

Racionalidade e Compromisso Religioso*

Mikael Stenmark

Sinopse

Um dos desafios mais vigorosos levantados contra a fé religiosa consiste na reivindicação de que, mesmo que haja evidências suficientes, ou mesmo que as evidências não sejam necessárias para justificar racionalmente a aceitação de crenças religiosas, estas mesmas crenças ainda assim não deveriam ser mantidas tão firmemente como as pessoas religiosas normalmente as mantêm. O objetivo do presente artigo é avaliar criticamente este desafio à fé religiosa; e, ao distinguir entre aceitação provisória, plena e dogmática, ver-se-á que o desafio somente pode ser sustentado em uma de suas versões.

Palavras-chave: racionalidade; crenças religiosas; compromisso religioso.

Abstract

One of the most forceful challenges that has been raised against religious faith consists of the claim that even if there is sufficient evidence, or if evidence is not necessary, to rationally justify the acceptance of religious beliefs, these beliefs ought nevertheless not to be held as firmly as religious people normally do. The aim of this article is to critically evaluate this challenge to religious belief, and by distinguishing between tentative, full, and dogmatic acceptance we will see that only in one version the challenge can be sustained.

Key words: rationality; religious beliefs; religious commitment.

* Este texto foi lido no Encontro Regional do Leste [dos EUA] da *Society of Christian Philosophers*, em abril de 1995, no Salem College, Memphis, Tennessee. Trad. de Luís Henrique Dreher, pesquisador do NEPREL e professor do PPCIR - UFJF.

** PhD pela University of Notre Dame, EUA; pesquisador e professor de filosofia da religião no Departamento de Teologia da Universidade de Uppsala, Suécia.

Vários autores ressaltaram que a forma religiosa de entreter uma crença (“fé”, em terminologia religiosa) é diferente da forma com que normalmente sustentamos o que cremos. Os crentes religiosos tipicamente crêem em Deus independentemente do que possa vir a acontecer. É esta “mentalidade do não importa o que venha a acontecer” que aborrece as pessoas não-religiosas. E penso que é neste ponto que se encontra o principal problema relativo à racionalidade da crença religiosa (ou, com maior exatidão, do *crer*). O desafio à crença religiosa neste contexto – chamêmo-lo de *desafio provisório*¹ à crença religiosa – não reside no fato da mesma basear-se em evidências insuficientes (o assim-chamado desafio evidencialista à crença religiosa), mas antes no fato de que a força com que o crente religioso sustenta estas crenças parece não ser razoável.

O meu objetivo nesse artigo é avaliar criticamente o desafio provisório à crença religiosa, e ao distinguir entre aceitação provisória, plena e dogmática veremos que o desafio somente pode ser mantido em uma de suas versões. Assim, a questão não é, em primeiro lugar, se uma pessoa necessita ou não ter boas razões para ser racional ao aceitar a crença religiosa; antes, ela diz respeito a *quão fortemente* uma pessoa racional tem o direito de sustentar crenças religiosas. Gary Gutting enuncia este desafio à crença religiosa ao escrever que “mesmo que os crentes compreendam apropriadamente um artigo de sua fé, eles podem lhe dar seu assentimento de maneira imprópria. (...) Eu proponho o argumento de que o mal-entendido das religiões tradicionais quanto a si mesmas fica mais visível em sua insistência num assentimento decisivo diante de reivindicações que não são dignas desse assentimento no contexto de suas interpretações tradicionais.”²

Gutting contrasta aqui dois tipos diferentes de assentimento, o assentimento decisivo-final e o assentimento interino. Ele os

1 N. do T.: *tentativist*

2 Gary GUTTING, *Religious Belief and Religious Skepticism*, p. 4. [N. do T.: Para referências bibliográficas completas deste e dos outros títulos, cf. as Referências Bibliográficas abaixo.]

define da seguinte maneira: “Em termos gerais, o assentimento decisivo-final nega a necessidade epistêmica de discussão adicional da reivindicação a que se prestou assentimento, ao passo que o assentimento interino admite essa necessidade.”³ Gutting tenta demonstrar que, em relação a muitas crenças religiosas, é racional prestar apenas um assentimento de *interim*, visto que seu apoio evidencial é muito fraco. De modo mais genérico, o desafio provisório à crença religiosa consiste na reivindicação de que, *ainda que existam evidências suficientes, ou mesmo que as evidências não sejam necessárias para justificar racionalmente a aceitação de crenças religiosas, estas mesmas crenças não deveriam ser entretidas tão firmemente como as pessoas religiosas normalmente as entretêm.*

Um pressuposto implícito neste desafio é o de que se pode sustentar a mesma crença com diferentes graus de aceitação (ou: de firmeza, compromisso, confiança, assentimento e coisas do gênero), e crenças diferentes com o mesmo grau de aceitação. Essa presunção é razoável; ao menos não a considero questionável. Logo, a aceitação de uma crença pode dar-se em graus diversos, sendo que podemos distinguir no mínimo dois tipos de aceitação: a aceitação plena e a aceitação mais provisória (ou, na terminologia de Gutting, entre assentimento decisivo-final e assentimento interino).⁴ Poderíamos dizer que uma crença é *aceita provisoriamente* quando se pensa que há uma necessidade de investigá-la mais, estando-se disposto, porém, a usá-la como um ponto de partida (uma hipótese de trabalho) para algo que se está fazendo. Essa investigação adicional poderia ser feita de diferentes maneiras. Ou está-se buscando ativamente (ou constantemente) por desautorizações⁵ (contra-evidências) de uma concepção, ou está-se buscando ativamente por justificações⁶ (evidências) da mesma, ou ambos. Por outro lado, uma crença é *plenamente aceita* quando se pensa que ela é verdadeira e

3 Ibid.

4 Cf. Gilbert HARMAN, *Change in View*, p. 47.

5 N. do T.: *defeaters*.

6 N. do T.: *justifiers*.

que não há necessidade de investigá-la mais, ou de duvidar de sua credibilidade. E podemos acrescentar que uma crença *não é aceita* quando a consideramos falsa, ou pelo menos não estamos dispostos a usá-la como um ponto de partida (uma hipótese de trabalho) para algo que fazemos.

1 - Evidencialismo e o Princípio de Proporcionalidade

Com que vigor, então, uma pessoa racional deveria ter o direito de sustentar uma crença? De acordo com evidencialistas como John Locke e David Hume, a nossa aceitação de uma proposição ou crença deveria ser sempre proporcional à força das evidências de apoio. E esse “princípio de proporcionalidade” é algo com que, desde então, os teístas têm lutado, visto que ele parece desafiar a forma religiosa do crer e da crença. Jeffrey Stout escreve: “Os teólogos – a despeito de suas tentativas de reformular o teísmo cristão em termos aceitáveis a uma audiência acadêmica secular – continuam a contornar as questões implícitas no dito de Hume de que um homem sábio dosa a proporção de sua crença segundo as evidências.”⁷

É natural, porém, que, *se* as evidências que servem de apoio a uma crença forem fortes, poder-se-ia estar racionalmente justificado em aceitar plenamente aquela crença. Assim, é possível entreter crenças religiosas com plena aceitação, já que se pode reunir fortes razões que as apóiam – algo que, com efeito, alguns crentes religiosos consideram possível.⁸ Isso também significa que uma das formas de enunciar o evidencialismo é a seguinte: *é-se racional ao continuar a aceitar plenamente uma crença (não-básica) somente se houver fortes evidências para apoiá-la*. E, conseqüentemente: *é-se racional ao continuar a aceitar provisoriamente uma crença (não-básica) somente se houver alguma evidência para apoiá-la*.

7 Jeffrey STOUT, *The Flight from Authority*, p. 147-48.

8 Cf. p. ex. Richard SWINBURNE, *The Existence of God*.

Seria então o princípio de proporcionalidade um princípio de uso adequado ao determinar-se com que força de convicção uma pessoa racional tem o direito de entreter uma crença? Não penso assim, e pela seguinte razão: Thomas Kuhn sustenta que um sistema teórico se desenvolve por meio de sua capacidade de lidar com contra-evidências ou anomalias. De acordo com ele, existem razões pragmáticas – se os cientistas acreditassem em suas teorias de modo apenas provisório,⁹ a atividade científica acabaria degenerando – para descartar aquilo que chamei de princípio da proporcionalidade. Se os cientistas pretendem ter êxito, eles não deveriam seguir o dito de Popper e nem o de Hume. (O dito de Popper é o de que um homem sábio somente aceita uma proposição de maneira provisória; ele jamais cessa de tentar falsificá-la ativamente.) É um fato histórico que todas as novas teorias são, em termos estritos, falsificadas em sua fase inicial, e que quase nunca são rejeitadas pelo fato de não sobreviverem a um teste. Nenhuma teoria resolve todos os problemas pelos quais é confrontada, e as soluções oferecidas pela teoria tampouco são perfeitas. Há sempre uma discrepância entre teoria e evidência, e isso requer do/a cientista/a que ele/a esteja *comprometido/a* com sua teoria. Kuhn escreve que:

existem razões práticas muito fortes em favor do compromisso. Cada problema de pesquisa confronta o cientista com anomalias cujas fontes ele não pode identificar exatamente. Suas teorias e observações nunca concordam de maneira total; observações sucessivas jamais levam exatamente aos mesmos resultados; seus experimentos comportam produtos adicionais, de ordem teórica e fenomenológica, que só poderiam ser deslindados por meio de outro projeto de pesquisa. Cada uma dessas anomalias ou fenômenos compreendidos de maneira incompleta poderia conceivelmente dar a pista para uma inovação fundamental na teoria ou técnica científicas, mas aquele que pára a fim de examiná-las uma a uma jamais completa seu primeiro projeto. (...) Aqueles que fazem esses relatos consideram a maior parte das discrepâncias triviais ou

9 N. do T.: *tentative*.

desprovidas de interesse, uma avaliação que geralmente só podem basear em sua fé na teoria atual. Sem essa fé seu trabalho seria um desperdício de tempo e talento.¹⁰

Assim, a crença do cientista de que uma teoria é correta é necessária para o progresso da ciência. Uma nova teoria precisa ter a chance de desenvolver seu potencial, e isso somente é possível se os cientistas tiverem o direito de crer em suas teorias em um grau maior do que o autorizado pelas evidências. Algumas vezes, o compromisso do cientista precisa estender-se para além das evidências, e às vezes mesmo contra elas (na rejeição de anomalias).

Se Kuhn está correto, então um compromisso com uma crença que vai além das evidências não é necessariamente irracional, porque, sem esse tipo de compromisso, o progresso na ciência não seria possível (ou mesmo em qualquer outra parte). Logo, o argumento pragmático de Kuhn solapa o princípio da proporcionalidade, ao menos enquanto vemos a ciência como um exemplo paradigmático de racionalidade.

2 - Presuncionismo e Economia Cognitiva

Mesmo admitindo-se que o compromisso possa estender-se para além das evidências, as evidências subjacentes às crenças religiosas parecem para muitos ser, no mínimo, fracas (ou seja, não é somente possível, mas razoavelmente provável, que crenças religiosas sejam falsas), e, portanto, o único grau racional de aceitação tem de ser *menos do que pleno*. Ou seja: para serem racionais ao aceitá-las, os crentes religiosos devem continuar ativamente com a investigação acerca da verdade dessas crenças.

Suponhamos, agora, que alguém como eu rejeite o evidencialismo, e que arguente, ao invés, que *somos racionalmente autorizados a continuar a crer no que cremos enquanto*

10 Thomas KUHN, *The Essential Tension*, p. 236 (minha ênfase).

não houver uma razão especial para agir de outro modo; nesse caso, essa exigência parece ser ainda mais razoável.¹¹ Alhures eu chamei este princípio de “princípio da presunção”, e a concepção geral de “presuncionismo”.¹² (Chamo-a de presuncionismo porque ela se baseia na reivindicação de que dever-se-ia presumir que nossos processos formadores de crenças e suas produções (crenças) são intelectualmente inocentes até que se provem culpados. Esses processos e suas produções não precisam ser justificados previamente (dotados de boas razões) antes que seja racional, para nós cremos neles. Em vez disso, nossas crenças são inicialmente justificadas mediante a força de uma presunção.

Uma vez que, desde uma perspectiva presuncionista nenhuma evidência é necessária (o que por certo não equivale necessariamente a dizer que não há nenhuma evidência) para apoiar crenças religiosas, de sorte que uma pessoa seja racional ao aceitá-las – na condição de que não exista contra-evidência presente da qual ele ou ela devesse estar ciente¹³ –, uma aceitação plena das mesmas dificilmente parece justificada.

Gutting reivindica que esse tipo de posição, que ele, seguindo D. Goldstick e outros chama de “conservadorismo metodológico”, “pode justificar a manutenção de crenças com

11 Penso, em suma, que deveríamos rejeitar o evidencialismo porque suas exigências não são razoáveis quando aplicadas a seres como nós. Não é, de fato, racional que as pessoas tentem satisfazer as exigências do evidencialismo, já que elas não têm nem o tempo nem os recursos cognitivos necessários. Como poderíamos, em nosso breve tempo de vida e com nossos recursos cognitivos limitados, ter tempo para pensar cuidadosamente e dar as boas razões exigidas por todas as crenças que aceitamos ou sustentamos de modo mais ou menos inconsciente? Não há tempo suficiente. Alguém poderia desperdiçar toda sua vida buscando evidências para todos os tipos de crenças. (Para uma versão plenamente desenvolvida deste argumento, Cf. Mikael STENMARK, *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life*, caps. 8 e 10.)

12 (N. do T.: *presumptionism*.) Cf. STENMARK, *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life*. Concepções semelhantes foram desenvolvidas nos seguintes livros e artigos: Jan ANDERSSON, Mats FLURBERG, *Om världens gåta*; HARMAN, *Change in View*; e em Nicholas WOLTERSTORFF, *Can Belief in God be Rational?*

13 Ou seja, crenças religiosas não precisam basear-se em ou ser inferidas a partir de outras crenças para serem racionalmente aceitáveis.

conteúdo religioso, mas não irá justificar manter essas crenças de modo religioso.”¹⁴ Ou seja: o presuncionismo é capaz de justificar uma aceitação provisória de crenças religiosas, mas não uma aceitação plena. De acordo com essa crítica, a única versão razoável do presuncionismo é aquela que aceita somente um “princípio provisório de presunção”: *é-se racional ao aceitar provisoriamente uma crença a menos que haja boas razões para deixar de fazê-lo e não haja uma alternativa melhor disponível.*

Isso significaria, por exemplo, que alguém que acredita em Deus é racional somente ao aceitar provisoriamente tal crença. Um crente religioso racional é, então, uma pessoa que considera existir a necessidade de (ativamente) investigar a fundo se a crença em Deus é verdadeira; não obstante, crê em Deus a despeito disso e está disposto a usar essa crença como ponto de partida (uma hipótese de trabalho) para seu modo de viver. Mas se isso é tudo que se concede a um crente religioso que aceita crenças religiosas, então os crentes religiosos que pensam que suas crenças em Deus são verdadeiras e não precisam ser questionadas são irracionais. Eles estão se apegando a suas crenças religiosas de modo demasiadamente firme. Mas por que não se deveria permitir-lhes aceitar suas crenças de maneira plena? O que eles parecem necessitar a fim de serem racionais em seu crer de modo religioso é a defesa de um “princípio de plena presunção”: *é-se racional ao aceitar plenamente uma crença a menos que haja boas razões para deixar de aceitá-la, ou, pelo menos, de aceitá-la plenamente, e se não houver uma alternativa melhor disponível.*

Pode essa versão do princípio ser aceitável? Pode ser racional uma pessoa que aceita plenamente uma crença ainda que ela não seja entretida com base em evidências – com base em outras crenças suas? Penso que a resposta seja “sim”, e por várias razões. Uma das razões é que a aceitação provisória não é fácil. O custo *cognitivo* desse tipo de aceitação é muito mais elevado do que o da plena aceitação das crenças, e

14 GUTTING, *Religious Belief and Religious Skepticism*, p. 108.

esta é provavelmente a razão por que as pessoas normalmente tendem a aceitar o que crêem plenamente, e não provisoriamente. Como ressalta Gilbert Harman, exige-se um certo grau de sofisticação e formação para que alguém seja capaz de investigar uma questão somente aceitando de maneira provisória diversas crenças. Isso acontece porque, quando se aceita provisoriamente alguma coisa, é necessário ter em mente que reivindicações aceitas de modo provisório dependem de outras reivindicações. É preciso tentar lembrar que evidências existem a favor ou contra os vários resultados possíveis da questão. Até que a investigação chegue a seu termo, é imprescindível que se mantenha um registro das justificativas para as várias conclusões possíveis, das possíveis desautorizações das justificativas, desautorizações daquelas desautorizações, e assim por diante. Harman ilustra isso ao considerar a situação dos jurados em um julgamento, uma situação em que facilmente podemos imaginar a magnitude do esforço (do trabalho cognitivo) necessário para buscar a aceitação provisória de reivindicações variadas. Ele conclui dizendo o seguinte:

Se tivéssemos poderes ilimitados para manter registros e uma capacidade ilimitada para examinar as estruturas gradualmente mais complexas dos argumentos, das respostas, das refutações e assim por diante, seria racional sempre aceitar as coisas de modo apenas provisório, como hipóteses de trabalho que jamais concluem a investigação. Mas já que não temos poderes ilimitados para manter registros e temos uma capacidade bastante limitada para examinar razões e argumentos, somos forçados a limitar a magnitude da investigação em que estamos engajados, e precisamos aceitar plenamente a maior parte das conclusões que aceitamos, acabando, assim, a investigação. A aceitação provisória deve permanecer um caso especial de aceitação. Não pode tornar-se a regra geral.¹⁵

Logo, caso se leve em conta o fato de que possuímos recursos cognitivos limitados, não há nada de irracional ou estranho em achar em geral difícil de aceitar as coisas apenas provisoriamente, e em rapidamente convertermos este tipo de

15 HARMAN, *Change in View*, p. 50.

aceitação de várias crenças numa aceitação plena. É uma questão de economia cognitiva ajustar a maneira como cremos a nossos recursos cognitivos.

Um outro motivo conexo é que podemos oferecer exemplos em que consideramos inteiramente apropriado, com base em uma presunção, aceitar plenamente uma crença. Considere-se, por exemplo, as duas situações seguintes. Suponhamos que alguém a quem nunca vi antes me diga que, se eu continuar por esta rua por mais quatro quadras e depois dobrar à esquerda, poderei ver a estação de ônibus. Tipicamente, na ausência de razões especiais, aceitamos esse tipo de crença plenamente, isto é, pensamos que é verdade e não cremos ser necessário investigar além disso. Ou, se alguém está mendigando alimento e se um indivíduo completamente estranho lhe dá algum pão, também nesse caso, na ausência de razões especiais, o mendigo irá pensar que o pão está em bom estado e irá comê-lo. De acordo, porém, com o defensor de um princípio estritamente provisório de presunção, nenhuma dessas pessoas está se comportando racionalmente. Isso vai, segundo penso, muitíssimo de encontro às nossas intuições.

Talvez a razão pela qual tantos filósofos têm argumentado tão vigorosamente somente em favor da aceitação provisória reside no fato de que tendem a confundir aceitação *plena* com aceitação *dogmática*. Popper, por exemplo, contrasta uma atitude crítica (ou provisória) com uma atitude dogmática.¹⁶ Mas uma pessoa que aceita plenamente (ou que está firmemente comprometida com) uma crença pode avaliar racionalmente essa mesma crença? A aceitação plena implica a aceitação *dogmática*, ou seja, uma desconsideração pela contra-evidência futura daquilo que se crê? Isso dificilmente pode ser o caso, pois a presunção de que não há necessidade de investigar uma crença pode ser desafiada, e uma investigação pode proceder a partir daí. O ponto que o defensor do presuncionismo quer estabelecer

16 Karl POPPER, *Conjectures and Refutations*, p. 49.

(contra o evidencialista) é o seguinte: dado que um questionamento constante de nossas crenças não é desejável e mesmo irracional (ele desperdiça uma quantidade extrema de nossos recursos cognitivos limitados), faz-se necessária uma razão especial antes que se exija, do crente, que ele principie uma investigação. Ainda que se pense, nesse momento, que uma reflexão contínua sobre a verdade de uma crença seja desnecessária, isso não significa que a crença não possa ser revisada ou rejeitada. A aceitação plena é compatível com a abertura à crítica.

A terceira razão está diretamente ligada ao modo de crer religioso. O caráter do suposto objeto da crença religiosa e a função da crença religiosa também afetam o nível de aceitação que se deve adotar diante dele(s). Caso se aceite uma concepção religiosa da vida apenas provisoriamente, parece difícil realizar atos religiosos do modo requerido. Não que isso seja impossível, já que a aceitação plena não é uma condição necessária para que alguém se qualifique como crente religioso.¹⁷ Somente uma pessoa que não crê em Deus e não está disposta a agir com base em crenças como essa não se qualificaria como tal. Na verdade, penso que o número de crentes provisórios está aumentando constantemente, pelo menos em países ocidentais.¹⁸ Mas este não é um fenômeno novo; já no Antigo Testamento podemos ler a respeito de crentes provisórios:

Alguns dos antigos israelitas estavam inclinados a raciocinar desta forma: "Parece bastante provável que nosso Deus, Javé, é realmente quem comanda o *show*; logo, não deixemos de cultuá-lo, de 'pagar nossa conta', de fazer os sacrifícios apropriados, e assim por diante. Não obstante, também é verdade que Baal, o Deus dos cananeus, possui algumas credenciais próprias bastante impressionantes. Logo, a coisa mais inteligente a fazer é diversificar as nossas apostas um pouquinho – é óbvio que

17 Philip Clayton, p. ex., defende esta possibilidade. (Cf. Philip CLAYTON, *Explanation from Physics to Theology*, p. 138-43.).

18 Cf., p. ex., a discussão do "crer orientado pela busca", in C. D. BATSON, W. L. VENTIS, *The Religious Experience*.

iremos sacrificar a Javé, mas também faremos o possível para ficar do lado de Baal – só por via das dúvidas.”¹⁹

É claro que, de acordo com estes textos, Javé não estava contente com esta forma de crer; a maioria dos proponentes de concepções religiosas de vida tampouco estão, mas essa é uma outra questão. Aliás, aqueles israelitas talvez fossem mais sinceros em suas crenças do que a citação acima parece dar a entender.

Contudo, para esclarecer o problema de uma atitude provisória na crença religiosa, deixem-me ilustrá-lo valendo-me de um exemplo de outra área da vida: meu amor por minha esposa. O presuncionista pensa que, estando ausentes quaisquer razões especiais para crer em contrário, eu sou racional ao crer que ela me ama. O modo como as coisas parecem-me ser é suficiente. Mas o princípio provisório da presunção me permite aceitar esta crença somente se tento ativamente encontrar razões que o falsifiquem. Isso, porém, é profundamente problemático, pois buscar ativamente por razões de falsificação parece destruir o próprio fundamento necessário para que uma relação amorosa tenha lugar – a busca solapa a confiança e a lealdade que devem existir entre duas pessoas que se amam. Assim, ao menos nessa área da vida, atitudes provisórias parecem irrazoáveis, e até destrutivas. Esse exemplo é importante para compreender o modo de crer religioso, já que o crer em seres humanos nos oferece uma analogia para entender o significado da crença em Deus. Crer em Deus não é, ao menos na fé teísta, simplesmente uma questão de assentir mentalmente a um conjunto de proposições, mas sim de *confiar* na realidade divina. Logo, o caráter e o objeto intencional da crença religiosa tornam a plena aceitação desejável e talvez até mesmo necessária. Penso ser esta a razão por que pessoas religiosas normalmente reagem de maneira tão enfática contra uma aceitação provisória da fé, já que, em um certo sentido, tal aceitação demonstra que na verdade há falta de fé. Ela parece

19 Michael PETERSON, William HASKER et alii, *Reason and Religious Belief*, p. 43.

solapar o próprio fundamento necessário a uma relação de confiança entre o crente religioso e Deus.

3 - Religião e Atitudes Dogmáticas

Muitas vezes, porém, os crentes religiosos não parecem dar-se por satisfeitos nem mesmo com a aceitação plena, pois dizem que criam em Deus irrespectivamente do que possa vir a acontecer ou tenha acontecido. Sustento que este é o real problema para os crentes em questões relativas à racionalidade: eles algumas vezes tendem a *uma atitude ou aceitação dogmática - absolutamente nada pode contar contra sua aceitação da crença religiosa. Às vezes o argumento apresentado (se algum o é!) para esta atitude religiosa é o mesmo que dirige contra a aplicação de um princípio de presunção provisória à prática religiosa. (A saber: o argumento de que sem um tal compromisso a confiança e a lealdade entre o crente e Deus seriam minadas.)*

No entanto, este argumento não é persuasivo quando dirigido contra uma aplicação do princípio de plena presunção. Para ver a razão disso, consideremos de novo meu amor por minha esposa. Uma aceitação plena dessa crença permite que seja ainda assim possível que ela não me ame, e que, se há razões especiais para duvidar disso, eu daria início a uma investigação. Significa isso que estou menos convencido do amor de minha esposa? De modo algum, pois dar-me conta de que eu poderia estar errado não significa que estou algo menos convencido de que estou certo! Pelo contrário: se isso não fosse possível, então não haveria para mim modo algum de determinar se ela de fato me ama ou se eu estou simplesmente enganando a mim mesmo. O mesmo vale, penso eu, da crença em Deus. A crença em Deus, que inclui o ato de confiar na realidade divina, não é ameaçada pelo fato de que é possível que ela esteja errada. Ela é como minha crença no amor de minha esposa: qualquer um deve sentir-se à vontade e – se lhes for aprazível – tentar achar razões para dela duvidar, já que estou

certo de que irão de fato fracassar. Assim pode e deve ser também para o crente religioso racional.

Mas por que, então, tantas pessoas religiosas muitas vezes aceitam, dogmaticamente, suas crenças religiosas? Podemos encontrar algum tipo de explicação para isso? Penso que a natureza do objeto intencional da fé religiosa pode dar-nos uma pista quanto à razão disso ser assim. Caso se pense tipicamente o objeto intencional da fé religiosa como a mais perfeita realidade possível (ela é tão grande que não podemos conceber nada maior), então é provável que, ao experimentar essa realidade, pessoas religiosas sejam tão tomadas por ela que o próprio pensamento de que essa realidade não é real pareceria impensável. Isso é, de fato, o que muitos crentes religiosos relatam. Agostinho diz: “Ao longe ouvi tua voz dizendo *Eu sou o Deus que É* (...) e imediatamente fiquei sem qualquer razão para dúvida. Eu poderia mais facilmente ter duvidado de que estava vivo, mas não de que a Verdade tinha existência.”²⁰ Mahatma Gandhi relata: “Freqüentemente, em meus progressos, tive frágeis vislumbres da Verdade Absoluta, Deus, e diariamente cresce minha convicção de que somente Ele é real, tudo o mais sendo irreal.” Merold Westphal faz o seguinte comentário a estas reivindicações: “[Experiências religiosas] baseiam-se em um senso da presença de algo que é mais real do que eu e do que o mundo de minha experiência imediata. Eu me torno no que é relativo, e em relação a este algo encontro-me repentinamente como algo de duvidoso, menos real e que em última análise não está aí.”²¹ Westphal caracteriza estes fenômenos como experiências de “inadequação ontológica.” Que devemos dizer disso? Penso ser possível que pessoas que experimentam Deus dessa forma avassaladora poderiam, no fim das contas, ser racionais ao acreditar que é impensável que Deus não fosse real, mas apenas em um

20 AGOSTINHO, *Confessions*, VII, 10.

21 Merold WESTPHAL, *God, Guilt, and Death*, p. 27-8. (A citação de Gandhi também foi extraída dessas páginas.)

contexto cultural particular. Para ver a razão disso, consideremos uma analogia. As pessoas normalmente crêem ser impensável que não exista um mundo externo a elas. Caso coloquemos isto em questão, elas nos olharão como se fôssemos loucos. Por que essas pessoas deveriam ser consideradas racionais – e penso que deveriam – ao ter esta atitude? Uma das razões poderia ser a de que em seu meio não existe ninguém de quem devessem estar cientes ou levar a sério que pense qualquer coisa de diferente.

De modo semelhante, pessoas religiosas que vivem em uma *cultura monocêntrica* (isto é, uma cultura na qual não há, ou quase não há, conhecimento de ou familiaridade com outras concepções de vida) poderiam ser racionais ao crer ser impensável que sua crença em Deus poderia estar errada. Isso é assim porque em um tal contexto cultural ninguém sequer pensou que coisas como essas poderiam ser diferentes. Por exemplo: alguns dos crentes nas assim chamadas religiões “primitivas” podem estar ou ter estado em uma situação como essa. Note-se, porém, que esta situação termina tão logo essas pessoas se encontrem e comecem a interagir com outras pessoas cuja concepção de vida é diferente. Assim, tudo que é preciso para que essas pessoas sejam irracionais ao aceitarem dogmaticamente suas crenças religiosas são outras pessoas com crenças religiosas ou seculares distintas das suas. Tudo que é exigido é um primeiro grau de secularização. Isso ocorre quando as pessoas começam a se dar conta de que têm uma religião. Elas se dão conta disso porque começam a compreender que de fato seria possível entreter uma concepção de vida diferente da sua. Numa cultura como essa as pessoas têm experiências de resistência, e nelas poderiam ser encontradas possíveis desautorizações. Por conseguinte, a aceitação plena é tudo que se pode conceder a um crente religioso racional – a despeito das experiências de inadequação ontológica – em uma *cultura monopolista* (aquela na qual há conhecimento de ou familiaridade com outras concepções de vida, mas em qual somente uma concepção de vida tem permissão para funcionar),

e sobretudo em uma *cultura pluralista* (isto é, uma cultura em que existem diferentes concepções de vida e na qual se permite que estas compitam entre si).²²

O desafio dirigido contra a forma como crenças religiosas são sustentadas foi de que, ainda que existam evidências suficientes, ou, em particular, se evidências não são necessárias para justificar racionalmente a aceitação de crenças religiosas, estas mesmas crenças não deveriam ser sustentadas tão firmemente como o são por pessoas religiosas. Agora podemos ver que este desafio deveria ser rejeitado se seus defensores querem dizer, com “ser sustentadas tão firmemente”, que as crenças religiosas são aceitas de modo pleno. Mas se eles querem dizer, ao invés, que as crenças são aceitas dogmaticamente, então eles tem um caso digno de defesa, especialmente em uma cultura pluralista.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO. *Confessions*. London: Penguin Books, 1961.
- ANDERSSON, Jan, FURBERG, Mats. *Om världens gåta*. Lund: Doxa AB, 1986.
- BATSON, C. D., VENTIS, W. L. *The Religious Experience*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1982.
- CLAYTON, Philip. *Explanation from Physics to Theology*. New Haven: Yale University Press, 1989.
- GEELS, Antoon, WIKSTRÖM, Owe. *Den Religiösa Människan*. Löberöd: Plus Ultra, 1985.
- GUTTING, Gary. *Religious Belief and Religious Skepticism*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1982.

22 A distinção entre culturas monocêntricas, monopolistas e pluralistas é de Antoon GEELS, Owe WIKSTRÖM, *Den Religiösa Människan*, p. 42-3.

- HARMAN, Gilbert. *Change in View*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1986.
- KUHN, Thomas. *The Essential Tension*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- PETERSON, Michael, HASKER, William et alii. *Reason and Religious Belief*. -, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- POPPER, Karl. *Conjectures and Refutations*. London: Routledge and Kegan Paul, 1963.
- STENMARK, Mikael. *Rationality in Science, Religion, and Everyday Life: A Critical Evaluation of Four Models of Rationality*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1995.
- STOUT, Jeffrey. *The Flight from Authority*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1981.
- SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 1979.
- WESTPHAL, Merold. *God, Guilt, and Death*. Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. Can Belief in God be Rational? In: Alvin PLANTINGA, Nicholas WOLTERSTORFF (eds.), *Faith and Rationality*. Notre Dame: The University of Notre Dame Press, 1983.

Mikael Stenmark
Department of Theology - Uppsala University
Box 1604, 751 46 Uppsala, SUÉCIA