as crenças autoevidentes e que, por dependerem destas últimas para serem justificadas, são consideradas não fundacionais ou não básicas.

É partindo dessa diferenciação que a epistemologia reformada de Plantinga defende a ideia de que a maioria das nossas crenças são crenças irresistíveis, isto é, crenças sobre as quais não temos controle direto e que não são obrigadas a atravessarem o calvário da justificação por meio de argumentos a fim de serem consideradas racionais. Trata-se do que Plantinga denomina de “crenças básicas”, que não são inferidas a partir de outras crenças, sendo adquiridas de modo imediato, tese essa defendida de modo mais sistematizado em *Warrant and Proper Function* (Plantinga, 1993a) e *Warrant: The Current Debate* (Plantinga, 1993b). Entre essas crenças de base, podem ser evocadas as nossas crenças perceptivas ou memoriais, a crença na existência de coisas materiais, de outras mentes, etc. Elas são garantidas pela confiabilidade das nossas faculdades sensíveis e cognitivas, desde que estas últimas funcionem corretamente no ambiente que as engendrou e que sejam orientadas para a produção de crenças verdadeiras (e não de crenças úteis, por exemplo) – daí que tal modelo epistemológico tenha sido, segundo o nosso entendimento, devidamente nomeado de fiabilismo²⁰ teleológico (Senor, 2002). Induzidas pelo correto funcionamento ordinário das nossas faculdades racionais, elas constituem “as bases sobre as quais a nossa racionalidade opera” (Pouivet, 2007, p. 162) e, por essa razão, são sempre pressupostas, escapando continuamente a toda evidência disponível. Constituem, portanto, o próprio a *priori* no qual todas as demais crenças, e mesmo as nossas ideias, se ancoram e a partir do qual todas elas se erguem.

Plantinga pensa que o chamado fundacionalismo clássico encontra nos pensamentos de Descartes e de Locke uma significativa forma de expressão. Para estes últimos, consoante a interpretação daquele, apenas dois tipos de crenças seriam racionalmente aceitáveis por si mesmas e, portanto, básicas: 1) as crenças acerca dos conteúdos mentais ou da *res cogitans*, segundo a terminologia cartesiana – e que Plantinga (1983) denomina de crenças incorrigíveis –, e 2) proposições autoevidentes para a própria razão. Ora, uma vez que o fundacionalismo clássico não admite que a crença acerca da existência de Deus seja autoevidente nem incorrigível, não se aceita que seja básica, sendo necessário, desde então, fundamentá-la em argumentos ou em evidências proposicionais.

A partir do Iluminismo, segundo Plantinga, esse laço entre fundacionalismo e evidencialismo também se enovela com o deontologismo, expresso de modo lapidar pela máxima de Clifford, e torna-se significativamente influente na teoria do conhecimento. A questão da racionalidade da crença teísta é concebida como uma questão de *jure*, separável da questão de *facto*²¹. Ela torna-se, também, um problema ético. Isso porque, à medida que os argumentos da teologia natural se apresentam como insuficientemente justificados, o fiel estaria incorrendo em um erro com prejuízos não apenas para si, mas para toda a humanidade. Sendo a expressão da crença não justificada um ato de imoralidade, não é facultado ao crente mantê-la. Admitindo, portanto, a íntima relação entre epistemologia e ética presente na crítica do fundacionalismo clássico ao teísmo, Plantinga preconiza a necessidade de buscar uma outra via para pensar a questão da racionalidade da crença em Deus.

²⁰ De fato, a teoria de Plantinga mantém afinidades com o fiabilismo (*reliabilism*) de Goldman (1992), ainda que o epistemólogo reformado reivindique certa distinção para o seu pensamento. A tese central do fiabilismo é de que uma crença verdadeira é conhecimento apenas se for produzida por um mecanismo que tende a gerar crenças verdadeiras. Sobre o fiabilismo, ver Engel (1996).

²¹ Somente no modelo proposto por Plantinga é que ambas as questões são tidas como inseparáveis.

A saída encontrada por Plantinga será evidenciar o próprio erro em que a exigência evidencialista incorre. Ora, tal exigência mostra-se impertinente já que nem todas as nossas crenças ordinárias são levadas a passar pelo mesmo teste de justificação a partir de provas evidentes ou de argumentos plausíveis. Pelo contrário, a maioria delas são mantidas sem que tenham de atravessar o martírio implicado por esse critério de justificação. Por outro lado, se aplicada às demais crenças por nós todos manifestadas, e não apenas à crença teísta, tal exigência nos arrastaria inexoravelmente para um atoleiro cético, conduzindo-nos à situação de não termos mais fundamento para acreditar em proposições que, embora não sejam justificadas através de evidências nem argumentos, nos parecem refratárias ao próprio crivo da dúvida, tal como a crença há cerca de um tempo anterior ao presente em que estou mergulhado. Neste sentido, Plantinga assaca o fundacionalismo clássico de inconsistência, haja vista não cumprir os próprios requisitos por ele impostos para a admissão de toda e qualquer crença. Para Plantinga, a ideia de que a crítica à proposição p é apropriadamente básica para uma pessoa S se e somente se p é ou autoevidente para S ou incorrigível para S ; não sendo a proposição p nem autoevidente nem incorrigível, não pode ser básica, o que requer que ela seja inferencial. Mas, segundo Plantinga, o evidencialista não dispõe de um argumento para derivá-la inferencialmente das crenças básicas. Logo, a proposição evidencialista não satisfaz seu próprio critério de justificação e, portanto, é arbitrária e autorreferencialmente incoerente. À maneira de uma serpente mordendo a própria cauda (do grego antigo, “*ouroboros*”), o fundacionalismo evidencialista revela-se como a presa de sua própria armadilha, já que seus próprios postulados se encarregam de eliminarem a si próprios, o que nos autoriza, segundo esse prógono da epistemologia reformada, a abandoná-lo definitivamente e sem constrangimento (Plantinga, 2000). A um só tempo, não apenas a possibilidade, mas também o dever, de só acreditar em uma proposição suficientemente pautada em evidências, sejam argumentativas, sejam à base de dados, são criticados.

Tanto o evidencialismo quanto o deontologismo clássico são recusados e o fundacionalismo é assentado sobre novas bases, a saber, em uma teoria do conhecimento que substitui as clássicas noções de racionalidade e justificação pelos conceitos de “função própria” (*proper function*) e “aval epistêmico” (*warrant*). Com efeito, no projeto da epistemologia reformada de Plantinga, diversamente do modelo wittgensteiniano, as crenças religiosas não possuem somente um caráter prático, mas principalmente um caráter epistêmico²². Para Plantinga, as crenças cristãs são avalizadas ou garantidas à medida que são formadas por faculdades cognitivas que funcionam apropriadamente. Uma vez garantidas, constituem o conhecimento. Plantinga apresenta uma extensão do modelo de justificação meramente internalista (deontológica) para um modelo externalista de epistemologia naturalizada. Conforme ele articula o termo, “justificação” denota o primeiro modelo (Plantinga, 1983), enquanto que “garantia” (*warrant*) ou “status epistêmico positivo” denota o segundo e lida diretamente com a questão do conhecimento, não constituindo mera justificação (Plantinga, 1993a, 1993b, 2000).

Associando, pois, o pensamento tomásico do *conhecimento natural de Deus* com a tese calvinista do *sensus divinitatis*²³, Plantinga julga encontrar um modelo teórico capaz de satisfazer todas as condições de garantia necessárias para a afirmação da racionalidade da crença teísta. Consoante o modelo que o epistemólogo reformado considera poder extrair tanto da reflexão de Tomás de Aquino quanto do pensamento de Calvino, mediante um gesto teórico de aproximação

²² No paradigma de inspiração wittgensteiniana, trata-se de atribuir às crenças religiosas apenas um valor prático, e não propriamente um caráter epistêmico ou cognoscitivo, isto é, relativo ao conhecimento.

²³ Em Calvino (2003, p. 53), o *sensus divinitatis*, que pode ser traduzido como “sentido de divindade”, é designado como uma inclinação ou disposição natural para crer, implantada em nós por Deus. Sobre o *sensus divinitatis* em Calvino, ver Helm (1998).

que trataremos de questionar mais adiante, todos os seres humanos têm um conhecimento natural de Deus, oriundo de um “mecanismo” inato, o *sensus divinitatis*, segundo a terminologia forjada pelo reformador protestante. Definindo a esse “mecanismo” como “uma disposição ou um conjunto de disposições que visam formar crenças teístas em várias circunstâncias, em resposta aos tipos de condições ou estímulos que desencadeiam o funcionamento desse senso de divindade”, Plantinga (2000, p. 173) entende que, se Deus existir consoante rezam as religiões teístas, nosso aparato cognitivo apresentaria, por si só, um elevado grau de confiabilidade, haja vista ter por finalidade a geração de crenças verdadeiras e, dentre elas, a própria crença na existência divina. Cabe notar que a crença teísta não se distingue do próprio conhecimento de Deus que, por sua vez, em seu propósito de ser por nós conhecido, teria inscrito em “nosso equipamento cognitivo original” uma “capacidade” para tal, isto é, uma capacidade para realizar esse “conhecimento de Deus” (Plantinga, 2000, p. 180). À medida que fomos todos teleologicamente criados para tal finalidade, a atitude de ateísmo ou descrença em relação à existência divina seria o sinal inequívoco de um mau funcionamento epistêmico decorrente de uma disfunção do *sensus divinitatis* causada pelo pecado (Plantinga, 2000).

De um modo diverso, porém similar num certo sentido, esse mesmo indício de “porosidade”, segundo a expressão de Tiercelin (2020), entre a racionalidade da fé em face das exigências da razão moderna revela-se no âmbito do que se convencionou denominar de “epistemologia das crenças religiosas”, segundo a terminologia adotada por Pouivet (2002, 2007, 2013) e Schmitt (2015), dentre outros. Trata-se de uma maneira encontrada por metafísicos e filósofos afeitos a alguma tradição religiosa, sobretudo de natureza cristã, de atribuir uma espessura diferente às crenças religiosas, esgarçando as suas razões além dos limites impostos pelos padrões normativos da racionalidade científica do nosso tempo. Neste caso, o “aval epistêmico” capaz de autorizar a crença religiosa é auferido das próprias virtudes ou capacidades intelectuais do agente. O fiel pode invocá-lo a seu favor, haja vista ser endossado por faculdades confiáveis ou por testemunhos, o que seria suficiente para “garantir” o direito de crer religiosamente, de modo a não ser mais necessário se dobrar ao critério evidencialista de justificação, segundo o qual, grosso modo, uma crença *p* é justificada para *S* somente se este possui evidência suficiente para *p*.

Já numa tradição católica e não calvinista, há autores que se aproximam de uma corrente conhecida como epistemologia das virtudes²⁴. Tal é o caso de Greco (2001, 2002), Sosa (1991) e Zagzebski (1996, 2009), que também não se detêm sobre a justificação das crenças por meio de evidências, mas procuram, antes, garanti-las, insistindo não sobre o conteúdo daquilo em que se acredita, mas sobre a atividade cognitiva, intelectualmente virtuosa, da pessoa que crê – e é nesse aspecto, de modo particular, que é possível identificar certa similaridade com a corrente epistemológica anteriormente analisada. Nesta perspectiva, a “garantia” das nossas crenças, inclusive das crenças religiosas, tem a ver menos com a justificação que delas se possa dar em termos de evidências ou de deduções do que com certas qualidades intelectuais daquele que crê e do bom desenvolvimento das faculdades que constituem um elemento de confiabilidade e de legitimidade das suas crenças. Para tais autores, o agente é virtuoso no sentido de que se pode atribuir a ele o bom uso que faz das suas próprias capacidades e competências, em termos de exatidão, precisão, etc., mas sem que isso induza necessariamente à plena realização da sua pessoa, ou seja, que isso faça dele alguém melhor em si mesmo.

²⁴ Uma análise mais nuançada sobre a epistemologia da virtude em suas distintas vertentes e segundo o pensamento de cada autor em particular foi elaborada por Greco e Turri (2015).

É numa feição comumente descrita como “responsabilista” da epistemologia das virtudes que se situa o pensamento de Roger Pouivet, mas também, com algumas variações, o de Montmarquet (1987, 1993) e Code (2020). Nesse tipo de abordagem, o acento recai mais sobre o caráter virtuoso do agente e das comunidades intelectuais do que sobre as suas capacidades, sobre o seu temperamento ou sobre os seus talentos, tal como ocorre na aproximação fiabilista da epistemologia das virtudes ilustrada por autores como Sosa e Greco. É o seu interesse explícito e sempre corroborado por Tomás de Aquino²⁵ que conduz Pouivet a essa ideia de virtude, a qual encontramos também, num certo sentido, no pensamento de Zagzebski (1996). Como esses autores, Pouivet insiste sobre a ideia de que a virtude não se refere tanto a uma faculdade (percepção, memória, entendimento, razão, etc.) nem a uma função (introspecção, dedução, indução, intuição), mas à excelência da própria pessoa que exerce essa faculdade ou função, o que revela, a seus olhos, a excelência do caráter no sentido do desenvolvimento da pessoa enquanto ser humano, e não apenas de um “agente” intelectual. Em outros termos, o aprimoramento em questão não é apenas de natureza filosófica, mas envolve o ser como um todo. A abertura de espírito ou a coragem intelectual, por exemplo, não torna alguém melhor apenas como intelectual, mas como pessoa, isto é, na totalidade de seu ser.

A análise concerne, por conseguinte, não tanto aos conteúdos mentais das experiências de uma consciência ou às experiências de um sujeito, mas diz respeito à própria atividade intelectual de uma pessoa – eis o aspecto que nos permite estabelecer a diferença deste tipo de corrente epistemológica em face daquelas outras, a saber, a de um Plantinga, de um Alston ou de um Swinburne, por exemplo. Assim compreendida, a epistemologia das virtudes se refere menos às regras ou às normas mediante as quais as crenças, inclusive religiosas, são justificadas, menos, portanto, ao exercício de legitimação racional das crenças, do que às qualidades pessoais de caráter manifestadas pela pessoa na sua atividade cognitiva. Nota-se, assim, que a finalidade perseguida por esse tipo de epistemologia não é determinar a possibilidade de exercer um controle epistemológico direto das crenças. Antes, consiste em evidenciar os valores epistêmicos, internalizados e tornados hábitos virtuosos, que asseguram aos agentes cognitivos a melhor realização possível da sua natureza cognitiva.

Contribuições e limites de correntes da epistemologia reformada e da epistemologia responsabilista das virtudes

Em princípio, poder-se-ia pensar que se apresenta como apropriada e inovadora a mudança de perspectiva provocada pela adoção de princípios da chamada “epistemologia modesta”, segundo a terminologia de Pouivet (2011), e, em decorrência, a sua generalização a todas as formas de crença. Ela é até mesmo considerada por alguns autores como o modelo mais pertinente para se abordar a questão da “justificação” das crenças, inclusive das crenças religiosas, como é o caso de Roger Pouivet e Yann Schmitt, por exemplo. Com efeito, se considerarmos a maneira como a crença religiosa é tratada pelas filosofias de um Feuerbach ou de um Marx, mas também pela teoria freudiana, nas quais as asserções religiosas são tidas como ilusórias, esse tipo de epistemologia revela o seu valor, pois, ante essas críticas, o que resta é explicar como é possível que tais crenças sejam manifestadas por um número tão grande de pessoas, mesmo com a suposição de que Deus não existe – objetivo esse perseguido por Plantinga (2000), por exemplo. A despeito das diferenças que não cabe aqui explicitar, é este também o elemento essencial da crítica de Russell (1992), que ressoa a ausência de evidências na crença cristã.

²⁵ A propósito da questão das virtudes, inclusive as intelectuais, no pensamento do Doutor Angélico, ver Tomás de Aquino (2015).

Uma forma similar de resposta à crítica iluminista de que a crença em Deus não é racional, sem que isso implique em relegá-la ao âmbito da *doxa*, é a que encontramos no interior da epistemologia reformada. De fato, o que filósofos como Plantinga sustentam, do ponto de vista epistêmico, é que as crenças religiosas não têm nada de desviante ou de patológico. Antes, elas podem ser consideradas como o resultado de um modo de funcionamento normal e apropriado das nossas faculdades cognitivas e, ademais, podem apresentar garantias de verdade que em nada são inferiores àquelas de uma grande quantidade de outras crenças que mantemos, mesmo sem fazê-las atravessar o crivo da dúvida e de critérios de justificação rigorosos.

Desta sorte, é plausível afirmar que não apenas a epistemologia das virtudes enquanto abordagem recente na filosofia analítica influenciada sobretudo pela ética aristotélica, mas também algumas correntes da filosofia analítica da religião, tal como a epistemologia reformada de Alvin Plantinga²⁶, têm desmentido as acusações de irracionalidade inerente às crenças religiosas, mostrando que, mesmo que não seja possível justificá-las racionalmente de forma deontológica, pode-se demonstrar que é absolutamente razoável aceitá-las.

No caso específico da epistemologia das virtudes, um de seus principais contributos foi ter redirecionado a ênfase da reflexão não apenas sobre o agente do conhecimento ou sobre os processos de formação das crenças, mas sobre os laços (insuficientemente considerados na epistemologia tradicional) que existem entre os aspectos epistêmicos e os aspectos psicológicos, práticos e éticos de todo conhecimento²⁷. Fazendo isso, ela permitiu trazer de volta temas clássicos, sobretudo aristotélicos, que tinham sido relegados às sombras do esquecimento, mas também e sobretudo, mais recentemente, de tecer laços mais profundos entre a epistemologia e a filosofia do espírito, a filosofia da percepção, a filosofia da cognição, ou ainda, a filosofia prática. Como sublinha Tiercelin (2005), o que a epistemologia da virtude apresenta de novidade é não apenas considerar “que as virtudes epistêmicas são meios de adquirir crenças justificadas ou de chegar à crença”, mas de definir “a crença justificada como uma crença que é a expressão de um caráter virtuoso”, ou de capacidades – caso se queira distinguir melhor dois registros possíveis e bem diferentes da epistemologia das virtudes –, e, de modo geral, de conceber “não apenas a crença justificada, mas o conhecimento em referência à sua fonte nas virtudes intelectuais”.

No entanto, cabe evidenciar o problema no qual uma abordagem como a de Pouivet pode desembocar. Ora, se as virtudes intelectuais são necessariamente atraídas para o polo das virtudes morais, convém ainda falar de epistemologia? Trata-se da mesma questão que se apresenta a Zagzebski, que acaba por reprovar a distinção aristotélica das virtudes morais e das virtudes intelectuais e a cuja solução não necessariamente subscrevemos. De fato, o próprio Pouivet admite que a lista das virtudes por ele proposta se parece mais com uma lista de virtudes morais do que com uma lista de virtudes epistêmicas ou intelectuais, reconhecendo que a epistemologia das virtudes assim compreendida, embora não tenha tanto “odores de incenso” (Tiercelin, 2005), apresenta

²⁶ Embora reconhecendo a plausibilidade do gesto de alguns autores, tais como Kvanvig (1996), Zagzebski (1996), Greco (1997) e Sosa (1996), que não hesitam em situar a teoria da função própria (*proper function*) de Plantinga (1993a, 1993b, 1993c), isto é, a sua teoria do conhecimento, no espaço de uma epistemologia da virtude – e, mais propriamente ainda, na tradição confiabilista e externalista à qual Sosa se filia –, preferimos, neste texto, mantê-las em proximidade, mas acentuando certa peculiaridade da concepção de Plantinga em relação a essa corrente, seja na sua feição confiabilista, seja na sua face responsabilista. De fato, Plantinga propõe a questão da racionalidade não tanto nos termos das crenças quanto do ponto de vista das faculdades cognitivas ou dos “mecanismos” que produzem as próprias crenças, segundo a terminologia causalista e mecanicista adotada por esse autor. Todavia, a perspectiva de Plantinga acaba desembocando num compromisso com o teísmo (sobretudo o de versão cristã, ainda que o autor reconheça certo valor às crenças teístas do islã e do judaísmo) e numa espécie de fundamentação da racionalidade na própria crença religiosa sobre Deus, considerada como básica, perspectivas essas que não identificamos nas demais epistemologias das virtudes.

²⁷ Code (2020), Hookway (2004), Montmarquet (1993) e Zagzebski (1996) são autores intensamente preocupados com as implicações éticas da cognição. Acerca do acento sobre o agente do conhecimento na epistemologia das virtudes, ver Greco (1999).

aparências de “catecismo”. É o caso da humildade, por exemplo, que o próprio autor não hesita em se questionar se se trata de uma virtude “intelectual”.

A clivagem entre duas perspectivas epistemológicas, tidas como opostas, também nos parece ser algo a se questionar na chave hermenêutica com a qual Pouivet procura pensar as razões da crença religiosa e acaba por privilegiar o modelo responsabilista dessa epistemologia das virtudes. À chamada “epistemologia consequencialista” (deontológica ou fiabilista), para a qual a normatividade epistêmica (imperativo categórico epistêmico ou mera máxima utilitarista à maneira de William James) assegura a justificação das crenças, ele opõe o que chama de “epistemologia arética” (de *areté*, no grego), segundo a qual a avaliação epistêmica das pessoas (em termos de virtudes) impõe-se como a garantia, mas não como justificação, das crenças religiosas. Naquela, uma crença legítima resulta do respeito a normas e a regras, ou ainda, da confiabilidade das faculdades humanas envolvidas; nesta última, a garantia da crença é dada pela virtuosidade epistêmica de uma pessoa, mas não como consequência da aplicação de procedimentos epistêmicos. Contudo, não é certo que epistemologias mais sofisticadas, como a de Greco e Sosa, por exemplo, possam ser consideradas como meras epistemologias consequencialistas ou utilitaristas, nas quais uma crença correta resultaria de um mero respeito mecanicista a regras e a normas. Elas também operam com virtudes intelectuais, competências, com a reflexão, não se restringindo a um mero conhecimento “animal”.

Dentre outros aspectos sobre os quais Pouivet tem razão em insistir, ele bem entende, a nosso ver, caminhando na esteira do pensamento de Scheffler (2009), que a vida do espírito ou racionalidade impõe a obediência, não apenas a regras, mas também a ideias e a normas. Mas é de se questionar por que razões a permanência no âmbito de uma “epistemologia tradicional”, não obstante as suas inúmeras variações e as definições diversas que cada qual apresenta da crença, da verdade, da justificação e do conhecimento, seria incapaz de dar conta desse tipo de obrigação de seguir normas, ideias e valores próprios a toda racionalidade digna desse nome. Cabe interrogar se as distinções propostas pela epistemologia contemporânea não oferecem um caminho pertinente para averiguar as razões das crenças religiosas. Uma das análises sobre as quais a epistemologia tradicional nos moldes contemporâneos se volta é a de saber, por exemplo, em que consiste o conhecimento de tipo “proposicional” (*Know that*) e se ele se opõe, ou se reduz, como pretendem alguns sequazes de Ryle, a um conhecimento prático (uma espécie de *Know how*) ou se, antes, o inverso é que é correto, como pensam ainda alguns “intelectualistas”, como T. Williamson, J. Stanley e A. Carter. Essa espécie de indagação não seria profícua para se pensar o discurso teológico, por exemplo, exatamente aquele que procura trazer à luz as razões da fé?

Ainda que se reconheça a engenhosidade de tais soluções aventadas para justificar ou avaliar as crenças religiosas, convém questionar, com Tiercelin (2020), se é mesmo assim tão fácil como se pensa eludir o evidencialismo e se, com tal gesto, tais autores não acabam introduzindo, em suas próprias soluções ou respostas filosóficas, mais teologia do que seria necessário – e até mesmo aceitável, acrescentaríamos nós. Parafraseando ainda as indagações dessa autora, cabe perguntar se esta recusa em relação ao evidencialismo não equivale a sucumbir, de modo apressado, à tentação de se pensar os problemas metafísicos e, por conseguinte, as próprias razões do crer religioso, com o auxílio de uma teologia que pende muito mais para uma teologia revelada do que para uma teologia filosófica.

A nosso ver, a aceitação dos princípios da epistemologia modesta acaba por facilitar a vida daqueles indivíduos que avocam a si o direito de crer em absolutamente tudo, desde que satisfeitas as condições necessárias. Não se esconderão eles por detrás da ideia de que as suas crenças são

certamente verdadeiras, escusando-se do ônus de ter que justificá-las por meio de razões? De qualquer modo, se dizemos que os fiéis só têm que defender suas asserções contra as objeções levantadas, mas não as fundamentar, resta saber se estão em condições de responder às críticas e se efetivamente o fazem.

Pouivet (2011, § 11) afirma que “a maior parte do que sabemos tão bem, sabemos sem nenhuma das justificações que o epistemólogo ambicioso espera e até mesmo exige”. Seguindo esse raciocínio, pode-se ser tentado a dizer, então, que uma boa parte daquilo que o crente afirma refere-se a coisas das quais ele já tem um certo conhecimento, mesmo se não está em condições de as justificar ou de dar-lhes razões a partir de proposições que poderiam ser legitimadas como mais fundamentais e mais seguras. Em tais circunstâncias, o fiel de religiões como o cristianismo, por exemplo, não correria o risco de ser obrigado a consentir, num dado momento, que aquilo que a Revelação veio a lhe mostrar é algo que, de certo modo, ele próprio já sabia, porém sem ter consciência de que sabia? É como se nada viesse realmente do exterior, à maneira como pensava Sócrates em relação ao conhecimento. Neste caso, tratar-se-ia ainda de uma Revelação?

Ora, se as crenças religiosas são crenças básicas, elas não precisam de nada mais além de si mesmas. Elas angariam, em última instância, e ao lado de outras crenças de base, o estatuto de um princípio de conhecimento “autoevidente”, imediatamente justificado por si mesmo e refratário a se tornar mais justificado do que já é ou a se tornar ainda mais evidente. Caso contrário, eles seriam tão somente “parcialmente autoevidentes”. Como explica o próprio Reid (2002, p. 452), a proposição que expressa um princípio primeiro autoevidente “possui a luz da verdade em si mesma, de modo que não há ocasião para tomá-la emprestada de outra”. Carregará ainda a fé alguma exigência, mínima que seja, da sua própria inteligência, se nada há a ser justificado no que foi revelado? Encontrará ainda a razão filosófica um lugar de *jure nos preambula fidei*, segundo o programa agostiniano-anselmiano da *fides quaerens intellectum*? Eis o perigo que, a nosso ver, espreita a consciência de todos aqueles que julgam dever erguer em favor da religião os princípios de uma “epistemologia modesta” e que aceitam considerar o objeto da crença religiosa como sendo um objeto do saber natural humano, no sentido mais corrente e ordinário do termo.

Convém entender que a razão filosófica ou a razão *tout court*, entendida como reflexão sobre as ciências e suas práticas, pode tomar a teologia por objeto (no sentido formal do termo). Esta torna-se, então, como a própria fé, um objeto de investigação para o filósofo – assim como, de modo mais geral, todo o conjunto das crenças religiosas e qualquer outra prática humana –, mesmo se, por princípio, o teólogo postula que as verdades das quais ele trata são inacessíveis à luz da razão. Como bem sublinha Bardout (2010, p. 19), “o confronto entre filosofia e teologia” emerge, no fundo, como uma “especificação do problema (evidentemente, mais amplo e historicamente primeiro) das relações entre a razão (exemplarmente encarnada na atividade filosófica) e a fé (cujo aprofundamento e a busca de inteligência engendraram a teologia)”, de modo que, desde as origens patrísticas, a exegese da Escritura Santa é acompanhada de um evidente esforço especulativo, como se a fé carregasse consigo a exigência íntima da sua própria inteligência. Nos termos do próprio autor,

a concepção propriamente cristã de um *intellectus fidei*, de uma inteligência da fé que mobiliza todas as faculdades do homem, sugere aprofundar, através de múltiplas vias, por meio da razão, aquilo que é previamente acolhido no ato de fé. Se a inteligência não é destituída de crenças (sejam elas implícitas ou inconscientes), a fé, por seu turno, nunca é desprovida de uma inteligência mínima acerca do que ela afirma como verdadeiro (Bardout, 2010, p. 20).

Parafrazeando o que Clavier (2004) afirma em relação à teologia natural, trata-se de entender que, se não dispomos de nenhum meio natural para decidir a questão da racionalidade

das crenças religiosas, não temos motivo algum para acolhê-las ou para recusar qualquer revelação, crença ou atitude que seja. O risco de autossugestão ou de credulidade pode, então, se impor. O iluminismo e o obscurantismo, bem como o fanatismo e o irracionalismo, têm como fazer morada entre nós e dificilmente hão de se encontrar meios para se opor a eles.

Convém retornar, então, à epistemologia deontológica e à exigência de ordenação moral das crenças (a saber, a ideia de que não apenas se pode crer, mas de que se tem o dever de apresentar as razões que justificam essa possibilidade de acreditar)? Embora sejamos cômicos dos limites com os quais a aplicação do princípio epistemológico evidencialista é suscetível de se defrontar – no próprio domínio da ciência, inclusive –, não estamos convencidos, entretanto, de que realmente possamos atribuir às crenças religiosas o estatuto que Plantinga reivindica para elas. E essa nossa recusa se dá com base no próprio pensamento do Doutor Angélico, que esse epistemólogo reformado não reluta em aproximar de Calvino, ou pelo menos ao que ele julga encontrar de igual maneira na teoria do reformador. Com efeito, são conhecidas as críticas dirigidas à teoria de Plantinga com base em investigações assentadas sobre a obra de Calvino, dentre as quais destacamos as de Beversluis (1995), Jeffreys (1997), Helm (1998), Baker (2005) e Plasger (2015). Não constitui o nosso propósito aprofundá-las aqui. Seguimos, antes, por outro caminho: focando a nossa análise na interpretação que Plantinga propõe do Aquinate, consideramos como problemáticas tanto a interpretação feita do tema relativo ao *sensus divinitatis* no âmbito do pensamento do Doutor Angélico quanto a tentativa de aproximação dessa mesma temática com o que o epistemólogo reformado afirma ser uma interpretação *ab integro* de Calvino e mediante a qual essa questão, no pensamento calvinista, é considerada como uma espécie de reflexão e como um desenvolvimento “proveitoso” do tema sugerido pelo Aquinate (Plantinga, 2000). Desta sorte, se por um lado acatamos a sugestão de Plasger (2015) de que é necessária uma leitura atenta dos escritos de Aquino a fim de verificar se o modelo proposto por Plantinga não se aplica, antes, somente a Aquino, de modo que ao invés de falarmos em um modelo A/C deveríamos levar em conta a possibilidade de afirmar apenas o modelo A, por outro lado recusamos, opondo-nos à hipótese de Plasger, a ideia de que seja possível falar de “um modelo A”, cujos fundamentos estariam assentados exclusivamente na teoria do Aquinate. Para nós, a proposição de “um modelo A”, caso o próprio Plantinga assim a tivesse restringido e formulado, também apresentar-se-ia problemática e questionável sob alguns aspectos. Eis o que nos cumpre agora demonstrar.

Considerem-se os seguintes excertos, colhidos da *Suma Teológica* e da *Suma Contra os Gentios*:

[...] está impresso naturalmente em nós algum conhecimento geral e confuso da existência de Deus, isto é, Deus como a felicidade do homem, pois o homem deseja naturalmente a felicidade, e o que por sua própria natureza ele deseja, naturalmente também conhece. *Mas nisso não consiste em absoluto o conhecimento da existência de Deus, assim como conhecer que alguém está chegando não é conhecer Pedro, embora seja Pedro que está chegando* (Tomás de Aquino, 2009a, p. 163, grifo nosso).

Com efeito, há um certo conhecimento de Deus, comum e confuso, que quase todos os homens possuem, seja porque o conhecimento de Deus é evidente por si mesmo, como o são os demais princípios demonstrativos, como alguns afirmam, [...] seja porque, e isto parece ser mais razoável, o homem pode pela razão natural chegar imediatamente a certo conhecimento de Deus. Com efeito, vendo os homens o curso das coisas seguir uma certa ordem e como uma ordenação não existe sem um ordenador, em geral eles percebem que há um ordenador das coisas que vemos. *No entanto, por essa consideração comum não se sabe imediatamente quem é, qual é ou se é um só o ordenador da natureza* (Tomás de Aquino, 1996, p. 436, grifo nosso).

A princípio, cabe observar que, em suas reflexões, o epistemólogo reformado acentua o que há de positivamente afirmado nas formulações tomásicas e considera o que é apresentado em caráter restritivo como não podendo constituir “conhecimento” ou *scientia*, segundo a terminologia medieval (Plantinga, 1993b, 2000).

Observa-se que, se por um lado há a afirmação de uma tendência do espírito humano para a sua beatitude última, que é Deus, nada assegura ou garante, por outro lado, que o ser humano saiba disso ou tenha o conhecimento da existência do próprio fim último ao qual se encontra natural e teleologicamente dirigido. Mas uma coisa é dizer que esse “conhecimento geral e confuso” não constitui, ainda, um conhecimento distinto e próprio²⁸; outra, porém, é afirmar que ele implica um interdito quanto à passagem de um certo tipo de conhecimento a outro, como se essa proposição já significasse a recusa de toda *scientia* sobre Deus, isto é, de todo gesto de justificação racional. Toda a questão gira, pois, em torno do modo como se entendem os adjetivos com os quais o Aquinatense qualifica esse conhecimento.

Tomás de Aquino não se cansa de sublinhar que o conhecimento geral é confuso, isto é, não distinto, e, portanto, imperfeito, já que se trata de um conhecimento de uma coisa apenas por predicados muito gerais. Porquanto fundamentado unicamente em predicados universais ou em um *medium* (*similitude, species*) universal, o conhecimento geral ou universal é também um conhecimento em potência e, por isso, requer ser atualizado. Precedendo cronologicamente o conhecimento próprio, o conhecimento confuso e geral é, portanto, característico do intelecto humano, o qual se encontra originariamente em pura potência e se encaminha progressivamente para a sua plena realização. Desta sorte, o intelecto que conhece uma coisa de maneira geral e confusa deve ser posteriormente determinado para chegar a um conhecimento próprio (Bonino, 1996). Na questão 18, artigo 4, das *Questões Disputadas Sobre a Verdade*, o Doutor Angélico sublinha essa passagem de um conhecimento inicial confuso a conhecimento perfeito como característica essencial do conhecimento humano (Tomás de Aquino, 2016b). É da própria natureza do *intellectus* elevar-se, pois, de um “conhecimento geral e confuso de Deus” a um conhecimento em ato da existência de Deus, ou seja, a um conhecimento finitamente mais eficaz, ainda que o Doutor Angélico reconheça que não se trate ainda de um conhecimento perfeito. Ainda que o conhecimento da essência de Deus não seja definitivamente alcançado pela via demonstrativa, a argumentação não é dispensável. É porque o conhecimento da existência de Deus não é evidente que a fé implica o exercício do “dar razão” (Tomás de Aquino, 2016a). Nos precisos termos de Bonino (2021, *online*),

Santo Tomás não nega que toda apreensão da realidade, que é antes de tudo uma apreensão do ser (*ens*), o primeiro objeto do intelecto, implica uma certa apreensão de Deus. Mas não se trata de um conhecimento habitual, que já estaria aí, latente como o tesouro enterrado sob a areia, e que nós simplesmente teríamos que desenterrar. O explícito não está em ação no implícito, nem o conhecimento distinto no conhecimento confuso. [...] Meu conhecimento do fato de que existe o ser, a verdade, o bem (ou mesmo um bem supremo chamado felicidade) não contém um conhecimento em ato da existência do Ser, da Verdade ou do Bem subsistente, em suma, da existência de Deus. É preciso ainda mostrar, por um processo intelectual adequado, que o ser comum, a verdade comum, o bem comum, ou seja, o ser, o verdadeiro, o bem, que são encontrados no mundo de nossa

²⁸ À diferença do universal, que pode ser atribuído a vários e até mesmo a uma infinidade de seres e coisas, o próprio é o que convém a um só. Conhecer uma coisa por um conhecimento próprio é conhecê-la pelo que lhe é peculiar, ou seja, por aquilo que caracteriza a sua natureza inteligível e que constitui sua razão própria de ser. O principal efeito desse tipo de conhecimento é que ele nos permite distinguir as essências, de modo que temos um conhecimento próprio do homem, por exemplo, quando o conhecemos como animal racional, o que nos permite distingui-lo de uma planta e dos animais irracionais. Sobre os dois modos mediante os quais o conhecimento universal ou geral pode ser entendido, haja vista o caráter geral ou universal concernir ora ao objeto do conhecimento, ora ao seu *medium* (meio), ver Tomás de Aquino (2005, 2016a).

experiência, exigem uma Causa transcendente. A estrutura fundamental do real, ou seja, a distinção entre seres por participação e o Ser subsistente, não é imediatamente dada à inteligência humana. O conhecimento do Ser comum fornece, de fato, o ponto de partida para todo conhecimento de Deus, e é nesse sentido que se pode dizer que o conhecimento de Deus é inato (cf. *Ia*, q. 2, a. 1, ad 1), mas a afirmação da existência de Deus só é alcançada no final de um processo de raciocínio, de uma demonstração propriamente dita.

Mas qual tipo de argumentação devem seguir as vias filosóficas para Deus? De fato, não se trata de “provar” a existência de Deus com a força necessária de um silogismo científico. Nos *Segundos Analíticos*, Aristóteles (1995, p. 316) chama de “ciência” o “conhecer por meio da demonstração” e por demonstração ele entende o silogismo científico. Em seu modo próprio de procedimento, o silogismo científico parte de premissas universais e conclui de uma maneira necessária, de forma que a conclusão é uma parte que pertence à totalidade das premissas. Ora, o próprio Estagirita sublinha que, em razão de a prova científica se desenrolar à luz do universal, não há prova silogística das substâncias sensíveis particulares nem da substância primeira que, em virtude da sua individualidade, não goza de nenhuma universalidade (Aristóteles, 1995, 2015). O silogismo articula essências, e nenhum existente surge apenas de sua essência.

Evidencia-se, pois, que uma argumentação sobre Deus não pode ser conduzida por esse caminho. De fato, para Tomás de Aquino, não nos é possível conhecer Deus na sua essência, já que ele excede a tudo o que está ao nosso alcance e a própria medida da nossa razão. Entretanto, para o Doutor Angélico, uma via diferente para Deus é ainda possível, não a partir da sua essência ou a priori, mas a partir de seus efeitos, isto é, a *posteriori*. Nos *Segundos Analíticos* ou *Análíticos Posteriores do Órganon* aristotélico, o autor havia apresentado uma distinção que oferece a base sobre a qual se assenta o pensamento tomásico acerca da demonstração da existência de Deus. Nos termos do Estagirita, “é diferente saber o *que* e saber o *porquê*” (Aristóteles, 1995, p. 345). Com base em tal ideia, o Aquinatense distingue dois tipos de argumentos demonstrativos: as demonstrações *quia*, que simplesmente mostram que algo é; e as demonstrações *propter quid*, que explicam por que algo é, ou seja, a razão de algo (Delaporte, 2021; Tomás de Aquino, 2002). As demonstrações *quia* partem de efeitos mais conhecidos para suas causas menos conhecidas; elas são, por essa razão, a *posteriori*, caminhando das partes individuais ao todo. Já as demonstrações *propter quid* procedem da causa ao efeito, seguindo a ordem natural das coisas. Elas são explicativas. Suas premissas atendem a um padrão de conhecimento mais elevado: além de serem necessariamente verdadeiras, devem ser evidentes por si mesmas ou, pelo menos, redutíveis a outras premissas evidentes por si mesmas. O conhecimento por elas produzido é, pois, a *priori*, obedecendo à ordem lógica do silogismo que, do todo da essência, segue para as partes predicativas.

Já que a afirmação “Deus existe” não é evidente para a inteligência humana, ela deve ser demonstrada, mas o tipo de demonstração admitido pelo Doutor Angélico nesse caso não é o do silogismo inferencial. Sendo que a verdade dessa proposição não pode ser demonstrada por uma argumentação *propter quid*, ela é demonstrada por uma outra via, imperfeita. Trata-se de uma demonstração *formal*, que Aristóteles (1995) denominou *oti* e os latinos *quia*, concluindo, nesse caso, dos efeitos à causa. As vias para Deus são, pois, a *posteriori*, já que o conhecimento da essência de Deus não nos é possível por meios estritamente naturais.

A questão que se impõe, orbita, assim, em torno do modo como se entende a palavra “demonstrar” quando remontamos dos efeitos à causa – no caso, portanto, de uma via a *posteriori* – e o que é possível alcançar com esse tipo de demonstração. Ela é racionalmente limitada? Conduz a qual realidade? Para os fins que aqui nos interessam, cabe sublinhar que, ao considerar o caráter elucidativo da ciência, de acordo com o grau de necessidade ou de certeza, Tomás de Aquino sabia

que nem todo conhecimento demonstrativo é alcançado através do tipo científico de “justificação inferencial” (MacDonald, 1993, p. 163). Neste sentido, as vias para o conhecimento de Deus, tais como apresentadas pelo Aquinatense, escapam ao sentido de *scientia* rechaçado pela epistemologia reformada de Plantinga e à sua vinculação a um certo “fundacionalismo”.

Uma ampla exposição das cinco vias e das suas interpretações foi levada a termo por Elders (1990) e não é o caso de reproduzi-las aqui. Basta-nos apresentar, em linhas gerais, os contornos próprios do processo argumentativo que lhes é inerente. O artigo terceiro das *Questões disputadas sobre a verdade*, onde são apresentadas as cinco vias, mostra o modo próprio de procedimento constituído por esse tipo de demonstração (Tomás de Aquino, 2016a). A princípio, cada via encontra-se fundamentada em uma constatação: um modo de existir das realidades físicas. Esclarece-se essa constatação por um princípio, o de causalidade, compreendido no nível metafísico. No caso das três primeiras vias, observa-se o gesto de refutação das possíveis objeções recorrendo-se à não regressão ao infinito. Chega-se à conclusão da existência de um *Aliquid* (por uma proposição modal, no caso das três primeiras vias: “é necessário que...”; e de modo imediato nas duas últimas: “existe...”). E essa conclusão é reportada, em seguida, ao próprio mistério da existência de Deus.

A reflexão de Tomás de Aquino e de seus contemporâneos sobre a ciência de Deus funda-se numa teoria geral do conhecimento inspirada sobretudo por Aristóteles, ainda que ela também tenha adotado elementos neoplatônicos. E o caráter mediato do conhecimento humano de Deus é fruto dessa opção aristotélica assumida pelo tomismo. Com efeito, o intelecto humano, segundo a perspectiva aristotélica admitida pelo Doutor Angélico, encontra-se voltado inicialmente para a realidade sensível e múltipla, isto é, para os entes particulares e intramundanos. Neste sentido, a ordem epistemológica, a do conhecimento, é inversamente proporcional em relação à ordem ontológica, de modo que se Deus é o primeiro na ordem do ser, ele é o último na ordem do que é conhecido. A demonstração da existência de Deus não constitui, pois, o começo, mas o desfecho do discurso metafísico. Ela ancora-se no pressuposto de que a estrutura metafísica do real, acessível à nossa experiência externa e interna, já tenha sido elucidada, e essa dilucidação é o que nos permite articular tal demonstração (Forest, 1956; Vaz, 2002).

Esse “conhecimento geral e confuso” do Absoluto apresenta-se, pois, como condição de possibilidade *a priori* da própria Metafísica como ciência, mas não é “garantia” da crença em Deus, como pensa Plantinga, nem do conteúdo da fé afirmado pelo discurso teológico. Logo, o momento da demonstração é *requerido*. Ainda que os seus limites sejam explicitados pelo autor da *Suma contra os gentios*, o conhecimento de Deus pela via demonstrativa é concebido como mais elevado do que o conhecimento comum e confuso de Deus (Tomás de Aquino, 1996). Este último não dispensa o labor da razão na sua busca de entendimento, de modo que ainda precisamos nos tornar conscientemente mais explícitos acerca do que já sabemos confusamente. É a elevação ao ápice da sua ordenação natural, definido pela vida intelectual, que o homem é, pois, conduzido pelo próprio desejo natural. Se a inteligência constitui a mais alta operação do homem, a intelecção de Deus não é um simples adendo reforçativo da crença religiosa, como encontraremos em Plantinga, mas é um ato essencial para o próprio conhecimento do que Deus é na sua essência e, por conseguinte, para a própria perfeição última do ser racional, isto é, a realização da sua perfeita beatitude que é a visão de Deus. Nos termos do Aquinatense: “[...] na bem-aventurança imperfeita da vida presente, da perfeição da parte inferior procede-se para a perfeição da superior” (Tomás de Aquino, 2009b, p. 68). A construção de um sistema de conceitos e de ideias não constitui, portanto, o fim da razão. Sua finalidade última consiste, antes, em alcançar, ainda que imperfeitamente, aquilo “que é para

ela o princípio de ser” e que se revela como o repouso de seu movimento, o ponto de parada do dinamismo de seu ato próprio (Tomás de Aquino, 2015).

Dissemos, acima, que Tomás de Aquino expõe os próprios limites da via demonstrativa. Trata-se de afirmar que o Aquinatense rejeita totalmente a ideia de uma beatitude propriamente filosófica? De modo algum. Sustentar tal ideia não equivale a proclamar que o autor recuse o valor da *demonstratio philosophica*. Todavia, ele a relativiza, recusando ver nela o fim último do homem. É por isso que, na *Suma Teológica*, ela é nomeada de “bem-aventurança imperfeita”, entendendo-a como um fim intermediário, em oposição à beatitude perfeita, que consiste na visão sobrenatural da essência divina (Tomás de Aquino, 2009b). Com efeito, se a filosofia já se define, à sua maneira, como uma forma de vida contemplativa, e se a vida contemplativa é ordenada à contemplação da verdade e, por esse viés, da verdade última, que, no contexto cristão, é Deus, ela se constitui, aos olhos do Doutor Angélico, como uma espécie de antecipação da felicidade eterna.

Lá onde Tomás ergue um interdito à intuição imediata de Deus, forçando o pensamento a percorrer a sua própria marcha na busca de conhecimento da causa ontológica da totalidade dos entes intramundanos, Plantinga não hesita em encontrar uma “garantia” ou “aval epistêmico” das crenças religiosas, sobretudo a da própria crença na existência de Deus, de modo que a via da *demonstratio* torna-se obsoleta, ainda que se reconheça o seu valor sob o signo de um reforço para a fé daquele que crê. O conhecimento confuso e imperfeito de Deus torna-se, em Plantinga, um motivo epistemológico para se considerar “garantida” a crença em Deus, não a partir de argumentos racionais, evidentemente. Assim, ao passo que Plantinga estima que as crenças religiosas, porquanto sejam, a seu ver, crenças básicas, não têm que ser justificadas, o Doutor Angélico não abdica da tarefa de fazê-las atravessar o calvário da justificação racional. É essa tentativa de rechaçar o caráter necessário da justificação da crença religiosa que conduz Plantinga a fazer de Tomás de Aquino um apologeta da epistemologia reformada de Calvino ou do que compreende como sendo peculiar a ela.

Considerações Finais

A inteligibilidade das crenças religiosas e dos seus processos de geração, fixação e regência está, tanto quanto as ideias, e talvez até mais do que elas, no coração da finalidade que é preciso perseguir de modo prioritário. Isso se quisermos responder, de forma a um só tempo humanizada e eficaz, aos desafios que se erguem para nós e se quisermos preservar certos ideais, caros a todos e conquistados com muita luta. Ora, bem sabemos que na história humana abundam preconceitos de toda sorte, erros comuns mantidos à força de credulidade, de tenacidade, mas também de autoridade, que não correspondem senão àqueles maus métodos de fixação da crença dos quais Peirce já havia feito a denúncia²⁹. Neste sentido, pôr a questão relativa à justificação das crenças não é um mero exercício de veleidades ou vaidades intelectuais, pois as questões que realmente importam são as que se relacionam com as perversões das crenças e desembocam nos fanatismos e com a dificuldade, que é a nossa, de dar voz e vez à tolerância, inclusive quando há algo que ameaça a sua própria possibilidade. De fato, a cegueira e a insensibilidade para a verdade não importam apenas porque simplesmente gostaríamos de saber mais, mas também porque gostaríamos de ser mais eficazes na maneira como resistimos e combatemos as ilusões e os preconceitos. E, para fazer isso, é preciso mudar o modo de apresentar as questões, bem como de pensar as razões.

²⁹ Sobre os quatro métodos tirânicos de “fixação da crença”, ver as clássicas análises de Peirce (1877). Para uma análise desses métodos e das armas lógicas para combatê-los, ver Tiercelin (1993).

Mas não vemos como o fundacionalismo reidiano, no interior do qual tanto a epistemologia reformada quanto a epistemologia responsabilista das virtudes foram aqui compreendidas, nos ajuda a estabelecer critérios seguros para um discernimento possível. Como estabelecer uma diferenciação segura que nos permita resistir aos fanatismos de toda sorte e às distorções das crenças? Bastará dizer que, satisfeitas as condições de conhecimento exigidas, as crenças são verdadeiras e legítimas? Julgamos ter mostrado a dificuldade em que desemboca uma epistemologia que, em princípio, preconiza a dispensabilidade do trabalho de justificação racional das crenças pela autenticidade epistêmica do “mecanismo” que a produz, e isso às custas de pagar um preço muito alto por querer justificar a credulidade em si e por si mesma³⁰, como é o caso de um Plantinga e de um Van Inwagen, por exemplo.

Com efeito, definir a verdade nos termos do que pertence não tanto à ordem do razoável, mas do que é racionalmente aceitável de se acreditar, nos parece ser um ganho que deveria permitir o ideal iluminista de um consenso esclarecido. Mas isso não deve ser um pressuposto para se negar os rios de sangue que as crenças religiosas fizeram ou fazem correr, quando desembocam em distorções e fanatismos. E nem pensamos que seja este o caso dos epistemólogos reformados quanto dos epistemólogos responsabilistas das virtudes. Até porque o valor epistêmico das teorias físicas sobre a fissão nuclear do átomo de urânio também não é julgado pelo número de pessoas mortas pelas bombas atômicas nem pelos riscos com os quais o funcionamento das usinas nucleares ameaça nossas cidades e populações constantemente.

Os amigos da verdade bem sabem que a convergência (distinta do consenso) é um ideal que certamente é preciso visar incansavelmente, dotando-se, para isso, dos métodos e instrumentos que o conhecimento, inclusive o científico, põe à nossa disposição. Mas eles também sabem que a racionalidade tem mantido estreitos laços com um certo cientificismo positivista e naturalista, que apregoa serem as suas verdades absolutamente certas para todo o sempre, lá mesmo onde o próprio conhecimento científico, ao contrário, caminha lado a lado com a dúvida cética, com o provisório e o provável, o falível e o *de jure* revisável. Por essa razão é que os bem-pensantes de hoje são frequentemente os primeiros a emitirem reservas com relação aos seus próprios juízos, sob pena de pagarem um alto preço pelo excesso de seus escrúpulos.

De qualquer modo, sabemos que a tarefa é árdua e vai muito além da simples investigação do consenso. Com razão, Tiercelin (2016, p. 28) argumenta que “o alcance de uma autêntica ‘democracia de opinião’ [...] não se fará no angelismo”. Qual atitude preconizar, então? É preciso determinar, sobre a base de uma única verdade objetiva, quem está certo ou errado naquilo em que acredita, mas sob pena de relegar à filosofia ou à ciência toda decisão suficientemente instruída? Ora, se é certo que a ausência de razões não necessariamente condena a crença, como querem alguns, cumpre sublinhar que a existência das melhores razões também não é suficiente para produzi-la. Devemos refletir com mais vagar a sentença de Pascal (1844, p. 229): “os homens frequentemente tomam sua imaginação por seu coração; e acreditam estar convertidos desde o momento em que pensam em se converter”.

Nessa mesma linha de reflexão, porém de forma mais matizada e com nuances voltadas para o que favorece o enraizamento e nutre a propagação das crenças, sejam elas religiosas ou

³⁰ Temos em vista aqui, por exemplo, a definição de teoria da justificação epistêmica de Bonjour (1985, p. 7): “o que nos faz seres cognitivos, de qualquer modo, é a nossa capacidade de acreditar, e o objetivo dos nossos esforços distintivamente cognitivos é a ‘verdade’; queremos que nossas crenças descrevam correta e acuradamente o mundo. Se a verdade fosse acessível de algum modo imediato e não problemático (como é para Deus, em certas explicações), de tal maneira que alguém pudesse, em todos os casos, optar por acreditar na verdade, então, o conceito de justificação seria de pouca importância e não desempenharia um papel independente na cognição”.

não, Vuillemin sublinhava, em sua conferência proferida na Casa de Cultura de Besançon, em 29 de janeiro de 1970:

[...] devemos supor que o conteúdo representativo da crença não é tido como suficiente pelo crente, que este último sente a necessidade de ser confirmado por outrem e de estar comprometido numa ação coletiva pela publicidade que ele dá a essa crença. Um juízo verdadeiro, na ordem das ciências, é suficientemente atestado por uma demonstração ou por uma experiência. Para uma crença viva. É preciso mais do que a presença intelectual da ideia. É esse excesso que convém examinar, pois é nele que há de se encontrar a origem do fanatismo e da intolerância. Ora, sua natureza aparecerá mais claramente se, procedendo a *contrario*, descrevermos o tipo de desprazer que sente um homem que abandona uma crença e se desfaz de um preconceito. É como se ele perdesse uma parte de si próprio; é como se, além disso, a dúvida, pela qual venceu seu apego a opiniões sem fundamento, criasse nele um mal-estar, ameaçando opor-se a outras partes de seu universo mental; em suma, é como se ele estivesse minando o seu próprio sentimento de segurança. Tal é a razão pela qual é difícil pensar por si mesmo. A inclinação por vezes invencível que sentimos pelas ideias recebidas, que se tornaram nossas, não se distingue do amor de si, de forma que tendemos espontaneamente a rejeitar tudo o que põe em questão esse amor e de acolher tudo o que o reforça. Daí provém o tom passional das discussões que dizem respeito à política e à religião. Acreditamos criticar uma opinião, ferimos uma alma. Isso explica a dificuldade de praticar a filosofia crítica, tal como a aconselha Descartes. Pois o que nos resta quando nos despojamos de todas as ideias às quais apenas a prevenção e a precipitação nos vinculam? Resta-nos a solidão (Vuillemin, 1971, p. 200).

O passo decisivo ainda aguarda por ser dado. De qualquer maneira, dentre as alternativas possíveis, parece-nos ser necessário repensar a própria racionalidade. Para que de fato sejamos capazes de um exercício de justificação das crenças religiosas sem cairmos seja num racionalismo, seja num fideísmo, urge tentarmos uma reconciliação das diferentes esferas da própria razão entre si, numa rearticulação da própria razão científica e da racionalidade filosófica com a razão metafísica. Conciliar, pois, as diversas faces da razão implica em não renunciar, a princípio, a própria racionalidade metafísica, que pode nos ajudar a compreender melhor a estrutura de inteligibilidade, seja das crenças religiosas e das teologias, seja da razão *tout court* em seus princípios últimos.

Mas, por outro lado, se é realmente tão premente defender a necessidade de se retornar a um tipo de perspectiva que não elimine, de antemão, o “fundacional”, tal como sustenta Schaffer (2009, 2010), por exemplo, de que maneira se deve proceder, haja visto os argumentos que têm sido avocados pelos antifundacionalistas contra a intuição, particularmente? Para Tiercelin (2020), se quisermos alcançar um autêntico conhecimento metafísico, é preciso considerar a autonomia dos princípios metafísicos, não os concebendo como mero produto ou reflexo de princípios teológicos. Já, para Vaz (1999), é necessário superar o imanentismo inerente à racionalidade moderna, restabelecendo o terreno metafísico sobre o fundamento firme e inabalável, a seu ver, do reconhecimento do “Absoluto real”. A seus olhos, “uma razão encerrada na *imanência* mundana e histórica, como a razão que prevalece na filosofia moderna, não encontra ponto nenhum de convergência com a Fé: inútil tentar conciliar o inconciliável” (Vaz, 1999, p. 304). Seja como for, em todas essas vias indicadas, o que se observa é a preconização de uma espécie de reintegração da razão à sua dimensão metafísica.

Ora, a partir do momento em que explicitar as razões da crença religiosa deixa de significar a defesa racional da sua verdade, urge precisar o que exatamente se continua a defender, evitando sugerir que tal gesto equivalha apenas a um mero exercício de aclarar a utilidade ou a necessidade psicológica e social da crença religiosa. Com efeito, nosso tempo é testemunha de uma situação preocupante, na qual a sinceridade da crença é autorizada a substituir a sua verdade e a dispensar o fiel de toda obrigação de apresentar suas razões para crer. Aquele que questiona alguém acerca

das razões da sua crença é comumente assacado de cometer um certo abuso de poder e de se comportar como um inquisidor em potencial. Essa interrogação mesma torna-se suspeita de irrespeito, como se levantar uma tal questão fosse inconveniente e até mesmo inadmissível.

Como bem entendeu Tiercelin (2020), se nos aventurarmos demasiadamente longe no sentido de dizer que resolvemos as dificuldades inerentes ao próprio conhecimento ou à epistemologia das crenças religiosas, desembaraçando-nos de questões como as da verdade sobre o conteúdo daquilo em que acreditamos, estaremos deslocando, de modo perigoso, os problemas de lugar mais do que realmente encontrando soluções para eles. Isso porque se pensarmos que as crenças são da ordem do que não deve ser justificado, mas simplesmente garantido, e que as evidências e as fundamentações racionais e, portanto, em última análise, a verdade, não contam, como poderemos estabelecer uma distinção apropriada entre as próprias formas de crenças, capaz de nos oferecer critérios seguros para combater a intransigência? Relegando às sombras da indiferença as questões relativas à verdade ou à falsidade das proposições metafísicas e teológicas, relativizando-as quanto ao seu valor e à sua pertinência, corremos o sério risco de não termos mais nenhum baluarte realmente sólido para resistir ao fanatismo e à intolerância religiosos. Não será, pois, substituindo a questão da justificação racional por garantias, avais epistêmicos ou justificações *prima facie* que chegaremos a ter parâmetros firmes para reagir e lutar contra o que pertence à ordem do intolerável. Essa oposição à intolerância impõe-se de modo urgente e inexorável, sob pena de extinguirmos a própria condição de possibilidade da tolerância. É esse risco, o de que atos intolerantes se arvorem e sufoquem o que é da esfera do tolerável, que a tentativa de repensar a própria razão e restabelecer a sua face metafísica poderá reduzir.

Referências

- Abraham, W. J.; Aquino, F. D. (ed.). *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- Alston, W. P. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- Aristóteles. *Metafísica*. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. 2.
- Aristóteles. *Tratados de lógica (Órganon): Sobre a interpretação; Analíticos primeiros; Analíticos segundos*. Madrid: Editorial Gredos, 1995. v. 2.
- Baker, D.-P. Plantinga's Reformed Epistemology: What's the Question? *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 57, n. 2, p. 77-103, 2005.
- Bardout, J.-C. Introduction au volume III. Le Verbe ou la Raison. In: Capelle-Dumont, P. (dir.). *Philosophie et théologie à l'époque moderne: anthologie*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010. v. 3, p. 15-65.
- Bary, P. *Thomas Reid and Scepticism: His Reliabilist Response*. London: Routledge, 2002.
- Beverly, J. Reforming the "Reformed" Objection to Natural Theology. *Faith and Philosophy*, v. 12, n. 2, p. 189-206, 1995.
- Bonino, S.-T. Il n'est pas évident que Dieu existe... encore faut-il le prouver. *La Revue Thomiste*, 2021. Disponível em: <https://revuethomiste.fr/contenu-editorial/lami-de-la-sagesse/preuves-de-dieu/il-nest-pas-evident-que-dieu-existe-encore-faut-il-le-prouver>. Acesso em: 20 mar. 2023.
- Bonino, S.-T. Introduction, traduction et commentaire. In: Thomas d'Aquin. *De la vérité: question 2, La science en Dieu*. Fribourg: Éditions Universitaires Fribourg Suisse, 1996.
- Bonjour, L. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.
- Calvino, J. *As Institutas ou Tratado da Religião Cristã*. 2. ed. Campinas: Editora Cultura Cristã, 2003.
- Carnap, R. Le dépassement de la métaphysique par l'analyse logique du langage. In: Soulez, A. (dir.). *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*. Paris: PUF, 1985. p. 153-179.

- Christholm, R. M. The Myth of the Given. In: Sosa, E. et al. (ed.). *Epistemology: An Anthology*. 2. ed. Malden: Blackwell Publishing, 2008. p. 80-93.
- Clark, K.J. *Return to Reason: A Critique of Enlightenment Evidentialism and a Defense of Reason and Belief in God*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1990.
- Clavier, P. *Qu'est-ce que la théologie naturelle?* Paris: Vrin, 2004.
- Clifford, W.K. *The Ethics of Belief and Other Essays*. New York: Prometheus Books, 1999.
- Code, L. *Epistemic Responsibility*. Albany: State University of New York Press, 2020.
- Delaporte, G.-F. *Commentaire de Thomas d'Aquin sur le "Traité de l'âme" de Aristote*. Paris: L'Harmattan, 2021.
- DePaul, M. Foundationalism. In: Bernecker, S.; Pritchard, D. (ed.). *The Routledge Companion to Epistemology*. London: Routledge, 2011. p. 235-244.
- Di Gaetano, G. C. La "Reformed Epistemology" nel quadro delle filosofie analitiche della religione. In: Ciglia, F. P.; Di Gaetano, G. C. (ed.). *La rivoluzione pacifica*. Pescara: Samizdat, 2001. p. 38-63.
- Elders, L.J. *The Philosophical Theology of St. Thomas Aquinas*. Leiden: E.J. Brill, 1990.
- Engel, P. *Philosophie et psychologie*. Paris: Gallimard, 1996.
- Flew, A. *The Presumption of Atheism and other philosophical essays on God, Freedom and Immortality*. London: Elek, 1976.
- Forest, A. *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*. 2. ed. Paris: J. Vrin, 1956.
- Freitas, V.F. O fundacionalismo de Thomas Reid. *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 26, n. 1, p. 13-32, 2021.
- Gaultier, B. *L'immoralité de la croyance religieuse: l'éthique de la croyance de William Clifford, suivi de La volonté de croire de William James*. Marseille: Agone, 2018.
- Gilson, É. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Goldman, A. *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- Greco, J. Agent Reliabilism. *Noûs*, v. 33, n. 13, p. 273-296, 1999.
- Greco, J. Catholics vs. Calvinists on Religious Knowledge. *American Catholics Philosophical Quarterly*, v. 71, n. 1, p. 13-34, 1997.
- Greco, J. Reid's Reply to the Skeptic. In: Cuneo, T.; Woudenberg, R. V. (ed.). *The Cambridge Companion to Thomas Reid*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. p. 134-155.
- Greco, J. Virtues and Rules in Epistemology. In: Fairweather, A.; Zagzebski, L. (ed.). *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 117-141.
- Greco, J. Virtues in Epistemology. In: Moser, P.K. (ed.). *Oxford Handbook of Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 2002. p. 287-314.
- Greco, J.; Turri, J. Epistemologia da virtude. *Intuitio*, v. 8, n. 1, p. 325-362, 2015.
- Hasker, W. Experientialism. In: Borchert, D. M. *Encyclopedia of Philosophy*. 2. ed. Farmington Hills: Thomson Gale, 2006. v. 3. p. 322-323.
- Hegel, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003.
- Helm, P. (ed.). *Faith and Reason*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Helm, P. John Calvin, the *sensus divinitatis*, and the noetic effects of sin. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 43, n. 2, p. 87-107, 1998.
- Helm, P. Wittgensteinian Religion and 'Reformed' Epistemology. In: Arrington, R.L.; Addis, M. (ed.). *Wittgenstein and Philosophy of Religion*. London: Routledge, 2001. p. 101-118.
- Hookway, C. *Truth, Rationality and Pragmatism: Themes From Peirce*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- James, W. *Essays in Radical Empiricism*. New York: Longmans, Green and Co, 1922.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longmans, Green and Co, 1902.

- James, W. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green and Co, 1897.
- Jeffreys, D. S. How Reformed is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's 'Sensus Divinitatis'. *Religious Studies*, v. 33, n. 4, p. 419-431, 1997.
- Kant, I. *Crítica da razão pura*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- Kvanvig, J. L. Introduction. In: Kvanvig, J. L. (ed.). *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Alvin Plantinga*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. p. 7-9.
- Le Poidevin, R. *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*. Londres: Routledge, 1996.
- MacDonald, S. Theory of knowledge. In: Kretzmann, N.; Stump, E. (ed.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. p. 160-195.
- Mackie, J. L. *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Micheletti, M. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- Montmarquet, J. A. *Epistemic virtue and doxastic responsibility*. Lanham: Rowman and Littlefield, 1993.
- Montmarquet, J. Epistemic Virtue. *Mind*, n. 96, p. 482-497, 1987.
- Pascal, B. *Pensées, fragments et lettres*. Paris: Andrieux Éditeur, 1844. v. 1.
- Peirce, C. S. The fixation of belief. *Popular Science Monthly*, v. 12, p. 1-15, 1877.
- Peterson, M. et al. *Reason and Religious Belief*. New York: Oxford University Press, 1991.
- Plantinga, A. Is Belief in God Properly Basic? In: Geivett, R. D.; Sweetman, B. (ed.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992. p. 133-141.
- Plantinga, A. Reason and Belief in God. In: Plantinga, A.; Wolterstoff, N. (ed.). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983. p. 16-93.
- Plantinga, A. *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press, 1993a.
- Plantinga, A. *Warrant: The Current Debate*. New York: Oxford University Press, 1993b.
- Plantinga, A. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.
- Plantinga, A. Why We Need Proper Function. *Nous*, v. 27, n. 1, p. 66-82, 1993c.
- Plantinga, A.; Wolterstoff, N. (ed.). *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1983.
- Plasger, G. Does Calvin teach a sensus divinitatis? Reflections on Alvin Plantinga's Interpretation of Calvin. In: Schönecker, D. (ed.). *Plantinga's Warranted Christian Belief: Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga*. Berlin: Walter de Gruyter, 2015. p. 169-189.
- Portugal, A. C. Epistemologia da experiência religiosa: uma comparação entre Alston e Swinburne. *Numen*, v. 7, n. 2, p. 137-180, 2004.
- Pouivet, R. Épistémologie de la croyance religieuse. In: Bourgeois-Gironde, S.; Gnassounou, B.; Pouivet, R. (ed.). *Analyse et théologie: croyances religieuses et rationalité*. Paris: Vrin, 2002. p. 11-30.
- Pouivet, R. *Épistémologie des croyances religieuses*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013.
- Pouivet, R. Sur la rationalité des croyances religieuses. Une discussion de *que peut-on faire de la religion?* de Jacques Bouveresse. *ThéoRèmes*, n. 1, 2011.
- Pouivet, R. Théologie naturelle et épistémologie des croyances religieuses. *Revue des Sciences Religieuses*, v. 81, n. 2, p. 155-173, 2007.
- Reid, T. *An Inquiry into the Human Mind: On the Principles of Common Sense. A Critical Edition*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.
- Reid, T. *Essays on the Intellectual Powers of Man: A Critical Edition*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 2002.
- Rorty, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- Russell, B. *Human Society in Ethics and Politics*. London: Routledge, 1992.

- Schaffer, J. Monism: The Priority of the Whole. *Philosophical Review*, v. 119, n. 1, p. 31-76, 2010.
- Schaffer, J. On What Grounds What. In: Chalmers, D.J.; Manley, D.; Wasserman, R. (ed.). *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*. New York: Oxford University Press, 2009. p. 347-383.
- Scheffler, I. *Worlds of Truth: A Philosophy of Knowledge*. Malden: Wiley Blackwell, 2009.
- Schmitt, Y. L'épistémologie des croyances religieuses au prisme des sciences sociales. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n. 169, p. 157-177, 2015.
- Senor, T.D. A critical review of Alvin Plantinga's Warranted Christian Belief. *International Philosophical Quarterly*, v. 42, n. 3, p. 389-396, 2002.
- Sosa, E. *Knowledge in Perspective: Selected Essays in Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- Sosa, E. Proper Functionalism and Virtue Epistemology. In: Kvanvig, J. L. (ed.). *Warrant in Contemporary Epistemology: Essays in Honor of Alvin Plantinga*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 1996. p. 253-270.
- Sudduth, M. *The Reformed Objection to Natural Theology*. Farnham: Ashgate, 2009.
- Swinburne, R. *Epistemic Justification*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Talafierro, C. *Contemporary Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell, 1998.
- Tiercelin, C. C. S. *Peirce et le pragmatisme*. Paris: PUF, 1993.
- Tiercelin, C. *Le doute en question: parades pragmatistes au défi sceptique*. Paris: Éditions de l'Éclat, 2005.
- Tiercelin, C. Principes métaphysiques, principes théologiques. In: Declos, A.; Guillon, J.-B. (dir.). *Les principes métaphysiques*. Nouvelle édition [en ligne]. Paris: Collège de France, 2020. Disponível em: <http://books.openedition.org/cdf/7860>. Acesso em: 16 jun. 2022.
- Tiercelin, C. Que valent les idées face aux croyances? *Filosofia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto*, v. 33, p. 13-39, 2016.
- Tomás de Aquino, S. *Suma contra os gentios: livros III^o e IV^o*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996. v. 2.
- Tomás de Aquino, S. *Suma teológica: I seção da II parte – questões 49-114: os hábitos e as virtudes, os dons do Espírito Santo, os vícios e os pecados, a lei antiga e a lei nova, a graça*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. v. 4.
- Tomás de Aquino, S. *Suma teológica: parte I – questões 1-43: teologia, Deus, Trindade*. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009a. v. 1.
- Tomás de Aquino, S. *Suma teológica: parte I – questões 44-119: a criação – o anjo – o homem*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005. v. 2.
- Tomás de Aquino, S. *Suma teológica: seção I – parte II – questões 1-48: a bem-aventurança, os atos humanos, as paixões da alma*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009b. v. 3.
- Tomás de Aquino. *Comentario de los Analíticos Posteriores de Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2002.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2016a. v. 1.
- Tomás de Aquino. *Cuestiones disputadas sobre la verdad*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2016b. v. 2.
- Van Inwagen, P. Il est mauvais, partout, toujours et pour quiconque, de croire quoi que ce soit sur la base d'une évidence insuffisante. In: Michon, C.; Pouivet, R. (ed.). *Philosophie de la religion: perspectives contemporaines*. Paris: Vrin, 2010. p. 311-326.
- Vaz, H. C. L. *Escritos de filosofia VII: raízes da modernidade*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- Vaz, H. C. L. Metafísica e fé cristã: uma leitura da "Fides et Ratio". *Síntese*, v. 26, n. 86, p. 293-305, 1999.
- Vaz, H. C. L. Religião e modernidade filosófica. *Síntese Nova Fase*, v. 18, n. 53, p. 147-165, 1991.
- Vaz, H. C. L. Tomás de Aquino: do ser ao Absoluto. In: Vaz, H. C. L. *Escritos de filosofia III: filosofia e cultura*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. p. 283-342.

Vuillemin, J. Sur la tolérance. *Revue Internationale de Philosophie*, v. 95-96, n. 1-2, p. 198-212, 1971.

Wittgenstein, L. *Investigações filosóficas*. Curitiba: Horle Books, 2002.

Wittgenstein, L. *Tractatus logico-philosophicus*. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2001.

Wolterstorff, N. Epistemologia da religião. In: Greco, J.; Sosa, E. *Compêndio de epistemologia*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 469-502.

Yandell, K. E. *The Epistemology of Religious Experience*. Cambridge University Press, 1993.

Zagzebski, L. *On Epistemology*. Belmont: Wadsworth, 2009.

Zagzebski, L. *Virtues of the Mind*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Colaboradores

Conceituação: F.V. CAMPOS. Metodologia: J. M. SANTOS NETO. Escrita – rascunho original: F.V. CAMPOS. Escrita – revisão e edição: F.S. ALMEIDA e F.V. CAMPOS.