

Será a crença em Deus apropriadamente básica? Defesa de um inferencialismo moderado*

Domingos Faria

27 de Julho de 2017

Qual é o nosso problema filosófico?

O problema filosófico central que tratámos ao longo da nossa dissertação é o seguinte:

- (1) Será que a crença em Deus é apropriadamente básica? Ou seja, será que a fé em Deus pode ter algum estatuto epistémico positivo de forma não-inferencial?

Todavia, esta questão (1) pode ser lida, pelo menos, de duas formas:

- (1.1) Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistémico positivo mesmo se S acredita em T de forma básica ou não-inferencial?
- (1.2) Será que a crença teísta T de um sujeito S pode ter estatuto epistémico positivo mesmo se a crença T não tem qualquer inferência apropriada disponível que a suporte?

Assim, quando se está a questionar se a crença em Deus é apropriadamente básica pode-se estar a perguntar duas coisas diferentes: por um lado, na leitura (1.1) a pergunta é se a crença T de S, de forma ter estatuto epistémico positivo, requer que S possua ou não alguma inferência apropriada que suporte T. Aqui a questão é a de saber se o próprio sujeito da crença T deve estar na posse de alguma inferência apropriada, conhecer algum bom argumento, etc., para suportar a sua crença T ou se

*Texto de apresentação nas provas de doutoramento na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, nas quais fomos aprovados *com distinção e louvor* por unanimidade.

tal não é necessário para a sua crença ter estatuto epistémico positivo. Neste sentido a necessidade ou não da posse de alguma inferência apropriada para suportar T é entendida de forma *individualista*.

Por outro lado, na leitura (1.2) a questão é se a crença T de S, de forma a ter estatuto epistémico positivo, requer que haja disponível alguma inferência apropriada ou não que suporte T, independentemente de S estar ou não na posse de tal inferência apropriada. Neste último caso a questão é a de saber p.e. se a *comunidade* epistémica de S, que acredita em T, precisa ou não de possuir um tal suporte apropriado para T que esteja disponível nessa comunidade, mesmo que S acredite em T de forma básica e não possua qualquer inferência ou argumento para T. Ora, procurámos dar uma resposta plausível para a questão (1) ao fundamentarmos uma resposta tanto para o problema (1.1) como para o problema (1.2).

Mas para se responder com fundamento a tais problemas foi necessário dar uma resposta prévia para a seguinte questão:

(2) Como é que o estatuto epistémico positivo deve ser entendido? Ou seja, o que é a garantia? E que graus de garantia existem?

A ideia é que para fazermos *epistemologia aplicada*, i.e., para respondermos à questão (1), precisamos primeiro fazer *epistemologia normativa*, i.e., responder à questão (2). Ou seja, é necessário determinar em que consiste o estatuto epistémico positivo para depois podermos determinar se a crença teísta satisfaz ou não as condições do estatuto epistémico positivo que se estabeleceu. Esta estratégia é igualmente utilizada noutras áreas da filosofia, como no caso da ética, em que uma dada *ética normativa* (p.e. consequencialismo, deontologismo, ou contratualismo, etc.) conduz a uma dada *ética aplicada* (p.e. uma posição sobre o aborto, ou sobre a eutanásia, ou sobre o estatuto dos animais, etc.). Assim, a estratégia de resposta que delineamos para o nosso problema filosófico teve duas fases: a primeira consistiu em desenvolver uma epistemologia normativa sobre a garantia e os seus vários graus; a segunda fase consistiu em examinar se a crença básica teísta satisfaz essas condições da garantia ou pelo menos de algum dos seus graus.

Qual é a nossa resposta ao problema (2)?

Depois da clarificação do nosso problema, podemos agora enunciar brevemente as nossas respostas. Para respondermos ao problema (2) analisámos várias teorias da

garantia ou do estatuto epistémico positivo.

Começámos por examinar teorias da garantia que nos parecem implausíveis, como o deontologismo e coerentismo. Dada a conceção deontológica sobre o estatuto epistémico positivo ou garantia, uma crença *p* tem garantia para um sujeito *S* se *S* não violou os seus deveres epistémicos na formação de *p*. Todavia, argumentámos através de contraexemplos que é possível que um sujeito cumpra os seus deveres epistémicos de forma irrepreensível e, no entanto, as suas crenças tenham pouco ou nenhum estatuto epistémico positivo¹. Além disso, defendemos que o deontologismo é suscetível ao problema do voluntarismo doxástico (§3.5)².

Quanto ao coerentismo, uma crença *p* é garantida para *S* caso *p* seja coerente ou, caso se conforme bem, com a totalidade do sistema de crenças de *S*. Todavia, defendemos que há bons contraexemplos que indiciam que a coerência não é uma condição suficiente, nem sequer necessária, para que uma crença tenha um relevante estatuto epistémico positivo ou garantia (§4.2 e §4.3). Argumentámos que o coerentismo é suscetível, entre outras, à objeção do isolamento ou do *input*³ e à objeção dos *sistemas alternativos coerentes*⁴.

Após as críticas ao deontologismo e ao coerentismo, desenvolvemos teorias da garantia ou do estatuto epistémico positivo, como o evidencialismo e o fiabilismo, que são intuitivamente apelativas e que consideramos relevantes para uma teoria completa da garantia.

Procurámos defender que pelo menos um dos ingredientes relevantes e necessários de qualquer grau de estatuto epistémico positivo é a *evidência* (encarada de forma lata, incluindo estados doxásticos e não-doxásticos). Todavia, precisamos de outros elementos epistémicos para além da condição evidencialista de forma a termos níveis mais elevados de estatuto epistémico positivo (como a *justificação objetiva* ou a *garantia*

¹Veja-se o contraexemplo sobre a pessoa paranoica (§2.2.3.4), que não viola os seus deveres, mas tem uma crença epistemicamente defeituosa; o contraexemplo (PRESIDENTE) em que o sujeito desenvolve um tipo de lesão cerebral raro que o leva a acreditar, sem violar os seus deveres, que será o próximo presidente do EUA (§3.3).

²Se tese do *voluntarismo doxástico* é implausível, então parte-se da ideia de que aparentemente não temos controlo voluntário sobre grande parte das nossas crenças; mas se tal é o caso, então não podemos ter qualquer dever ou obrigação com respeito a essas crenças nem podemos ser culpados por as sustentarmos, o que implica que o deontologismo é falso.

³A ideia é que um sistema de crenças pode ser totalmente coerente sem ter nada a ver com a realidade.

⁴A ideia é que caso a coerência seja tudo o que importa e se *input* exterior é irrelevante, podem haver numerosos sistemas de crenças igualmente coerentes que são mutuamente incompatíveis.

suficiente para o conhecimento)⁵. Um desses elementos epistêmicos que é igualmente necessário para níveis superiores de estatuto epistêmico positivo é a *fiabilidade*. Assim, uma dada crença tem um elevado estatuto epistêmico positivo na medida em que resulta de um processo tipo fiável. Contudo, por causa do problema da generalidade, da vidência, do novo génio maligno, dos processos fiáveis resultantes de disfunções, entre outros, sustentamos que a *teoria fiabilista* precisa de ser auxiliada por elementos da *teoria evidencialista* e da *função apropriada*.

Por isso, como resposta ao nosso problema (2), defendemos e oferecemos várias razões para se adotar uma *teoria híbrida* da garantia ou do estatuto epistêmico positivo, a que designamos por “fiabilismo evidencialista funcional”, e que está enquadrada numa *epistemologia das virtudes*. Para além de ser teoricamente melhor do que o deontologismo e coerentismo, que constituem teorias implausíveis e são suscetíveis a fortes contraexemplos, adotar uma teoria híbrida como a nossa tem vantagens em relação às plausíveis teorias evidencialista, fiabilista, e funcionalista se consideradas isoladamente. Ou seja, com uma teoria combinada ou híbrida conseguimos lidar melhor com as dificuldades que cada uma dessas teorias enfrenta individualmente.

Deste modo, com o nosso *fiabilismo evidencialista funcional* procurámos lidar de uma forma bem-sucedida simultaneamente com o problema do ajuste ou suporte evidencial (§ 5.1.3), o problema da generalidade (§ 6.2.4), o problema do valor do conhecimento (§ 6.2.5), o problema dos processos fiáveis resultantes de disfunções (§ 6.3.2), o problema da sorte epistêmica subjetiva (§ 6.4.1), o problema do novo génio maligno (§ 6.4.2), o problema dos casos Gettier (§ 7.1.3), entre outros. Uma solução apropriada para esses problemas exige uma combinação de perspetivas, tal como propusemos com a nossa teoria da garantia ou do estatuto epistêmico positivo.

Além disso, ao analisarmos a teoria da garantia que nos parece mais plausível e a forma como é constituída determinamos simultaneamente três graus relevantes de estatuto epistêmico positivo ou de constituição da garantia:

- (i) No grau mais elementar temos a componente subjetiva da garantia, a que chamamos *justificação interna ou subjetiva*, e que tem a ver com o facto da crença ser bem-formada a partir da perspetiva do sujeito ou de primeira-pessoa, podendo ser formulada deste modo: uma crença

⁵Isto porque o suporte ou ajuste evidencial, bem como a própria aquisição de evidência, pode ser não-fiável ou resultar de uma disfunção cognitiva. (P.e. apenas com a condição evidencialista não se assegura que a própria evidência seja causada de forma apropriada e que seja tendencialmente conducente à verdade)

p é subjetivamente justificada para S sse p é uma resposta apropriada à evidência E de S e S não tem derrotadores não-derrotados de p.

- (ii) No grau intermédio temos a componente objetiva da garantia, a que chamamos *justificação externa ou objetiva*, que tem a ver com a crença ser bem-formada a partir de uma perspectiva panorâmica ou de terceira-pessoa, podendo ser formulada deste modo: uma crença p é objetivamente justificada para S sse, além de satisfazer (i), p resulta em S de um processo da forma ‘produzir p com base na evidência E e num módulo cognitivo apropriadamente funcional de S’ que é fiável em condições normais. Por outras palavras, a probabilidade condicional objetiva de p ser verdadeira, dado a evidência E e a função apropriada de S, é alta em condições normais⁶.
- (iii) No grau mais elevado temos a *garantia suficiente para o conhecimento* que, para além de satisfazer (i) e (ii), também exige que a crença em questão seja produzida num ambiente epistémico favorável, incluindo para isso uma condição modal de segurança; deste modo, uma crença p é formada num ambiente epistémico favorável sse a crença p de S é segura⁷, sendo que o sucesso cognitivo seguro de S é atribuível, parcialmente ou num grau significativo, à manifestação dos seus processos ou módulos cognitivos.

Estabelecer estas distinções foi pertinente para clarificar o nosso problema central de epistemologia aplicada à crença teísta, dado que o nosso objetivo foi sondar se a fé em Deus ou a crença teísta é ou pode ser apropriadamente básica ou não-inferencial com respeito a esses três graus de estatuto epistémico positivo.

Qual é a nossa resposta ao problema (1)?

Tendo em mente a nossa teoria de um “fiabilismo evidencialista funcional”, enquadrado numa epistemologia das virtudes, pode-se agora avançar para a parte

⁶Ou seja, a fiabilidade do processo tipo relevante em consideração deve ser avaliado relativamente a *condições normais*, i.e. aos ambientes para os quais os módulos cognitivos de S responsáveis pela crença em questão foram selecionados pelos seus efeitos benéficos.

⁷Uma crença p de S formada no mundo atual @ através de um método do tipo M é segura sse (i) p é verdadeira em @ e (ii) em quase todos, senão em todos, os mundos possíveis próximos em que S formou a crença que p através do mesmo método M, essa crença p é verdadeira.

de *epistemologia aplicada* com respeito à crença teísta indicando a nossa resposta para o problema (1). Para isso apresentámos e avaliámos os seguintes dois modelos principais sobre a epistemologia da crença religiosa:

- **Modelo não-inferencialista:** composto por uma resposta positiva às questões (1.1) e (1.2). Ou seja, a crença T de S pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento) mesmo se S não possui qualquer inferência apropriada para suportar T e mesmo se não há disponível qualquer inferência apropriada para suportar T.
- **Modelo inferencialista extremo:** composto por uma resposta negativa às questões (1.1) e (1.2). Ou seja, a crença T de S não pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, ou garantia suficiente para o conhecimento) a não ser que S esteja na posse de uma inferência apropriada a favor de T, e que haja uma tal inferência apropriada disponível para suportar T.

Argumentámos que esses dois modelos têm sérios problemas e não parecem lidar adequadamente com algumas objeções. Por um lado, sustentámos que o **modelo não-inferencialista** é bastante implausível, dado que a existência de derrotadores conhecidos para o teísmo exige argumentos da teologia natural (§ 8.1.3). Além disso, defendemos que a teoria do teísmo cético (§ 8.2.2.1), que nos parece procedente, implica um agnosticismo ou ceticismo em relação ao argumento central a favor desse modelo não-inferencialista. Argumentámos igualmente que os dados das ciências cognitivas da religião (§ 8.2.2.2) fornecem-nos indícios relevantes contra a existência de um *sensus divinitatis*, que forme com precisão a crença teísta de forma apropriadamente básica, tal como defendido neste modelo. Mas ainda que o argumento central a favor desse modelo não-inferencialista fosse plausível, defendemos que a sua conclusão é insuficiente porque é apenas uma condicional (§ 8.2.2.3), que pode ser facilmente imitável ou adaptada por religiões mutuamente inconsistentes ou por crenças bizarras e supersticiosas (§ 8.2.2.4) - ou seja, é suscetível a certas versões da objeção da “grande abóbora”.

Por outro lado, argumentámos que o **modelo inferencialista extremo** não constitui um modelo plausível, uma vez que apresenta um requisito demasiado excessivo (§ 9.1). Ou seja, é um requisito demasiado alto exigir que todos os teístas possuam e dominem individualmente algum argumento ou inferência a favor da existência de Deus para que as suas crenças tenham estatuto epistémico positivo. Aliás, não é isso

que tipicamente acontece e se exige para uma parte significativa das nossas crenças que precisam de estar fundadas em inferências (como é o caso das crenças científicas). Por exemplo, muitas pessoas comuns ou leigas parecem estar epistemicamente legitimadas a acreditar em átomos ou elétrons, ou em muitas outras crenças científicas (que adquiriram não-inferencialmente via testemunho), e não possuem elas próprias qualquer inferência apropriada, argumento, ou prova direta para essas crenças. É até bastante provável que grande parte das pessoas nem sequer tenha tempo, disponibilidade, ou até capacidades intelectuais para desenvolver tais inferências apropriadas a favor das suas crenças científicas. Mas não será por causa disso que essas pessoas não poderão possuir essas crenças científicas com estatuto epistémico positivo.

Em suma, o que há errado no modelo não-inferencialista é responder positivamente à questão (1.2) e o que há errado no modelo inferencialista extremo é responder negativamente à questão (1.1). Mas, apesar desses problemas, há ainda assim algo nesses dois modelos que parece adequado. Nomeadamente o modelo não-inferencialista parece correto quando não exige que a própria pessoa possua sempre e em todas as circunstâncias uma inferência apropriada para a sua crença teísta e, por outro lado, o modelo inferencialista extremo parece correto quando exige que deve haver alguma inferência apropriada para essa crença teísta que esteja disponível na comunidade. Por outras palavras, o que parece intuitivamente correto é uma resposta tendencialmente positiva à questão (1.1) e uma tendencialmente negativa à questão (1.2). Para fundamentar essa intuição desenvolvemos e defendemos um outro modelo para a epistemologia da crença religiosa:

- **Modelo inferencialista moderado:** composto por uma resposta positiva à questão (1.1) e uma resposta parcialmente negativa à questão (1.2)⁸. Ou seja, a crença T de S pode ter estatuto epistémico positivo (i.e. justificação subjetiva, objetiva, e garantia suficiente para o conhecimento) mesmo se S não possui qualquer inferência apropriada para suportar T; contudo, na comunidade epistémica de S terá de haver alguma inferência apropriada disponível para suportar T de forma a que essa crença seja suscetível de ter justificação objetiva e garantia.

Este modelo é *inferencialista* porque exige que haja de alguma forma inferência

⁸A resposta à questão (1.2) é parcialmente negativa uma vez que não se aplica a todos os graus de estatuto epistémico positivo; nomeadamente a resposta só será negativa quando estivermos a falar de justificação objetiva e de garantia suficiente para o conhecimento. Todavia, a resposta será positiva quanto à justificação subjetiva.

apropriada disponível para suportar a crença T. Mas esse modelo é igualmente *moderado* uma vez que não exige que todos os sujeitos que acreditam em T possuam eles próprios ou conheçam essa inferência apropriada. Assim, a crença T de S pode ter justificação objetiva ou garantia suficiente para o conhecimento, não porque S tem alguma inferência apropriada a favor de T, mas porque determinadas pessoas, p.e. especialistas, na sua comunidade epistémica e religiosa possuem uma tal inferência apropriada ou bons argumentos a favor de T e, além disso, a crença de S está apropriadamente conectada a uma cadeia testemunhal que tem origem em tais especialistas. De forma similar ao que sucede com as crenças científicas, em que há uma divisão do trabalho epistémico, basta que a cadeia testemunhal, a partir da qual recebem essa crença teísta T, esteja realmente ancorada a esses bons argumentos ou inferências, concebidos por especialistas, disponíveis na comunidade epistémica teísta. Advogamos, portanto, um modelo anti-individualista e social como resposta ao nosso problema central de epistemologia aplicada à crença teísta. Mais especificamente, com o nosso modelo defendemos a seguinte conclusão condicional:

- Se na comunidade epistémica, de um crente comum S no teísmo, houver alguma *inferência apropriada* disponível (p.e. concebida por especialistas) para suportar a crença no Deus teísta T e se esse crente S recebe T não-inferencialmente através de uma cadeia testemunhal que está ultimamente ancorada nessa inferência apropriada, então tipicamente essa crença T tem um relevante estatuto epistémico positivo de forma básica para S.

Ora, se a antecedente desta condicional for satisfeita, então podemos concluirmos que tipicamente a crença no Deus teísta tem um relevante estatuto epistémico positivo de forma básica para os crentes comuns e, por isso, a crença teísta pode ser nessas circunstâncias apropriadamente básica para tais sujeitos. Mas o que dizer da antecedente da condicional? Nomeadamente, haverá um projeto bem-sucedido de teologia natural que possa ser de alguma forma bem-sucedido, suportando devidamente a crença teísta? Deixámos claro que se um tal projeto consegue ou não ser de alguma forma bem-sucedido, bem como se consegue ou não acomodar os desafios das ciências cognitivas da religião e do teísmo cético, constituirá uma das nossas importantes tarefas futuras e que ficará agora em aberto. Assim, a continuação dos trabalhos em teologia natural é imprescindível e inevitável dado o nosso modelo inferencialista moderado.