

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

**EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E CRENÇA EM DEUS:
AVALIAÇÃO COMPARATIVA DAS ABORDAGENS DE
ALSTON E PLANTINGA**

MAURÍCIO MOTA SABOYA PINHEIRO

Brasília
2006

Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de Filosofia

**EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E CRENÇA EM DEUS:
AVALIAÇÃO COMPARATIVA DAS ABORDAGENS DE
ALSTON E PLANTINGA**

MAURÍCIO MOTA SABOYA PINHEIRO

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia,
para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Banca: Prof. Dr. Scott Randall Paine

Prof. Dr. João Augusto Amazonas
McDowell

Brasília, julho de 2006.

Pinheiro, Maurício –

Experiência Religiosa e Creça em Deus: avaliação comparativa das abordagens de Alston e Plantinga / Maurício Mota Saboya Pinheiro – Brasília: Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (Dissertação de Mestrado), 2006.

1. Epistemologia, filosofia da religião, experiência religiosa –
2. William Alston, Alvin Plantinga.

I Título

Agradeço a Deus pelo dom da vida e pelo amor que me mantém unido a toda a humanidade.

Dedico este trabalho a minha esposa Enedilma e a minha filha Tamara, que me mostraram, cada uma à sua maneira, diferentes caminhos para o amor.

“No Princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus e o Verbo era Deus”. (João 1,1).

“[O] Dicionário de Babel [...] era realmente a confusão das letras. Nenhuma locução se parecia com a do idioma falado; as consoantes trepavam nas consantes, as vogais diluíam-se nas vogais, [...] tudo trocado, misturado, nenhuma energia, nenhuma graça, uma língua de cacos e trapos. [...] A confusão passou do dicionário aos espíritos; toda a gente andava atônita” (Machado de Assis, O Dicionário).

“Sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar”. (Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus).

Agradeço à minha família, que sempre me apóia, principalmente nos momentos difíceis. Agradeço aos meus amigos e colegas de trabalho do Ipea, pelo encorajamento e pela compreensão. Em especial, agradeço ao colega que me ajudou na editoração deste trabalho. Agradeço ao meu orientador que, com competência e paciência, conduziu-me nessa difícil jornada. Agradeço aos demais professores do Departamento de Filosofia da UnB, pela amizade e pelo incentivo. Enfim, agradeço a todos que contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta pesquisa.

RESUMO

Esta dissertação analisa a relação entre experiência religiosa e credenciais epistêmicas das crenças teístas, com base principalmente nas obras de William Alston (*Perceiving God*) e Alvin Plantinga (*Warranted Christian Belief*). Após passar em revista os conceitos clássicos de experiência religiosa, examinam-se em profundidade os argumentos de Alston e de Plantinga em defesa do teísmo para, em seguida, serem criticados e comparados esses autores. A análise comparativa entre ambos sugere vários pontos de complementaridade que poderiam conduzir a futuros aperfeiçoamentos nos trabalhos de cada um. Em particular, uma alternativa indicada por McLeod – um holismo epistemológico de base externalista – parece ser bastante promissora no sentido de se alcançar uma síntese e uma superação de Alston e Plantinga. Tanto os conceitos centrais de prática doxástica (Alston) quanto de aparato cognitivo (Plantinga) poderiam ser integrados em uma estrutura de formação de crenças cujos dados de entrada seriam as experiências do sujeito – considerado tanto individual quanto coletivamente. Nesse esquema, a experiência religiosa ou mística teria um papel meramente causal (ou de “catalisação”) na formação das crenças teístas e estas seriam credenciadas de acordo com os critérios do holismo epistemológico, a saber: o compromisso e o poder de ordenamento do mundo, dentre outros.

Palavras-chaves: Epistemologia, filosofia da religião, experiência religiosa – William Alston, Alvin Plantinga.

ABSTRACT

This dissertation aims at analyzing the bearings between religious experience and the theistic beliefs epistemic credentials, on the basis of the works of William Alston (*Perceiving God*) and Alvin Plantinga (*Warranted Christian Belief*). After surveying the classical concepts of religious experience, one deeply examines the arguments of Alston and Plantinga for the theism and, after that, one criticizes and compares both authors. The comparative analysis suggests various complementary points that could lead to improvements in each other's works. In particular, an alternative pointed out by McLeod – an externalist epistemological holism – looks quite promising in order to attain both a synthesis and an overriding of Alston and Plantinga. The crucial concepts of doxastic practice (Alston) and of cognitive apparatus (Plantinga) could be integrated in a structure of belief formation whose inputs would be the subject's experiences – this considered both from individual and collective points of view. Under such scheme, religious or mystical experience would have a merely causal role in the formation of theistic beliefs; these beliefs would be credentialed according to the epistemological holism criteria: the commitment and the ordering-world power, among others.

Keywords: Epistemology, philosophy of religion, religious experience – William Alston, Alvin Plantinga.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1 Estrutura Noética Clássica.
Figura 2 Prática Mística Cristã e Sensus Divinitatis: um esquema estrutural.

LISTA DE QUADRO E BOX

Quadro 1 Alguns Critérios de Avaliação de Experiências Místicas, Segundo a Tradição Cristã.
Box : O Método Pragmático.

LISTA DE ABREVIATURAS

IIES: Infusão Interna do Espírito Santo

Modelo A/C: Modelo Aquino-Calvino

PC: Prática (Doxástica ou Epistêmica) Cristã

PCB: Princípio Clássico de Basicidade

PM: Prática Mística

PMC: Prática Mística Cristã

POM: Princípio de Ordenamento do Mundo

PP: Prática (Doxástica ou Epistêmica) Perceptual

TA: Teoria da Aparição

TCJE: Tese Clássica da Justificação Epistêmica

TI: Tese da Inadequação

TP_A^{*}: Segunda Tese da Paridade de Alston

(com base na abordagem das práticas doxásticas).

TP: Tese da Paridade

TP_A: Primeira Tese da Paridade de Alston

TP_N: Nova Tese da Paridade

TP_{Pl}: Primeira Tese da Paridade de Plantinga

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I – EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: REVENDO OS CONCEITOS CLÁSSICOS	5
1. Os conceitos de experiência e de experiência religiosa: uma visão histórica e panorâmica.....	6
2. Experiência religiosa em Schleiermacher: a intuição do Universo.....	8
3. Rudolf Otto e a experiência do numinoso	11
4. Mircea Eliade: a experiência religiosa como hierofania	16
5. William James e as variedades da experiência religiosa.....	18
6. Conclusão do primeiro capítulo	26
CAPÍTULO II – WILLIAM ALSTON: EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E PRÁTICA DOXÁSTICA.....	28
1. A experiência religiosa como percepção mística.....	28
2. A justificação da percepção mística	32
3. O conceito de prática doxástica e sua aplicação: as práticas místicas.....	36
4. Objeções à confiabilidade da prática mística cristã e a resposta de Alston	41
5. Conclusões do segundo capítulo	53
CAPÍTULO III – PLANTINGA E A GARANTIA DA CRENÇA TEÍSTA: O MODELO AQUINO-CALVINO E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA.....	56
1. A aceitabilidade intelectual da crença teísta: críticas ao “pacote clássico”	56
2. Crítica aos conceitos alstonianos de “justificação epistêmica” e de “racionalidade prática”	62
3. A garantia da crença teísta no contexto do modelo Aquino-Calvino: qual é o papel da experiência religiosa?	66
4. Conclusões do terceiro capítulo.....	78
CAPÍTULO IV – ALSTON, PLANTINGA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: COMPARAÇÕES E CRÍTICAS	81
1. Prática doxástica mística cristã e <i>sensus divinitatis</i> : comparando conceitos e evidenciando lacunas e complementaridades	81
2. Críticas à tese da paridade: a alternativa do holismo epistemológico de McLeod....	90
3. Outras críticas a Alston.....	98
4. Críticas a Plantinga: um resumo a partir de Baker (2005)	109
CONCLUSÃO.....	115
REFERÊNCIAS	135

INTRODUÇÃO

O objetivo central desta dissertação é examinar o papel da experiência religiosa no estabelecimento de credenciais epistêmicas (garantia, justificação e racionalidade) da crença na existência de Deus, nas obras de dois dos principais autores contemporâneos da filosofia analítica da religião – Alvin Plantinga e William Alston. A consecução desse objetivo requer respostas a outras três questões, a saber:

a) De que forma autores clássicos como Schleiermacher [1799] (1998), James [1902] (1997), Otto [1917] (1925) e Eliade (1996) entenderam a experiência religiosa? Como se pode construir um conceito de experiência religiosa derivado dessa tradição clássica que seja aplicável às teorias de Alston e de Plantinga acerca da justificação do teísmo?

b) No que consistem as teorias de Alston e de Plantinga, mencionadas anteriormente? Que papel a experiência religiosa desempenha nestas teorias?

c) Que confrontos críticos podem ser feitos entre esses dois autores, no tocante ao problema em pauta? Em particular, que comparações podem ser feitas entre as práticas doxásticas *místicas* alstonianas e o *sensus divinitatis* plantingueano?¹

As relações entre fé e razão têm sido um dos campos de estudo mais importantes em Filosofia, pelo menos desde a Idade Média. Nessa época, considerava-se que a crença na existência de Deus – um ser pessoal, onipotente, onisciente, moralmente perfeito etc. – era acessível não apenas pela revelação, mas também por meio da chamada “luz natural da razão”. Anselmo de Cantuária, com seu argumento ontológico, e Tomás de Aquino, com suas célebres cinco vias, são bons exemplos da visão pela qual as faculdades racionais naturais do homem poderiam levar a conhecer, com certeza, que Deus existe.

Entretanto, na Era Moderna, vários filósofos procuraram propor novos métodos para a aquisição do conhecimento seguro (Bacon e Descartes) e/ou delimitar criticamente a capacidade humana de conhecer (Locke, Hume e Kant). Com o advento

1. Nesta dissertação, o conceito de prática doxástica será explicado na subseção 3.1 do capítulo II, assim como o de *sensus divinitatis* será tratado na 3.3.2 do capítulo III. Ambos serão comparados na seção 1 do capítulo IV.

filosofia moderna, a crença na existência e nos atributos de Deus – isto é, a crença teísta,² núcleo de um complexo sistema de crenças, que engloba as doutrinas das principais religiões abrahâmicas (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) – teve seu *status* epistemológico abalado. Principalmente, as obras de Hume e de Kant ajudaram a consolidar uma tradição filosófica bastante crítica quanto à crença teísta e às crenças religiosas em geral.³ Grosso modo, tais crenças passaram a ser encaradas como irracionais, ilegítimas, injustificadas ou não-garantidas, porquanto elas extrapolariam os limites da “experiência possível” ao ser humano.

Esta linha argumentativa tem assumido uma miríade de formas, tendo ganhado força nos séculos XIX e XX, e aparecido, com argumentos bem diferenciados, em várias escolas filosóficas. Dentre estas, destaca-se o positivismo lógico que defendia o caráter sem-sentido das crenças religiosas, visto que estas seriam inverificáveis. Todavia, críticas ao princípio verificacionista abriram espaço, por meio das obras de Karl Popper e outros, para a reabilitação das asserções metafísicas – ou seja, sentenças não-verificáveis ou não-refutáveis –, no que diz respeito ao seu papel regulador na produção de teorias científicas.⁴

Novas tendências no campo da filosofia analítica da religião emergiram das ruínas do neopositivismo. A partir da segunda metade do século XX, desenvolveu-se uma reação ao ceticismo, reinante até então, relativamente à respeitabilidade acadêmica da crença na existência de Deus. Os porta-vozes dessa reação, entre os quais se incluem William Alston, Richard Swinburne e Alvin Plantinga, advogam a tese de que a crença teísta é legítima, racional e intelectualmente respeitável.⁵ Alguns autores, como Plantinga, chegam a desenvolver teorias epistemológicas alternativas às vertentes clássicas para acomodar as crenças religiosas, fazendo que o debate se estenda para além da filosofia da religião.

2. No contexto desta dissertação, entende-se por teísmo a seguinte tese filosófica e alguns de seus desdobramentos: Deus existe – isto é, um ser pessoal, onipotente, onisciente, moralmente perfeito e criador do Universo.

3. Ao mencionar Kant, a referência é a *Crítica da Razão Pura*. Como se sabe, esse autor não era totalmente crítico quanto à possibilidade de acesso do homem a Deus, conquanto Kant negasse que tal acesso pudesse se dar por via epistêmica, cognitiva ou teórico-especulativa. A porta para Deus, segundo o filósofo de Königsberg, seria aberta pela experiência moral (prática) do ser humano. Assim, nesta obra, Deus é concebido como um postulado da “razão prática”.

4. A respeito das posições de Popper, em relação ao papel das “idéias metafísicas” no progresso científico, ver Reale e Antiseri (1991).

5. Wolterstorff (2000) caracteriza de modo abrangente a filosofia analítica da religião, colocando-a em perspectiva histórica.

Os objetivos centrais de Alston (1991) e de Plantinga (2000), em geral, convergem no tocante ao oferecimento de um modelo teórico-analítico sob o qual as crenças cristãs – que englobam a crença teísta – sejam intelectualmente aceitáveis “para nós, indivíduos adultos, educados e intelectualmente sofisticados, vivendo em pleno século XXI” (PLANTINGA, 2000, p. viii). Entretanto, apenas Alston dá destaque especial ao papel da experiência religiosa na justificação epistêmica do teísmo. Apesar disso, é possível reler Plantinga de modo que se evidencie tal papel e, a partir de então, proceder-se a uma comparação crítica entre os dois autores. Aliás, este é um dos principais desafios desta dissertação. Mas, por que comparar ambos os autores?

Pelo menos duas razões poderiam ser aduzidas para justificar o tema desta pesquisa. Em primeiro lugar, a necessidade de se mostrar a possibilidade de articulação entre duas importantes abordagens contemporâneas da filosofia analítica da religião:⁶ a epistemologia reformada – à qual pertence Plantinga – e o experiencialismo pragmatista de Alston. Portanto, Alston e Plantinga situam-se em perspectivas epistemológicas diferentes no que se refere à análise da crença teísta, de modo que a “construção de pontes” entre esses dois importantes autores parece ser necessária, tanto para uma melhor compreensão de suas obras quanto para um entendimento mais profundo acerca da natureza da crença religiosa. Ademais, a comparação crítica entre eles evidenciará as lacunas e as potencialidades de cada um. Em segundo lugar, a discussão em torno do papel da experiência religiosa na racionalidade, na justificação ou na garantia da crença teísta é de interesse para a epistemologia em geral, uma vez que se discutem, em última instância, as relações entre crenças e experiências.

Esta dissertação estrutura-se do seguinte modo. Após esta introdução, o capítulo I discute o conceito de experiência religiosa, com base nas propostas de alguns autores clássicos. O capítulo II aborda a alternativa proposta por Alston, seu conceito de “percepção mística”, sua teoria da justificação epistêmica e os conceitos capitais de “prática doxástica” e de “prática mística cristã”. O capítulo III analisa a obra de Plantinga, sua crítica à epistemologia clássica, seu diálogo com Alston e sua teoria

6. Não é tarefa simples conceituar “filosofia analítica da religião”, porquanto não há consenso acerca do que seja “filosofia analítica”. Como definição preliminar, é proposto que a filosofia analítica seja um estilo de filosofar que prime pelos argumentos e pela precisão da linguagem, com a finalidade de elucidar o discurso filosófico. No ponto de vista desta dissertação, William Alston e Alvin Plantinga desenvolvem uma filosofia analítica de tipo elucidativo (em sentido amplo), visto que esses autores se empenham em fornecer contextos coerentes (construtos teóricos), nos quais as crenças religiosas tenham credenciais epistêmicas positivas – isto é, sejam racionais, justificadas, garantidas etc.

externalista da garantia das crenças cristãs. Ressaltam-se as relações entre a experiência e o *sensus divinitatis*, que é uma faculdade cognitiva natural do ser humano, cuja operação se dá sob certas circunstâncias traduzíveis em experiências do sujeito. O modo como essas experiências podem formar crenças teístas é a principal questão dessa parte. O capítulo IV, central nesta dissertação, realiza a comparação crítica entre Alston e Plantinga no tocante à questão do papel da experiência religiosa na justificação (ou garantia) da crença teísta. A principal discussão desse capítulo refere-se à comparação entre conceitos de prática doxástica mística cristã e *sensus divinitatis*. Finalmente, a conclusão sintetiza os principais resultados deste estudo.

CAPÍTULO I

EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: REVENDO OS CONCEITOS CLÁSSICOS

A análise do papel da experiência religiosa na justificação epistêmica da crença na existência de Deus requer, como passo metodológico prévio, discussão acerca do que se entende filosoficamente por “experiência”, em geral, e por “experiência religiosa”, em particular. Nesse ponto de partida, já existem dificuldades, pois não há o menor consenso entre os filósofos acerca do significado dessas expressões.

Obviamente, a polissemia não é uma exclusividade das definições relacionadas à “experiência”, mas é característica comum aos principais conceitos filosóficos, ao longo da história do pensamento. Não obstante, a pluralidade de significados não impediu o avanço da análise filosófica; pelo contrário, deu-lhe profundidade e vigor. Logo, a dificuldade inicial de se ter de trabalhar com um conceito tão multifacetado quanto o de “experiência” (ou “experiência religiosa”) transforma-se em um leque de possibilidades analíticas que podem culminar, em conjunto, em uma compreensão mais rica e abrangente da realidade a que esse conceito se refere.

A estratégia adotada neste trabalho será, inicialmente, a de expor os principais sentidos das definições anteriormente mencionadas, com ênfase naqueles sentidos mais adequados à consecução do objetivo central desta dissertação, a saber: o papel da experiência religiosa no estabelecimento das credenciais epistêmicas da crença na existência de Deus. Portanto, ao se falar de experiência religiosa, deve-se ter em mente seu sentido epistemológico, ou seja, aquela família de sentidos que associam *experiência* a vários tipos de relações cognitivas entre sujeito e objeto.⁷ Com isso, espera-se identificar certa linhagem teórica, composta por vários pensadores e à qual pertence também William Alston, que é um dos autores sobre o qual recai o foco desta pesquisa. Schleiermacher [1799] (1998), Otto [1917] (1925), Eliade (1996) e James [1902] (1997) seriam alguns dos membros mais eminentes dessa linhagem teórica.

7. Sujeito e objeto são tomados neste estudo como termos primitivos – isto é, não-definidos – para designar os dois pólos básicos de uma “relação cognitiva”, ao menos em um sentido clássico dessa expressão. Nessa relação, o sujeito tem algum acesso cognitivo ao objeto. Tipicamente, sob um prisma psicológico, o sujeito é representado por uma mente ou uma consciência; o objeto, por sua vez, não pode ser confundido meramente com um corpo físico, mas pode assumir a forma de qualquer ente apresentado à consciência subjetiva.

1. Os conceitos de experiência e de experiência religiosa: uma visão histórica e panorâmica

A imprecisão conceitual que tem rondado o estudo filosófico da experiência nas obras dos principais pensadores tem certamente um fundamento real, dado pela complexidade dos fenômenos envolvidos naquilo que se chama de experiência. Não obstante, pelo menos desde Platão, é possível identificar uma família de significados para o termo ora em pauta relacionada à problemática do conhecimento. A pergunta central que orientará a construção do conceito de experiência, no contexto desta dissertação, é a seguinte: qual o papel da experiência no processo do conhecimento?

Embora os filósofos, historicamente, tenham dado diferentes respostas a essa pergunta, é possível supor que um único propósito geral os orientasse: a busca das causas e dos princípios gerais do conhecimento. Os termos iniciais dessa “grande conversação” foram dados por Platão, no século IV a.C., e abrangem autores tão separados no tempo e no espaço quanto Aristóteles, Descartes, Hume e Kant. Em comum, estes concebiam genericamente a experiência como um conjunto de relações entre uma mente (alma, intelecto, sujeito etc.) e uma realidade objetiva “externa” a esta.

A linha aristotélico-tomista, que enfatiza a experiência sensível do homem, isto é, a apreensão dos “particulares sensíveis”, como ponto de partida para todo o conhecimento, marcou o início de uma tradição tendente a encarar a experiência como *intuição*. A intuição é a apreensão imediata de algo pelo sujeito; não a apreensão direta de um objeto complexo, mas a apreensão de unidades empíricas elementares desse objeto. Segundo Abbagnano (1999, p. 409-410), foram os empiristas ingleses (Locke e Hume à frente) que fizeram prevalecer, na Era Moderna, essa interpretação. Concebida como apreensão intuitiva de fenômenos singulares, a experiência “constitui a condição e o limite de todo o conhecimento” (MORA, 2001, p. 969) para esse grupo de filósofos.

De todos os autores clássicos, Kant destaca-se pela importância que viria a ter nas discussões acerca da possibilidade da experiência religiosa, entendida em sentido lato de “acesso cognitivo a realidades transcendentas”. Para Kant, o conhecimento empírico é uma espécie de “composto”, em que atuam não apenas as impressões sensíveis, mas também os contributos específicos da própria faculdade cognitiva humana, que o filósofo de Königsberg procura elucidar.

Esse autor afirma (KANT [1787] 1985, prefácio) que os objetos da experiência se conformam necessariamente às concepções *a priori* do sujeito: “Pois a experiência mesma é um modo de cognição que requer o entendimento”. No entanto, como “experiência possível” (em alemão, *mögliche Erfahrung*), ela é também condição de possibilidade de todo o conhecimento: “Chegamos à conclusão de que a nossa faculdade de cognição é incapaz de transcender aos limites da experiência possível”. É sabido que, para o filósofo de Königsberg, Deus não pertence aos limites da experiência possível do ser humano, razão pela qual a “experiência de Deus” seria algo impossível para Kant.

Segundo Caygill (2000, p. 138), o termo “experiência”, na *Crítica da Razão Pura*, designa uma específica síntese entre as percepções sensíveis intuídas e os conceitos puros (categorias) do entendimento. Nessa síntese, porém, as sensações não desempenham o papel principal – como pretendem os empiristas – mas devem ser “subsumidas sob um conceito ‘que determina a forma de julgar em geral com relação à intuição’”. A experiência kantiana apóia-se em uma síntese do objeto dos fenômenos em geral, incluindo as percepções sensíveis intuídas. Entretanto, como observa Abbagnano (1999, p. 412), Kant não utiliza, na *Crítica da razão pura*, o mesmo conceito de experiência. Do contrário, não poderia dizer, no início da obra, que “se bem que todos os nossos conhecimentos comecem com a experiência, nem por isso derivam todos da experiência”. Nesse trecho, “experiência” parece ser sinônima de “intuição sensível”, o que não condiz com o sentido de experiência como síntese.

A experiência ocupa um lugar de destaque no pensamento dos idealistas alemães, que tomaram para si o desafio de resolverem a aporia colocada por Kant na *Crítica da razão pura*: a cisão (e a tensão) entre o conhecimento científico do “mundo dos fenômenos” e o conhecimento do absoluto, do incondicionado, da coisa-em-si. Aliás, não foi senão no século XIX que se assistiram às tentativas de classificar as diversas formas de experiência correspondentes a distintas classes de objetos ou a diferentes modos de acesso do sujeito à realidade. A experiência religiosa seria, então, uma dessas formas, ao lado de muitas outras: sensível, científica, artística, fenomenológica, metafísica etc. No entanto, reconhece-se que essas formas de experiência não existem isoladamente, mas compõem, por assim dizer, uma espécie de fronteira, horizonte ou limite da experiência humana. De alguma forma, as contribuições do século XIX europeu procuraram alargar esses limites da experiência

possível do ser humano que, em Kant, haviam se confinado aos estreitos horizontes do “mundo dos fenômenos”.

Portanto, apesar de “experiência” ser um termo polissêmico na história do pensamento, um conceito moderno associado a ela pode ser construído a partir do esquema clássico do conhecimento, isto é, uma relação primitiva (não-definida) de acesso entre um sujeito S e um objeto x. Sob um prisma psicológico, essa relação pode ser concebida como a apreensão de um conjunto de dados fenomênicos x por uma mente S. Esse esquema conceptual servirá para orientar a construção do conceito de experiência religiosa, a partir das obras de certos autores clássicos, estudados nas seções 2 a 5 deste capítulo.

Deste modo, será feita uma descrição das visões dos principais autores acerca da caracterização dessa específica “porção da realidade” à qual pertencem os objetos da experiência religiosa. Com isso, elucida-se o próprio conceito de experiência religiosa.

2. Experiência religiosa em Schleiermacher: a intuição do Universo

Uma das obras mais famosas do filósofo alemão Schleiermacher [1799] (1998) é *Discursos sobre a religião* (1799) – ou, simplesmente, *Sobre a religião* –, em que a religião é concebida como a relação do homem com a Totalidade (o Todo, o Universo ou o Infinito). Segundo Crouter (2001, p. xi), *Sobre a religião* é o primeiro entendimento acerca da religião como radicada em um sentimento pré-reflexivo imediato ou em uma intuição, sendo apenas secundariamente com base em cognição intelectual ou em sistemas morais. Nessa obra, Schleiermacher parte da religião como autoconsciência imediata para, em seguida, analisarem-se suas expressões individuais e sociais, determinadas concreta e historicamente.

A religião, sendo irreduzível a outras manifestações do espírito humano (como a metafísica, a moral, a arte e a ciência), é definida por Schleiermacher como a “intuição e o sentimento do infinito” (*apud* REALE; ANTISERI, 1991, p. 32). A essência da religião, pois, não está no pensamento nem na ação, mas na *intuição* e no *sentimento* do Universo.⁸ A religião, assim, apareceria como terceira dimensão da natureza humana, que se segue necessariamente à especulação e à práxis, tornando-se ademais uma contraparte

8. O termo “Universo” (com “U” maiúsculo) significa o conjunto de todos os entes concebíveis, ou seja, o Todo Total. Portanto, não se confunde com o universo físico, constituído apenas de objetos materiais.

necessária a estas duas, com o mesmo “valor e esplendor” destas. O sentimento religioso, por sua vez, é a resposta do sujeito à intuição do Universo: “é o estado de espírito, ou seja, a reação da consciência”. Além disso, “esse sentimento que acompanha a intuição do infinito é sentimento de total dependência do sujeito em relação ao infinito. [...] Essa idéia básica vale para todas as formas de religião” (*Idem, ibidem*).⁹ Na passagem, Schleiermacher [1799] (1998, p. 22) procura definir a religião.

[A religião] não procura determinar e explicar o Universo de acordo com a natureza, como faz a metafísica; não deseja continuar o desenvolvimento do Universo e aperfeiçoá-lo por meio do poder da liberdade e da livre escolha divina de um ser humano, como faz a moral. A essência da religião não é pensamento nem ação, mas intuição e sentimento. [A religião] deseja intuir o Universo, deseja devotamente inclinar os ouvidos às manifestações e ações do próprio Universo, desejos esses a serem abraçados e satisfeitos pelas influências imediatas do Universo, em um estado de passividade infantil (tradução livre).

Todo o discurso schleiermachiano em defesa da religião depende da compreensão de um conceito fundamental: a intuição do Universo. Nesse ponto, o autor esclarece que “toda a intuição procede a partir de uma influência do intuído sobre aquele que intui, a partir de uma ação original e independente do intuído, que é então seguro, apreendido e concebido pelo sujeito da intuição, de acordo com sua natureza” (SCHLEIERMACHER, [1799] 1998, p. 24).¹⁰ O autor completa esta sentença salientando, talvez, o caráter pré-judicativo da intuição: “o que se sabe ou se acredita acerca da natureza das coisas encontra-se muito além do reino da intuição” (*Idem*, p. 25). Além disso, toda intuição conecta-se, por natureza, a um sentimento. A influência de um objeto sobre o sujeito – mediada ou não pelos sentidos – pode produzir mudanças diferenciadas na consciência do sujeito. Essa é a raiz do sentimento que, na verdade, não ocorre separado da intuição.

No segundo discurso sobre a religião, Schleiermacher procurou mostrar o que entende pela essência da religião, sem se preocupar com as expressões particulares concretas e históricas dela (dogmas, ritos, instituições, doutrinas religiosas particulares,

9. O uso da palavra “dependência” (em alemão, *Abhängigkeit*) por Schleiermacher em *Sobre a religião* sinaliza, por sua vez, sua definição madura de religião como “o sentimento de total dependência”.

10. Essa noção schleiermachiana de intuição é comparável à correspondente noção kantiana. Para Kant [1787] (1985), a única maneira pela qual o conhecimento imediatamente se relaciona aos objetos é a intuição. Este autor acrescenta que a condição fundamental da intuição é o objeto ser dado ao sujeito, o que requer, por seu turno, que o objeto afete a mente de alguma forma. Em Schleiermacher, essa idéia encontra paralelo na influência do intuído (o objeto) sobre aquele que intui (o sujeito).

enfim, a cultura religiosa). Entretanto, uma expressão particular da divindade – o Deus das religiões semíticas – merece a atenção desse autor. *Deus* caracteriza-se, para Schleiermacher [1799] (1998, p. 51), como “um tipo particular de intuição religiosa”. “Essa (intuição do Universo) é a medida adequada da nossa religiosidade; se tivermos um Deus como parte de nossa intuição, isso dependerá da direção de nossa imaginação” (*Idem*, p. 53). Deus parece ser uma personificação do espírito do Universo pela imaginação do sujeito. Este conceberá a idéia de Deus dependendo do modo como a imaginação conceba a idéia de liberdade e de ser livre. Em um extremo, tem-se uma idéia universal de liberdade e de Deus como um ser absolutamente livre (religiões teístas); no outro, há uma idéia de liberdade restrita ao particular, o que vai desembocar em uma religião do Universo sem Deus.

O debate com Kant levou Schleiermacher a tentar reconciliar o mundo do *eu* humano (espírito, liberdade) com o mundo da natureza, tanto do ponto de vista intelectual quanto sob o prisma existencial.¹¹ Para este autor, a consciência fundamental (a intuição do Universo) é prévia a qualquer conhecimento e também a qualquer *insight* racional acerca da vida do homem. Schleiermacher procura mostrar como a experiência humana fragmentária da realidade se relaciona com uma experiência do “todo sistêmico” (expressão que parece sintetizar adequadamente o sentido de Totalidade e de Infinito) e, nesse sentido, como a vida religiosa brota a partir da relação do eu com o Universo. Para Schleiermacher, a experiência religiosa é básica, pois, sendo experiência do todo sistêmico, fundamenta todas as outras formas de experiência humana. Com isso, ele mina as bases da crença de que a religião não merece consideração intelectual.

No tocante ao papel da experiência religiosa na justificação epistêmica da crença em Deus, Schleiermacher tem contribuição relevante. Ele posiciona-se sobre o *status* cognitivo da religião, entendida como *sentimento e intuição*, em relação ao conhecimento dos homens acerca do Universo. Nesse ponto, *Sobre a religião* enfatiza a primazia da experiência pré-reflexiva, de modo que se pode afirmar que a abordagem

11. Conforme Crouter (2001, p. xxi), Schleiermacher recusa terminantemente a dualidade kantiana do ser humano como agente moral. O “eu fenomênico” e o “eu noumênico” devem ser concebidos como uma unidade, se se quiser conceber uma pessoa como agente moral. Para Schleiermacher, não é possível subordinar ações morais humanas a leis e a regras racionais (a não ser em sentidos bem restritos), porque a lei da razão não pode jamais determinar diretamente a vontade de todos. Conseqüentemente, Schleiermacher também critica a divisão kantiana bipartida da realidade: “reino da liberdade” *versus* “reino da necessidade”; mundo incognoscível das coisas-em-si *versus* mundo inteligível das categorias; o determinismo da ciência natural *versus* o reino da liberdade na lei moral, na arte, na filosofia e na religião.

schleiermachiana sobre a verdade religiosa é *experiential*, visto que tem base em um encontro pessoal com a verdade na forma da intuição imediata e do sentimento. Entretanto, essa é apenas uma interpretação ou leitura possível acerca da epistemologia da crença religiosa em Schleiermacher, porquanto este nunca foi suficientemente explícito sobre essa questão. Aliás, o projeto filosófico schleiermachiano referente à religião não era essencialmente epistemológico, mas procurava prover uma reflexão abrangente a respeito do fenômeno religioso em seu conjunto.

A via experiential à verdade religiosa tem sido continuamente explorada por alguns filósofos e teólogos. Essa via parte de Schleiermacher e chega a Mircea Eliade (sobre o qual se tratará na seção 4 deste capítulo), passando por Rudolf Otto.

3. Rudolf Otto e a experiência do numinoso

O teólogo alemão Rudolf Otto (1869-1937), em sua obra clássica *O sagrado (Das Heilige)* (OTTO [1917] 1925), desenvolve o tema da experiência religiosa, em parte, sob a influência de Kant e de Schleiermacher. No entanto, essa influência teórica não impediu que Otto formulasse uma visão bem original da religião e da experiência religiosa.

Otto (1925, p. 7-10) afirma que a essência da religião não pode ser adequadamente apreendida sem se levar em conta os aspectos não-rationais das emoções e dos sentimentos religiosos. Embora reconheça um importante lado racional da religião, manifesto principalmente na teologia cristã, o autor entende que o aspecto mais característico da religião – ou seja, a propriedade capaz de individuar a religião em face de outras manifestações do espírito humano, tais como a arte, a ciência e a filosofia – é um conjunto de sentimentos de natureza essencialmente não-rationais.

Todavia, não se deve pensar que o irracional religioso – que, no presente contexto, não se distingue de “a-rationais”, “supra-rationais” ou “não-rationais” – tenha alguma conotação pejorativa ou axiologicamente inferior ao racional. “Irracionais”, neste contexto, não significa “animalesco” ou “subumano”. Ao contrário, Otto (1925, p. 10) afirma que a esfera mais específica e peculiar da vida humana (por oposição à vida dos animais irracionais) é a esfera religiosa.

O conjunto de sentimentos tipicamente religiosos é batizado por Otto de *sagrado* ou *numinoso*.¹² O numinoso é uma “categoria explicativa e valorativa” que, no entanto, não pode ser estritamente definida, mas apenas elucidada. Entre outros fatores, o método ottiano de elucidação do numinoso consiste na adução de analogias e de contraposições “do numinoso com outras esferas do sentimento mais conhecidas e familiares” (Otto, 1925, p. 13). Logo, ao invés de ser estritamente definida, a idéia do numinoso pode ser apenas despertada, sugerida ou suscitada. Esta indefinibilidade da categoria do numinoso pode ser considerada também mais um traço do caráter não-racional da experiência e do sentimento religioso.

Em uma famosa passagem, Otto (1925, p. 14) adverte que, quem for incapaz de experimentar (ou de representar-se em) forte comoção de caráter exclusivamente religioso, deverá renunciar à leitura de *O sagrado*. Essa noção de que a compreensão do sentimento religioso depende de certa disposição especial da parte do interlocutor será encontrada também em Schleiermacher (2001, p. 18).¹³ Contudo, a influência de Schleiermacher sobre Otto não se encerra neste aspecto. As idéias do autor de *Sobre a religião* servem de ponto de partida para que Otto as critique e, a partir daí, construa o conceito de *numinoso*, capital na abordagem deste autor acerca da experiência religiosa.

A categoria do numinoso não se esgota no conceito schleiermachiano de “sentimento do infinito”, tampouco no “sentimento de absoluta dependência”. Este último, por exemplo, parece diferenciar-se do sentimento natural de dependência (o homem depende, entre outras coisas, de ar para viver) meramente por uma questão de grau. Otto defende que o sentimento especificamente religioso é distinto dos sentimentos naturais não apenas do ponto de vista quantitativo, mas também – e principalmente – do qualitativo. Além disso, Otto acredita que Schleiermacher deu excessiva ênfase ao aspecto subjetivo do sentimento religioso, deixando de destacar que

12. Apesar de o termo sagrado (ou santo) dar nome ao livro de Otto (nas traduções para o Espanhol e o Português), o uso deste termo é logo abandonado pelo autor a partir do capítulo segundo, porque *sagrado* tem uma conotação moral (associada à prática de certas virtudes morais), que pode ser enganosa, tendo em vista a intenção do autor de dar um estatuto autônomo ao objeto da religião. Este objeto é essencialmente diferente dos da ética, da arte, da ciência e da filosofia.

13. Essa noção de “disposição prévia do espírito”, comum a Schleiermacher e a Otto, como necessária para se compreender o que é experiência religiosa talvez encerre certa circularidade – isto é, para se saber o que é experiência religiosa, é preciso que se esteja, de antemão, aberto à experiência religiosa. Todavia, do ponto de vista desta pesquisa, não se acredita que essa possível circularidade fira de morte o coração dos argumentos de Schleiermacher ou de Otto, a menos que essa predisposição seja entendida no sentido doxástico, ou seja, como um conjunto de crenças acerca da realidade ou da verdade das experiências religiosas.

esse sentimento se refere a um objeto externo ao sujeito. Este objeto é precisamente o *numinoso*. Mas, afinal, como Otto caracteriza, mais precisamente, o numinoso?¹⁴

Uma das estratégias estilísticas do autor para expressar o caráter específico do numinoso é empregar termos latinos. Assim, o numinoso é caracterizado, em primeiro lugar, como *mysterium*, isto é, mistério. Este é, em um sentido ordinário, algo oculto que permanece em segredo, inacessível ao público; logo é algo mais bem definido negativamente. No entanto, o *mysterium* ottiano refere-se a algo positivo – um sentimento específico que, conquanto guarde relações de analogia com os sentidos ordinários de “oculto” (“secreto”, “recôndito” etc.), a estes não se reduz. A elucidação do *mysterium* se dá gradualmente com o desenvolvimento de outros predicados.

No capítulo quinto de *O sagrado*, Otto (1925, p. 35-41) desenvolve melhor o conceito do *mysterium* religioso. O autêntico mistério religioso¹⁵ é o *absolutamente outro*, o *thateron*, o *ganz andere*, o totalmente estranho, o que está fora do círculo do consensual e do familiar. O mistério religioso do absolutamente outro pode assumir inúmeras formas ou expressões, das mais primitivas às mais desenvolvidas: espíritos, demônios etc. Esse sentimento de estupor, porém, não se confunde absolutamente com o espanto natural diante, por exemplo, de um fenômeno natural grandioso (a visão do mar, do céu estrelado, de uma grande cachoeira etc.).

Na evolução histórica da religião, o mistério numinoso transforma-se no sentido de ser cada vez mais exaltado e potencializado. Assim, três graus destacam-se: a surpresa, o paradoxo e a antinomia. O *mirum* ou *mirabile* (assombroso, surpreendente), na condição de absolutamente heterogêneo, é inapreensível e incompreensível. O paradoxo e a antinomia são sinais do caráter irracional (ou supra-racional) desse mistério religioso. A experiência do sagrado não apenas pode produzir afirmações contrárias à razão, aos critérios racionais e às leis do pensamento, mas também podem não ser consistentes entre si, predicando-se coisas opostas entre si de um mesmo sujeito gramatical. Essa caracterização da experiência do sagrado é coerente com inúmeros

14. Otto (1925, p. 28) ainda tem uma terceira crítica à idéia schleiermachiana de “sentimento de absoluta dependência”. Este significa “sentimento de condicionalidade”. Ou seja, a criatura sente-se totalmente condicionada ante o Criador, que encerra em si todas as causas – isto é, Ele condiciona o todo. O autor critica essa idéia, porquanto ela “pertence inteiramente ao lado racional da idéia de Deus” e não dá o devido destaque ao elemento irracional do numinoso.

15. Segundo Otto, os termos mistério e místico têm provavelmente a mesma raiz, que se conserva no sânscrito *mus*. Este quer dizer trato secreto, recôndito, oculto.

relatos de experiências místicas, em várias tradições religiosas, nos quais os sujeitos declaram terem experimentado sentimentos contraditórios ou mesmo se declaram impossibilitados de descrever ou de narrar suas experiências, pelo fato de as palavras humanas serem insuficientes para tal.

O primeiro dos predicados que elucidam o *mysterium* religioso é o aspecto *tremendum*, que se caracteriza por um “pavor peculiaríssimo”: um sentimento de profundo abalo ou de estremecimento interno ao sujeito, perante o *numen* (divindade). Esse sentimento não se confunde com o temor natural e objetivo (temor de algo específico, como o medo que se sente em frente a um animal feroz), mas depende de uma predisposição especial da alma, distinta da propensão ao medo natural. Esta predisposição “revela uma nova ‘função ou maneira especial de sentir e de valorar’ do espírito humano” (OTTO, 1925, p. 22) – grifos do autor.

O temor profundo, o ato de emudecer diante do que parece terrível, a estupefação etc., são traços característicos desse sentimento de horror numinoso, em seus distintos níveis de expressão. O *mysterium tremendum* eclodiu em suas primeiras manifestações no homem primitivo e tem estado presente em toda a evolução histórica da religião. O pavor dos demônios e dos deuses das mitologias antigas são expressões primitivas dessa emoção especial.

De acordo com Otto (1925, p. 25-26), o *mysterium tremendum* desempenha papel importante nas narrativas dos textos sagrados. É o que, na Bíblia, se designa por “cólera de Deus”,¹⁶ e que tem congêneres na *ira deorum* de várias tradições religiosas. Nessa cólera divina – que é chamada de “cólera” apenas por analogia ao correspondente sentimento humano – aparece e refulge o elemento irracional, próprio do numinoso.

Pode-se dar mais um passo na elucidação do conceito de numinoso. O aspecto *mysterium tremendum* pode ser adicionalmente caracterizado como *majestas* – isto é, autoridade, poder, potência, majestade. O sentimento da majestade divina é avassalador para a criatura: em certas experiências místicas, o sujeito sente-se como que aniquilado em frente “à realidade total e única do *numen* ou Ser transcendente” (OTTO, 1925, p. 28).

16. É importante salientar que essa cólera divina nada tem a ver com propriedades morais, mas se trata de uma “força obscura”, de caráter sobrenatural, que amedronta e abala profundamente aqueles que a experienciam.

O sujeito é desvalorizado perante o objeto transcendente, a ponto de o sujeito perceber sua realidade como ilusória, diante da máxima realidade divina.

Finalmente, o sentido de *mysterium tremendum* poderá ser mais elucidado se a ele for adicionado o aspecto da *energia* divina. Esta se percebe na cólera divina e se associa a expressões simbólicas (analógicas), tais como *vida, paixão, essência afetiva, vontade, força, movimento, agitação, atividade e impulso*.

O conteúdo qualitativo do numinoso constitui-se, além do aspecto tremendo, do aspecto fascinante – ou seja, algo que atrai, cativa, fascina. Ambos os elementos – o repulsivo (*mysterium tremendum*) e o atrativo (*mysterium fascinans*) – formam “uma estranha harmonia de contraste”. Este contraste “é o fato mais singular e notável da história da religião” (OTTO, 1925, p. 47), e não deixa de manifestar, mais uma vez, o caráter não-racional da experiência religiosa.

O fascínio do numinoso não decorre apenas dos benefícios naturais que o homem espera daquele, mas pelo próprio valor intrínseco do *numen*, tal como experimentado pelo sujeito. Este *mysterium fascinans* é o motor da união mística, como parecem sugerir vários relatos de grandes místicos, em diversas tradições religiosas.

O que já foi exposto a respeito da caracterização do numinoso por Rudolf Otto é suficiente para se elucidar o conceito e caracterizar minimamente o que esse autor entende por experiência religiosa – ou seja, a experiência do sagrado. Entretanto, o próprio Otto avança no desenvolvimento deste conceito, adicionando-se novos predicados a este: *imenso, solene e sublime*. Não é necessário aprofundar-se mais nessa questão.

Enfim, para Otto, a experiência religiosa é o sentimento do sujeito perante o sagrado. Nesse sentimento, ressalta-se o seu caráter não-racional, profundo e pré-judicativo. O problema é que, quando a não-racionalidade é abertamente assumida como traço essencial da experiência religiosa, dificuldades podem surgir para o epistemólogo que queira estabelecer as condições de racionalidade (justificação, garantia ou outra credencial epistêmica) da crença religiosa a partir de tal experiência. Experiências religiosas inefáveis ou que gerem crenças contraditórias não servirão de base para o estabelecimento de credenciais epistêmicas de crenças religiosas, simplesmente porque este é um processo circunscrito às regras lógicas (*lato sensu*) do discurso racional. Logo, a abordagem de Otto acerca da desta experiência religiosa, se tomada isoladamente e com

ênfase no aspecto irracional do numinoso, não parece muito promissora para fornecer as bases de uma epistemologia analítica da crença religiosa a partir desta experiência. Portanto, a busca pelos autores clássicos deve continuar até que se tenha montado um painel abrangente e viável acerca da experiência religiosa.

4. Mircea Eliade: a experiência religiosa como hierofania

Rudolf Otto adotou perspectiva original no estudo da religião, porquanto este autor passou a examinar as *modalidades da experiência religiosa*, ao invés de estudar os conceitos de Deus e de religião, como tradicionalmente se fazia. Com isso, segundo Eliade (1996, p. 15), Otto “conseguiu esclarecer o conteúdo e o caráter específico dessa experiência”. Todavia, Otto negligenciou os aspectos racionais da manifestação do sagrado. Eliade (1996, p. 16-17), visando cobrir essa lacuna, procura “apresentar o fenômeno do sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional [...]”. Enfim, ao examinar o sagrado na sua totalidade, Eliade procura recuperar os elementos racionais na caracterização da experiência religiosa, elementos estes que não haviam sido devidamente destacados por Otto.

Eliade (1996, p. 17-18) cunha o termo *hierofania* para designar o ato de manifestação do sagrado, “que se mostra como algo absolutamente diferente do profano”. Segundo este autor, todo o mundo natural é passível de se tornar uma hierofania, na medida em que seus objetos possam ser percebidos como manifestação do sagrado. Tanto a hierofania quanto a comunicação entre o sagrado e o profano se dão por meio dos mitos, dos ritos, das ações religiosas e de todo um conjunto de manifestações culturais de caráter religioso.

A consciência de se viver em um mundo totalmente profano, dessacralizado, é relativamente recente na humanidade. A constatação desse fato reforça a necessidade de se estudar o que significa para um homem religioso – vivendo, por exemplo, em uma sociedade pré-moderna – viver no mundo em contato com o sagrado. Nesse aspecto, Eliade enfatiza a diferença radical entre as experiências sagrada e profana, manifesta nas relações do homem com o seu espaço físico, com o tempo, com a Natureza e com o próprio homem. Eliade (1996, p. 20) especifica o caráter dessas duas experiências: “o sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história”.

São, portanto, diferentes dimensões da existência humana, sendo que a situação existencial do *homo religiosus* é absolutamente diversa daquela de um homem ocidental contemporâneo, o qual vive em um mundo dessacralizado. Logo, a fim de se entender melhor a essência da experiência religiosa e a diferença entre as visões de mundo das sociedades pré-modernas e as modernas, há de se compreender melhor o comportamento do *homo religiosus*.

A esse respeito, é preciso começar ressaltando que, para o homem religioso, somente o mundo sagrado participa do ser, ou seja, existe realmente. Daí a necessidade religiosa de se consagrarem os espaços e os tempos mundanos, o que nada mais é, conforme afirma Eliade (1996, p. 60), que o reflexo de “uma inextinguível sede ontológica”; [...] “o homem religioso é sedento do ser”. O homem religioso quer sempre estar perto dos deuses, isto é, perto daqueles que existem por excelência.

No capítulo segundo, de *O sagrado e o profano*, Eliade investiga a variedade das experiências religiosas do espaço, a partir do material fornecido pela história das religiões. Mas, conquanto as expressões histórico-concretas da experiência religiosa do espaço sejam condicionadas por vários fatores, esse autor busca os elementos de unidade daquelas. Eliade (1996, p. 58) conclui que “a experiência do sagrado torna possível a ‘fundação do Mundo’”, no sentido de que esta confere *realidade* ao mundo. A manifestação do sagrado no espaço físico inaugura um “ponto fixo de orientação” para as atividades humanas – um centro – e, ao mesmo tempo, “produz também uma rotura de nível, quer dizer, abre a comunicação entre os níveis cósmicos (entre a Terra e o Céu) e possibilita a passagem, de ordem ontológica, de um modo de ser a outro”. Além disso, a consagração de um espaço físico para a construção de uma cidade, uma habitação, um templo etc., tem conotação cosmológica e cosmogônica, porquanto representa uma atualização do ato primordial de criação do mundo, *in illo tempore*, pelos deuses.

O capítulo terceiro de *O sagrado e o profano* é dedicado ao tempo sagrado. Para o homem religioso, assim como o espaço é separado em dois espaços distintos, o tempo também se divide em sagrado (o tempo das festas periódicas) e em profano (a duração temporal ordinária). Ao contrário do tempo ordinário – que parece fluir unidirecionalmente – o tempo sagrado é reversível, visto que representa a atualização (o eterno retorno) de um

tempo mítico primordial. Esta é outra maneira de dizer, com Eliade (1996, p. 64), que o tempo sagrado “mantém-se sempre igual a si mesmo, não muda nem se esgota”.¹⁷

Enfim, para Eliade, a experiência religiosa, na condição de hierofania – isto é, manifestação do sagrado na cultura humana – contém um elemento racional. Na condição de padrão, ideal e modelo exemplar, o sagrado é uma espécie de guia para a verdade e para a correta ação do ser humano. Portanto, o caráter racional da experiência religiosa, em *O sagrado e o profano*, se expressa nessa função orientadora da hierofania em relação ao pensamento e à ação humana.

5. William James e as variedades da experiência religiosa

William James é o último dos chamados autores clássicos tratados neste capítulo e que estudaram o problema da experiência religiosa. Conquanto não seja este autor o último do ponto de vista cronológico – a obra de James é anterior, por exemplo, à de Otto e à de Eliade –, pode ser considerado predecessor direto de William Alston. A preocupação epistemológica e o uso de um critério pragmatista (ver Box) em última instância, para julgar o valor das experiências religiosas evidenciam a continuidade entre James e Alston. Essas duas características gerais da obra de Alston serão analisadas no capítulo II desta dissertação.

James escreveu *The Varieties of Religious Experience*, que foi um título dado posteriormente a uma série das prestigiosas Conferências Gifford dadas pelo autor na Universidade de Edimburgo em 1902. No prefácio a uma edição dessa obra, James [1902] (1997) é caracterizado como um filósofo consciente dos limites da linguagem, do pensamento e do conhecimento. Além disso, James possuía grande senso prático, julgando conceitos e idéias por suas conseqüências concretas – ou seja, pelo modo como as verdades podem ser aplicadas “no mundo que todos nós experimentamos por meio dos sentidos” (JAMES, *ibidem*, p. xii). Como um dos maiores expoentes do

17. Ao abordar o tempo sagrado, Eliade quer comparar o comportamento existencial do homem religioso com o do não-religioso, no que se refere a essa dimensão. O interessante é que o homem não-religioso também experimenta uma ruptura “qualitativa” no tempo, em termos de intensidade e ritmo, segundo o seu estado de espírito. Por exemplo, ele sente que passar duas horas ao lado da pessoa amada é muito diferente de passar duas horas realizando alguma tarefa cansativa ou enfadonha. Contudo, a ruptura temporal experimentada pelo homem religioso é *sui generis*: o tempo sagrado (eterno, primordial, santificado pelos deuses) não participa da duração do tempo ordinário; é apenas “tornado presente” para aqueles que participam das festas e dos ritos religiosos.

pragmatismo, James sustentava que o pensamento é “um prelúdio e um guia para a ação” (*idem, ibidem*).

BOX: O Método Pragmático

Em sua conferência intitulada *What pragmatism means?* (O que significa pragmatismo?), James [1902] (1997, p. 2) afirma que o termo *pragmatismo* vem do grego *πραγμα* (ação). O autor caracteriza o método pragmático como, antes de tudo, um meio para se resolver questões metafísicas, tais como: o mundo é uma unidade ou é constituído de muitas partes? O mundo é determinado ou é livre? O método pragmático consiste em interpretar cada noção envolvida nessas questões, a fim de se extrair suas respectivas conseqüências práticas. Mostrar as diferenças práticas que decorrem de uma ou outra posição, eis o que interessa, do ponto de vista pragmático, para se resolver uma disputa teórica. O princípio pragmatista é também um critério de clareza e de significado de conceitos. De acordo com esse princípio, a perfeita clareza de um objeto do pensamento se atinge tanto mais quanto mais se identificam os “efeitos concebíveis de tipo prático que o objeto pode acarretar” (*Idem*, p. 3). Os ditos efeitos envolvem tanto as sensações quanto as reações do sujeito ao objeto.

James [1902] (1997, p. 5) acredita que o pragmatismo encerra uma atitude filosófica empirista, que rejeita a abstração, as “más” razões *a priori*, os princípios fixos e os sistemas fechados. Rechaça-se tudo isso em favor da concretude, da adequação, dos fatos e da ação. Entretanto, o autor lembra que o pragmatismo é apenas um método, sem a pretensão de propor qualquer conteúdo especial para as diferentes disciplinas filosóficas (ética, estética, metafísica). No tocante às experiências místicas, à teologia e à existência de Deus, James [1902] (1997, p. 21) afirma que o pragmatismo as considerará pelas suas conseqüências práticas, isto é, pela adequação prática dessas crenças às vidas das pessoas engajadas nessas crenças e práticas religiosas.

Em suma, o critério pragmatista – que James [1902] (1997, p. 465-466) atribui à “filosofia britânica” e que também chama de “método crítico” – consiste em julgar os conceitos teóricos pelas diferenças práticas que eles acarretam. Este critério foi especialmente cultivado por Peirce, que o chamou de “princípio do pragmatismo”. Um desdobramento deste princípio é o que vincula crenças e ações {citando Peirce (*How to Make Our Ideas Clear*, 1878), *apud* James [1902] (1997, p. 466)}: “crenças são regras para as ações; e toda a função do pensamento não é nada mais do que ser um passo rumo à produção de hábitos ativos”. Logo, o significado dos pensamentos deve ser avaliado segundo as ações e os hábitos concretos que eles acarretam.

Logo na primeira de suas Conferências Gifford, intitulada *Religion and neurology*, JAMES [1902] (1997, p. 24-25) mostra que abordará o fenômeno das *propensões religiosas* sob o prisma psicológico, o que inclui um “levantamento descritivo daquelas propensões religiosas”, tomadas como o conteúdo imediato da consciência religiosa.¹⁸ Isso implica que a ênfase do autor recairá sobre os “impulsos e os sentimentos religiosos” e não sobre aspectos mais objetivos, como as instituições, os rituais e as tradições religiosas.

18. A esse respeito, em uma longa nota de rodapé da primeira conferência, James [1902] (1997, p. 34) afirma que “para interpretar a religião deve-se, afinal, olhar para o conteúdo imediato da consciência religiosa”.

A questão acerca da natureza da propensão religiosa pode e deve ser logicamente separada da questão sobre o significado filosófico dessa mesma propensão. Pode-se dizer que a primeira questão é de ordem *aitiológica* – isto é, relativa às causas, às origens e à natureza do objeto conceituado –, ao passo que a segunda questão pertence ao âmbito dos significados ou dos valores. Esta é, portanto, uma questão *axiológica*.¹⁹

Uma das teses centrais de James é a seguinte: a constatação de que boa parte das experiências religiosas é acompanhada de traços psicopatológicos por parte do sujeito está no plano *aitiológico* e não *axiológico*. Portanto, essa constatação não pode distorcer o significado filosófico ou depreciar o valor das experiências religiosas para aqueles que tomam parte nestas. Aqueles que procuram, por exemplo, criticar as emoções religiosas mostrando a conexão destas com distúrbios sexuais estão indevidamente misturando os dois planos de análise. O autor de *The Varieties of Religious Experience* acredita que quem critica o valor das experiências religiosas com base na provável origem patológica dessas experiências tem, *a priori*, um juízo de valor negativo acerca dessas experiências.²⁰ Essa seria uma atitude tão preconceituosa e dogmática quanto aquela que procura exaltar o místico tão-somente pelo fato de que suas experiências possam ter origem sobrenatural.²¹

Discutir experiência religiosa envolve, antes de tudo, definir o que é religião. Na segunda de suas conferências, intitulada *Circumscription of the topic*, James [1902] (1997, p. 48) frisa que o conceito de religião não é unívoco, não sendo possível apontar uma “essência” comum a todas as religiões. Apesar dessa ressalva, James [1902] (1997, p. 53) ensaia a seguinte definição: “*Religião* [...] significará para nós os sentimentos e experiências dos homens individuais, em sua solidão, desde que eles se vejam em relação com qualquer coisa que possam considerar o divino”. Essa definição levará o autor a caracterizar o divino, ao discutir as especificidades do sentimento religioso.

19. Os termos *aitiológico* e *axiológico* não estão em James, mas expressam sinteticamente as idéias do autor sobre esses dois distintos planos de análise.

20. Uma prova disso, segundo James [1902] (1997), é a constatação de que os médicos (psicólogos, psiquiatras etc.) que atribuem a genialidade (em alguma área não-religiosa) a algum tipo de psicopatia, nem por isso avaliam depreciativamente a atividade do gênio no tocante aos resultados práticos dessa atividade. Tampouco se questiona o valor de verdade do conhecimento produzido pelo gênio, a despeito do fato de que a motivação primeira da atividade genial possa ser uma neurose ou algo assim.

21. Na verdade, uma possível natureza neurótica das experiências religiosas não impede *per se* que sua causa última seja algo sobrenatural: o temperamento neurótico pode ser a principal condição de receptividade do sujeito à esfera do sobrenatural. Uma razão adicional para não se usar a origem como critério avaliativo de uma conduta ou de um conjunto de asserções é o fato de que essa origem seja, muitas vezes, obscura para todos. Essa razão é particularmente válida ao se tratar de atos ou de asserções morais.

O sentimento religioso, por sua vez, tem sido identificado com vários fatores (dependência, medo, infinito etc.). James, contudo, trata a expressão “sentimento religioso” como um nome coletivo, ao se referir a vários sentimentos comuns (medo, amor, espanto etc.) direcionados a um objeto religioso. Nesse aspecto James diferencia-se bastante de Rudolf Otto – que salienta o caráter único do sentimento religioso – e de Mircea Eliade – que ressalta não os sentimentos religiosos, mas as hierofanias.

A religiosidade pessoal, em certo sentido, é mais fundamental que o conjunto de instituições religiosas, porque os fundadores das grandes religiões agiram motivados primariamente por sua comunhão pessoal com o divino. Mas o que é o divino? James [1902] (1997, p. 59-60) observa que um sentimento de seriedade, de solenidade e de ternura sempre acompanha os estados mentais associados à religião. A atitude tipicamente religiosa pode ser alegre ou triste, mas jamais é jocosa ou irada. Portanto, este filósofo propõe que *o divino* seja aquela realidade primária a que o indivíduo se sente compelido a responder de forma grave e solene, mas também de forma terna.²²

“Divino” e “religioso” são predicados que admitem gradações. Conquanto os limites desses conceitos sejam pouco definidos, nos graus mais elevados, não haverá dúvida quanto ao caráter “divino” ou “religioso” de determinadas experiências pessoais. Ou seja, os traços de solenidade, de gravidade e de ternura serão tanto mais marcados quanto mais arrebatadoras, extremas e originais forem as experiências religiosas. Segundo James, é com as experiências extremas – as de Abraão, Moisés, Jesus Cristo, Maomé etc. – que mais se pode aprender acerca do valor da experiência religiosa e do sentimento religioso para o ser humano.²³

Todas as atitudes dos homens, religiosas ou não, radicam em crenças que serão mantidas sobre os “objetos” da consciência humana. Concretos ou abstratos, os objetos presentes à consciência têm poder de produzir atitudes específicas e duradouras. Este é um traço básico da natureza humana, segundo James [1902] (1997): a capacidade de agir fundamentada no “sentimento de realidade” de um objeto

22. Essa caracterização do sentimento religioso como algo contrastante viria a encontrar eco, anos mais tarde, na obra de Otto.

23. Tem-se, então, uma idéia acerca da importância das experiências místicas, que encontraria eco na obra de Alston. Como será visto no capítulo II desta dissertação, o autor privilegia uma classe dessas experiências extremas – as percepções místicas.

cuja existência é acreditada, ainda que não provada ou constatada com os sentidos.²⁴ Esse é o tema central da terceira conferência da série *The varieties of religious experience*, intitulada *The reality of the unseen*.

Em termos abrangentes, a atitude religiosa perante a vida caracteriza-se pela crença de que há uma ordem não-vista e de que a suprema felicidade humana consiste em se ajustar a essa ordem. James [1902] (1997, p. 86) admite que, na esfera especificamente religiosa da experiência, os objetos das crenças, em muitos casos, assumem a forma de “realidades quase-sensíveis”, diretamente apreendidas. Logo, os ditos objetos não são meramente concepções intelectuais. Os relatos coligidos por James deixam esse ponto muito claro. Na experiência religiosa, a consciência se apercebe da presença de certos seres, e isso se dá com uma intensidade tão grande, que o sujeito não duvida da realidade desses seres; estes passam a afetar a atitude vital do sujeito, de modo contínuo.

James [1902] (1997, p. 95) afirma que a vida mental do homem é muito mais extensa que a pequena parcela que funciona racionalmente e que legitima seu conhecimento segundo os critérios racionalistas, fundamentados em princípios abstratos, em fatos definidos a partir de sensações humanas e em hipóteses com base nestes fatos. Em um nível mais profundo que a mente racional (discursiva, lógica, que exige provas etc.), está o mundo das intuições que, muitas vezes, se opõe àquela. A crença religiosa não pertence ao nível racional da mente, mas ao nível intuitivo desta.²⁵

Uma vez que a Filosofia pertença à esfera dos “processos conceptuais”, ela falha em garantir uma concretude e um significado mais profundo às experiências religiosas. Logo, a Filosofia falha em garantir a “veracidade universal e objetiva” dessas experiências. Contudo, há esperança no desenvolvimento da ciência da religião. Esta

24. A esse respeito, não deixa de ser sintomático o fato de que o subtítulo da obra de James, desde suas primeiras edições, refere-se explicitamente à natureza humana: *The varieties of religious experience: a study in human nature*.

25. Dizer que as experiências e as crenças religiosas radicam no nível intuitivo da mente humana é também admitir, ao menos até certo ponto, o caráter subjetivo e idiossincrático delas. A enorme variedade das experiências religiosas certamente se vincula ao seu caráter essencialmente privado. James [1902] (1997) quer frisar, com sua série de conferências, a extrema diversidade manifestada pela vida espiritual do homem. Por sua vez, a bipartição da mente humana em níveis (intuitivo e racional) é mencionada várias vezes, com diferentes formas, em *The Varieties of Religious Experience* e colocada como a base de toda a experiência religiosa. Ver, por exemplo, o trecho em que James [1902] (1997, p. 119) expressa esta bipartição em termos de uma parte mais superficial da mente (ligada a interesses pessoais mais baixos) e outra mais profunda, que é onde têm origem as experiências religiosas.

pode ser muito útil para se entender a religião a partir das manifestações religiosas concretas e, em um esforço de depuração, a dita ciência pode chegar a um “resíduo de concepções religiosas comuns” (JAMES [1902] 1997, p. 477).²⁶ Além disso, uma ciência das religiões poderia valer-se de métodos semelhantes aos das ciências naturais. A diferença é que a ciência das religiões basear-se-ia em fatos da experiência pessoal, a partir das quais faria reconstruções críticas.

Finalmente, em sua última conferência (Conferência XX – Conclusions), James [1902] (1997, p. 507) resume as principais crenças características da vida religiosa:

a) o mundo visível é parte de um universo espiritual mais amplo, do qual aquele extrai seu principal significado;

b) o verdadeiro objetivo do homem é a união harmoniosa com esse universo espiritual; e

c) a comunhão íntima do sujeito com essa realidade última (seja *Deus* ou a *Lei Universal*) é um processo que exige esforço (disciplina, oração etc.); o processo não atinge bom termo apenas com a atividade voluntária do sujeito, mas depende também do fluxo de energia espiritual emanada da realidade última, que afeta o mundo fenomênico de várias formas.

Ao considerarem-se os seres humanos tomados individualmente, com suas diversas situações, potencialidades e limitações, justifica-se a enorme pluralidade das manifestações religiosas humanas. O divino é um predicado complexo, cujo significado é revelado apenas parcialmente pelas distintas atitudes dos indivíduos em resposta à realidade que eles consideram divina. Assim, por exemplo, Deus é “Deus dos exércitos” para uns e “Deus da paz” para outros; mas o significado de “Deus” somente se esgotaria no conjunto de todos os significados particulares atribuídos pelos indivíduos.²⁷ Contudo, James [1902] (1997, p. 509) não afirma que essa síntese de significados seja concretamente factível; ao invés disso, o autor limita-se a “reconhecer o fato de que vivemos em sistemas parciais, e que as partes não são intercambiáveis na vida espiritual”.

26. Essa caracterização da ciência da religião parece concordar, sob certo aspecto, com o projeto de Eliade (vide seção 4 deste capítulo).

27. Uma das fontes dessa diferença de significados atribuídos pelos indivíduos são os distintos temperamentos deles. Logo, otimistas (*healthy minded*s) e pessimistas (*sick souls*) terão visões diversas acerca de uma mesma realidade religiosa.

James [1902] (1997, p. 520) acredita que o cósmico e o geral – que são objetos do método científico, impessoal – são apenas “símbolos da realidade”, ao passo que os fenômenos em si privados e pessoais são realidades “no sentido mais completo do termo”. O autor explica que a experiência humana total divide-se em objetiva (“a soma total de tudo no que, em qualquer dado momento, nós podemos estar pensando”) e subjetiva (“o ‘estado’ interno pelo qual o pensamento venha a passar”). Os “objetos cósmicos”, na medida em que a experiência os produz, não são mais que imagens ideais de algo que o sujeito não possui intimamente, mas apenas “aponta de dentro para fora”. Este é o sentido da experiência objetiva. Entretanto, a experiência do sujeito, mais concreta e real, é o conjunto de seus estados mentais internos.

A idéia esboçada no último período do parágrafo anterior é capital na elucidação do conceito jamesiano acerca da experiência pessoal ou subjetiva, e que tem conseqüências importantes para as teorias da percepção e da justificação epistêmica. Para James [1902] (1997, p. 521), um “pedaço concreto de experiência pessoal, tão sólido enquanto dure” é igual ao “campo consciente, mais seus objetos (tal como sentidos ou pensados), mais as atitudes relativas aos objetos, mais o sentimento de um eu que é sede dessas atitudes”. A experiência subjetiva é *realidade* no sentido mais genuíno dessa palavra. “Se isso for verdade”, completa James, “será absurdo para a ciência dizer que os elementos egoísticos da experiência deveriam ser suprimidos”.

Em face desses argumentos, James [1902] (1997, p. 522) rejeita, sem qualquer hesitação, a “teoria da sobrevivência” – isto é, a teoria segundo a qual a religião é um modo primitivo e tosco de conhecimento acerca do mundo, de modo que, conquanto ainda sobreviva em alguns “espíritos menos iluminados”, tende a desaparecer e ser substituído pela ciência. “Não se segue, porque nossos ancestrais cometeram muitos erros de fato e os misturaram com sua religião, que nós deveríamos deixar totalmente de ser religiosos. Na condição de religiosos, nós nos declaramos possuidores de uma realidade última nos únicos pontos em que a realidade nos permite possuir”. Com isso, o autor julga ter justificado o tom subjetivista de suas conferências, em que se dá ênfase aos aspectos do sentimento religioso, ao invés de privilegiar os aspectos intelectuais da religião.

Em sua última conferência, James [1902] (1997, p. 531-532) volta-se para a seguinte questão: qual é a verdade objetiva da experiência religiosa? Esse “algo mais” com o qual o ser superior humano entra em contato existe de fato? De que forma ele

existe? Conquanto todas as teologias concordem que esse algo mais existe, algumas o especificam como Deus (ou deuses pessoais), ao passo que outras o caracterizam como “um fluxo de tendência ideal inerente à estrutura eterna do mundo”.

O significado da “união” do sujeito com essa realidade maior é o núcleo da investigação de James [1902] (1997, p. 533): “Em que descrição definida essas palavras podem ser traduzidas, e para que fatos particulares elas apontam?” – eis a questão crucial desse filósofo norte-americano. De acordo com James, a expressão que melhor descreve, em termos científicos, essa realidade superior – esse “algo mais” a que se referem os sujeitos das experiências religiosas – é o *eu subconsciente*. Logo, James propõe que aquilo com o qual os sujeitos das experiências religiosas afirmam estar em contato é, na realidade, “a continuação subconsciente de nossa vida consciente”. Deste modo, James pretende aproximar a abordagem filosófica da experiência religiosa – tratada nesta pesquisa como uma matéria da “ciência da religião” – de uma abordagem científica, ao descrever o fenômeno usando expressões reconhecidas pela Psicologia. O uso de termos científicos teria condão de estabelecer um discurso teoricamente neutro, que pode ser compartilhado por indivíduos alheios a quaisquer práticas religiosas e, em especial, por indivíduos que jamais sofreram experiências místicas ou religiosas.²⁸

A análise dos elementos comuns e genéricos das experiências religiosas mostra, segundo James [1902] (1997, p. 537), “o fato de que a pessoa consciente é contínua com um eu mais abrangente através do qual ocorrem [essas] experiências”. E acrescenta que esse é um “conteúdo da experiência religiosa que, parece-me, é literal e objetivamente verdadeiro, até onde sabemos”. Na medida em que o eu subconsciente define uma espécie de “região mística” na qual tem origem os “impulsos ideais”, pode-se afirmar que esta faz parte do ser humano em um sentido sumamente íntimo.

O eu subconsciente – ou sua região mística – têm efeitos bem concretos neste mundo, sendo o fenômeno da conversão religiosa, além de todas as suas conseqüentes mudanças de comportamento no indivíduo, a melhor prova disso. Por isso, essa “região

28. Ao introduzir a noção de subconsciente, James [1902] (1997) pretende descrever a experiência religiosa em uma linguagem científica para a época. Esta linguagem mostraria alguma neutralidade e independência em relação às próprias crenças religiosas, as quais parecem interagir com as experiências religiosas. James [1902] (1997, p. 536) sugere que as experiências religiosas não ocorrem no sujeito sem o desenvolvimento de certas “crenças ou idéias intelectuais particulares”, que são essenciais à religiosidade pessoal do indivíduo e que formam um conjunto de “sobre-crenças”, as quais se estendem em várias direções na vida intelectual do indivíduo.

oculta do ser humano” tem de ser reconhecida como uma realidade no mínimo tão existente e verdadeira como o mundo físico. “Deus é real, dado que ele produz efeitos reais” – conclui James [1902] (1997, p. 539), com uma frase que sintetiza bem o seu método pragmático no que se refere à avaliação da experiência religiosa.

6. Conclusões do primeiro capítulo

O esquema conceptual básico que descreve a relação de experiência, no sentido gnosiológico deste termo, envolve um acesso de um sujeito *S* em relação a um objeto *x*. Essa relação primitiva serve de moldura analítica para a caracterização dos conceitos de experiência religiosa adotados pelos autores clássicos examinados neste capítulo. Para Schleiermacher (1998), James (1997) e Otto (1925), a experiência religiosa caracteriza-se por uma relação entre um indivíduo, considerado isoladamente, e uma realidade suprema, qualquer que seja o nome que se dê a esta (o Absoluto, o Infinito, o Sagrado, o Universo ou, simplesmente, Deus). Com exceção de Eliade (1996) – que vê as teofanias em um contexto cultural – todos os autores analisados neste capítulo concebiam a experiência religiosa essencialmente como um conjunto de intuições e de sentimentos individuais, não-mediados pela linguagem (conceitos, juízos ou raciocínios) e sem vínculo com sistemas de crenças partilhados socialmente. Isso talvez se explique, em parte, porque a preocupação principal desses autores em relação à religião era de ordem filosófico-genética – isto é, de busca das essências, das estruturas ou da natureza da religião – e não de ordem epistemológica.

Apesar de preservar os dois pólos básicos do esquema tradicional da relação de experiência – ou seja, o sujeito e o objeto –, a experiência religiosa, conforme entendida por Schleiermacher, Otto, Eliade e James, não se restringe a uma relação meramente cognitiva. Trata-se, antes de tudo, de uma atitude, isto é, de uma “tomada de posição” do sujeito diante do objeto sagrado. Por isso, esse conceito clássico de experiência religiosa encerra uma conotação prática, porquanto, para esses autores, não se pode “conhecer” a realidade sagrada sem tomar posição em relação a ela. Sentimento não é apenas algo que se sente passivamente; é uma legítima emoção performativa – ou seja, uma disposição ou propensão para agir. A valorização desse lado prático da experiência religiosa é especialmente marcada em William James [1902] (1997), para quem o

significado e o “valor de verdade” desta devem ser aquilatados segundo os efeitos práticos desencadeados na vida do sujeito.

Essa conotação prática do conceito de experiência religiosa também está presente em William Alston, como será visto no próximo capítulo. Entretanto, este autor rompe com a tradição clássica em vários aspectos, a começar pela própria definição e extensão do conceito de experiência religiosa.

CAPÍTULO II

WILLIAM ALSTON: EXPERIÊNCIA RELIGIOSA E PRÁTICA DOXÁSTICA

1. A experiência religiosa como percepção mística

Alston (1991, p. 1) pergunta-se sobre as condições sob as quais as supostas “percepções acerca de Deus” – expressão a ser definida nesta seção – podem fornecer base para a crença teísta. Sua tese central é a seguinte: a consciência experiencial de Deus – a *percepção* de Deus – contribui de forma importante para fundamentação daquela crença. Essa tese implica que uma pessoa possa sustentar certos tipos de crenças acerca de Deus, em virtude de esta, presumivelmente, perceber Deus de algum modo. Dado que não se pode saber como supostas crenças perceptuais sobre Deus podem ser justificadas a menos que se defina precisamente o que se entende por *percepção acerca de Deus*, Alston lança-se a esse esforço prévio no capítulo 1 de *Perceiving God*, em que constrói o conceito de percepção mística.

A expressão “percepção mística” [equivalente a “percepção (acerca) de Deus”] designa simplesmente o evento mental consciente ao sujeito S,²⁹ em que parece que Deus se apresenta a S de algum modo, ou se lhe apresenta fazendo algo. Portanto, Alston restringe o conceito tradicional de experiência religiosa – que, desde Schleiermacher [1799] (1998), havia sido concebida como um acesso intuitivo do sujeito a uma realidade última, a um Absoluto, a um Infinito ou a um Sagrado – à presença de uma entidade especial à consciência do sujeito – Deus (ser supremo das religiões abrahâmicas e, em particular, o ser supremo do Cristianismo).

Alston (1991, p. 16), ao falar da percepção mística, evita associá-la à expressão “experiência religiosa”, ao menos no sentido comum desta. Em primeiro lugar, porque esta não constitui um conceito preciso do ponto de vista extensional. Em segundo lugar, porque a experiência religiosa é considerada como um fenômeno puramente subjetivo, conforme correntemente se crê. Essa visão tem sido alimentada em parte por uma leitura algo simplista de Schleiermacher, Otto e James. Alston, conquanto não compartilhe dessa leitura

29. Deste ponto em diante, será usada a letra S (maiúscula), quando expressa isoladamente, para designar um sujeito de uma relação epistêmica qualquer (conhecimento, crença, experiência, percepção etc.).

simplista, parece ver alguma incompatibilidade entre a suposta natureza afetiva da experiência religiosa – por exemplo, quando esta é definida como uma espécie de sentimento – e um tratamento epistemológico adequado que dê à experiência religiosa o *status* de realidade cognitiva e objetiva. De qualquer forma, a rejeição alstoniana à expressão “experiência religiosa” não significa que Alston não se utilize dessa expressão, inúmeras vezes, para se referir a um conjunto de fenômenos correlatos à percepção mística, em um sentido comum ou não-técnico. Esse autor provavelmente reconheceu que, apesar dos problemas envolvidos na conotação ordinária do conceito de experiência religiosa, que o tornam difícil de ser analisado e aplicado com rigor ao estudo da epistemologia da crença teísta, a expressão “experiência religiosa” é muito mais difundida que “percepção mística”. O uso da expressão “experiência religiosa” tem, pelo menos, a vantagem de facilitar o diálogo com possíveis interlocutores de Alston, em vários níveis de discussão técnica.

Apesar de rejeitar a vagueza e a subjetividade atribuídas às concepções tradicionais de experiência religiosa, a percepção mística alstoniana conserva algumas características presentes naquelas concepções, a saber: a independência da vontade do sujeito e o caráter pré-judicativo e imediato da experiência. De fato, a percepção mística ocorre independentemente da vontade de S. Nos relatos compilados por Alston, os sujeitos das experiências sofrem, conscientes e passivos, a aparição de algo que eles identificam com Deus. Essa aparição sobrevém a S de modo radicalmente diverso daquele envolvido em outros tipos de eventos mentais, tais como raciocínios, lembranças ou pensamentos, nos quais a vontade de S está na raiz da produção do fenômeno. Além disso, a percepção mística é, em si mesma, pré-judicativa, ou seja, não envolve, essencialmente, qualquer conceptualização do objeto *x* percebido.³⁰ A presença de *x* à consciência de S é dada de forma imediata, “antes” que S submeta essa experiência a qualquer interpretação, julgamento, ou caracterização mediada pela linguagem. Finalmente, a percepção mística envolve um “modo de aparição divina” definido por Alston (1991, p. 22) como *imediatividade mediada* – isto é, uma percepção direta, tal que S é consciente de *x* por meio de um estado de consciência que se distingue de *x*. Esse modo de aparição é dito mediado, não porque o meio seja a linguagem, mas porque a aparição de *x* a S é mediada por um determinado estado de consciência de S.

30. Analogamente ao que foi dito com respeito ao uso da letra S maiúscula, deste ponto em diante, será usada a letra *x* (minúscula, em itálico), quando expressa isoladamente, para designar um objeto de uma relação epistêmica qualquer.

As propriedades da percepção mística, arroladas no parágrafo anterior, também podem ser atribuídas, *mutatis mutandis*, à percepção sensorial. Contudo, o fundamento de certas analogias entre ambas as formas de percepção é dado pela Teoria da Aparição, que será analisada a seguir.

1.1 A Teoria da Aparição

Em Filosofia e em Psicologia, as condições da percepção sensorial constituem importante e controversa matéria. Diferentes teorias podem fornecer distintas explicações para a relação perceptiva, ou partir de diversos conceitos de *percepção*. Entre essas teorias, Alston (1991, p. 55) destaca a Teoria da Aparição (TA). Em termos simplificados, essa teoria reza que uma percepção é a consciência da aparição de algo para alguém, qualquer que seja a forma como isso se dê.

Segundo a TA, a noção de x aparecer a S é fundamental e não-analisável. Isso significa que essa relação é, do ponto de vista lógico, primitiva (não-definida). Sob o prisma psicológico, a relação de aparição tem caráter pré-judicativo, conforme foi assinalado, quando da discussão do conceito de percepção mística. A relação de aparição finca raízes profundas na intuição humana, o que deve justificar, em parte, o caráter fundamental, não-analisável, pré-judicativo e primitivo dessa relação.

Essa teoria endossa, em linhas gerais, certo realismo ingênuo, ao modo como o senso comum encara a experiência sensorial, a saber: a percepção é a conscientização direta de um objeto externo ao sujeito. Contudo, a teoria vai além do senso comum ao propor que a conscientização do objeto pelo sujeito não se dê necessariamente da mesma forma que a percepção de um objeto físico, ou seja, envolvendo *qualia* sensíveis. Outros estados de consciência de um sujeito em relação a um objeto podem estar em jogo, como quando, por exemplo, “percebe-se” que a pessoa com quem se conversa não é sincera.

Alston aproxima a experiência mística da percepção sensorial de um modo nunca antes visto nas discussões acerca da experiência religiosa. Para Alston (1991, p. 56), a TA explica a percepção geral de objetos externos ao sujeito, com estrutura explicativa que abrange não apenas a percepção sensorial, mas potencialmente outros

modos de percepção. Isso implica que as condições que caracterizam a percepção sensorial aplicam-se também à percepção mística.³¹

Todavia, ambas as formas de percepção têm diferenças importantes, conforme reconhecido por Alston (1991, p. 49-67, *passim*). Estas dizem respeito aos mecanismos causais, aos mecanismos de funcionamento e ao tipo de conteúdo fenomênico envolvido no processo. Nesses critérios, a percepção mística, se comparada com a percepção sensorial, deixa várias questões em aberto, porquanto se desconhecem cientificamente os mecanismos envolvidos na percepção mística. Entretanto, esse lado obscuro não seria suficiente para desacreditar a percepção mística como uma legítima percepção, segundo Alston. As perguntas sem respostas apenas mostram que existem limites para a analogia entre a percepção mística e a percepção sensorial.

No entanto, mais importante que saber se a teoria da aparição abre as portas para analogias (indevidas ou não) entre a percepção sensorial e a percepção mística, é saber as condições sob as quais poderia ocorrer um caso autêntico de percepção mística, ou seja, real conscientização de Deus – ou de alguns de seus atributos, seus efeitos e suas ações – por parte do sujeito. Para Alston (1991, p. 58), a fim de se saber se é possível que alguém tenha genuína percepção acerca de Deus, deve-se responder às seguintes perguntas:

- a) É possível que seja Deus o objeto que aparece a essa pessoa, na experiência em questão?
- b) É possível que Deus seja a causa (ou uma das causas) dessa experiência?
- c) É possível que essa experiência propicie a formação de crenças sobre Deus?

O autor de *Perceiving God* defende uma resposta afirmativa para cada uma das questões antes citadas, rebatendo objeções, de caráter teológico ou filosófico, à possibilidade *prima facie* da ocorrência de percepções genuínas a respeito de Deus. Para Alston, não são raciocínios baseados em sentenças *a priori* que determinarão os limites

31. Outras teorias – as chamadas teorias externalistas da percepção – podem requerer condições adicionais para que *x* seja percebido por *S*. Por exemplo, para a *teoria do dado sensível*, a percepção sensorial tem uma estrutura do tipo ato-objeto – semelhantemente à TA –, mas os objetos restringem-se a entidades não-físicas, cuja única função é a de serem portadores de *qualia* fenomênicos. Por sua vez, para a *teoria adverbial*, a experiência sensorial é vista como uma determinada maneira de se estar consciente e não como a consciência acerca de determinado objeto. A esse respeito, *vide* Alston (1991, p. 56-57). A *teoria do dado sensível* e a *teoria adverbial* procuram não se comprometer com o “realismo ingênuo” subjacente à TA.

da experiência humana. Ao invés disso, esses limites serão estabelecidos, em algum sentido, pela própria experiência: “temos de aprender com a experiência o que pode ser experiencialmente apreendido” (ALSTON, 1991, p. 59).³²

Em suma, a TA não exclui as condições colocadas pelas outras teorias da percepção – por exemplo, a causalidade –, mas mantém aberta a possibilidade de que, se x aparece a S (condição necessária e suficiente para que S perceba x , segundo a TA), então x pode ser a causa da experiência de S e/ou S pode formar crenças acerca de x , em virtude dessa experiência. No entanto, saber até que ponto S pode ter genuína percepção sobre Deus é uma questão epistemológica por excelência: trata-se de saber sob que condições S estará *justificado* em crer que Deus se lhe apresenta à consciência. Esta questão é analisada nas seções 2 e 3 deste capítulo.

2 A justificação da percepção mística

Alston (1991, p. 71-73), ao discutir os fundamentos epistemológicos gerais, estabelece alguns conceitos básicos e distinções, resumidos a seguir, que prepararão o caminho para a enunciação da tese alstoniana da justificação doxástica (ou epistêmica).

a) Há uma diferença entre o ato de justificar uma crença e o estado do sujeito estar justificado em manter essa crença. Justificar uma crença é reunir (arranjar, ordenar etc.) argumentos em favor dela. Em contraposição, o sujeito pode estar justificado em crer que p (entenda-se p como uma proposição qualquer ou como o seu conteúdo proposicional) – isto é, encontrar-se em um estado epistêmico favorável relativamente a p – sem engajar-se em qualquer atividade argumentativa. O autor está mais preocupado com o estado ou a condição de S estar justificado em crer em p que com a atividade de S para justificar p .

b) Há uma distinção crucial entre a justificação direta (ou imediata) e a justificação indireta (ou mediata). Neste último caso, a crença é justificada por certas *razões* – isto é, por outras sentenças ou outros argumentos conhecidos pelo sujeito – os quais guardam uma relação de inferência ou de fundamentação (*grounding*) com a

32. Uma breve apresentação das críticas filosóficas e teológicas sobre a possibilidade *a priori* de Deus se apresentar à consciência humana é dada por Alston (1991, p. 59-63). Contudo, não convence o fato de que Alston dedique o devido esforço à refutação das críticas kantianas à possibilidade de as faculdades perceptivas e cognitivas humanas apreenderem um objeto com as características de Deus. A respeito dessa questão, vide a conclusão desta pesquisa.

crença em questão. Em contraposição, uma justificação direta é aquela que não se baseia nas razões anteriormente caracterizadas. Uma fonte de justificação direta pode ser, por exemplo, a experiência a que a crença se refere. Determinada crença normalmente tem sua justificação constituída por elementos oriundos de ambas as fontes justificadoras – diretas e indiretas. Alston rejeita a redução da justificação doxástica pura e simplesmente à justificação indireta.

c) Há uma diferença entre a justificação *prima facie* e a justificação pura e simples. Um sujeito S está justificado *prima facie* em crer em p , dado um conjunto C de condições, se ainda não foram apresentadas suficientes considerações contrárias a essa crença, ou seja, se não existem suficientes *canceladores* (em Inglês, *defeaters* ou *overrides*). Esses canceladores podem ser do tipo que afirmam $\neg p$ (leia-se “não- p ”, ou seja, a negação de p) – isto é, que afirmam a falsidade de p ; neste caso, chamam-se *contraditores* (*rebutters*, conforme o original em Inglês) – ou do tipo que minam as bases C da crença p ; neste caso, chamam-se *solapadores* (*underminers*, *idem*).

d) A justificação doxástica é um conceito que encerra uma conotação valorativa (axiológica), no sentido em que o estado de justificação é bom, favorável ou louvável para o sujeito. Esse *status* favorável pode ser caracterizado como a consecução do objetivo de se maximizar o número de crenças verdadeiras e de se minimizar o número de crenças falsas. Porém, essa conotação valorativa não acarreta qualquer noção deontológica da justificação epistêmica, noção esta explicitamente rejeitada por Alston (1991, p. 73).

e) A justificação é uma questão de grau, ou seja, pode-se estar mais ou menos justificado quanto à crença em determinada proposição.

A tese alstoniana da justificação epistêmica estabelece que S estará justificado em acreditar que p , se, e somente se, for ao menos objetivamente provável que p seja verdadeira. Nessa tese, a condição principal é que o fundamento de p seja razoavelmente indicativo da verdade de p . Contudo, esta não é a única condição. Alston assume que, para se estar justificado em crer na proposição p , é necessário não apenas ter um fundamento adequadamente indicativo da verdade de p , mas assegurar-se de que a crença em questão é apoiada nesse fundamento. Isso não acarreta necessariamente uma relação causal entre o fundamento de p e a própria crença p . É necessário apenas que p seja provavelmente verdadeira, dado que ela se baseie precisamente nesse

fundamento. Trata-se, portanto, de um critério de adequação externalista, porquanto envolve uma noção de probabilidade objetiva que tem a ver com a estrutura nomológica do mundo, independentemente do acesso que o sujeito possa ter à relação entre suas crenças e o mundo.³³

Alston emprega essa concepção geral de justificação na avaliação do *status* justificativo de crenças-M – isto é, crenças provenientes da suposta manifestação de Deus ao sujeito (“M” significa “manifestação”). Antes, porém, de passar à análise das crenças-M, o autor investiga pormenorizadamente a natureza e as condições de justificação das crenças perceptuais.

Para Alston (1991, p. 77-93), uma parte do sistema de crenças de fundo – a que inclui a base doxástica e as crenças contextuais –,³⁴ no caso típico, não tem necessariamente papel decisivo na justificação de uma crença perceptual. Isso porque o sujeito raramente está consciente dessa parte do sistema de crenças de fundo, sendo que, ordinariamente, tal sistema encontra-se internalizado e automatizado no próprio sujeito.³⁵ Ao invés de desempenhar um papel ativo na justificação de crenças perceptuais, é mais provável que a referida parte do sistema de crenças de fundo funcione como um conjunto de canceladores (no sentido do item *c* antes citado) para crenças perceptuais. Nesse caso, a relevância justificatória da base doxástica e das crenças contextuais seria avaliada por sua coerência com a *prática doxástica*, cujo conceito será desenvolvido na seção 3 deste capítulo.

33. Com essa definição de justificação, Alston foge à caracterização puramente deontológica dessa propriedade epistêmica. Alston, ao associar a justificação à “indicação de verdade”, à “verossimilhança” e a outras coisas do gênero, dá uma conotação axiológica – isto é, referente ao “valor de verdade” – à justificação epistêmica. A verdade é, em si, um valor.

34. A base doxástica compõe-se de um conjunto de crenças associadas à própria experiência perceptual do sujeito, aos indicadores perceptuais (tamanho da imagem, do brilho, do contraste, da convergência binocular) e aos pressupostos de adequação (atribuição de predicados complexos a objetos, a partir de padrões complexos de qualidades sensoriais experimentadas pelo sujeito). Por sua vez, as crenças contextuais vinculam-se ao que Alston chama de fatores posicionais (crenças relativas ao posicionamento do observador em relação ao objeto) e de pressupostos de normalidade (a crença de que os objetos observados são físicos, materiais e relativamente constantes no tempo).

35. É possível encarar o mecanismo perceptual de formação de crenças como um processo de aprendizado, em que os pressupostos de adequação e outros elementos do sistema de crenças de fundo do indivíduo são, gradativamente, usados de forma automática pelo sujeito da percepção. Tais pressupostos, no máximo, só apareceriam como crenças explícitas da base nos estágios iniciais do aprendizado da formação das crenças perceptuais pelo indivíduo. Assim como o motorista experimentado não precisa pensar consigo mesmo “primeiro piso na embreagem e depois mudo as marchas”, o percipiente experimentado não precisa pensar consigo mesmo, por exemplo, “quando um objeto se parece desta forma, ele é, muito provavelmente um lápis”. Este percipiente apenas internalizou a tendência de se partir de aparências sensórias para crenças perceptuais, em um conjunto relevante de casos.

Após investigar as condições de justificação *prima facie* das crenças perceptuais em geral, Alston (1991, p. 94) conclui, a partir de seu modelo perceptual com base no conceito de percepção mística, que, se uma crença-M for pura e imediatamente justificada, então esta será justificada *prima facie*.³⁶ Isso porque, tanto na percepção sensorial quanto na percepção mística, as crenças podem ter base fundamentalmente na experiência ou parcialmente em outras crenças. Portanto, crenças perceptuais podem ser justificadas de forma puramente imediata ou parcialmente mediata, dependendo dos pormenores do caso em questão. O ponto crucial é que, também na percepção mística – e crenças-M associadas – a justificação puramente imediata pode se aplicar a um número de casos maior que se pode pensar à primeira vista.

Mas, como é possível que um sujeito cognitivo S identifique perceptualmente um objeto x com os atributos de Deus? A fim de se reconhecer um objeto da percepção como x – isto é, para se crer justificadamente que o objeto que se aparece é realmente x – não se deve supor que seja necessária a aparição de x como ϕ , sendo ϕ uma propriedade possuída unicamente por x . Ao invés disso, é suficiente que o objeto em questão se apresente, em circunstâncias normais, com características suficientemente indicativas – ou seja, como guias confiáveis – da presença de x . No entanto, o que seriam essas “características suficientemente indicativas” e essas “circunstâncias normais”, no caso do reconhecimento de x como Deus?

Alston (1991, p. 97), ao percorrer os relatos compilados, identifica alguns aspectos das supostas aparições de Deus que podem servir de base para a identificação do objeto percebido como Deus. Um dos relatos, por exemplo, fala de um “poder supremo” interpretado com base nos sentimentos de estupefação, de paz e de amor experimentados pelo sujeito. Outros relatos referem-se explicitamente a sentimentos de júbilo e de “plenitude”, igualmente experimentados pelo sujeito diante do objeto percebido. Note-se que os aspectos narrados nas supostas aparições de Deus envolvem tanto modos de aparição (propriedades atribuídas ao objeto) quanto reações do sujeito diante do objeto. Isso leva a crer que a base para a identificação perceptual de um objeto como sendo Deus envolve tanto aspectos objetivos quanto subjetivos. Obviamente, este

36. Ou seja, uma crença-M, assim como uma crença perceptual qualquer, será “inocente até que se prove o contrário”, isto é, a crença será considerada provisoriamente verdadeira, até que canceladores coloquem em dúvida essa verdade.

último não prescinde de certos aspectos afetivos (sentimentais), que Alston (1991, p. 16) vê com bastante reserva.³⁷

Se o objeto apresenta-se como sendo ou fazendo o que seria natural de se esperar que Deus fosse ou fizesse, e/ou se o sujeito reage de um modo que fosse esperado reagir diante de Deus, então isso provê alguma base para a afirmação de que é realmente Deus quem se apresenta à consciência do sujeito. Tal fato significa que existe forte confiança no sistema de crenças de fundo teístas, no tocante à formação de crenças perceptuais, como esteio para se determinar “o que seria natural de se esperar que Deus fosse ou fizesse”, bem como para determinar “como seria natural de se esperar que o sujeito reagisse diante de Deus”. Esse sistema de crenças de fundo, contudo, não pode prover certeza absoluta quanto à identificação do objeto. Tudo o que se tem são “indicadores razoáveis”, que não podem excluir totalmente a possibilidade de que o objeto supostamente percebido seja um impostor ou que seja um produto da própria mente do sujeito.

Dado que algumas partes do sistema de crenças religiosas – tais como os fundamentos de um sistema particular de crenças religiosas, ao qual pertencem certas crenças fundamentais sobre Deus – dão apoio a outras partes desse sistema – por exemplo, o todo complexo de crenças de uma comunidade religiosa em especial, – por qual se deveria supor que todo esse processo de formar e de sustentar crenças, no fim das contas, pode fornecer crenças provavelmente verdadeiras sobre a realidade? Para responder a essa pergunta, Alston desenvolve o conceito de *prática doxástica*, que será investigado a seguir.

3. O conceito de prática doxástica e sua aplicação: as práticas místicas

3.1 Prática doxástica

A título de recapitulação, Alston (1991) afirma que, sob certas condições, uma pessoa pode estar justificada em sustentar certos tipos de crenças sobre Deus, em virtude de perceber Deus de determinada forma. Essa tese geral tem por base uma teoria da justificação epistêmica fundamentada em uma relação de “condução da verdade” (*truth conductivity*, na expressão original inglesa), ou seja, se o fundamento sobre o qual se apóia

37. É preciso ter cuidado aqui para não se confundir o afetivo (sentimental) com o puramente subjetivo. Tipicamente, nos relatos de supostas percepções místicas, os sentimentos são claramente dirigidos a um objeto em particular, que motiva o estado afetivo do sujeito e que este o identifica como Deus. Não se trata, portanto, de um estado mental cuja causa permanece indeterminada para o próprio sujeito, nem de algo que emane de sua vontade.

p conduzir à verdade desta proposição, então o sujeito S estará justificado em acreditar em p . Dito de outro modo, é necessário ser ao menos provável que p seja verdadeira.

Dado que a justificação alstoniana liga-se à probabilidade de verdade da crença, aquela associa-se também à *confiabilidade* do mecanismo produtor dessa crença – isto é, à propriedade desse mecanismo de produzir crenças, na maioria das vezes, verdadeiras. Contudo, Alston procura mostrar a impossibilidade de se sustentar a confiabilidade de quaisquer mecanismos de formação de crenças por meio de argumentos epistemicamente não-circulares, ou seja, de raciocínios que não pressuponham o uso dos mecanismos formadores de crenças cuja confiabilidade quer se provar. Essa impossibilidade estende-se a todas as fontes das crenças correntes (percepção sensorial, memória, introspecção, raciocínio dedutivo, raciocínio indutivo etc.).³⁸

Em face dessa situação aparentemente desesperadora, Alston (1991, p. 149-150) propõe o seguinte raciocínio. Dado que inevitavelmente cair-se-á em circularidade epistêmica, em qualquer tentativa de prover argumentos diretos para a confiabilidade de qualquer fonte de crenças – sejam essas fontes firmemente estabelecidas ou não –, não há recurso “externo” a essas fontes, com o qual se pudesse provar tal confiabilidade. A condição cognitiva humana simplesmente não permite superar a circularidade epistêmica, por meio de algum “ponto de apoio” externo aos modos como as crenças humanas são formadas. Logo, as considerações antes ditas parecem indicar que é razoável para o homem formar crenças das maneiras que ele usualmente as forma. A fim de desenvolver e de substanciar essa conclusão, Alston trabalha com o conceito de *prática doxástica*.

Uma prática doxástica pode ser pensada como um sistema de disposições, hábitos ou “mecanismos”, que resulta na produção de crenças, as quais se relacionam de certa maneira com um conjunto de dados de entrada (em Inglês, *inputs*). Alston (1991, p. 155) assim define uma prática doxástica:

Penso em uma prática doxástica como o exercício de um sistema ou de uma constelação de hábitos (ou mecanismos) formadores de crenças, cada um dos quais realizando uma função que produz crenças com certo tipo de conteúdo, a partir de dados de entrada de determinado tipo.

38. No capítulo 3, de *Perceiving God*, Alston procura repassar as tentativas de estabelecer a confiabilidade da percepção sensorial sem cair em “circularidade epistêmica”, ou seja, sem usar a própria percepção sensorial como fonte de premissas que apóiam a conclusão de que a percepção sensorial é confiável. Conclui-se que nenhuma daquelas tentativas tem sucesso.

Embora não seja um trabalho trivial, a individuação de práticas doxásticas pode contar com alguns critérios gerais. O critério de agrupamento de distintos mecanismos formadores de crenças em uma prática doxástica levará em conta, basicamente, as similaridades das funções constituintes de cada mecanismo. Por exemplo, certas práticas doxásticas dão acesso a determinadas esferas da realidade – isto é, a percepção sensorial abre as portas para os ambientes físico e social, a prática introspectiva revela aos homens o mundo de seus próprios estados mentais, assim como as práticas místicas podem colocar o homem em contato com Deus. Esses são diferentes modos de realidade – não diferentes realidades! – aos quais correspondem distintas práticas doxásticas, que lhe são adequadas para formar crenças. Ou seja, para cada uma dessas esferas de realidade, o sujeito formará crenças usando uma prática doxástica diferente.

Outro critério básico de individuação de práticas doxásticas é derivado do fato de que elas contam com distintos sistemas de crenças de fundo e com diferentes repertórios de capacidades, tudo isso voltado para avaliar e corrigir as crenças resultantes dessas mesmas práticas. Por isso, as referidas crenças de fundo e as capacidades podem ser consideradas como parte própria da prática doxástica em questão. Pode-se então dizer que, associado a cada prática doxástica, existe um “sistema de cancelamento” de crenças e um conjunto de procedimentos à disposição do sujeito para que este submetas suas crenças – justificadas *prima facie* – a testes adicionais, quando necessário.

Alston (1991) destaca outras propriedades essenciais das práticas doxásticas, a saber: a interdependência entre essas práticas; seu caráter adquirido pelo indivíduo “antes” que este seja capaz de refletir racionalmente sobre elas; sua inserção em esferas mais amplas de práticas da vida social; sua mutabilidade; seu caráter socialmente adquirido, monitorado e partilhado; e seus pressupostos ou postulados próprios.

A caracterização das práticas doxásticas, à maneira de Alston, tem importantes implicações epistemológicas. Em um nível de análise mais específico, cada prática tem seus próprios modos e princípios de justificação. Essas condições de justificação diferem marcadamente de uma prática para outra e são irreduzíveis umas às outras. Em que pese o fato de o esforço teórico-filosófico na tradição filosófica ocidental ter sido quase sempre voltado para a unificação e a universalização (tanto em epistemologia

quanto em outras disciplinas), a “diversidade última é um fato de nossa vida epistêmica”, proclama Alston (1991, p. 163).

Segundo Alston (1991, p. 168), é racional, para um agente individual, de um ponto de vista prático, engajar-se em práticas doxásticas socialmente estabelecidas e firmemente arraigadas nas psiques humanas, desde que não haja alternativa razoável para esse agente.³⁹ Isto pode ser chamado de *princípio da racionalidade prática*. Além disso, uma prática doxástica que tem persistido por gerações credencia-se como aceitável *prima facie*. Isso exclui práticas idiossincráticas e/ou que não se provaram minimamente confiáveis. Alston (1991, p. 170-171) também afirma que os fatores capazes de cancelar a racionalidade do engajamento em determinada prática doxástica são os seguintes:

a) Falta de consistência interna da prática doxástica – isto é, produção sistemática de resultados (crenças) contraditórios entre si.

b) Falta de consistência (extensiva e sistemática) entre os resultados de práticas doxásticas distintas e, em especial, entre os resultados do conjunto das práticas doxásticas socialmente estabelecidas.⁴⁰

3.2 Prática Doxástica Mística Cristã: problemas e critérios de definição

Alston procura aplicar sua teoria das práticas doxásticas para explicar como a percepção mística pode compor um mecanismo formador de crenças-M justificadas sobre Deus. Em particular, ele procura mostrar que a Prática Mística Cristã (PMC) é uma prática doxástica perceptual, socialmente estabelecida, com dados de entrada experienciais específicos, com função dados-resultado bem definida, com específico esquema conceptual e com sistema de cancelamento interno bastante rico. Como tal, a PMC tem o *status* de ser uma prática doxástica à qual é racional engajar-se, cujos resultados são justificados *prima facie*, dado que não se tem razão suficiente para

39. Essas alternativas dizem respeito a hipotéticos modos ou a mecanismos de formação de crenças. Ou seja, esses mecanismos alternativos não têm de estar concretamente disponíveis para o agente.

40. Quando os resultados de duas práticas doxásticas conflitam sistematicamente entre si, pelo menos uma delas será considerada não-confiável, embora não seja fácil, em princípio, saber qual delas deva ser descartada. O critério prático é basicamente o mesmo: preferir a prática doxástica mais firmemente estabelecida e enraizada na vida psíquica e social humana. Isso implica escolher aquela prática que: seja aceita mais amplamente; tenha uma estrutura mais bem definida; seja mais importante na vida humana; tenha uma base mais inata; seja mais difícil de se abster; e tenha princípios mais verdadeiros.

encará-la como não-confiável ou como desqualificada de algum ponto de vista que se possa dizer “racional”.

Conquanto Alston (1991, p. 186) admita que as experiências formadoras das crenças-M em geral sejam razoavelmente similares entre si – tanto acerca do modo como o objeto aparece ao sujeito quanto a respeito da reação do sujeito diante dessas experiências – ele é cético quanto a se obter uma definição precisa da expressão “experiência mística em geral”, a partir das similaridades entre experiências místicas de diferentes tradições religiosas. O problema é que, à medida que se amplia o âmbito de análise, abarcando-se tradições religiosas muito diferentes, amplia-se também a variedade dos dados de entrada fenomênicos dos sistemas de cancelamento e dos conteúdos das crenças resultantes desse processo. Por conseguinte, a aplicação do conceito de prática doxástica, em um contexto que abranja todos os tipos de experiências místicas, torna-se muito difícil. Logo, o conceito de percepção mística é praticamente usado apenas no contexto de formação das crenças cristãs e não das de outras tradições religiosas.

Diante desse problema de definição do âmbito de análise, o autor escolhe agrupar diferentes experiências místicas, segundo o conteúdo das crenças geradas a partir dessas experiências, principalmente as crenças sobre as propriedades e as atividades de Deus. Em particular, o conceito de Deus envolvido nessas crenças é fundamental. São as similaridades desse tipo de crença que possibilitam falar de uma prática doxástica mística razoavelmente bem definida.

De volta à PMC, tem-se que esta abrange procedimentos para a avaliação de seus resultados, assim como para a formação das crenças místicas; isso envolve um *sistema de cancelamento*, que é a principal característica definidora da percepção mística cristã como prática doxástica. O sistema de cancelamento é o fator crucial na definição de uma prática doxástica perceptual mística, porquanto dá os critérios de justificação. Alston (1991, p. 191) acrescenta: “Qualquer coisa no sistema doutrinal de uma religião pode fazer diferença para o [seu] sistema de cancelamento”.

As fontes normativas do sistema de cancelamento da PMC são as seguintes: a Bíblia; os concílios ecumênicos da Igreja indivisa; a experiência cristã; o pensamento cristão e a tradição cristã. Esse conjunto de fontes não provê uma definição muito

precisa da PMC, porém, tal imprecisão acompanha, de certo modo, a definição de qualquer prática doxástica. Ou seja, sempre haverá áreas de fronteira, mais ou menos largas, entre tais práticas. Esse é um fato inescapável da vida epistêmica. É também o preço a ser pago para não se desembocar em indefinida e inadministrável pluralidade de práticas doxásticas – o que seria o caso se se tentasse definir uma prática doxástica mística válida para diferentes tradições religiosas (Hinduísmo, Budismo, Judaísmo, Cristianismo e Islamismo).

4. **Objecções à confiabilidade da prática mística cristã e a resposta de Alston**

4.1 **Sistemas de cancelamento**

Uma das críticas mais encontradas na literatura especializada à prática mística cristã (PMC) é precisamente a suposta falta de um efetivo sistema de cancelamento aplicável às crenças derivadas dessa prática. Por exemplo, segundo Martin (1959) *apud* Alston (1991, p. 208), a experiência acerca de Deus carece de testes consensualmente aceitos para se determinar se uma dada experiência é genuína ou não.

Contra Martin e outros críticos, Alston afirma a existência de tais sistemas nas práticas doxásticas místicas cristãs. A questão da distinção entre as experiências místicas genuínas e as falsas percepções sobre Deus é um dos temas mais discutidos por místicos e por teólogos cristãos desde a Idade Média. O quadro 1, extraído de De Guibert (1953) *apud* Alston (1991, p. 203) , relaciona uma série de critérios para se distinguir, dentro da PMC, as legítimas percepções místicas – isto é, aquelas relacionadas à participação de Deus – das falsas experiências.

QUADRO 1 - Alguns Critérios de Avaliação de Experiências Místicas Segundo a Tradição Cristã

Faculdade envolvida	Experiências verdadeiras	Experiências falsas
Intelecto	Foco não colocado em assuntos inúteis	Preocupações fúteis, inúteis e vãs
	Discrição	Exagero, excesso
Vontade	Paz interior	Inquietação e perturbação
	Confiança em Deus	Presunção ou desespero
	Paciência no sofrimento	Impaciência nas tribulações
	Caridade – o que envolve mansidão, solicitude e comiseração	Zelo farisaico, amargo e falso

Fonte: De Guibert (1953), *apud* Alston (1991, p. 203).

Para Alston, os critérios de natureza moral – alguns deles são identificados na linha da vontade, no quadro 1 – têm precedência sobre outros critérios fornecidos pela tradição (os ensinamentos das Escrituras e da Igreja). Nesse ponto, um critério pragmático parece ser de especial importância. Trata-se dos resultados comportamentais do sujeito da percepção mística. Este aprende com a experiência a relacionar certas características fenomênicas a certos tipos de comportamento (alegria, amor, humildade, paz e outros), que são esperados como resultado de um legítimo encontro com Deus, sob o ponto de vista cristão.

No entanto, o crítico à idéia da PMC como mecanismo confiável de formação de crenças pode contra-argumentar que o sistema de cancelamento envolvido é, de alguma forma, interno a essa prática. Ou seja, os critérios de separação entre as experiências místicas genuínas e as falsas são fornecidos integralmente pelo sistema de crenças cristão, o que acarretaria certa circularidade no argumento de Alston.

A resposta a esta última objeção segue uma tática frequentemente utilizada por Alston, qual seja, a de admitir a falha da PMC – no caso, a circularidade epistêmica envolvida na escolha dos critérios do sistema de checagens e de testes dessa prática – e mostrar que essa falha ocorre também, inexoravelmente, em outras práticas doxásticas socialmente estabelecidas, sobretudo na percepção sensorial.⁴¹ De fato, Alston (1991, p. 211) constata que a aplicação dos sistemas de cancelamento da percepção sensorial não é livre de problemas. Por exemplo, uma pessoa alega ter visto um avião de caça sobrevoando as imediações de sua casa, em determinado dia e em determinada hora. Que critérios seriam usados para aceitar o relato desta pessoa? Essa informação seria comparada com o que geralmente se sabe sobre o tráfego aéreo naquela região àquela hora e, assim, seria avaliada a probabilidade de um caça estar voando nas condições indicadas pelo relato. Mas, ao proceder desse modo, estar-se ia utilizando o sistema de crenças de fundo construído sobre a própria percepção sensorial. Ou seja, o sistema de checagens e de testes em pauta seria apoiado sobre a mesma fonte da crença que está sob investigação. No mesmo exemplo, também se poderia checar se outras pessoas viram o tal caça nas mesmas condições em que a testemunha alega tê-lo visto. Nesse

41. O professor Agnaldo Portugal (Universidade de Brasília, 2005, declaração verbal), de forma irônica e sagaz, referiu-se a esse movimento metodológico de Alston como “a tática de envenenar o poço do meu inimigo com o mesmo veneno que contamina o meu próprio poço”.

caso, depender-se-ia diretamente de crenças perceptuais (de outras pessoas) para avaliar outra crença perceptual. Novamente, aparece o “fantasma” da circularidade epistêmica.

A circularidade epistêmica envolvida na construção dos sistemas de cancelamento da percepção sensorial (PS) e da PMC também ocorre no contexto de outras práticas doxásticas. Diante de tudo isso, resulta o seguinte: para se criticar o sistema de cancelamento da PMC, com base no argumento de que esse sistema depende da própria PMC, deve-se estender a mesma crítica a outras práticas doxásticas e, em especial, à percepção sensorial. Do contrário, incorre-se em um indesejável “imperialismo epistêmico” ou, pior, adota-se, arbitrariamente, duplo padrão de avaliação das práticas doxásticas.

Alston não pretende negar que existam diferenças fundamentais entre a PS e a PMC, no tocante aos respectivos sistemas de checagens e de testes. Tampouco este autor nega que o sistema de cancelamento da percepção sensorial seja mais eficiente e preciso que o da prática mística cristã. Na primeira, mas não na segunda, pode-se especificar as condições sob as quais a experiência de um sujeito é relevante para se testar o relato de outro sujeito. Em particular, são relevantes as condições de tempo e de espaço para separarem-se os legítimos casos de percepção sensorial das várias formas de ilusões perceptuais. Além disso, na PS, pode-se testar as condições do aparato sensorial de qualquer indivíduo, e esses testes são independentes do conteúdo do relato sob investigação. Testes análogos dificilmente seriam encontrados na PMC. Entretanto, Alston nega enfaticamente que essas diferenças devam servir de base para que se use a PS como padrão de avaliação epistêmico da PMC. Esse procedimento apóia-se, segundo Alston (1991, p. 216), “[...] sobre um pressuposto injustificado e injustificável: o de que os relatos de percepção acerca de Deus são adequadamente tratados do mesmo modo que os relatos de percepção acerca do ambiente físico”.⁴²

Dito de outro modo, como PS e PMC põem as pessoas em contato cognitivo com diferentes “porções da realidade”, não se deve pretender que essas práticas apresentem os

42. Além de Martin (1959), Alston (1991, p. 215) cita outros autores que criticam o status epistêmico das crenças formadas com base na experiência mística. São eles: Flew (*God and philosophy*, 1966), O’Hear (*Experience, explanation and faith*, 1984), Clark (*The evidential value of religious experience*, 1984) e Gale (*On the nature and existence of God*, 1991). Esses autores consideram que a falta, na PMC, de checagens por parte de outros observadores – teste característico da percepção sensorial – é um sério defeito epistemológico, que se impede de considerar as crenças-M (com base na percepção mística) como ocupantes de uma “posição epistêmica forte”. Isso significa que, para esses autores, os resultados da PMC não são justificados *prima facie*, precisamente em virtude da ausência desse tipo de sistema de checagens e de testes.

mesmos sistemas de crenças de fundo, os mesmos padrões de checagens e de testes, tampouco os mesmos critérios de justificação *prima facie* de suas crenças-resultado. Em relação, por exemplo, ao critério da previsibilidade – isto é, uma prática doxástica é confiável se seus resultados possibilitam-se fazer previsões acerca da realidade –, Alston lembra que o objeto específico da PMC – isto é, Deus e suas relações com a Criação – não apresenta, segundo revela a própria PMC (incluindo a revelação e a teologia natural), um grau de regularidade comportamental comparável ao dos objetos físicos. Em particular, não se é revelado – via PMC ou qualquer outra prática doxástica – qualquer regularidade sistemática nas interações entre Deus e os seres humanos que O percebem. As ações de Deus não são, em geral, previsíveis pelos seres humanos.⁴³ Em suma, se for aceita a eficácia preditiva como condição *sine qua non* para se dar aprovação a uma prática doxástica experiencial, excluir-se-á qualquer possibilidade de ter contato cognitivo com qualquer esfera da realidade que não permita tais resultados preditivos.

4.2 Inconsistências entre os resultados da prática mística cristã e os de outras práticas doxásticas

Um dos indicadores de não-confiabilidade de uma prática doxástica é a produção maciça de crenças inconsistentes entre si, como resultado da operação do mecanismo formador de crenças subjacente. Mas, por que considerar não-confiável apenas os mecanismos que produzam maciçamente resultados inconsistentes? Ou melhor, por que tolerar algum grau de inconsistência no resultado de práticas doxásticas? Em primeiro lugar, por uma questão de bom senso pragmático, porquanto, se se tivesse atitude excessivamente rigorosa e intolerante em relação às inconsistências de uma prática doxástica, se teria de rejeitar a percepção sensorial, desqualificando a sua confiabilidade. Em segundo lugar, Alston (1991, p. 235-236) afirma que inconsistências que não ocorram em massa e/ou que não sejam persistentes podem ser lidadas adequadamente pelo sistema de cancelamento da prática doxástica em questão. Logo, pode-se dizer que uma prática será desqualificada se gerar significativamente mais inconsistências que aquelas que o correspondente sistema de cancelamento é capaz de resolver.

43. Em particular, as condições de “receptividade espiritual” (humildade, pureza, amor etc.), destacada por místicos e por teólogos cristãos de longa data, não garantirão que um indivíduo sentirá a presença de Deus. A transcendência divina e a absoluta soberania de Deus perante a ordem natural por Ele criada explicariam, em parte, segundo o sistema de crenças de fundo da PMC, essa falta de garantia da aparição de Deus. Dito de outro modo, não se deve esperar qualquer regularidade sistemática no comportamento de Deus em suas participações nas experiências místicas dos seres humanos.

O princípio geral supracitado norteia a avaliação da confiabilidade de uma prática doxástica perante a consistência de seus resultados. Entretanto, essa avaliação deve estar sujeita a outra consideração especial, a saber: as medidas dessa inconsistência relativa dependerão de como a prática mística cristã (PMC) e as outras práticas são individuadas. Em geral, quanto mais abrangente for a definição de uma prática doxástica – e, em especial, da PMC – ocorrerá menor número de inconsistências “interpráticas”. Portanto, “as inconsistências interna e externa variam inversamente” (Alston, 1991, p. 236).

Alston defende que os casos de inconsistências produzidas pela PMC – casos não-resolvidos pelo sistema de cancelamento – não são suficientes para anular o direito da PMC à aceitação racional, considerando-se adicionalmente que essa prática seja socialmente estabelecida.⁴⁴ A fim de fundamentar melhor sua tese, Alston analisa mais detidamente a possibilidade de existirem incompatibilidades extensivas e fundamentais entre a PMC e as ciências naturais, a metafísica naturalista e a História. Será analisado cada um desses casos em separado.

4.2.1 Prática mística cristã, ciências naturais e naturalismo

Ao argumentar que prática mística cristã (PMC) e ciências naturais não exibem conflitos sérios e, se os apresentam,⁴⁵ estes conflitos não atingem mortalmente a confiabilidade da prática mística cristã, Alston (1991, p. 241-242) parece partir de um pressuposto geral, qual seja, o de que Ciência e Religião têm âmbitos diferentes de preocupação. Isto é, apesar de admitir a possibilidade da existência de conflitos profundos entre ciência e religião em vários aspectos, Alston não crê que quaisquer desses conflitos possam derrubar o Cristianismo, porque Cristianismo e ciências naturais lidam com assuntos (e problemas) radicalmente diferentes – logo, têm de ter pressupostos, métodos e resultados diferentes. A religião teísta propõe uma fonte externa ao universo físico (Deus) como o fundamento do ser de todas as coisas. A religião preocupa-se com Deus e Seus propósitos, com atividades e com exigências em

44. Essas considerações não impedem Alston de admitir que a PMC é menos confiável que outras práticas doxásticas seculares mais firmemente estabelecidas, como a PS, a memória e outras (ver capítulo III de *Perceiving God*).

45. Podem ocorrer conflitos entre doutrinas religiosas particulares e hipóteses ou teorias científicas particulares; conflitos entre métodos ou procedimentos de formação e de justificação de crenças; e conflitos entre doutrinas religiosas e certos pressupostos básicos da ciência (determinismo causal, materialismo e mecanicismo).

relação às criaturas, especialmente aos seres humanos. Em contraposição, a ciência é adequada para a exploração do mundo natural e sócio-psicológico. Por essa razão, esferas da realidade que extrapolem o mundo ultrapassam o âmbito da ciência, de modo que esta nada deve ter a dizer sobre aquelas. Trata-se de uma questão de adequação do método científico ao âmbito particular da realidade abrangida pela ciência.

Um tipo de crítica *de facto* às experiências místicas, relacionadas à questão da causalidade, é o que pode ser chamado de “crítica da explicação naturalista”. Sustenta-se amplamente que as experiências místicas podem ser adequadamente explicadas em termos naturalistas, seja fazendo-se referência a mecanismos psicodinâmicos, seja descrevendo-se o fenômeno em termos econômicos e sociais. Ora, dizem os críticos, se as experiências místicas podem ser adequadamente explicadas em termos tão-somente de causas mundanas, então Deus não precisa ser considerado entre as causas de tais experiências. Logo, não se justifica supor que Deus esteja envolvido na geração das supostas percepções místicas.

Alston (1991, p. 230-233) responde à crítica naturalista com uma série de argumentos, que também servem, em alguma medida, para responder a outras críticas dirigidas ao conceito de percepção mística. Esses argumentos podem ser resumidos nos seguintes pontos.

a) Em muitos casos, não é claro que a experiência mística possa ter uma explicação adequada em termos de causas puramente naturais. As explicações desse tipo têm sido altamente especulativas e escassamente apoiadas por indícios concretos. Aliás, os estudos sobre experiências místicas normalmente enfrentam grandes dificuldades no tocante à pesquisa empírica, sobretudo pela impossibilidade de se induzir e de se repetir experimentalmente tais experiências. Por conseguinte, o pesquisador tem de se basear, praticamente, apenas em relatos autobiográficos, tendo de lidar com os problemas inerentes a esse método.

b) A crítica naturalista pode se assentar sobre a seguinte falácia. Suponha-se que uma experiência mística genuína seja fenomenologicamente indistinguível de uma experiência induzida por drogas ou por alguma psicose. Este último tipo de experiência é adequadamente explicado em termos naturalistas. A falácia consiste em se inferir, a partir desses dados, que todas as experiências que apresentam essa

fenomenologia são o resultado de causas naturais. Esta seria uma conclusão análoga à de que todas as experiências derivadas de percepção sensorial são alucinações, porque, em certos casos, não há como se distinguir fenomenologicamente uma percepção genuína de uma alucinação.

c) O problema em se afirmar que a experiência mística é causada somente por “processos cerebrais” é que a experiência sensorial também parece ser causada tão-somente por esses “processos cerebrais”. Não obstante, a confiabilidade da percepção sensorial em geral não é colocada em xeque por isso. Portanto, quem defende esse argumento contra a percepção mística, mas não contra a percepção sensorial, incorre na falácia do duplo padrão.

d) Os dados disponíveis não mostram que Deus não esteja, de algum modo, entre as condições causais da experiência mística. Ou seja, em termos puramente científicos, não se tem razão suficiente para afirmar taxativamente que Deus não é uma das causas desse tipo de experiência. O mero fato de que esta pode ser explicada causalmente por fatores puramente naturais não mostra que não existam legítimas percepções acerca de Deus.

e) São escassos os indícios concretos sobre os quais se apóiam os argumentos do tipo de Freud [1927] (1978), Marx [1844] e outros autores que procuraram explicar as crenças religiosas por meio de modelos materialistas-naturalistas. Portanto, não se deve preocupar muito com essas objeções à experiência mística, até que a base empírica delas seja bastante fortalecida. Entretanto, mesmo supondo que esses argumentos fossem sólidos o bastante, não haveria razão para se descartar a idéia de que Deus poderia se apresentar perceptualmente a algumas pessoas.

4.3 O coroamento da defesa alstoniana da confiabilidade da prática mística cristã: o auto-apoio significativo e outros tipos de apoio à crença cristã

Além do princípio da racionalidade prática (vide subseção 3.1 deste capítulo), Alston (1991) fornece outras razões para o indivíduo participante da prática mística cristã manter-se engajado nesta prática doxástica. A primeira delas é o chamado “auto-apoio significativo” que, em termos gerais, nada mais é que o conjunto de vantagens práticas auferidas pelo participante de determinada prática doxástica. No caso da prática mística cristã, que tem por função colocar o indivíduo em contato

com Deus – e prover, por assim dizer, um guia para sua relação com Deus –, destaca-se o processo de *santificação* como o principal tipo de auto-apoio significativo. A santificação do indivíduo envolve uma persistente prática dos valores cristãos (fé, caridade, esperança, paciência, mansidão etc.), o que muitas vezes requer uma completa reordenação dos valores do sujeito. Portanto, uma vez que existam indícios concretos do avanço da santificação do indivíduo engajado na prática mística cristã, este tem reforçada a sua convicção de que essa prática é fonte confiável de formação de crenças. Nesse caso, será maior também o grau de justificação do indivíduo em formar e em manter suas crenças cristãs.

Além do auto-apoio significativo, Alston destaca, no capítulo oitavo de *Perceiving God*, outros tipos de apoio às crenças cristãs, não ligados diretamente às experiências místicas. Em especial, a revelação, a teologia natural e a tradição cristã são fontes e fundamentos para as crenças cristãs que apóiam mutuamente as crenças geradas pela percepção mística. Para Alston, esses diversos tipos de fundamentos (diretos e indiretos) amparam diferentes proposições que, por sua vez, desempenham distintos papéis no sistema de crenças. Por exemplo, a percepção mística pode revelar ações particulares de Deus em relação ao sujeito, ao passo que a revelação, a teologia natural e a tradição contribuem para formar um “pano de fundo doxástico” diante do qual as crenças geradas por meio da percepção mística ganham sentido e coerência. Portanto, há complementaridade entre as diversas fontes mencionadas, de forma que os resultados doxásticos de uma fonte possam reforçar o apoio aos resultados de outra fonte. No conjunto, Alston defende que o sistema de crenças cristãs é sólido o suficiente para resistir aos ataques externos, tanto os direcionados à confiabilidade das fontes das crenças quanto ao caráter justificado delas.

4.4 O problema da diversidade religiosa

A existência de várias práticas doxásticas perceptuais religiosas mutuamente incompatíveis é um dos problemas mais difíceis dos enfrentados por Alston. A análise do problema da diversidade (ou pluralismo) religiosa e a busca de uma linha argumentativa em defesa da prática mística cristã (PMC) constituem todo o esforço de Alston no capítulo 7, de *Perceiving God*.

Esse esforço teórico começa com a seguinte questão: de que modo duas crenças geradas por diferentes práticas doxásticas perceptuais místicas podem ser incompatíveis? Primeiramente, práticas diferentes poderiam resultar na atribuição de propriedades incompatíveis ao mesmo objeto. Por exemplo, “Deus é transcendente ao mundo” (Cristianismo) e “Deus é imanente ao mundo” (Budismo). Todavia, talvez os sujeitos gramaticais, nas duas sentenças citadas, não se refiram à mesma realidade – por exemplo, o termo “Deus” significa coisas muito diferentes no Budismo e no Cristianismo. Este é o primeiro modo de se tentar negar que existam incompatibilidades significativas entre diferentes práticas místicas. No entanto, é possível que diferentes religiões falem da mesma realidade, porém lhe dêem caracterizações várias, ainda que não estritamente contraditórias ou incompatíveis entre si.

A investigação de Alston (1991, p. 257-258) prossegue com a análise das condições sob as quais possa se dar a referida incompatibilidade entre predicados. Isso exige um alargamento do conceito de percepção mística, a fim de abranger-se o conceito de Realidade Última que seja adequado a religiões como o Budismo e a algumas formas de Hinduísmo. Esta é simplesmente a realidade à qual se voltam as principais religiões contemporâneas, em termos de devoção, compromisso, fé, esperança, adoração e ação de graças. Essa Realidade Última – que pode ser caracterizada como imanente ou transcendente; pessoal ou impessoal etc. – é vista como o fator determinante da existência, da salvação e/ou do destino de todos os seres humanos. Logo, a definição ampliada de percepção mística envolve a consciência experiencial direta do sujeito acerca do que ele julga ser a Realidade Última.⁴⁶

Porém, como o sujeito reconheceria – via percepção mística – a Realidade Última? A identificação perceptual de um objeto se dá geralmente com a ajuda de um sistema de crenças de fundo, previamente existente. Logo, as crenças perceptuais místicas de diferentes religiões poderiam ser incompatíveis (*lato sensu*) entre si – mesmo que os predicados atribuídos a esta Realidade sejam mutuamente compatíveis –, pois aquelas remeteriam a sistemas radicalmente diferentes de crenças de fundo.⁴⁷

46 Nota-se que essa definição ampliada de percepção mística, à parte os problemas apontados pelo próprio Alston acerca de um conceito abrangente de percepção mística (*vide* subseção 3.2 deste capítulo), lembra o conceito de Religião em William James (*vide* seção 5, capítulo 1, desta dissertação).

47. Segundo essa linha de argumentação, pode haver incompatibilidade entre as crenças perceptuais místicas provenientes de religiões de um mesmo ramo. Afirma Alston (1991, p. 259) a esse respeito: “Mesmo se a atribuição cristã do amor a Deus for perfeitamente compatível com a atribuição muçulmana

A questão complica-se ainda mais quando se analisam as condições de justificação *prima facie* das crenças-M sob diferentes religiões com seus distintos sistemas de crenças de fundo. Segundo Alston, no contexto da PMC, atribuir-se-á justificação *prima facie* a uma crença-M se, e somente se, a prática de formação desta crença carregar consigo o sistema de crenças de fundo que permita ao sujeito identificar o objeto percebido como Deus. Portanto, a prática doxástica perceptual não deve ser dissociada de seu sistema de crenças de fundo, bem como as práticas de formação de crenças-M acerca da Realidade Última estariam sujeitas a sérios conflitos mútuos, em decorrência dos diferentes sistemas de crenças de fundo a elas associados.

A pergunta de Alston, admitindo-se que exista um razoável grau de incompatibilidade entre a PMC e outras práticas místicas religiosas em face dos conflitos entre as crenças de fundo de tais práticas, é: por que o pluralismo religioso colocaria dificuldades para a racionalidade do engajamento na PMC? Trata-se de encarar o problema da diversidade religiosa como uma variante do clássico problema do mal: se Deus existe, é onipotente, onisciente e moralmente perfeito, por que Ele permite tanta diversidade de sistemas de crenças – até mesmo com alguns sistemas incompatíveis entre si – acerca de Si mesmo? Uma tentativa de resposta a essa pergunta segue uma linha naturalista – *à la* Freud e Marx – e argumenta que não há realidade objetiva com a qual os praticantes das diferentes religiões estejam em contato cognitivo. Logo, nessa linha de argumentação, a melhor explicação para o pluralismo religioso seria que todas as crenças religiosas são geradas por necessidades psicológicas e por outros fatores mundanos, como também estruturadas de acordo com os diferentes contextos culturais.

Esse último argumento assume implicitamente que qualquer legítimo contato cognitivo com qualquer esfera da realidade deva produzir os mesmos resultados doxásticos em qualquer pessoa que experimente esse contato cognitivo. Alston, porém, não vê razão para se aceitar esse princípio. O autor assume que possam existir dimensões ou modos da realidade que sejam tão difíceis de discernir que o acordo entre as pessoas seja muito difícil ou mesmo impossível, mesmo que haja legítimo contato cognitivo com essa esfera da realidade.

da justiça, as concepções de fundo acerca de como é Deus, de quais são Seus feitos, planos, exigências etc., que são envolvidas na identificação do sujeito de atribuição, serão incompatíveis entre si; e o conteúdo total das crenças perceptuais será incompatível exatamente por causa disso”.

Uma analogia pode ajudar a entender melhor a natureza desse relativo desacordo. Quanto mais complicada é a tarefa, maior é a dispersão de formas de se executá-la.⁴⁸ Ora, dado o seu grau de dificuldade, o discernimento da Realidade Última deve ser uma tarefa que demande muitos procedimentos alternativos para sua execução.⁴⁹

Sob que condições o engajamento na PMC pode ser considerado uma atitude racional, da parte do sujeito-agente, diante de uma pluralidade de práticas místicas alternativas? Mais especificamente, quem se engaja na PMC precisa justificar a confiabilidade dessa prática com base em razões independentes da própria PMC? Alston (1991, p. 270) não pretende defender a existência desses supostos “pontos neutros” a partir dos quais se possa concluir pela verdade das crenças cristãs. Recorde-se que o projeto filosófico de Alston em *Perceiving God* não é de construção de argumentos para a existência de Deus, à maneira da teologia natural. Ao invés disso, ele considera o “pior cenário”, no qual não existam razões independentes que apóiem a atitude de se preferir a PMC dentre suas várias práticas doxásticas místicas rivais.

De acordo com Alston (1991, p. 271), existem diferenças importantes entre os conflitos decorrentes de distintos relatos de percepção sensorial, por um lado, e os conflitos decorrentes de diversas práticas doxásticas religiosas, por outro. Dentre essas diferenças, ao menos uma delas é crucial: as condições sob as quais os conflitos entre narrativas distintas podem ser “resolvidos”, de modo que se possa decidir qual dessas narrativas é a mais plausível (confiável, verossímil etc.), diante de uma série de relatos alternativos. Em outros termos, sabe-se exatamente que tipos de fatores desqualificariam um observador de um evento ocorrido no ambiente físico (falta de atenção, envolvimento emocional, defeitos visuais, posição inapropriada de observação

48. Alguns exemplos práticos podem ajudar a entender melhor esse ponto. Em geral, tarefas simples – isto é, as que envolvam poucos procedimentos e/ou cujas habilidades envolvidas sejam facilmente incorporadas ao agente – como se sentar em uma cadeira, acender uma lâmpada (usando o interruptor) ou simplesmente andar são executadas de poucos modos diferentes, senão de um único modo. De que outras maneiras as pessoas poderiam normalmente andar, a não ser para frente, com seus pés, movimentando alternadamente suas pernas e seus braços – ou seja, do jeito que todas as pessoas normais andam? Certamente as pessoas achariam bizarro o comportamento de alguém que tivesse o hábito de andar “de lado”, de “marcha a ré” ou “plantando bananeira”. Isto é, há um consenso geral acerca do modo “correto” de se andar. O mesmo pode ser dito acerca das formas de execução de outras tarefas simples. Contudo, no caso de tarefas complexas – por exemplo, escrever um poema, fabricar um computador ou montar um quebra-cabeça de muitas peças –, podem existir vários métodos alternativos a fim de executá-las, sem que haja um grau de consenso muito elevado em torno do que seriam os procedimentos “corretos”.

49. Há que se investigar também a possível existência de acordos entre as pessoas, decorrentes de falsos contatos cognitivos de certas esferas da realidade, acerca das características essenciais dessas porções da realidade. Pensar, por exemplo, nos acordos da comunidade científica sobre o caráter absoluto do tempo, antes que a teoria da relatividade demonstrasse o caráter relativo do tempo.

etc.). Além disso, no caso dos relatos acerca de eventos apreendidos via percepção sensorial, experimentam-se razoavelmente as condições sob as quais esses relatos podem ser considerados corretos (se apresentarem concordância entre vários observadores independentes e idôneos). Crenças ou relatos com base em percepção sensorial que não passarem nesses testes serão epistemicamente desqualificados.

As condições citadas no parágrafo anterior, em geral, não estão presentes no caso de conflitos entre práticas doxásticas religiosas. Uma vez que essas práticas envolvam diferentes esquemas conceituais, diversas crenças de fundo e de sistemas de cancelamento, falta um padrão comum (ou procedimentos comuns) com o qual se possa decidir entre uma prática ou outra. Daí a ausência de critérios universalmente aceitos para se avaliar a correção e a veracidade de relatos perceptuais místicos. Para Alston (1991, p. 272), não se deve tomar a ausência de tal prova como um fator eliminador da justificação das crenças-M cristãs. O fato é que, simplesmente, não existem procedimentos neutros, independentes e não-circulares para se testar a eficácia dos métodos de interpretação das experiências religiosas, dadas as características peculiares da porção da realidade associada a estas experiências. Vale dizer, a avaliação desses métodos circunscreve-se a uma prática doxástica com seus próprios testes de confiabilidade.

Portanto, dado que não há como especificar razões de validação de práticas religiosas que sejam independentes e não-circulares às mesmas práticas, não se deve considerar irracional a atitude do praticante da PMC em se engajar nesta prática. A conclusão de Alston (1991, p. 274) é taxativa: “a atitude racional para um praticante da PC [prática (mística) cristã] é continuar a formar crenças-M cristãs e, de modo mais geral, continuar a aceitar e operar de acordo com o sistema de crenças cristãs”. Essa última conclusão acerca da situação epistêmica dos praticantes da PMC também vale, *pari passu*, aos praticantes de outras práticas místicas internamente validadas.

A defesa alstoniana da PMC ante as outras práticas doxásticas perceptuais místicas não o leva a negar que essa irreduzível pluralidade religiosa tenha conseqüências adversas para o *status* epistêmico da PMC, em comparação com outras práticas doxásticas mais bem estabelecidas, como a percepção sensorial. Em particular, a racionalidade do engajamento na PMC é sensivelmente reduzida, em face de uma situação hipotética em que essa prática doxástica não fosse confrontada com alternativas. Infelizmente, não é possível quantificar a racionalidade, em situações como

essa. Ao invés disso, Alston (1991, p. 75) procura dar razão para mostrar que essa redução da racionalidade do praticante da PMC não é tão grande a ponto de o engajamento nessa prática doxástica ser considerado irracional e, por conseqüência, a ponto de os resultados da PMC serem considerados não-justificados *prima facie*. Novamente, essa razão será de ordem pragmática e envolverá, sobretudo, várias formas de auto-apoio significativo.

A PMC é uma prática doxástica socialmente estabelecida e cuja não-confiabilidade não foi demonstrada. Se essa fosse a única defesa da PMC, então o *status* epistêmico da atitude daquele que se compromete nessa prática seria drasticamente reduzido, em face do pluralismo religioso. Contudo, como Alston pretende ter mostrado nos capítulos 4 e 6, de *Perceiving God*, a PMC conta com formas de auto-apoio que fortalecem significativamente a confiança dos participantes nos resultados dessa prática. Essas formas de auto-apoio materializam-se quando certas condições pragmáticas são satisfeitas – por exemplo, o desenvolvimento espiritual do praticante, em termos de santidade, serenidade, paz, alegria, fortaleza, amor etc. É precisamente por causa desse auto-apoio significativo, que o partícipe da PMC estará justificado racionalmente em sua atitude de formar crenças de acordo com essa prática doxástica, mesmo que existam práticas místicas alternativas (estabelecidas socialmente, com suas formas próprias de auto-apoio etc.) e mesmo que não haja razões para mostrar, de um ponto de vista neutro, que o Cristianismo está “certo” e que as outras religiões estão “erradas”.

Alston (1991, p. 278, tradução livre) conclui finalmente:

Concluo que, apesar dessa diversidade [religiosa] reduzir alguma coisa do grau máximo de justificação epistêmica derivável da PMC, aquela ainda deixa o praticante suficientemente justificado *prima facie*, de modo que seja racional para ele sustentar suas crenças-M, na ausência de canceladores específicos. O resultado de tudo isso é que a PMC fornece justificação *prima facie* para crenças-M e, portanto, pode dar uma contribuição para o elenco total de razões que apóiam a crença cristã, interagindo com outros tipos de apoio, que serão explorados no capítulo final (capítulo 8 de *Perceiving God*).

5. Conclusões do segundo capítulo

No capítulo 8, de *Perceiving God*, Alston sugere que a experiência direta acerca de Deus não é a única fonte de apoio epistêmico às crenças religiosas. A percepção mística pode ser integrada a uma moldura teórica mais ampla, que dê visão mais abrangente sobre relações entre diferentes tipos de fundamentos das crenças religiosas.

Várias experiências pessoais, que podem ser explicadas como resultado da ação divina, podem prover apoio epistêmico para a crença religiosa. Tanto as experiências de tipo direto quanto as de tipo indireto podem prover apoio explicativo para as crenças sobre Deus.⁵⁰ Alston, portanto, assume uma pluralidade de fontes para as crenças cristãs e uma correspondente pluralidade de fundamentos com os quais essas crenças possam ser justificadas. Entretanto, esse autor estreita o foco nos seguintes fundamentos (não necessariamente ligados à experiência) para as crenças cristãs: teologia natural, tradição e revelação.⁵¹ Alston (1991, p. 289-290) pormenoriza cada um desses itens, procurando avaliar seus respectivos potenciais de contribuição para a justificação doxástica das crenças religiosas, em geral, e para o Cristianismo, em particular.

Dito isso, o autor analisa as inter-relações entre as fontes e os fundamentos justificadores das crenças religiosas. Alston (1991, p. 293-296) caracteriza esse padrão relacional do seguinte modo: fundamentos diferentes – por exemplo, os associados, respectivamente, à justificação imediata e à mediata – apoiarão distintas proposições que, por sua vez, desempenham diferentes papéis no sistema de crenças.

Percepção mística, revelação, teologia natural e tradição podem prover sustentação para distintos tipos de crenças religiosas. Por exemplo, a percepção mística pode revelar ações particulares de Deus em relação ao sujeito, tais como reprovação, perdão, instrução, orientação, conforto, presença divina, comunicação de alguma mensagem específica etc. Estas ações particulares de Deus direcionadas a um sujeito específico normalmente não serão dadas a conhecer pela revelação, tampouco pela teologia natural. Contudo, estas duas últimas fontes contribuirão para se erigir um “pano de fundo doxástico” diante do qual as crenças geradas por meio da percepção mística farão sentido.

50. Chamam-se “experiências de tipo direto” aquelas que provêm apoio epistêmico direto – isto é, sem a intermediação de sentenças ou de argumentos de qualquer espécie – às crenças relacionadas a essas experiências. Por contraste, “experiências de tipo indireto” são aquelas que só provêm apoio epistêmico indireto – ou seja, por meio de razões, argumentos, ou coisas do gênero. O principal ponto de discórdia entre Alston e os autores que normalmente se envolvem com “os argumentos a partir da experiência religiosa”, tais como Swinburne, (2004), é que estes autores normalmente ignoram a possibilidade de a crença teísta ser justificada epistemicamente com base em um apoio perceptual direto.

51. Teologia natural, tradição e revelação não são, em princípio, fundamentos experienciais *stricto sensu*, porquanto não se originam normalmente na experiência do sujeito (mística ou de outro tipo). A teologia natural produz-se por mecanismos inferenciais, ao passo que a tradição baseia-se, mormente, no testemunho. Este último parece ser também o caso da revelação, conquanto pelo menos uma das modalidades da revelação – as mensagens – tenha de ter um fundamento na experiência.

Além disso, as supostas percepções acerca de Deus não são, em princípio, autolegitimadoras, mas são sujeitas à dúvida em virtude de certas considerações. Entretanto, esse processo de avaliação das crenças-M, alegadas por aqueles que viveram experiências místicas, só pode ser levado a cabo se se lançar mão de um estoque de crenças justificadas acerca da matéria em questão – ou seja, acerca de Deus, de Sua natureza, Seus propósitos e Suas ações. Nesse sentido, conclui Alston (1991, p. 295-296):

Portanto, a percepção mística pode funcionar como uma fonte de justificação para crenças-M tão-somente em face de um pano de fundo [dado por] um sistema de crenças epistemicamente justificadas, concernentes à matéria ora mencionada. [...] Logo, a PM [prática mística] depende de outros fundamentos de crença religiosa para sua viabilidade como fonte de justificação epistêmica.

Essa última conclusão pode ser estendida aos outros fundamentos das crenças religiosas. Ao menos no tocante ao sistema de cancelamento, a teologia natural e a revelação também dependem mutuamente de outros fundamentos para que possam operar efetivamente.

A eficácia justificadora da percepção mística depende da eficácia justificadora de quaisquer outros fundamentos que forneçam base para o sistema de crenças de fundo em questão. Logo, o apoio dado pela percepção mística, em termos de justificação epistêmica, depende do apoio dado por esse “pano de fundo”.

Contudo, a PM dá contribuição significativa à vida religiosa, em suas múltiplas dimensões, porquanto aquela fortalece a espiritualidade e a vivência cristã do indivíduo; aumenta e enriquece a devoção; e estimula a prática da virtude e a busca da santidade. Nesse sentido, a contribuição da PM excede os aspectos meramente epistemológicos – isto é, de justificação epistêmica – das crenças cristãs.

Ademais, se não fosse pela PM, a relação do cristão com a doutrina cristã seria muito diferente. Essa relação assemelhar-se-ia àquela que se tem perante uma teoria explicativa – ou seja, uma relação puramente teórica e especulativa, desprovida de aspectos existenciais mais profundos. Assim, a PM é a única prática que torna a interação do ser humano com Deus algo concreto, vivido, experimentado pelo sujeito. Na medida em que essa promessa seja cumprida para os partícipes da PM – isto é, que ocorram significativos avanços no processo de santificação deles–, tem-se então o melhor indicador de contribuição da experiência aos fundamentos da crença cristã.

CAPÍTULO III

PLANTINGA E A GARANTIA DA CRENÇA TEÍSTA: O MODELO AQUINO-CALVINO E A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA

1. A aceitabilidade intelectual da crença teísta: críticas ao “pacote clássico”

1.1 Motivações principais no contexto da epistemologia clássica

Em seu livro mais importante, *Warranted Christian Belief*, Alvin Plantinga (2000) procura identificar uma objeção *de jure* ao conjunto das crenças cristãs, isto é, um argumento que as desqualifique intelectualmente; objeção essa que não pressuponha a falsidade das crenças cristãs. O autor considera três candidatos a essa objeção, a saber: a de que a crença cristã é injustificada; a objeção segundo a qual a crença cristã é irracional; e o argumento que defende ser essa crença não-garantida.

Uma das motivações centrais de Plantinga (2000, p. 102) é a de se colocar na perspectiva do cristão que deseja justificar racionalmente o assentimento às crenças cristãs. Sob que condições o cristão pode estar justificado em formar e em manter suas crenças religiosas? Ele tem “direito epistêmico” de sustentar suas crenças, mesmo na ausência de provas, indícios concretos ou argumentos em favor dessas crenças? O autor espera prover respostas para perguntas desse tipo. O livro *Warranted Christian Belief* não pode ser avaliado adequadamente, a menos que se leve em conta essa motivação fundamental de Plantinga.

Plantinga (2000, p. 67), ao analisar os conceitos de justificação e de racionalidade do ponto de vista clássico, questiona-se acerca dos pressupostos que subjazem normalmente às teses, segundo as quais as crenças cristãs são injustificadas ou irracionais. Alguns epistemólogos da linha clássica, como David Hume [1748] (1989), Bertrand Russell (1957) e John Mackie (1982), afirmam que a crença teísta é irracional porque faltam provas ou indícios concretos que a sustentem. Contudo, eles mantêm implícitos alguns pressupostos epistemológicos e não esclarecem o seu conceito de racionalidade, nem dizem o que há de errado em ser “irracional” no tocante à

sustentação de crenças. Portanto, considerando-se toda tradição filosófica de crítica à crença teísta (ou cristã), antes de saber no que consiste uma genuína objeção *de jure* a ela, Plantinga debruça-se sobre a seguinte questão: o que os críticos querem dizer quando afirmam que a crença cristã é desprovida de racionalidade ou de justificação?

A epistemologia clássica desenvolveu conceitos de justificação e de racionalidade aplicáveis a crenças em geral. De acordo com o diagnóstico de Plantinga (2000, p. 82), esse desenvolvimento teria culminado no trinômio *evidencialismo-fundacionalismo-deontologismo*, que o autor denomina de “o pacote clássico” da epistemologia, o qual provê os critérios dominantes para se avaliar quaisquer crenças, até mesmo as crenças religiosas.⁵²

O fundacionalismo pode ser entendido, *grosso modo*, como um conjunto de teses acerca de como se estruturam as crenças do sujeito racional. Segundo a doutrina fundacionalista, o conjunto das crenças do sujeito tem um *fundamento* – isto é, uma série de crenças *básicas*, ou seja, que não se apóiam sobre outras crenças. Crenças não-básicas, por seu turno, amparam-se, em última instância, sobre crenças básicas. Ademais, a relação segundo a qual certas crenças se baseiam em outras não é uma relação biunívoca. Por exemplo, uma crença A pode ser baseada sobre várias crenças B_1, B_2, \dots, B_n .⁵³

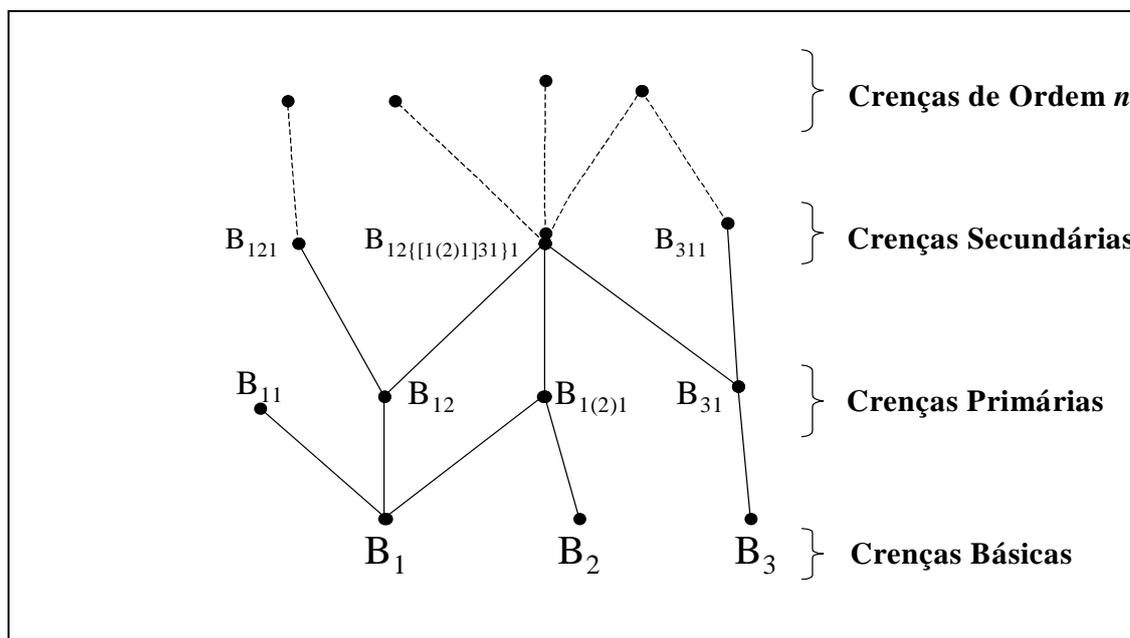
Plantinga (1983, p. 48-50) interpreta o fundacionalismo com base no conceito de *estrutura noética*, isto é, o conjunto de crenças do sujeito, mais as relações epistêmicas estabelecidas entre este e suas crenças. Uma estrutura noética deve incluir, em primeiro lugar, crenças básicas (aquelas não-apoiadas de alguma forma sobre outras crenças) e não-básicas, bem como identificar a categoria a que pertence cada uma delas. Em segundo lugar, a estrutura noética deve incluir os “graus de assentimento” nos quais se

52. Plantinga situa em John Locke (*Ensaio sobre o entendimento humano*, 1690) a origem desse “tripé” da epistemologia, que envolve essencialmente o conceito de justificação epistêmica, cuja expressão lockeana é assim formulada por Plantinga (2000, p. 87): o assentimento de um sujeito racional S a uma proposição p é justificado se, e somente se, o grau de assentimento a p é provável ao que é certo para S. Por extensão, pode-se dizer que p é justificada (ao invés de se dizer que S é justificado), no sentido de que S sustenta p estabelecendo uma relação de proporcionalidade ou de probabilidade com relação àquilo que é certo para S.

53. Em outros termos, o conjunto de proposições assentidas por um sujeito racional assemelha-se, segundo os princípios fundacionalistas, a uma estrutura de árvore – espécie de grafos, ou seja, conjuntos de pontos ligados, conforme uma função específica –, tal que os pontos da árvore correspondam às crenças (figura 1). Contudo, trata-se, ao contrário das árvores empregadas nos métodos de dedução lógica, de uma árvore que não tem necessariamente um único princípio (uma única crença como fundamento de toda a estrutura), mas pode ter vários “princípios”, dos quais partirão “caminhos” que chegarão a cada uma das crenças que compõem a “estrutura noética” atual do sujeito em questão.

distribuem as crenças do indivíduo em questão. Em terceiro lugar, deve conter também uma distribuição de “graus de enraizamento” das crenças. Quanto mais enraizada é uma crença, menos ela pode ser suprimida sem alteração nas outras crenças do sistema. Em suma, tem-se uma complexa “teia” de relações entre crenças, que devem convergir, em um nível mais profundo, para um conjunto de crenças propriamente básicas. A figura 1 ilustra graficamente a estrutura noética de um agente racional, segundo os princípios do fundacionalismo clássico.

Figura 1 -Estrutura Noética Clássica



Fonte: elaboração do autor.

Na figura 1, note-se a estratificação das crenças, sendo o fundamento da estrutura dado pelas crenças básicas. O evidencialismo provê critérios para que B_1 , B_2 e B_3 sejam crenças propriamente básicas, bem como para que algumas crenças se apoiem em outras.

Em uma estrutura noética racional, existem critérios fundacionalistas para que uma crença faça parte dessa estrutura. Uma crença A será aceita com base na crença B apenas se B apoiar A , ou for membro de um conjunto de crenças que, coletivamente, apoiem A . A interpretação para a relação de “apoio” entre crenças não é consensual entre os fundacionalistas. Contudo, a interpretação *evidencialista* é a mais difundida, sendo, ademais, sustentada por uma longa tradição histórica.⁵⁴ Segundo o

54. A Descartes [1641] (1996) e a Locke [1690] (1997) deve-se, segundo Plantinga, a moderna formulação do critério evidencialista para a justificação de crenças.

evidencialismo, crenças não-básicas são aceitáveis tão-somente se forem baseadas em provas ou em indícios concretos (*evidence*), cuja origem, em última instância, deve remontar ao propriamente básico.

O critério fundacionalista-evidencialista que define uma crença propriamente básica – em prol da simplicidade, este será chamado de Princípio Clássico de Basicidade (PCB) – pode ser formulado da seguinte maneira (cf. Plantinga (1981, p. 44)).

PCB: Para toda proposição p e para toda pessoa S , p é propriamente básica para S se e somente se: a) p é auto-evidente para S ; e/ou b) p é evidente aos sentidos de S ; e/ou c) p é incorrigível para S .⁵⁵

Esse princípio pode ser complementado pelo seguinte critério normativo: “de acordo com os padrões de uma estrutura noética racional, dê assentimento a uma crença, apenas se ela remontar – dedutivamente, indutivamente ou abduktivamente – a uma proposição propriamente básica”.⁵⁶ O PCB e este último critério normativo podem ser resumidos na chamada de Tese Clássica da Justificação Epistêmica (TCJE) (cf. Plantinga (2000, p. 93-94)).

TCJE: Uma pessoa S justifica-se quanto à aceitação de uma crença p se e somente se: (1) p é propriamente básica para S – isto é, auto-evidente, incorrigível ou lockeanamente evidente aos sentidos de S ; ou (2) S acredita em p com base em proposições que são propriamente básicas e que apóiem p dedutivamente, indutivamente ou abduktivamente.

A tese clássica é essencialmente *normativa*, porquanto prescreve acerca do modo como um sistema de crenças *deve* ser estruturado e pretende impor ao sujeito certas normas de conduta, deveres ou obrigações intelectuais. Por isso, o fundacionalismo e o evidencialismo desembocam estruturalmente no *deontologismo* – isto é, o conjunto de teses que associam as crenças de um sujeito a obrigações e a permissões morais.

O trinômio clássico fundacionalismo-evidencialismo-deontologismo não-raro associa-se a outra linha epistemológica conhecida como *internalismo*. Na interpretação de Plantinga, o internalismo defende que os fatores determinantes da justificação das crenças

55. Classicamente, define-se uma sentença auto-evidente como aquela cuja verdade é “vista” imediatamente pelo intelecto, no próprio ato. Por sua vez, Plantinga (1983, p. 58) dá a seguinte definição a uma crença incorrigível: “ p é incorrigível para S se, e somente se, (a) não é possível que S acredite em p e p seja falsa; e (b) é impossível que S acredite em $\neg p$ e p seja verdadeira”.

56. Entende-se por abdução uma forma de inferência por probabilidade. Na análise do método científico, a abdução é também chamada de “inferência pela melhor explicação”.

de uma pessoa são, de alguma forma, *internos* a esta pessoa. Ou seja, o sujeito cognoscente está – ou pode estar – consciente dos fatores ou dos estados que conferem justificação às suas crenças. Dito de outro modo, a pessoa tem um *acesso epistêmico* àqueles fatores.⁵⁷

Um dos princípios internalistas reza o seguinte: há coincidência entre os deveres epistêmicos objetivos e subjetivos,⁵⁸ sendo essa coincidência estabelecida pela própria natureza humana. Dito de outro modo, um sujeito racional tem um *acesso epistêmico* aos critérios objetivos de justificação de suas crenças e fica obrigado, por dever de consciência, a dar anuência tão-somente às sentenças que satisfaçam esses critérios. Além disso, o sujeito tem supostamente controle sobre sua estrutura noética, de modo que o assentimento (ou a rejeição) do sujeito a determinadas crenças torna-se um *ato moral*, dados os critérios epistêmicos normativos a que este tem pleno acesso. Por isso, o internalismo também se associa ao *deontologismo*.

1.2 Críticas ao pacote clássico I: inconsistência auto-referente e irrelevância

A crítica de Plantinga ao “pacote clássico” da epistemologia começa com uma crítica ao princípio clássico de basicidade (PCB) e a Tese Clássica da Justificação Epistêmica (TCJE), antes enunciados. Este se evidencia como sentença duplamente universal, pretendendo-se aplicável a toda proposição e a toda pessoa. Ora, esse caráter universal dirigido a proposições acarreta, segundo Plantinga, uma reflexividade na aplicação do princípio. Ou seja, um critério que se pretenda válido para todas as proposições deve valer, em particular, para si próprio. Em outras palavras, de acordo com a TCJE, o PCB deveria preencher as condições estabelecidas pelo próprio PCB. Mas tal não é o caso; o critério clássico não passa no teste da reflexividade. De acordo com Plantinga (1983, p. 60), o fundacionalismo-evidencialismo exigirá que uma pessoa racional aceite o PCB apenas se esse mesmo princípio for propriamente básico, ou então se ele basear-se sobre uma cadeia de

57. Em contraste com o internalismo, o externalismo sustenta que a justificação ou a garantia depende de propriedades às quais o sujeito pode não ter acesso epistêmico, ou mesmo acesso de qualquer natureza. Para o externalista, as condições subjacentes à justificação das crenças relacionam-se com propriedades, tais como: “*p* é produzida por um mecanismo de produção de crenças confiável”; “*p* pertence a uma cadeia causal que envolve o sujeito da crença”; “*p* guarda uma relação probabilística R com certo conjunto de outras proposições relevantes”; e outras. Sob a ótica externalista, o sujeito não precisa ter, necessariamente, acesso epistêmico a qualquer dessas propriedades.

58. Um dever epistêmico objetivo diz respeito à obrigação do sujeito assentir somente às crenças propriamente básicas (propriedade supostamente objetiva) ou então àquelas que forem derivações legítimas (dedução, indução ou abdução) destas. O dever subjetivo é aquele ditado pela consciência íntima do sujeito; quando cumprido, conforta e tranqüiliza; quando descumprido, provoca sentimentos de culpa, remorso e/ou autocensura no sujeito.

proposições amparada, em última instância – dedutiva, indutiva ou abdutivamente –, sobre um conjunto de proposições auto-evidentes, evidentes aos sentidos ou incorrigíveis. Plantinga declara não conhecer nenhum filósofo da tradição clássica que tenha mostrado, ainda que com argumentos informais, que o PCB se deriva de premissas auto-evidentes, evidentes aos sentidos ou incorrigíveis. Tampouco o PCB, por si mesmo, apresenta qualquer dessas propriedades. Portanto, ao propor seu princípio de basicidade, o fundacionalista-evidencialista é *inconsistente por auto-referência*, ou seja, ele aceita uma proposição que não atende às condições de aceitabilidade que ele mesmo, de saída, propõe. Por conseguinte, a crítica fundacionalista-evidencialista ao teísmo é minada em suas próprias bases.

No entanto, Plantinga não enuncia um critério – ou um conjunto de critérios ou princípios – para crenças propriamente básicas, que seja alternativo ao princípio clássico. Ao invés de um princípio geral alternativo, Plantinga propõe seu célebre “método indutivo”: construir pares de crenças-circunstâncias, tais que as crenças sejam, por certo, propriamente básicas sob tais circunstâncias. A partir desses pares, serão enunciadas hipóteses de condições necessárias e suficientes para crenças propriamente básicas, assim como serão testadas essas hipóteses por meio de um conjunto relevante de exemplos. Logo o(s) critério(s) para crenças propriamente básicas será(ão) construído(s) “de baixo para cima”, com hipóteses elaboradas a partir de casos concretos e “testadas” com base em outros exemplos.

Um ponto interessante ressaltado por McLeod (1993, p. 115), acerca desse método de Plantinga, é o foco na estrutura noética do indivíduo, na reflexão sobre o funcionamento desta e na relatividade do conceito de “crença propriamente básica” a cada pessoa ou a cada comunidade. Isso, porém, não implica relativismo ou arbitrariedade com respeito a esse conceito, como adverte o próprio Plantinga, porque crenças propriamente básicas guardam sempre relações com as condições de sua formação. Ou seja, a âncora que impede a arbitrariedade na caracterização das crenças propriamente básicas parece ser a existência das relações específicas entre as condições adequadas e as crenças.

Mas, que circunstâncias provêm fundamentos adequados para crenças propriamente básicas? Segundo McLeod (1993, p. 116), Plantinga fornece apenas algumas pistas para responder a essa pergunta: *i*) se o sujeito não tem razões para suspeitar que certa crença (formada sob certas condições de operação de suas faculdades

noéticas) é injustificada, então, provavelmente, essa crença é justificada; e *ii*) se o sujeito fez tudo o que se requer epistemicamente com respeito a uma crença, essa é justificada.

Além disso, Plantinga (2000, p. 97) – baseando-se no filósofo escocês Thomas Reid [1785] (1983) – aponta uma conseqüência bastante indesejável para a aplicação da TCJE, a saber: a grande maioria das crenças humanas do dia-a-dia não parece se conformar à tese clássica. Crenças derivadas da memória, entre outras, não são propriamente básicas para o fundacionalismo clássico. Além disso, a história da filosofia moderna a partir de Descartes mostra que crenças derivadas da memória não podem ser consideradas como apoiadas (sequer probabilisticamente) sobre crenças que satisfaçam as condições clássicas para crenças propriamente básicas. Então, a maioria das crenças cotidianas contrariaria suas obrigações epistêmicas, se TCJE fosse verdadeira. Definitivamente, não parece ser o caso de se descumprir quaisquer obrigações epistêmicas ao se formar e se sustentar crenças correntes, com base, por exemplo, na memória humana. Logo, a TCJE seria simplesmente irrelevante.

A crítica plantingueana à epistemologia clássica dá ainda um terceiro passo: a crítica ao internalismo. Entretanto, a adequada compreensão do argumento de Plantinga nesse tópico depende da exposição de sua teoria da garantia. A seção 3 deste capítulo procura fazer isso, ao passo que a seção a seguir procura expor a crítica de Plantinga a Alston.

2. Crítica aos conceitos alstonianos de “justificação epistêmica” e de “racionalidade prática”

Obviamente, Plantinga não considera Alston um crítico da Religião ou do Cristianismo, sob quaisquer aspectos. Entretanto, Plantinga vê a teoria da justificação epistêmica alstoniana como uma extensão ou uma “variação analógica” do “pacote clássico”. Conquanto Plantinga (2000, p. 104) não se disponha a analisar todos os tipos de variações do evidencialismo, do fundacionalismo e do deontologismo na epistemologia contemporânea, ele dá atenção especial ao critério alstoniano de “acreditar com base em um fundamento ou indicador confiável”.⁵⁹

Segundo Plantinga, o conceito alstoniano de justificação epistêmica – centrado na idéia de “fundamento conducente à verdade” – é uma extensão do conceito clássico de justificação, porquanto Alston mantém, de uma forma ou de outra, as idéias clássicas de

59. Sobre a teoria alstoniana da justificação epistêmica, vide seção 2 do capítulo II desta pesquisa.

“estrutura noética” e de “dever epistêmico”.⁶⁰ Qualquer que seja o tipo de fundamento de uma crença, ele será adequado para conferir justificação epistêmica a essa crença, segundo Alston, se for suficientemente indicativo da verdade da mesma. Ou seja, se esta for formada com base em um fundamento adequado, ela será provavelmente verdadeira.⁶¹

Todavia, Plantinga (2000, p. 106-107) não crê que o critério alstoniano de “condução à verdade” proveja as bases para uma objeção *de jure* às crenças cristãs do tipo que Plantinga procura em Warranted Christian Belief – isto é, uma objeção *de jure* que não pressuponha a falsidade da crença cristã. Em primeiro lugar, segundo esse autor, porque vários tipos de crenças intelectualmente aceitáveis (crenças *a priori* e crenças derivadas da memória) não parecem apoiar-se em fundamentos com as características propostas por Alston, sejam fundamentos mediatos, tais como as inferências, sejam imediatos – as experiências perceptuais. Em segundo lugar, existem crenças não-razoáveis que, não obstante, apóiam-se em fundamentos conducentes à verdade. Por exemplo, suponha-se que um indivíduo ingênuo em lógica e em matemática acredite no teorema de Cantor – segundo o qual a cardinalidade de qualquer conjunto é sempre menor que o seu conjunto-potência. Porém, o indivíduo em questão sustenta sua crença não porque aprendeu o referido teorema em um livro de matemática ou coisa parecida, mas porque leu, por acaso, em uma história em quadrinhos, um personagem qualquer a enunciar esse teorema. Nessas condições, essa crença apóia-se sobre fundamentos conducentes à verdade – isto é, a demonstração matemática do teorema –, mas o sujeito não a sustenta de modo racional ou intelectualmente respeitável, porquanto essa sustentação teria base no testemunho escrito de uma fonte sabidamente não-comprometida com a realidade dos fatos (a história em quadrinhos).

O que dizer do conceito alstoniano de *racionalidade prática*, subjacente à tese de que é racional a atitude de se engajar em uma prática doxástica socialmente estabelecida e cuja não-confiabilidade não tenha sido demonstrada? Esse sentido de

60. A palavra é dada a Alston para se avaliar até que ponto é fiel a leitura de Plantinga sobre a teoria alstoniana da justificação epistêmica. De início, será recordado (seção 2 do capítulo II desta dissertação) que Alston (1991, p. 73), apesar de reconhecer uma conotação axiológica ao conceito de justificação epistêmica, rejeita qualquer abordagem deontológica desse conceito. No entanto, ao discutir o papel dos diversos tipos de fundamentos às crenças religiosas (percepção mística, teologia natural, tradição e revelação), Alston (1991, p. 300) declara esposar um fundacionalismo moderado, para o qual as crenças podem ser justificadas *prima facie* e para as quais pode haver apoio epistêmico mútuo.

61. A probabilidade em questão aqui é uma probabilidade condicional, dado um arcabolo bayesiano. É a probabilidade da crença B ser verdadeira, dado o fundamento G.

racionalidade, segundo Plantinga (2000, p. 121), é do tipo “meios-fins” e se relaciona com o comportamento de um agente que, tendo um objetivo, escolhe os meios mais eficazes para atingi-lo. Esse sentido de racionalidade, portanto, vincula-se às *ações* de um ente racional, porquanto se refere a objetivos (evitar o erro e aproximar-se ao máximo da verdade) e às ações-meio mais eficazes para atingi-los (as práticas doxásticas). O problema central desse agente pode ser expresso na seguinte pergunta: seria racional continuar formando crenças com base nas práticas doxásticas socialmente estabelecidas (obedecendo-se também as outras condições de Alston, concernentes às práticas doxásticas), se estivesse ao alcance do agente eliminar ou mudar tais práticas, ou ainda adotar livremente outras práticas alternativas?

Se, em Alston, o método para resolver esse problema assume, por sua vez, a forma de um “experimento de pensamento”, em Plantinga (2000, p. 122-127), esse método é aprofundado e tornado mais explícito, com o objetivo de evidenciar e de avaliar o conceito alstoniano de racionalidade prática. Suponha-se que um indivíduo encontre-se em uma posição original, em que ele saiba estar sob seu poder: *i*) continuar formando crenças da maneira tradicional; ou *ii*) mudar suas práticas doxásticas; ou ainda *iii*) renunciar, de uma vez por todas, a continuar formando crenças, quaisquer que sejam os métodos. O que esse indivíduo, supostamente racional, fará nessas condições? De acordo com o critério alstoniano de justificação epistêmica, o sujeito procurará estabelecer uma relação adequada com a verdade, escolhendo aqueles mecanismos de formação de crenças que maximizem o número de crenças verdadeiras e minimizem o número de crenças falsas.

Plantinga considera dois mundos possíveis. O primeiro caracteriza-se pelo sujeito encontrar-se em uma “posição original *lato sensu*” – isto é, com a posse consciente de todas as suas crenças, incluindo aquelas acerca da confiabilidade de todas as práticas doxásticas, atuais ou possíveis. Em particular, na posição original *lato sensu*, o agente detém a crença de que não é possível demonstrar, de maneira epistemicamente não-circular, a confiabilidade de quaisquer práticas doxásticas. Ainda assim, esse indivíduo-agente considera as práticas doxásticas nas quais se engaja relativamente confiáveis. Nessas condições, a atitude racional será permanecer formando crenças com as práticas doxásticas atuais (incluindo as práticas místicas), porquanto o agente não conhece qualquer prática que goze de vantagem absoluta sobre as demais, no tocante à capacidade de

produzir crenças verdadeiras. Ou seja, a confiabilidade de qualquer prática doxástica só pode ser avaliada com base na operação – e dentro dos limites – dessa mesma prática.

O outro mundo possível considerado por Plantinga é a posição original *stricto sensu*. A partir desta posição, os indivíduos simplesmente não refletem sobre a confiabilidade dos mecanismos formadores de crenças. Eles se colocam, por assim dizer, sob um “véu de ignorância”⁶² acerca da confiabilidade das práticas doxásticas. Dadas essas condições, o experimento mental pode ser formulado do seguinte modo (PLANTINGA, 2000, p. 126): “tente ver o que seria racional fazer se você ainda não acreditasse na confiabilidade das práticas doxásticas atuais, [...] e dado que depende de você o engajar-se (ou não) em tais práticas”. Sob tais condições, seria racional continuar formando crenças com base, por exemplo, na percepção sensorial e na prática mística cristã (PMC)? A conclusão é que, segundo Alston (*apud* Plantinga, 2000, p. 127) é racional o engajamento em práticas doxásticas socialmente estabelecidas, com base na seguinte premissa: “a percepção sensorial e a PMC são práticas socialmente estabelecidas, não-desqualificadas, ou cuja não-confiabilidade é indemonstrável; e seria uma atitude desorganizadora [*disruptive*] deixar de formar crenças com base nessas práticas”. Ou seja, sob o “véu de ignorância”, a atitude mais racional é permanecer onde se está atualmente, dado o risco de desorganização generalizada da estrutura de formação de crenças do sujeito, o que, certamente, traria conseqüências mais graves.

Parece que se chegou a um beco sem saída. A posição original com respeito à PMC (ou a qualquer outra prática doxástica) pode ser caracterizada como *lato sensu* ou *stricto sensu*. No primeiro caso, a posição original incluirá a crença segundo a qual as práticas doxásticas atuais são relativamente confiáveis, embora o agente saiba ser impossível provar essa confiabilidade de modo epistemicamente não-circular. Isso levará à decisão racional (e trivial) de se continuar a formar crenças por meio das práticas doxásticas em que o agente, por sua vez, esteja engajado. No segundo caso (*stricto sensu*), a completa ignorância em relação à confiabilidade de quaisquer práticas

62. As expressões “posição original” e “véu de ignorância” são tomadas emprestadas de John Rawls (1997). Segundo esse autor, na posição original, cada indivíduo desconhece suas qualidades ou seus talentos, bem como seu *status* social futuro. Ou seja, os princípios de justiça são construídos sob um “véu de ignorância”. Nesta posição, talvez por motivos heurísticos, Rawls reduz o indivíduo ao mínimo necessário à construção teórica de uma sociedade com uma concepção acerca da justiça. Os indivíduos alstonianos têm um problema análogo em sua posição original. Ao desconhecer as razões para a confiabilidade de seus mecanismos formadores de crenças, esses indivíduos devem chegar a um critério de racionalidade ou de razoabilidade para esses mecanismos.

doxásticas, como também a suposta aversão ao risco de desorganização da estrutura doxástica do sujeito praticamente “paralisam” o agente em sua posição original. Nesse caso, a “decisão racional” do indivíduo reduz-se a uma espécie de inércia provocada pelas drásticas restrições epistêmicas impostas a ele.

Plantinga interroga se o “sentido prático alstoniano” de racionalidade seria capaz de prover objeções *de jure* à crença cristã, independentes da verdade desta. Nesse sentido, considerando os problemas apontados por Plantinga ao conceito alstoniano de racionalidade prática, ele conclui que a objeção *de jure* procurada não é somente – ou essencialmente – prática.⁶³ Há que se partir de uma pergunta mais fundamental: o que determina se uma dada maneira de agir ou de acreditar, dadas certas circunstâncias, é racional? Plantinga (2000, p. 134) sugere que a resposta deve ser buscada no projeto cognitivo do ser humano. Dito de outro modo, o padrão de racionalidade deve ser ditado pelos tipos de comportamentos previstos pelo projeto cognitivo humano (formação de crenças), perante as circunstâncias relevantes.

3. A garantia da crença teísta no contexto do modelo Aquino-Calvino: qual é o papel da experiência religiosa?

3.1 A garantia epistêmica e o funcionamento adequado do sistema cognitivo

No primeiro de seus três livros sobre a garantia, *Warrant: the Current Debate*, Plantinga (1993a, p. 3-4) procura defini-la sinteticamente. Em termos gerais e imprecisos, a garantia é aquilo que, adicionada à verdade de uma crença, transforma esta última em conhecimento. O primeiro aspecto a ser considerado no estudo da garantia é o seu caráter axiológico. Dizer que uma crença é garantida, significa conferir-lhe um valor de aceitabilidade, aprovação, correção etc. Além disso, “x é garantida” (predicado definido sobre o conjunto das crenças humanas) é uma propriedade que

63. No contexto da argumentação de Alston, talvez não fosse sequer viável a formulação de uma objeção *de jure* à crença cristã, com base no conceito de racionalidade prática alstoniana. Esta crença seria não-racional, sob essa óptica, se, e somente se, os meios de produção dela – isto é, a prática mística cristã – falhassem em atingir o objetivo de maximizar o número de crenças verdadeiras e minimizar o número de crenças falsas – ou seja, se a PMC fosse não-confiável. Entretanto, Alston pretende ter argumentado bem em favor: i) do caráter epistemicamente circular de qualquer demonstração da confiabilidade da PMC; ii) da inexistência de inconsistências sistemáticas em larga escala, tanto internas quanto externas a essa prática doxástica; e iii) de uma série de outros fatores que apoiariam a crença cristã produzida via PMC: o auto-apoio significativo, a tradição cristã, a teologia natural e a revelação.

admite graduações. Dito de outro modo, diferentes crenças podem ter diversos graus de garantia para uma determinada pessoa (o sujeito da crença).

O conceito plantingueano de garantia epistêmica fundamenta-se na noção de funcionamento adequado do sistema cognitivo. Com efeito, Plantinga (1993b, p. 4) afirma que uma condição necessária para uma crença ser garantida, para um sujeito S, é o fato de o aparato cognitivo de S – seu mecanismo interno de formação e de sustentação de crenças – ser isento de qualquer defeito ou disfunção.⁶⁴

Todavia, este autor observa que a condição de funcionamento adequado do equipamento noético não esgota toda a problemática da garantia. Além do bom funcionamento do aparato cognitivo em si, a garantia das crenças de um indivíduo requer uma série de outras condições. A primeira é que o sistema cognitivo funcione em um *ambiente cognitivo* adequado. A diferença entre o funcionamento interno e o ambiente no qual um sujeito cognitivo opera, bem como a importância de ambos para a obtenção da garantia, pode ser apreendida por meio da seguinte analogia (PLANTINGA, 1993b, p. 7): “seu automóvel pode estar funcionando perfeitamente bem [internamente, isto é, no tocante a suas várias partes componentes], apesar do fato de que ele não andar bem no topo do Pico Pike, ou debaixo d’água, ou na Lua”.

Outra condição para a garantia dessas crenças provém do fato de que nem todos os setores ou “módulos” do aparelho cognitivo humano se destinam a produzir crenças verdadeiras. Freud (*apud* PLANTINGA, 1993b, p. 13), por exemplo, percebeu que alguns módulos do aparato cognitivo humano não têm por função produzir crenças verdadeiras, mas são voltados para satisfazer outras necessidades psicológicas. Seria o caso, por exemplo, de um indivíduo que, acometido de uma doença grave, produzisse – inconscientemente, talvez – um conjunto de crenças exageradamente otimistas acerca do seu estado de saúde. Essas crenças, ainda que falsas do ponto de vista epistemológico *stricto sensu*, podem ser efetivas para a recuperação do paciente. Para Freud, diga-se de passagem, a crença religiosa não visa à verdade, mas cumpre tão-

64. Plantinga adverte que o funcionamento adequado de um equipamento cognitivo não se confunde com o “funcionamento estatisticamente normal” deste, ou seja, com os padrões de comportamento médios (medianos, modais.) ou mais freqüentes dos seres humanos. Exemplo: “se, em virtude de um desastre nuclear, quase todos nós perdêssemos a visão, não se seguiria que os poucos seres humanos que, porventura, continuassem enxergando, não teriam seus olhos funcionando adequadamente” (PLANTINGA, 1993b, p. 10).

somente a função de ajudar as pessoas a enfrentarem as adversidades do mundo, presentes em suas vidas desde o nascimento.

Plantinga defende a idéia de que o homem é um ser “planejado” ou “projetado” para cumprir determinadas funções. Isso significa que o ser humano – em seu todo e relativamente às suas partes isoladas – tem um modo adequado de funcionar, a fim de atingir certos objetivos. Plantinga nota que as faculdades humanas parecem ter sido construídas de acordo com um *plano*, e segundo uma série de especificações. A esse conjunto de especificações, muito complexo e diversificado, o filósofo norte-americano chama de *projeto* (*design plan*).

Portanto, no que tange ao funcionamento do sistema cognitivo, a produção de uma crença pode resultar: *i*) do funcionamento adequado do módulo que vise à verdade; *ii*) do funcionamento adequado de um módulo que não vise à verdade; *iii*) de um subproduto não-proposital do funcionamento normal do aparato cognitivo (no todo ou em parte);⁶⁵ ou *iv*) do puro e simples mal-funcionamento do aparelho cognitivo como um todo. Apenas no caso (*i*), a garantia poderá estar presente.

Finalmente, a garantia depende de uma “cláusula de confiabilidade”, além de todas as condições vistas nesta seção. Essa cláusula se expressa nos seguintes termos (PLANTINGA, 1993b, p. 17): para que uma crença B seja garantida para um sujeito S, é necessário que “o módulo do projeto que orienta a sua [de B] produção tem de ser tal que seja objetivamente bastante provável que a crença [B] – produzida por faculdades cognitivas funcionando adequadamente, segundo esse módulo, em um ambiente adequado – seja verdadeira ou verossímil (*verisimilitudinous*)”. *Confiabilidade*, portanto, tem a ver com a probabilidade objetiva de que a crença em questão seja verdadeira ou, no mínimo, verossímil. Neste tópico, pressupõe-se adicionalmente que, quanto mais firmemente S acredite em *p*, mais verossímil esta é, dadas outras condições para a garantia de *p* (funcionamento adequado das faculdades cognitivas de S, ambiente adequado etc.). Este é uma espécie de *postulado da*

65. Plantinga (1993b, p. 25) ressalta que a distinção entre os resultados esperados do funcionamento adequado de artefatos e de organismos vivos, por um lado, e os “subprodutos não-propositais” (ou não-intencionais) desse funcionamento, por outro, pode ser apreendida por meio de um exemplo tomado emprestado à Medicina. Um tumor cerebral pode causar em uma pessoa a crença de que ela tem um tumor. Essa crença, embora verdadeira, não é produto do projeto cognitivo dessa pessoa, mas pode ser um subproduto não-proposital – e indesejado – do funcionamento do cérebro. Conseqüentemente, apesar de verdadeira, essa crença não será garantida.

confiabilidade, aplicado à teoria da garantia. Pressupõe-se, em outros termos, que o grau de confiabilidade de uma fonte produtora de determinada crença varie diretamente com o grau de “firmeza” (certeza subjetiva) do indivíduo ao sustentar essa crença.⁶⁶ Contudo, mesmo no tocante às crenças que parecem mais auto-evidentes, não há uma linha direta rumo à verdade destas. Mesmo nesses casos, sempre se pode estar errado, com maior ou menor probabilidade.

Em síntese, o autor conclui:

Podemos dizer que uma crença B tem garantia para S se e somente se os segmentos relevantes (os segmentos envolvidos na produção de B) funcionam adequadamente em um ambiente cognitivo suficientemente similar àquele para o qual as faculdades de S foram projetadas; e os módulos do projeto que orientam a produção de B são: (1) orientados para a verdade, e (2) tais que há uma alta probabilidade objetiva de que uma crença formada de acordo com aqueles módulos (naquele tipo de ambiente cognitivo) seja verdadeira; e quanto mais firmemente S acredita em B, mais garantia B tem para S (PLANTINGA, 1993b, p. 19).

A definição antes expressa pretende ser apenas o *núcleo* do conceito de garantia. Ao redor desse núcleo, Plantinga admite existir uma “área de penumbra”, que comporta muitos casos abrangidos por uma razoável extensão do conceito. No limite desse conceito, há uma franja de vagueza e de imprecisão a cujos elementos – ou seja, certos casos fronteiros – não é possível, absolutamente, atribuir (ou deixar de atribuir) garantia. Talvez os exemplos de Gettier (1963) – a serem tratados na seção 3.2 deste capítulo – sejam eloqüentes em comunicar a complexidade da aplicação do conceito de garantia.

3.2 Críticas ao pacote clássico II: internalismo versus externalismo

O reconhecimento da complexidade da aplicação do conceito de garantia, conquanto torne mais difícil a análise da garantia aplicada às crenças em geral – e à crença teísta, em particular –, também fornece elementos à crítica plantingueana às abordagens fundacionalista, evidencialista e internalista da teoria do conhecimento. Pode-se agora completar a exposição da crítica de Plantinga ao pacote clássico da epistemologia, iniciada na subseção 1.2 do presente capítulo. O terceiro passo dessa

66. Compare-se esta noção de confiabilidade (associada ao postulado da confiabilidade) com a noção alstoniana de confiabilidade, mencionada na seção 3.1 do capítulo II desta dissertação. Uma possibilidade de análise comparativa entre Alston e Plantinga consiste em saber até que ponto o postulado plantingueano da confiabilidade pode ser incorporado à teoria alstoniana da justificação epistêmica e à sua abordagem das práticas doxásticas. Voltar-se-á a este tema na seção 1 do capítulo IV desta pesquisa.

crítica consiste na crítica ao internalismo. Para isso, Plantinga parte da análise dos chamados “casos de Gettier”.

Em seu artigo intitulado *Is justified true belief knowledge?* (1963), Edmund Gettier atacou, de forma contundente, o que seria um dos pilares básicos da epistemologia. *Grosso modo*, Gettier mostrou, com seus exemplos desconcertantes, que a crença, a verdade e a justificação, ainda que ocorrendo juntas, não são suficientes para o conhecimento. Plantinga (1993b, p. 32-37) argumenta que os exemplos gettierianos mostram a insuficiência da abordagem internalista do conhecimento. Ou seja, é de balde qualquer tentativa de contornar os problemas postos por Gettier, por meio da adição de novas condições internalistas ao conhecimento.

Exemplo típico de um caso de Gettier – conquanto este caso não seja mencionado no artigo clássico de 1963 – é o de uma pessoa que, ao meio-dia em ponto, olha casualmente para um relógio analógico, que parou de funcionar exatamente à meia-noite passada. Essa pessoa formará a crença (verdadeira e justificada) de que é meio-dia. Contudo, dado o caráter de “feliz coincidência” que envolve a circunstância, essa crença não será propriamente *conhecimento*. Neste e em outros exemplos,⁶⁷ é meramente *per accidens* que a crença em questão é verdadeira e que o sujeito acredita justificadamente nela. Dito de outro modo, ela bem poderia ser falsa, se o curso dos acontecimentos tivesse sido ligeiramente diferente. Plantinga (1993b, p. 33) observa que os exemplos *à la* Gettier são de crenças verdadeiras e justificadas, porém, não em virtude do funcionamento adequado dos módulos cognitivos relevantes. As crenças produzidas, de acordo com tais exemplos, tornam-se não-garantidas, especialmente em virtude da *falta de ambientes cognitivos adequados*.

67. O primeiro exemplo de Gettier (1963, p. 122) mostra Smith acreditando justificadamente na seguinte proposição verdadeira: “o homem que conseguirá o emprego tem dez moedas em seu bolso”. Contudo, em virtude de Smith não saber que – i) o homem que conseguirá o emprego não é quem Smith acredita que seja; e ii) ele mesmo (Smith) tem dez moedas em seu bolso –, Smith não sabe ou não conhece aquela proposição. Na segunda situação, Smith acredita justificadamente – ou seja, com base em fortes indícios – na seguinte proposição verdadeira: “Jones tem um Ford ou Brown está em Barcelona”. Contudo, Smith acredita falsamente que o primeiro membro dessa disjunção é verdadeiro, enquanto nada sabe a respeito do valor de verdade do segundo membro da disjunção, que é, de fato, verdadeiro. Portanto, mais uma vez, Smith não sabe ou não conhece a referida proposição disjuntiva.

Nos exemplos de Gettier e dos “habitantes de Winsconsin”,⁶⁸ os indícios enganosos, a mentira e a farsa descaracterizam o ambiente cognitivo, de tal modo que a confiança e a boa-fé depositadas no testemunho alheio e/ou nos sentidos humanos – e que são partes integrantes de seus projetos cognitivos – deixam de valer. Entretanto, o exemplo do relógio mostra a possibilidade de ocorrência de uma série de outros casos mais sutis, em que o ambiente cognitivo se desvirtua, se degenera ou se distorce, por força da ocorrência de vários estados de coisas. Nesses casos, elimina-se a garantia de crenças humanas e, por conseguinte, não se obtém o conhecimento.

A garantia das crenças formadas com base na confiança e na boa-fé do testemunho alheio depende – além das condições internas ao mecanismo de formação dessas crenças – das “credenciais epistêmicas” atribuídas às proposições em questão, por aquele de quem se adquiriu as informações. O princípio da confiança no testemunho alheio só vale quando os interlocutores, que conhecem as proposições verdadeiras, estão dispostos e são capazes de comunicá-las.⁶⁹ Portanto, conclui Plantinga (1993b, p. 35, tradução livre), “o que temos nas situações de Gettier é a formação de crenças sob circunstâncias diferentes das circunstâncias típicas para as quais nossas faculdades [cognitivas] foram projetadas”.

No capítulo V, de *Warranted Christian Belief*, Plantinga analisa mais profundamente as situações de Gettier. O essencial nessas situações, afirma Plantinga, é a faculdade cognitiva do sujeito apresentar certa falta de resolução ou de “nitidez” (*resolution*). Nos exemplos desse tipo, o sujeito não distingue com clareza os estados de coisas enganosos – por exemplo, o relógio que pára de funcionar exatamente à meia-noite, a existência de falsos celeiros nas propriedades rurais de Winsconsin, a “mentira” de Jones sobre ele possuir um Ford etc. – dos estados de coisas não-enganosos. Em

68. Plantinga (1993b, p. 33) cita o seguinte exemplo, devido originalmente a Carl Ginet: “Você está dirigindo pelo sul de Winsconsin, perto de Waupun. A fim de fazê-los parecer mais prósperos, os habitantes do local erigiram um grande número de falsos celeiros ou fachadas de celeiros – três para cada celeiro real. Vistas da estrada, essas fachadas são indistinguíveis dos celeiros reais. Desconhecendo a farsa e olhando para um celeiro real, você exclama: ‘aí está um belo celeiro!’ Ora, essa crença é verdadeira; você está justificado em aceitá-la; mas a maioria de nós concordará que ela não constitui conhecimento”.

69. Plantinga (1993b, p. 37) acrescenta: “nos casos centrais e paradigmáticos, você obterá garantia para uma crença adquirida por meio do testemunho [alheio], apenas se a pessoa de quem você adquiriu essa crença sustentá-la de forma garantida”. Este princípio parece postular que a garantia pode ser transmitida por meio do testemunho. A esse respeito, compare-se esta posição com a de Alston acerca da transmissibilidade da justificação de crenças-M entre diferentes sujeitos, mencionada na última parte da subseção 4.4 do capítulo II desta dissertação.

particular, o sujeito não consegue distinguir todos os microambientes cognitivos relevantes na formação de suas crenças.

Os microambientes distinguem-se dos macroambientes cognitivos, em primeiro lugar, por serem estes últimos mais gerais e abrangentes que os primeiros. Os macroambientes comportam a presença e as propriedades do meio natural (ar, luz, temperatura etc.), a presença de objetos sensíveis, as regularidades da natureza (por exemplo, fenômenos explicados pela lei da gravitação universal), a percepção da presença e das características gerais das outras pessoas etc. As faculdades cognitivas do ser humano foram projetadas para funcionar em um macro-ambiente com as propriedades anteriormente mencionadas, entre outras. Contudo, esse macro-ambiente comporta um sem-número de microambientes formados por vários estados de coisas, alguns dos quais podem ser enganosos para o exercício normal das faculdades cognitivas humanas, mesmo que estas estejam funcionando bem (internamente) e mesmo que o macro-ambiente seja adequado a esse funcionamento. Os casos de Gettier exemplificam, *grosso modo*, alguns desses microambientes. Entretanto, surge aqui a seguinte pergunta: por que o aparato cognitivo humano não distingue sempre os microambientes enganosos dos não-enganosos? Plantinga responde dizendo que talvez o sistema cognitivo humano seja o produto de um “acordo” entre uma complexa gama de objetivos a que o projeto procura alcançar. Por exemplo, quem sabe se a faculdade de distinguir aqueles microambientes, em uma escala muito maior que a atual, não exigiria um volume cerebral excessivo, prejudicando o desempenho de outras funções cognitivas?

Nem todos os exemplos de Gettier baseiam-se apenas em problemas no ambiente cognitivo. Em todas essas situações, porém, a pequena falha cognitiva tem a ver com o que não é *acessível* ao agente, no sentido do *acesso epistêmico internalista*. Os casos de Gettier envolvem essencialmente a produção de crenças verdadeiras e justificadas, porém não-garantidas, o que as desqualifica como conhecimento propriamente dito. Nesses casos, a garantia é excluída por algum aspecto *externo* e alheio à “acessibilidade cognitiva” do sujeito (por exemplo, o engano acidental, a farsa, a mentira etc.). Por isso, os exemplos de Gettier mostram que a justificação, segundo as teorias internalistas, é insuficiente para a garantia e, portanto, para o conhecimento.

3.3 A defesa do teísmo em Plantinga: qual o papel da experiência religiosa?

3.3.1 O modelo Aquino-Calvino (Modelo A/C)

Uma vez completada a exposição da crítica de Plantinga ao internalismo clássico, cumpre apresentar a sua defesa filosófica do caráter garantido da crença teísta (ou cristã), a fim de ser avaliado, em seguida, o papel da experiência religiosa no arcabouço teórico plantingueano. Nesse difícil empreendimento, Plantinga parte da elaboração do chamado Modelo Aquino-Calvino (Modelo A/C) e do conceito basilar de *sensus divinitatis*.

Em termos bem aproximativos, construir um modelo para um estado de coisas \mathcal{J} é mostrar *como* \mathcal{J} *poderia ser* – mostrar suas conseqüências ou suas implicações –, se \mathcal{J} fosse verdadeiro ou atual. O modelo será um conjunto de proposições, tal que: *i*) expresse um estado de coisas claramente possível; e *ii*) se o estado de coisas descrito for o caso, então a proposição-alvo – a tese central para a qual se constrói o modelo – será verdadeira. Portanto, o modelo é uma entidade abstrata, artificialmente construída, que procura representar um estado de coisas. Por meio de uma linguagem abstrata, o modelo busca destacar certas relações da realidade em foco, com o intuito de analisá-las e de explicá-las. Logo, ele tem uma função essencialmente heurística, funcionando como método de investigação de uma determinada realidade.

O Modelo A/C é uma *constructio* teórica que expressa um determinado estado de coisas possível, no qual a proposição “Deus existe” é básica, garantida, justificada e, provavelmente, conhecimento. O resultado deste modelo pode ser expresso, resumidamente, no seguinte: se Deus de fato existir e tiver criado o ser humano com o *sensus divinitatis* – este conceito será explicado mais à frente –, então a crença teísta é, provavelmente, conhecimento.⁷⁰

70. O modelo foi batizado de “Aquino/Calvino” porque um dos pressupostos centrais dele – “o homem tem um conhecimento inato de Deus” – foi proposto por Tomás de Aquino (*Summa Theologica* I q. 2, a. 1) e por João Calvino (*Instituta* I, iii, 1). Ambos, portanto, concordam sobre a existência de uma espécie de “conhecimento natural” acerca de Deus. Contudo, Plantinga (2000, p. 170) desenvolve mais a versão calviniana dessa tese, porquanto “ele [Calvino] apresenta um interessante desenvolvimento da idéia em questão”. Na verdade, Calvino teria sugerido um modo pelo qual as crenças sobre Deus podem ser garantidas. Isso se daria por meio de uma caracterização especial da natureza ou do mecanismo com o qual os seres humanos adquirem crenças sobre Deus – o *sensus divinitatis*.

O Modelo A/C pressupõe duas coisas absolutamente centrais para o seu adequado “funcionamento”. Em primeiro lugar, pressupõe-se o caráter básico da crença na existência de Deus. Isso implica que o conhecimento natural de Deus não provém de argumento ou de inferência de qualquer tipo. Tal conhecimento simplesmente emerge no ser humano, de forma não-inferencial, segundo certas condições específicas. Nesse sentido, as crenças teístas produzidas, segundo o Modelo A/C, assemelham-se às crenças de percepção sensorial, às crenças derivadas da memória e às crenças *a priori*. Em uma palavra, a crença na existência de Deus, gerada pelo processo descrito pelo Modelo A/C, será *básica*, no sentido de esta não ser aceita com base em outras proposições.

Em segundo lugar, o Modelo A/C pressupõe a produção da crença teísta de modo propriamente básico, com respeito à garantia. O que vem a ser isso? Sob a óptica da garantia, uma proposição *p* é propriamente básica para S se, e somente se: i) *p* é básica para S (S não aceita *p* com base em outras proposições); e ii) *p* é garantida para S.

Nesse modelo (PLANTINGA, 2000, p. 179), as faculdades cognitivas humanas foram projetadas e criadas por Deus. O projeto humano seria em tudo análogo ao projeto ou à planta de um artefato. *O referido projeto seria elaborado, neste caso, por um projetista sumamente inteligente, cujo principal objetivo seria a formação, no homem, de crenças verdadeiras sobre Deus.* Assim, se o aparato cognitivo humano funciona adequadamente, então este realmente produz crenças verdadeiras sobre Deus. Ademais, sendo essas crenças fortes o suficiente, adquirem um grau de garantia suficiente para se constituírem em conhecimento.

Se a crença em Deus for falsa, então ela não será propriamente básica com respeito à garantia. No entanto, se esta crença for verdadeira, será básica com respeito à garantia. A explicação é simples. Se a crença teísta é verdadeira, então realmente existe um Ser que criou o homem à Sua imagem e semelhança – ao garantir, pois, que o homem tem a capacidade de conhecer –; trata-se, ademais, de um Ser que ama a humanidade e que deseja ser conhecido por ela. Assim, Deus teria criado o ser humano com um aparato cognitivo adequadamente voltado para produção de crenças verdadeiras e, principalmente, para a crença de que Deus existe. Logo, a crença teísta seria garantida. Plantinga acrescenta (2000, p. 189-190):

Dado que Deus certamente nos quereria capazes de conhecê-Lo, as chances são excelentes de que Ele nos teria criado com faculdades que nos possibilitassem esse conhecimento. Então seria natural pensar que as faculdades produtoras da crença teísta tivessem sido de fato projetadas para, operando de modo adequado [em um ambiente adequado etc.], produzir esse tipo de crença.

Plantinga conclui pela dependência estrutural entre o critério de “racionalidade” para julgar a crença teísta e os pressupostos ontológicos – e, no presente caso, os pressupostos teológicos – usados para construir o atual modelo explicativo da crença em Deus. Essa dependência conduz a uma conclusão interessante, assim expressa por Plantinga (2000, p. 191):

Se a garantia da crença em Deus relaciona-se desse modo com a verdade dessa crença, então a questão de se a crença teísta tem garantia não é, afinal, independente da questão de se a crença teísta é verdadeira. Então, a questão *de jure* que finalmente encontramos não é, no final das contas, independente da questão *de facto*; para responder a primeira, temos de responder a segunda.

Portanto, uma objeção bem-sucedida ao teísmo deve atacar a *verdade* deste e não apenas a sua racionalidade, justificção, respeitabilidade intelectual, e outras coisas do gênero. Seja qual for o meio usado – crítica à coerência interna, levantamento de indícios contrários ao teísmo etc. –, os críticos do teísmo devem atacar diretamente a verdade da crença na existência de Deus. Para Plantinga, essa conclusão descarta a maioria das objeções tradicionais ao teísmo, que se concentram na crítica *de jure* deste, ao pressupor erradamente que as questões *de jure* (justificação epistêmica, por exemplo) são independentes das questões *de facto* (verdade).

O correto entendimento das escolhas metodológicas de Plantinga, ao postular o Modelo A/C (e também o Modelo A/C estendido, em que se faz referência ao papel do Espírito Santo e das Escrituras na retificação do aparelho cognitivo do ser humano para a produção de crenças especificamente cristãs), demanda a consideração de que, em Warranted Christian Belief, existem dois projetos acontecendo simultaneamente (PLANTINGA, 2000, p. xiii). O primeiro projeto pretende ser uma contribuição à discussão pública corrente sobre a epistemologia da crença cristã sem fazer qualquer apelo a premissas ou a pressuposições especificamente cristãs. Deste ponto de vista, Plantinga sustenta que não há razão para se pensar que falte justificção, racionalidade ou garantia à crença cristã, razão esta que não pressuponha a falsidade da crença cristã.

O outro projeto propõe uma abordagem epistemológica da crença cristã a partir de uma perspectiva especificamente cristã. Neste, assume-se de início a verdade da crença cristã e, sob esta óptica, investiga-se a epistemologia dessa crença, indagando acerca das condições de garantia desta. Segundo Plantinga (2000, p. xiii), “poderíamos pensar neste projeto como uma imagem espelhada do projeto filosófico naturalista, quando se assume a verdade do naturalismo e se tenta, a partir disso, desenvolver uma epistemologia que case bem com o ponto de vista naturalista”. Em outras palavras, assim como vários autores cétricos partiram do pressuposto de que Deus não existe e construíram modelos naturalistas para explicar a religião, Plantinga adota uma estratégia semelhante, *mutatis mutandis*: ele parte de pressupostos teístas na elaboração de um modelo de garantia das crenças teístas. Àqueles que acham o raciocínio de Plantinga viciosamente circular, este autor os convida a refletirem sobre a circularidade implícita nos modelos naturalistas.

3.3.2 O *sensus divinitatis* e a experiência religiosa

O *sensus divinitatis* desempenha papel crucial na garantia da crença teísta. Vale dizer, uma vez atendidas as condições de garantia, a produção de crenças sobre Deus, sob a operação dessa faculdade cognitiva, torna essas crenças propriamente básicas. Isso quer dizer que o sujeito dessas crenças estará justificado em mantê-las, mesmo que não o faça com base em argumentos.

Plantinga (2000, p. 170), com base em Calvino [1536] (1990, p. 4), define o *sensus divinitatis* como uma faculdade cognitiva humana natural, inata e voltada para a produção de crenças sobre Deus. A formação de crenças teístas, por esse processo, é involuntária, de modo que o sujeito não tem controle sobre o resultado da operação desta faculdade. Na verdade, o sujeito pode mesmo nem estar consciente da existência e da atividade do *sensus divinitatis*. Ao afirmar isso, Plantinga defende uma posição epistemológica antiinternalista e antideontologista.

O *sensus divinitatis* opera sempre sob certas circunstâncias que “disparam” as disposições do aparelho cognitivo humano para a formação de crenças sobre Deus. Diz-se também que essas circunstâncias formam condições ou ocasiões para a emergência de crenças teístas.

Que circunstâncias seriam essas? Em primeiro lugar, destacam-se aquelas ligadas à contemplação dos grandes espetáculos da natureza: o céu noturno estrelado, a imensidão do mar etc, enfim, a fascinação e o terror causados pelo imenso poder das forças naturais. Plantinga (2000, p. 170) acrescenta outras circunstâncias igualmente deflagradoras da atividade do *sensus divinitatis*, especialmente relacionadas à experiência moral. Por exemplo, quando alguém se sente culpado por ter feito algo moralmente errado, pode “sentir” a desaprovação divina. Ou então, podem ocorrer outras circunstâncias ligadas a certas “situações-limite” (perigo, estresse, proximidade da morte etc.), em que se pode sentir a proteção de Deus.

Do ponto de vista puramente formal, o *sensus divinitatis* assemelha-se a um dispositivo ou a um esquema de entradas e de saídas: aquele toma as circunstâncias antes mencionadas como dados de entrada (*inputs*) e produz como resultados (*outputs*) as crenças sobre Deus. Estas não provêm de argumentos ou inferências de qualquer tipo. Poder-se-ia pensar esse processo como um conjunto de pares ordenados $\langle C, B_G \rangle$, sendo C uma circunstância (estado de coisas ou evento) e B_G uma crença sobre Deus.

Se fosse possível estabelecer uma relação simples entre C e B_G – por exemplo, uma função do tipo $B_{G_i} = f(C_i)$, sendo $i \in \{1, 2, \dots, n\}$ –, desse modo se entenderia melhor como funciona o *sensus divinitatis*. Entretanto, esse ideal analítico está longe de fornecer um autêntico esquema explicativo da natureza das relações entre as condições ou as circunstâncias deflagradoras do *sensus divinitatis* e as crenças teístas. Isso porque essas relações são muito complexas, difíceis de serem conceptualizadas e organizadas em esquemas relacionais suficientemente abrangentes.

A complexidade anteriormente mencionada poderia levar à conclusão de que a relação entre circunstâncias e crenças teístas é por demais obscura, a ponto de o *sensus divinitatis* ser uma verdadeira “caixa preta”, escondendo eventos ou processos internos inteiramente aleatórios. Na verdade, a extrema complexidade das relações entre C e B_G pode mesmo levantar dúvidas acerca da própria existência deste *sensus* como um segmento do aparelho cognitivo humano.

No entanto, as relações entre circunstâncias geradoras de crenças e as próprias crenças são complexas, qualquer que seja o módulo do aparato cognitivo sob análise. Por exemplo, sob que circunstâncias, o sentido da visão pode enganar o sujeito em

relação à existência e/ou às propriedades de certos objetos? Aqui, também, circunstâncias combinadas de distintas formas e dispostas sob diferentes ordens temporais podem gerar diversas crenças sensoriais. Pense-se, por exemplo, nas distintas crenças que podem ser formadas a partir da observação de diferentes perspectivas sensoriais de um objeto. Portanto, a partir do ponto de vista das relações entre circunstâncias e formação de crenças, não parece haver razão para se considerar o *sensus divinitatis* como algo substancialmente diferente de outras capacidades cognitivas humanas, como a percepção sensorial. Vale dizer, os elevados graus de complexidade das relações entre C e B_G (no caso do *sensus divinitatis*) também se observam entre C_p e B_p, sendo C_p as circunstâncias sob as quais têm lugar as crenças sensoriais B_p.

Plantinga (2000, p. 329) observa que, do ponto de vista da garantia da crença teísta, a relação entre experiência religiosa e esta crença não se dá mediante argumentos ou inferências. Em particular, este autor afirma que a crença teísta não é um *explanandum* ou uma hipótese em uma explicação científica. Ao invés disso, a relação entre experiência (religiosa ou não) e crença teísta deve ser entendida no contexto da teoria plantingueana da garantia, no contexto do Modelo A/C e da operação adequada do *sensus divinitatis*.

4. Conclusões do terceiro capítulo

Para Plantinga, o importante não é saber se experiências religiosas podem fornecer argumentos corretos para a crença teísta, mas saber sob que condições essa crença é garantida. Isso o distingue de autores como Richard Swinburne (2004), para quem a experiência religiosa conta como apoio evidencial de que Deus realmente existe. Ora, as condições de garantia serão dadas pelo Modelo A/C, que acarretará o funcionamento adequado do *sensus divinitatis*, em um ambiente adequado etc. No entanto, este *sensus* é posto em operação por determinadas circunstâncias, traduzíveis em termos de certas experiências do sujeito cognitivo.⁷¹ Há de se entender, na medida do possível, o funcionamento do *sensus divinitatis*.

71. Circunstâncias (eventos, estados de coisas, fatos, relações entre objetos externos ao sujeito cognoscente) não se confundem com as experiências propriamente ditas – isto é, o acesso epistêmico, por parte do sujeito, a essas circunstâncias, mais toda a cadeia de eventos (subjetivos e intersubjetivos) que culminam na formação da crença pelo sujeito. Além disso, pode-se dizer que, dada a variedade dessas

O modo como essas experiências agem para formar crenças teístas constitui uma difícil e importante questão. Plantinga (2000, p. 330) apenas afirma que “as experiências e crenças envolvidas na operação do ‘sensus divinitatis’ [...] servem como ocasiões para a crença teísta, não como premissas de um argumento”. Contudo, o que significa dizer que experiências servem de “ocasiões” para crenças? Que analogias seriam válidas para se chegar a um entendimento mais completo dessa relação?

O uso de analogias e de metáforas parece ser relevante para responder a essas perguntas. É como se as crenças acerca de Deus fossem inatas no espírito humano, porém, apenas virtualmente. Dito de outro modo, o conhecimento natural de Deus não ocorreria sempre de forma explícita, *in acto*, mas como *disposições* ou como *inclinações*. As verdades sobre Deus encontrar-se-iam como que impressas na mente humana, primeiro de forma pouco marcada, até que, com a experiência – que certamente inclui o aprendizado e a cultura –, essas verdades ganhariam uma expressão mais nítida.⁷²

Portanto, elementos objetivos (circunstâncias) combinam-se a elementos subjetivos (naturais e inatos) e a elementos intersubjetivos (o repertório lingüístico, os conceitos, as interpretações etc.) para promoverem o funcionamento adequado do *sensus divinitatis*. É precisamente sob essas três ordens de condições (objetivas, subjetivas e intersubjetivas) que faria sentido dizer-se que a garantia das crenças teístas depende das experiências religiosas. Porém, Plantinga não parece dar o devido relevo aos ditos elementos intersubjetivos.

Defende-se, nesta dissertação, que o principal problema na caracterização de Plantinga da garantia da crença teísta está no processo de explicitação dessa crença.⁷³ O autor parece desconsiderar um aspecto essencial nesse processo, qual seja, o aparato conceptual (lingüístico, semântico etc.), compartilhado socialmente pela comunidade de falantes à qual pertence o sujeito que forma e que sustenta as crenças sobre Deus.

circunstâncias (contemplação da natureza, sentimentos de culpa, perigo etc.), as experiências associadas àquelas não se restringem, absolutamente, a experiências perceptuais.

72. Essa idéia de “inatismo virtual” das crenças teístas, se a tem tomado emprestada de Leibniz [1756] (1997, p. 25). Este autor, ao falar do processo do conhecimento em geral, compara esse processo com a figura de Hércules que aparece na pedra de mármore com veios pré-impressos, e que vai aos poucos ficando mais nítida com o trabalho do escultor. Poder-se-ia entender a experiência como esse escultor que vai talhando, na porção da mente humana dominada pelo *sensus divinitatis*, as crenças sobre Deus.

73. Entende-se por “explicitação de uma crença” o proferimento de um conteúdo proposicional, a sua expressão escrita ou verbal, ou ainda a sua materialização em elementos-signo, passíveis de serem usados como instrumentos públicos de comunicação entre os membros de uma comunidade de falantes.

A mobilização desse aparato lingüístico é um momento essencial na formação das crenças teístas – e, em particular, da emergência das crenças geradas a partir do *sensus divinitatis* – porque a expressão de tais crenças nada mais é que a reprodução de certos elementos sintáticos, semânticos e pragmáticos, adquiridos pelo sujeito no contexto de sua práxis social. Por exemplo, um indivíduo, ao escapar ileso de um sério acidente automobilístico, pode ver-se imediatamente diante da crença de que Deus o salvou. Contudo, esse processo não se explica apenas pela percepção dos objetos e da apreensão dos eventos (o carro, a estrada, a perda de controle do veículo, o choque contra um obstáculo etc.), tampouco pela pura e simples operação interna do *sensus divinitatis* (qualquer que seja o seu mecanismo). A explicitação da crença “Deus me salvou” envolve o uso de certas palavras, em uma ordem específica e sob determinadas intenções referenciais (semânticas) pelo sujeito. Ora, esses são hábitos, capacidades, habilidades aprendidas por esse sujeito em meio ao seu ambiente cultural, intersubjetivo.

Ao partir desta crítica à obra de Plantinga, o capítulo seguinte desta dissertação aponta para uma comparação crítica e para uma possível integração estrutural entre as obras de Plantinga – que privilegia as condições de funcionamento adequado do aparelho cognitivo – e de Alston (1991) (ênfase na experiência religiosa, no contexto das práticas doxásticas sociais).

CAPÍTULO IV

ALSTON, PLANTINGA E EXPERIÊNCIA RELIGIOSA: COMPARAÇÕES E CRÍTICAS

1. Prática doxástica mística cristã e *sensus divinitatis*: comparando conceitos e evidenciando lacunas e complementaridades

O objetivo geral desta seção é analisar e comparar entre si os conceitos de prática doxástica mística cristã (Alston) e *sensus divinitatis* (Plantinga). Em particular, pretende-se investigar como esses conceitos podem funcionar como ferramentas analíticas capazes de explicar o papel da experiência religiosa no estabelecimento das credenciais epistêmicas do teísmo – isto é, a racionalidade, a justificação e a garantia da crença na existência de Deus. A questão central aqui investigada, que norteia a referida análise comparativa, é a seguinte: como esses conceitos articulam-se estruturalmente com a experiência religiosa, na defesa do teísmo? Seria possível uma síntese entre Alston e Plantinga referente a esse tema?

Como foram vistos nos capítulos anteriores (II e III), ambos os conceitos centrais nas obras de Alston e de Plantinga – a prática mística cristã (PMC) e o *sensus divinitatis*, respectivamente – desempenham papéis cruciais na epistemologia da crença religiosa, em ambos os autores. Por um lado, a prática mística cristã alstoniana, por meio de seu complexo sistema de crenças de fundo ou do “sistema de cancelamento”, dá as condições de justificação de crenças acerca da existência e dos atributos de Deus a partir da ocorrência de um segmento especial de experiências religiosas – as percepções místicas. Por outro lado, na obra de Plantinga, o funcionamento interno adequado do *sensus divinitatis*, em um ambiente cognitivo adequado e de acordo com um projeto bem-sucedido na obtenção da verdade, resulta na produção de crenças garantidas sobre Deus. Segundo o autor de *Warranted Christian Belief*, essas condições de garantia são asseguradas pelo Modelo A/C.

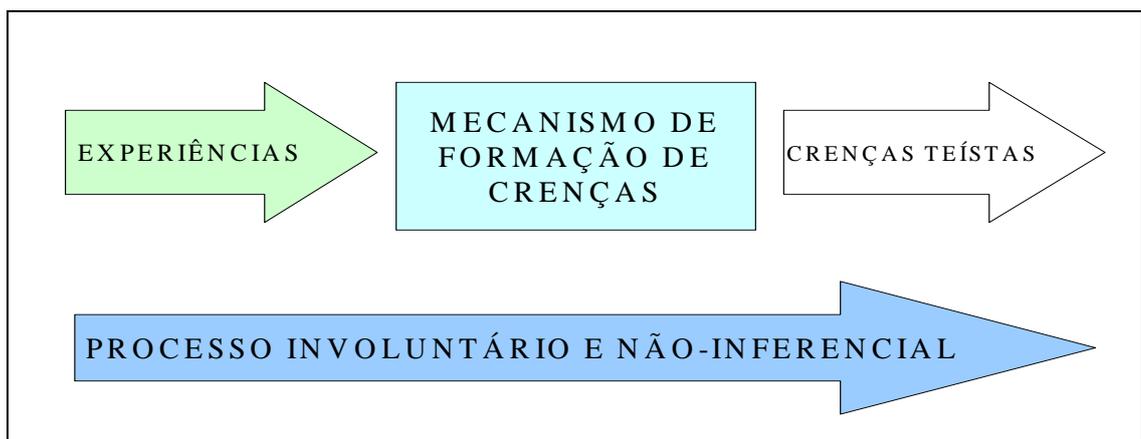
Portanto, a PMC e o *sensus divinitatis* são conceitos que estabelecem critérios e/ou condições para que a crença na existência de Deus (dentre outras crenças teístas e cristãs) possa ser epistemicamente credenciada – isto é, racional, justificada e/ou garantida – e, em última análise, verdadeira. Este é o primeiro ponto em comum entre a PMC e o *sensus divinitatis*. Sob óptica mais abrangente – isto é, se se “abrir” o foco de análise para as

práticas doxásticas alstonianas e para as faculdades cognitivas plantingueanas –, pode-se dizer que ambos os conceitos se inserem em teorias epistemológicas que pretendem estabelecer as condições de aceitabilidade intelectual de quaisquer crenças, seja por meio de uma teoria da justificação epistêmica, baseada no conceito de prática doxástica (Alston), seja por meio de uma teoria epistemológica da garantia, baseada na idéia de funcionamento adequado do aparelho cognitivo (Plantinga).⁷⁴

Pode-se apontar um segundo ponto de contato entre a PMC e o *sensus divinitatis*, a saber: de um ponto de vista mais abstrato, ambos os conceitos são meros esquemas teóricos explicativos do processo de formação ou de produção de crenças teístas ou cristãs; este processo ocorre a partir de um conjunto muito diversificado de circunstâncias, eventos e experiências de que o sujeito toma parte. O esquema explicativo assume a forma de uma *estrutura*, de um *sistema* ou de uma *função* (embora não necessariamente seja propriamente descrito por meio do conceito lógico-matemático de função). Isto significa um conjunto de partes integradas, cada uma com a sua função específica, cujo resultado final – a produção das crenças teístas ou cristãs – obedece a um propósito ou uma finalidade. Ademais, nenhuma parte dessa estrutura pode ser retirada do conjunto sem que este perca sua identidade.

A figura 2 ilustra, de forma esquemática, a PMC ou o *sensus divinitatis* em seus aspectos mais formais, tal como descrito no parágrafo anterior.

Figura 2 - Prática Mística Cristã e Sensus Divinitatis: um esquema estrutural



Fonte: elaboração do autor.

74. A comparação entre Alston e Plantinga, nessa perspectiva mais geral, aponta para um interessante projeto filosófico, que é o de tentar uma teoria epistemológica geral, explicativa das credenciais epistêmicas de quaisquer crenças, centrada em uma rigorosa síntese entre a abordagem alstoniana da prática doxástica e a teoria plantingueana da garantia.

Com isso, a PMCe o *sensus divinitatis*, desde que esvaziados de seus conteúdos mais concretos, podem ser concebidos como simples relações lógico-matemáticas que associem conjuntos E de eventos acessados por um sujeito S a conjuntos de crenças sobre Deus B_G, sustentadas por S. Por sua vez, os membros de E são eventos e_i ($i \in \{1, 2, \dots, n\}$), que representam estados de coisas quaisquer. A grande variedade das experiências religiosas – frisada por William James [1902] (1997) em *The Varieties of Religious Experience* – não permite que se imponham de antemão quaisquer restrições ao conjunto de eventos motivadores da geração de crenças teístas no sujeito.⁷⁵

Similaridades entre os dois conceitos também podem ser encontradas em um nível de análise mais concreto, no qual algumas características da PMC, listadas a seguir, são comuns ao *sensus divinitatis*.⁷⁶

a) O engajamento em ambos os mecanismos formadores de crenças é pré-reflexivo, no sentido em que o indivíduo participa destes muito antes de ser capaz de refletir sobre eles. Além disso, ao contrário das várias formas de raciocínio (dedutivo, indutivo etc.), PMC e *sensus divinitatis* são mecanismos não-inferenciais de formação de crenças.

b) Em sua operação, a PMC liga-se a outras práticas doxásticas, de modo análogo à conexão do *sensus divinitatis* com outros módulos do aparelho cognitivo do indivíduo. Dessa forma, se alguém contemplar a imensidão do céu noturno estrelado e, a partir daí, formar a crença de que Deus é infinito, ter-se-á valido da combinação de pelo menos duas faculdades cognitivas: a percepção sensorial e o *sensus divinitatis*. (PLANTINGA, 2000, p. 179).

c) Tanto a PMC quanto o *sensus divinitatis* inserem-se em contextos mais amplos de práticas (de formação de crenças ou de outro tipo) da vida do indivíduo.

75. É verdade que Alston tenta impor alguma restrição ao conjunto E, por meio do conceito de percepção mística, que seria mais preciso que a expressão “experiência religiosa” – que Alston (1991, p.34-35) considera vaga, enganadora e muito difícil de ser trabalhada analiticamente. Entretanto, a percepção mística alstoniana ainda é um conceito extensionalmente muito elástico (basta considerar a imensa variedade de relatos acerca da percepção mística, encontrados no primeiro capítulo de *Perceiving God*). Logo, para todos os efeitos práticos, mesmo no contexto da percepção mística alstoniana, E teria um número potencialmente infinito de elementos, de modo que as similaridades analíticas entre a PMC e o *sensus divinitatis* podem ser mantidas.

76. Essas características são explicitamente citadas por Alston (1991, p. 159; 163) para caracterizar uma prática doxástica, ao passo que Plantinga não descreve ostensivamente o *sensus divinitatis* com essas propriedades. No entanto, acredita-se que, lida em conjunto, a trilogia de Plantinga (*Warrant: the Current Debate*, *Warrant and Proper Function* e *Warranted Christian Belief*) permite esse tipo de caracterização.

Ambos se conectam com uma rede de relações, atitudes e sentimentos típicos da vida religiosa – isto é, adoração, louvor, oração, arrependimento, súplica, ação de graças etc. Como quer que se caracterize o processo de formação de crenças sobre Deus, o fato é que esse processo jamais ocorre separado dos elementos da vida religiosa.

No entanto, sob outra perspectiva, PMC e *sensus divinitatis* parecem ser mecanismos de formação de crenças bem distintos. A primeira diferença, talvez a mais importante, vincula-se à própria natureza do mecanismo em pauta. Alston (1991) explicita o caráter social de qualquer prática doxástica e, em particular, da PMC.

Não há dúvida de que, para Alston, a PMC envolve hábitos, capacidades, acúmulo de informações e outros fatores, que são estritamente adquiridos no convívio social do sujeito. Por exemplo, um fiel da Igreja Católica, ao participar de uma sessão de oração carismática, pode sofrer a experiência de “falar em línguas” (ou “falar na língua dos anjos”). Ora, a crença de que essa pessoa, ao orar com fé, é ungida com o Espírito Santo e recebe o dom de falar em línguas é, sob o prisma da PMC, essencialmente uma construção social, porquanto os significados dos termos empregados na sentença “eu fui ungido com o Espírito Santo e recebi o dom de falar em línguas” são práticas compartilhadas entre o fiel e sua comunidade religiosa. Apenas nesse contexto, esta sentença adquire sentido, torna-se inteligível.

O caráter social da crença, no exemplo do parágrafo anterior, também se verifica nos critérios de sua aceitação, em que são empregados critérios derivados da tradição religiosa em pauta, da Bíblia, dos dogmas da Igreja, enfim, de várias fontes de conhecimentos que são aceitas e compartilhadas comunitariamente. Por meio destes critérios – Alston os chama de “sistemas de crenças de fundo” ou, mais especificamente, de “sistemas de cancelamento” – a comunidade religiosa pode sancionar ou rejeitar certas crenças.

Quanto ao *sensus divinitatis*, tal como caracterizado por Plantinga, não é claro em que medida essa faculdade cognitiva dependeria de fatores sociais. Sob o Modelo A/C, o *sensus divinitatis* gerará crenças garantidas sobre Deus, o que significa que o *sensus divinitatis* operará sem disfunções internas, em um ambiente cognitivo adequado, e que funcionará de acordo com um projeto cognitivo voltado para a produção de crenças verdadeiras sobre Deus. Contudo, em que condições a geração de

crenças garantidas, no sentido plantingueano, será um processo social? A adequação do ambiente cognitivo envolverá necessariamente o convívio do sujeito em certa comunidade? Não. Plantinga, conquanto não seja explícito em relação à natureza do *sensus divinitatis*, sugere que este é, acima de tudo, um elemento da natureza humana individual.⁷⁷ Na visão de Plantinga, cada módulo do aparato cognitivo do homem desempenha uma função, cujo objetivo é a sobrevivência do organismo humano, da mesma forma que as funções corporais. O *sensus divinitatis* seria então um módulo do aparelho cognitivo do ser humano destinado a produzir crenças sobre Deus e, em última instância, a aproximar o ser humano de Deus. Essa função seria, contudo, mais um atributo individual que coletivo ou social.

Outra diferença importante refere-se à caracterização do conjunto de eventos E que funciona como domínio da relação que associa eventos e_i ($i \in \{1, 2, \dots, n\}$) $\in E$ a crenças sobre Deus $b_g \in B_G$. Plantinga (2000, p. 180-181), ao advertir que, sob o Modelo A/C, as crenças sobre Deus não provenham, necessariamente, de alguma forma de percepção – sendo esta associada essencialmente a imagens sensoriais de algum tipo, presentes à consciência de um sujeito, e que desempenhem algum papel causal na gênese das crenças perceptuais – parece estar considerando um domínio E de eventos mais extenso que o considerado por Alston.

Plantinga (2000, p. 182) não crê que as crenças produzidas por intermédio do *sensus divinitatis* sejam, necessariamente, crenças perceptuais. Uma das razões para isso é a pluralidade de concepções sobre o que seja percepção. Alston acredita que o traço essencial da percepção é uma específica presença do objeto ao sujeito, sendo esta presença contingentemente mediada pelos órgãos dos sentidos. Em grande parte das circunstâncias que deflagram o *sensus divinitatis* (sensações de culpa, gratidão, perdão, poder, glória etc.), a presença de Deus não parece ser diretamente percebida. Logo, de acordo com o Modelo A/C, a operação do *sensus divinitatis* não necessariamente envolve a percepção de Deus, no sentido alstoniano, conquanto não estejam descartadas experiências típicas de percepção sensorial associadas à operação do *sensus divinitatis*.

77. Veja-se, por exemplo, alguns trechos de Plantinga (2000, p. 148, 173, 180, 184), em que o autor caracteriza claramente o *sensus divinitatis* como algo essencialmente inato no ser humano (à maneira de uma capacidade ou uma potencialidade natural), em oposição a muitos hábitos e muitas práticas adquiridos socialmente. Em um trecho em particular (p. 180), Plantinga afirma que, segundo o Modelo A/C, o *sensus divinitatis* é parte de um sistema cognitivo originário criado por Deus simultaneamente à criação do homem.

Embora a operação do *sensus divinitatis* não envolva necessariamente algo que se poderia chamar de “percepção de Deus”, esse mecanismo cognitivo, de acordo com o Modelo A/C, sempre será acompanhado por algum tipo de experiência. Um tipo de experiência sempre presente no funcionamento do mecanismo cognitivo em questão é a *experiência doxástica*, ou seja, a experiência mesma de crer em um conteúdo cognitivo, ou ainda, o ato de assentir a uma proposição.⁷⁸ Entretanto, segundo Plantinga, mesmo a necessária ocorrência de experiências doxásticas associadas à operação do *sensus divinitatis*, não torna claro que o conhecimento gerado por essa via seja um “conhecimento experiencial”, no sentido de que “dados de entrada experienciais” desencadeiem – causalmente, talvez – um processo formador de crenças. Confronte-se esta posição com a de Alston: a PMC é sempre posta em funcionamento por uma experiência – a percepção mística, que gera as crenças-M – de sorte que o eventual conhecimento gerado por meio dessa prática doxástica será sempre um conhecimento experiencial.

Após se terem comparado a PMC e o *sensus divinitatis* em seus aspectos mais ou menos gerais, pode-se concluir esta seção apontando algumas lacunas de cada um desses conceitos, lacunas que se evidenciam quando se observa um autor através das “lentes” do outro.

Como Alston pode ser visto sob a óptica de Plantinga, no tocante à fundamentação das credenciais epistêmicas do teísmo? As condições da PMC não garantem que as crenças geradas por esta prática doxástica sejam justificadas no sentido de Alston – isto é, que se apóiem sobre fundamentos conducentes à verdade, entendida como adequação da crença à realidade. Por mais que seja racional (de um ponto de vista prático) a atitude de engajamento em uma prática doxástica socialmente estabelecida, cuja não-confiabilidade não tenha sido provada etc, como se saberá se as crenças cristãs refletem, *de facto*, ainda que aproximadamente, o “mundo-como-ele-é”? Note-se que

78. Plantinga (2000, p. 110-111) fala das experiências doxásticas, classificando-as como um tipo de experiência fenomênica, porém diversas das experiências sensoriais imagéticas. Participa-se de uma experiência doxástica não apenas quando se assente a uma proposição, mas também, por exemplo, quando se apreende o nexos entre diferentes idéias, sentenças, crenças ou proposições. Experiências doxásticas sempre estão associadas à operação do *sensus divinitatis*, porquanto tais experiências são necessárias à formação ou à sustentação de qualquer crença. Nesse sentido, a formação de quaisquer crenças, religiosas ou não, envolveria uma experiência doxástica, de sorte que qualquer crença poderia ser dita “experiencial”. Contudo, como a experiência doxástica parece ser uma categoria omni-abrangente em relação aos processos formadores de crenças, ela leva a uma trivialização da noção de “crença perceptual”. Logo, uma análise que se pretenda frutífera em relação à elucidação da natureza da crença teísta experiencial – que é um dos objetivos desta dissertação – não pode se apoiar no conceito de experiência doxástica.

esta não é uma questão ociosa, nos limites da teoria da justificação epistêmica de Alston, que se apóia em uma concepção realista do conhecimento e em uma noção clássica de verdade.

Sugere-se, neste ponto, que uma possível contribuição de Plantinga a Alston seria uma versão do postulado da confiabilidade aplicada a práticas doxásticas (e não apenas a sujeitos individuais, como pretende Plantinga). O postulado plantingueano da confiabilidade – que é uma das cláusulas da garantia – reza o seguinte: quanto mais firmemente o sujeito *S* sustenta a crença *p*, mais provavelmente verdadeira será *p*. A versão deste postulado aplicada às práticas doxásticas poderia ser enunciada do seguinte modo: “quanto mais difundido (no espaço e no tempo), entre os partícipes de uma prática doxástica Π , for um dado conjunto *B* de crenças formadas pela operação de Π , mais confiável será Π relativamente à produção de crenças *B*”. O grau de certeza subjetiva que, na versão de Plantinga, desempenha papel crucial como indicador da garantia da crença *p*, na versão estendida às práticas doxásticas, transforma-se no *grau de difusão* de *B*. Portanto, a versão estendida do postulado da confiabilidade é, como o próprio nome diz, uma extensão conservadora do postulado plantingueano da confiabilidade.

O postulado da confiabilidade tem forte apelo intuitivo, sobretudo no que concerne às crenças ordinárias do dia-a-dia, associadas aos objetos das experiências humanas mais familiares e/ou formadas com a operação das fontes mais difundidas, como a percepção sensorial, a memória e a introspecção. Por exemplo, a maioria das pessoas aceitará que o grau de certeza subjetiva de suas crenças de memória recente é maior que o grau de certeza concernente às crenças de memória retrógrada – isto é, relativa a fatos passados há muito tempo. A maioria das pessoas concordará também que, em função desse fato, elas podem atribuir mais probabilidade de verdade às crenças derivadas da operação da memória recente que da memória retrógrada. Assim, para um grupo relevante de crenças do indivíduo, a certeza subjetiva sobre a verdade de uma proposição é um indicador relativamente confiável acerca da probabilidade objetiva da verdade da referida proposição. Tendo isso em mente, ao se abrir o foco do nível individual para o nível coletivo, pode-se entender o porquê de o grau de difusão de um conjunto de crenças de uma prática doxástica refletir aproximadamente a probabilidade de verdade dessas crenças: simplesmente porque quanto mais certeza subjetiva (em

relação à verdade das crenças em pauta) os partícipes da prática em questão tiverem, mais difundidas tenderão a ser estas mesmas crenças.

Logo, uma extensão do postulado plantingueano da confiabilidade à obra de Alston talvez pudesse ajudar este autor a estabelecer uma conexão mais sólida entre a racionalidade prática do engajamento em uma prática doxástica e o sentido forte de justificação (condução à verdade) das crenças formadas sob essa prática. Isso valeria para qualquer prática doxástica e, em particular, para a PMC.

Além dessas considerações, falta um *modelo ontológico* em Alston – similar ao Modelo A/C plantingueano – que dê as condições objetivas sob as quais as crenças produzidas pela PMC – e, por extensão, por quaisquer práticas doxásticas – sejam verdadeiras e, por conseguinte, possam ser justificadas. Esse modelo deve informar basicamente os estados de coisas (isto é, os objetos componentes da realidade e suas relações) que emolduram a realidade total e, em particular aos segmentos da realidade a que se tem acesso por meio das práticas doxásticas.⁷⁹ Sem essa “âncora ontológica”, Alston poderá cair em algum tipo de relativismo que, ademais, poderá ser incompatível com suas próprias noções de justificação e de verdade. Uma das maiores descobertas de Plantinga, em *Warranted Christian Belief*, é a de que as questões *de jure* acerca das crenças teístas – ou seja, suas credenciais epistêmicas, que remetem ao “direito intelectual” do sujeito em sustentar tais crenças – não prescindem das questões *de facto* que compõem, por assim dizer, o “pano de fundo ontológico”, diante do qual aquelas crenças são produzidas.

Como Plantinga pode ser visto através das “lentes” de Alston? Plantinga parece subestimar o papel dos fatores intersubjetivos, coletivos ou sociais, tanto do funcionamento dos mecanismos formadores de crenças do ser humano – e, em particular do *sensus divinitatis* – quanto das condições mesmas de garantia das crenças. Isso porque os “substratos” das crenças são os conceitos, os significados, as intenções referenciais e outros elementos lingüísticos, sem os quais o proferimento de quaisquer crenças é impossível. Logo, os conteúdos de quaisquer crenças (teístas, perceptuais, de

79. Uma analogia útil para se entender o problema é a seguinte: a teoria da justificação de Alston toma os fundamentos das crenças como setas ou sinais que apontam para a verdade dessas crenças. Entretanto, para que o agente possa efetivamente chegar a essa verdade, seriam necessários um mapa e uma bússola. Ora, é precisamente esse conjunto de instrumentos de orientação que Plantinga fornece com o seu Modelo A/C. Este é uma espécie de mapa da realidade, com o qual o sujeito-agente (praticante da PMC) pode checar a verdade de suas crenças e orientar a sua ação.

memória etc.) não prescindem de um aparato conceptual-lingüístico fornecido pela “comunidade dos falantes” à qual pertence o sujeito em questão.

Neste ponto, Alston contribui com a visão segundo a qual um mecanismo formador de crenças, como quer que se o descreva, deve sempre ser referido a uma prática social. Ademais, a garantia das crenças produzidas sob determinado módulo do aparelho cognitivo humano não pode deixar de considerar as condições sociais de produção dessas crenças. Dito de outro modo, a adequação do ambiente cognitivo – ambiente de que fala Plantinga ao enunciar as condições de garantia – tem de levar em conta as regras sociais do uso da linguagem, no módulo cognitivo em questão (percepção sensorial, introspecção, *sensus divinitatis* e outros).

Para concluir, pode-se afirmar que Alston e Plantinga têm projetos muito semelhantes. Ambos procuram justificar racionalmente as crenças religiosas, teístas e cristãs. Também compartilham um realismo ontológico, um conceito clássico de verdade, bem como ressaltam a importância da fonte (mecanismo ou processo) das crenças no estabelecimento das credenciais epistêmicas destas.

Todavia, esses autores seguem métodos distintos, cada um procurando argumentar em favor de uma credencial epistêmica diferente para o teísmo: a justificação, no caso de Alston e a garantia (Plantinga). Além disso, os autores encaram o problema de diversos pontos de vista, porquanto a justificação do teísmo é, para Alston, uma questão de prática social, ao passo que, para Plantinga, a garantia da crença teísta é uma questão de confiança no adequado funcionamento do aparelho cognitivo do indivíduo que acredita na existência de Deus. Ademais, neste último autor, o adequado funcionamento do *sensus divinitatis* é garantido por um modelo ontológico alternativo aos modelos naturalistas – modelos estes quase nunca explícitos nas obras dos críticos do teísmo – o Modelo A/C.

Procurou-se argumentar, nesta seção, que os pontos em comum entre Alston e Plantinga tornam complementares as diferenças entre eles. Sugere-se que é possível trabalhar-se em uma síntese entre estes autores, de tal modo que se avance na construção de uma teoria geral das credenciais epistêmicas do teísmo. Esta síntese, contudo, é assunto para outros trabalhos. Apesar disso, as críticas de outros autores a Alston e Plantinga podem evidenciar outras lacunas e complementaridades entre ambos,

auxiliando na construção de um entendimento mais abrangente de suas obras. Isso é o que se procura fazer nas próximas seções desta dissertação.

2. Críticas à tese da paridade: a alternativa do holismo epistemológico de McLeod

McLeod (1993, p. ix) pretende investigar e criticar o que considera ser um traço comum da epistemologia reformada – a Tese da Paridade (TP).⁸⁰ Em termos gerais, essa tese mostra que o engajamento do sujeito S em uma prática formadora de crenças teístas tem (ou pode ter) o mesmo nível e tipo de *status* epistêmico gozado pelo engajamento de S em uma prática formadora de crenças não-teístas. Alternativamente, essa tese pode-se aplicar a crenças, ao se afirmar que a crença teísta *p* tem (ou pode ter) o mesmo grau e tipo de *status* epistêmico que uma crença não-teísta *p**. Nessas formulações abrangentes, “*status* epistêmico” significa quaisquer credenciais epistêmicas (racionalidade, justificação, garantia ou outra)⁸¹ e *p** é tipicamente considerada como uma crença paradigmática em termos dessas credenciais, ou seja, *p** é formada por mecanismos geralmente admitidos como confiáveis, tais como a percepção sensorial, a memória e a introspecção. Portanto, de acordo com a TP, os mesmos motivos gerais que fundamentam o *status* epistêmico de crenças como “isto é uma árvore” ou “tomei café esta manhã” também fundamentam o *status* epistêmico de crenças como “Deus criou o mundo” ou “Deus me perdoa”.

A versão alstoniana da Tese da Paridade (TP_A), expressa por McLeod (1993, p. 14) com base em trabalhos anteriores a *Perceiving God*, é formulada da seguinte maneira: “sob condições apropriadas, tanto o engajamento de S na prática epistêmica cristã quanto o engajamento de S na prática perceptual sensorial são justificados normativamente no sentido fraco”.

Em TP_A, a expressão “prática epistêmica” significa um conjunto de procedimentos formadores de crenças a partir de determinadas circunstâncias, de tal sorte que o conteúdo daquelas é mais ou menos uma função destas. Trata-se, portanto,

80. Segundo este autor, a tese central da epistemologia reformada reza que a crença na existência de Deus não precisa de argumentos para a sua fundamentação, mas pode basear-se em alguma forma de “experiência”.

81. A credencial epistêmica mais enfatizada por McLeod está explícita no título de seu livro: *Rationality and theistic belief*. Todavia, o autor não define imediatamente o que entende por racionalidade, mas aponta para o desenvolvimento deste conceito, que acaba sendo precisado no fim do livro.

de uma versão embrionária do conceito de prática doxástica. Por sua vez, a justificação normativa no sentido fraco é a propriedade daquela atitude de engajamento em uma prática epistêmica, tal que o sujeito S mantém o pleno gozo de seus direitos epistêmicos, ainda que não disponha de boas razões para considerá-la confiável. Nesse caso, S simplesmente justifica-se no engajamento na prática epistêmica em questão, simplesmente porque ele não dispõe de razões para considerar essa prática geralmente não-confiável.

Em TP_A, se estabelece paridade específica entre a percepção sensorial e a prática epistêmica cristã – conceito similar ao de prática mística cristã (PMC), conforme definido nas seções 2 e 3 do capítulo II desta dissertação – em termos da justificação normativa fraca, pois a simples experiência do sujeito (sensorial ou mística) pode prover, segundo Alston, esse tipo de justificação. Isso é possível, em parte, porque Alston considera a geração de crenças perceptuais, tanto de natureza sensorial como mística, como um processo de “objetificação” em que um conjunto de fenômenos presentes à consciência do sujeito conforma-se a certo aparato conceptual dominado por ele. Esse conjunto de fenômenos-conceitos constitui o próprio objeto da experiência perceptual, de onde são geradas as crenças perceptuais via não-inferencial.⁸² Segundo Alston, no caso da prática epistêmica cristã, o concurso da experiência teísta – isto é, a suposta consciência direta da presença de Deus e/ou de Suas ações – com o aparato conceptual teísta-cristão gera a crença teísta, de modo não-inferencial.

Segundo McLeod (1993, p. 29), Alston em seus escritos pré-*Perceiving God* parece subestimar a diferença entre os papéis desempenhados pelas bases epistêmicas – ou seja, as crenças de fundo e de outros elementos similares – da percepção sensorial e da prática cristã. Nisto consiste, em essência, a crítica macleodiana à TP_A. Nas palavras de McLeod (1993, p. 32), “PP [prática perceptual (sensorial)] e PC [prática cristã] não têm a mesma força de justificação epistêmica, uma vez que PC, ao invés de PP, requer

82. Isso não significa, no entanto, uma metafísica anti-realista. Em Alston, tanto em *Perceiving God* quanto em trabalhos anteriores, o dado experiencial distingue-se claramente dos conceitos e das crenças do sujeito. Por exemplo, uma árvore pode estar presente à consciência do homem mesmo que ele não a conceba como árvore. Todavia, se ele chegar a formar a crença de que vê uma árvore, então certamente uma árvore se fará presente à sua consciência. Logo, a linguagem usada para descrever o conteúdo de uma experiência sensorial direta depende do próprio esquema conceptual acerca do objeto físico subjacente a essa experiência. Essa relação entre a descrição do conteúdo experiencial e o objeto subjacente é chamada por McLeod (1993, p. 28) de “conexão lingo-conceptual” (*lingo-conceptual link*). Alston parece assumir que, em ambas as práticas epistêmicas – percepção sensorial e prática cristã – vigora essa conexão lingo-conceptual.

um papel para as crenças de fundo a fim de gerar e de justificar os seus resultados”. Esse papel especial da base epistêmica da PC enfraquece, segundo McLeod, a força justificadora dessa prática epistêmica. Isso não significa que PC não produza crenças justificadas, mas que o grau de justificação obtido por essa via é menor que o grau de justificação conseguido por meio da PP sensorial.⁸³

Em *Perceiving God*, Alston definitivamente nega que PP e PC difiram no tocante ao papel que as crenças de fundo desempenhem na produção (ou justificação) das crenças decorrentes da operação dessas respectivas práticas. Isso porque, nem em PP e nem em PC é necessário que as crenças de fundo participem da base epistêmica das crenças geradas sob essas práticas. McLeod discorda desse argumento e reafirma o papel especial que a base epistêmica subjacente à prática cristã deve desempenhar no reconhecimento perceptual de um objeto com as propriedades de Deus.

Essa diferença referente ao papel da base epistêmica na formação das crenças não é o único elemento a conspirar contra a paridade entre PP e PC. A prática perceptual sensorial dispõe, segundo McLeod (1993, p. 101), de certas “características de atratividade cognitiva”, tais como a preditividade, o engajamento universal e a relativa transparência acerca dos mecanismos internos de funcionamento, que estão ausentes na prática cristã. Segundo este autor, estes seriam alguns critérios capazes de adjudicar, discriminar e ordenar várias práticas doxásticas, de acordo com o grau de confiabilidade e de racionalidade quanto ao engajamento. A aplicação desses critérios mostraria que é mais racional a atitude de engajamento na PP que na PC, sendo, portanto, a primeira mais confiável que a segunda.⁸⁴ Este é o núcleo da crítica de McLeod à TP_A, em sua versão construída a partir da abordagem das práticas doxásticas (TP*_A), cuja formulação é dada

83. O tipo de propriedade atribuível a Deus (em grau infinito e não-exemplificável em objetos espaço-temporais) é muito diferente do tipo de propriedade atribuível a objetos físico-materiais. Para que o sujeito S possa ser capaz de identificar Deus como um objeto da experiência, S tem de ser capaz de atribuir certas propriedades atribuíveis unicamente a Deus (onipotência, onisciência, absoluta perfeição moral). Algo radicalmente diferente se dá com a PP, por meio da qual se pode identificar inúmeros objetos particulares e incontáveis tipos de objetos. Nessas condições, segundo McLeod (1993, p. 32-33), a formação de crenças justificadas sobre Deus a partir da experiência teísta, dado que não se trata de um processo inferencial, tem de se apoiar, “de algum modo epistemicamente significativo, sobre as crenças de fundo, ao invés de se apoiar meramente sobre a aplicação de um esquema conceptual”. É como se as crenças de fundo cristãs desempenhassem indispensável papel auxiliar na aplicação das propriedades exclusivas de Deus às experiências teístas do sujeito.

84. Recorde-se que, para Alston, a racionalidade da atitude de engajamento em uma prática doxástica conecta-se à confiabilidade desta última por meio de uma implicação pragmática: aceitar uma prática como racional – isto é, considerar racional o engajamento nela – acarreta pragmaticamente a aceitação de sua confiabilidade em algum grau razoável.

pela seguinte expressão [McLeod (1993, p. 97)]: “sob condições apropriadas, o engajamento de S tanto em PC quanto em PP são racionais *prima facie*”.

Para McLeod, as “condições apropriadas” apontadas por Alston para garantir a racionalidade do engajamento tanto em PP quanto em PC – isto é, a ausência de inconsistências sistemáticas internas e externas, bem como o auto-apoio significativo – não são fortes o suficiente para se estabelecer um necessário ordenamento, segundo os graus de racionalidade-confiabilidade entre distintas práticas doxásticas e, em particular, entre a percepção sensorial e a PMC. É preciso levar-se em conta critérios mais restritivos, tais como as mencionadas características de atratividade cognitiva.⁸⁵ Todavia, uma vez que se considerem estas características como padrões de decisão daqueles graus de racionalidade-confiabilidade, a TP*_A cai por terra.

No capítulo sexto, de *Rationality and Theistic Belief*, McLeod ocupa-se da análise da obra de Alvin Plantinga, no contexto da primeira parte da obra deste autor (o desenvolvimento da noção de crenças propriamente básicas), bem como analisa a tese plantingueana da paridade, de acordo com formulações possíveis desta.

A preocupação central de Plantinga, à época em que ele escreveu *Reason and Belief in God* (1983), era com a racionalidade da crença teísta. Isso envolve mostrar como esta crença pode ser propriamente básica, em um sistema de justificação fundacionalista de caráter normativo. A racionalidade, sob esse ponto de vista, é algo que se aplica à conduta e aos comportamentos humanos, sujeitos a certas regras e responsabilidades. Assim, no primeiro Plantinga, o conceito de racionalidade não se distingue muito bem do conceito de justificação.

Para Plantinga, a crença em Deus não é desprovida de fundamento, assim como não são desprovidas de fundamentos as chamadas crenças paradigmáticas. Os fundamentos da crença teísta parecem ser dados por uma disposição do sujeito, sob certas circunstâncias, em formar crenças tais como “Deus criou esta flor”, “Deus criou o

85. Como foi visto, em *Perceiving God*, Alston rejeita a aplicação de critérios tais como a preditividade e o consenso geral entre os observadores para se avaliar a confiabilidade de todas as práticas doxásticas e, em especial, da PMC. Fazê-lo seria incorrer-se no erro do imperialismo epistêmico. Não obstante, McLeod insiste que essas características de atratividade cognitiva são essenciais para se discernir com precisão os graus de racionalidade-confiabilidade entre diversas práticas doxásticas. As práticas mais atrativas cognitivamente seriam também aquelas que mais imediatamente conectariam as crenças geradas às experiências que servem de dados de entrada à operação dessas práticas.

Universo”, “Deus desaprova o que eu fiz”, “Deus está falando comigo” e outras. Todas estas crenças implicam, pragmaticamente, à crença “Deus existe”.

Esse esquema explicativo, em Plantinga, surge a partir da comparação do processo de formação das crenças teístas com os processos de formação das crenças paradigmáticas e, em particular, das crenças perceptuais sensoriais. Daí emerge a tese da paridade plantingueana, que McLeod (1993, p. 121) enuncia como segue.

Tese da Paridade Plantinga (TP_{PI}): Sob condições apropriadas, onde não há canceladores presentes, a crença de S em p , onde p é uma crença sobre Deus, tem o mesmo caráter propriamente básico, normativo e não-clássico, que a crença de S em p^* , sendo p^* uma crença paradigmática.⁸⁶

McLeod (1993, p. 122) mantém que a TP_{PI} não se sustenta por causa da “crítica da universalidade” (*universality challenge*). Essa crítica reza o seguinte: dada uma experiência compartilhada por teístas e não-teístas, crenças perceptuais sensoriais serão formadas por ambos (teístas e não-teístas), ao passo que apenas os teístas poderão formar crenças teístas com base nesta experiência. A crítica da universalidade parte do pressuposto – o chamado “pressuposto igualitário” – que qualquer estrutura noética racional, em face de dados de entrada de determinado tipo D, gerará crenças p de determinado tipo T.

Em outras palavras, a crítica da universalidade parte do pressuposto de que há estreita conexão entre os dados de entrada de uma prática epistêmica, em uma estrutura noética racional, e o esquema conceptual usado para objetificar esses dados de entrada. Nos exemplos dados por Plantinga, as condições ou as circunstâncias são compartilhadas por teístas e não-teístas (visão de uma flor, sentimento de remorso, leitura da Bíblia etc.), porém, só o teísta forma crenças teístas como resultado. O “pressuposto igualitário” da racionalidade é violado. Se o pressuposto igualitário for falso, então a crítica da universalidade será irrelevante. Entretanto, nesse caso, a porta se abrirá para a arbitrariedade e qualquer tipo de crença poderá ser considerada propriamente básica. No entanto, se se admitir que o conjunto das crenças de fundo do teísta desempenhe papel especial na formação das crenças teístas, então o grau de

86. O caráter não-clássico aqui mencionado refere-se ao relaxamento do Princípio Clássico de Basicidade (PCB) e da Tese Clássica da Justificação Epistêmica (TCJE), ambos analisados na subseção 1.1 do capítulo III desta dissertação.

justificação dessas crenças será mitigado, conforme McLeod assinalara, por ocasião de suas críticas à tese da paridade de Alston.

Portanto, McLeod argumenta novamente em favor de um papel especial das crenças de fundo, tanto na geração quanto na justificação das crenças cristãs. As crenças de fundo cristãs são necessárias à operação da prática cristã e precisam, elas próprias, de justificação. Caso contrário, seria arbitrário tomar-se certa experiência E como uma experiência cristã (ao invés de judaica, islâmica, budista etc.). Mas, as crenças de fundo cristãs ou têm de ser justificadas via inferência – caso em que, no dizer de McLeod, o “evidencialista ressucita” e joga por terra os argumentos de Alston e de Plantinga, os quais defendem mecanismos não-inferenciais de produção de crenças cristãs – ou têm de ser justificadas via não-inferencial – neste caso, tem-se um regresso ao infinito. Onde está a saída para essa aporia? Segundo McLeod, a saída está em uma justificação *holista* e *externalista* das crenças teístas e/ou cristãs.⁸⁷

Ao aprofundar o instrumental conceitual capaz de permitir o esboço de uma teoria da justificação epistêmica holista para as crenças teístas, McLeod (1993, p. 197) afirma que a visão de mundo cristã é totalmente “autocontida”, ou seja, radicalmente circular. Isso faz que a justificação das crenças cristãs se dê em bases holistas:

Esta é uma importante tese do holista: a experiência é a gênese da crença, mas não é necessária para a justificação [...]. Apesar de haver uma experiência religiosa na base da PC, a geração e justificação da leitura explicitamente cristã dessa experiência dependem totalmente das outras crenças cristãs.

Por sua vez, o tipo de confirmação que se aplica a uma crença teísta ou cristã é não-preditivo, isto é, a PC é tal que seus participantes não podem prever a ocorrência dos fatos que confirmariam as suas crenças.

Para McLeod (1993, p. 205), a PC é similar à chamada “prática da pessoa única” – isto é, a prática epistêmica que se permite formar crenças sobre indivíduos (pessoas) epistemicamente únicos e dotados de vontade livre. O autor menciona as seguintes

87. Na investigação da parte mais recente da obra de Plantinga – o desenvolvimento de uma teoria funcionalista-externalista da garantia –, McLeod (1993, p. 179-182) rejeita igualmente nova versão da TP que procure estabelecer uma paridade entre a garantia epistêmica das crenças teístas, por um lado, e a das crenças paradigmáticas, por outro. O argumento é parecido com o empregado na rejeição da primeira tese da paridade plantingueana: o nível de garantia das crenças teístas – ainda que produzidas por um aparato cognitivo em bom funcionamento, em um ambiente adequado – é menor que o das crenças perceptuais sensoriais, exatamente por conta do papel das crenças de fundo no equipamento noético do teísta.

similaridades entre essas práticas epistêmicas: PC e a prática da pessoa única são práticas epistêmicas mediadas não-inferenciais e totalmente autocontidas no tocante aos seus conteúdos doxásticos; além disso, em ambas as práticas, o testemunho, a autoridade dos outros e a “disposição de acreditar” desempenham papéis cruciais. PC e a prática da pessoa única estariam igualmente sujeitas tão-somente à confirmação não-preditiva. Tais similaridades permitem a McLeod (1993, p. 205) formular sua própria versão da TP, que ele chama de Tese da Paridade _{Nova} (TP_N): “sob condições apropriadas, o engajamento em PC e o engajamento na prática da pessoa única têm, para S, o mesmo nível e força de racionalidade total”.

A racionalidade total do engajamento em uma prática epistêmica, nesse caso, associa-se a um tipo específico de integridade do sistema de crenças em questão. Crenças se mantêm em grupos complexos chamados “redes de crenças”, que abrangem também experiências. Nestas redes, as crenças mais ou menos se ajustam, se harmonizam ou se combinam entre si. Nas palavras de McLeod (1993, p. 209), “o importante a se notar é que minha crença é relacionada, de maneiras detalhadas, às minhas outras crenças e experiências e que essas relações provêm algum tipo de confirmação”. Assim, o teísta pode alegar que suas crenças e suas experiências teístas cristãs combinam entre si, e são, para ele, “confirmadas” nesse sentido de “confirmação não-preditiva”. A partir disso, o teísta pode dizer que muitas de suas crenças teístas e/ou cristãs são propriamente básicas ou imediatamente justificadas (MCLEOD, 1993, p. 210) e, portanto, que seu engajamento na PC é *racional*.

De acordo com McLeod (1993, p. 230-231), uma teoria holista da racionalidade deve se pautar por três critérios básicos: consistência interna, abrangência e congruência. Se PC for mais abrangente – isto é, “explicar” mais experiências do sujeito – que outras práticas religiosas, então se terá boa resposta à crítica da pluralidade religiosa, segundo a qual a racionalidade do engajamento em PC é diminuída em face da existência de outras práticas religiosas “competidoras”. A congruência, por sua vez, tem a ver com a capacidade de o sistema de crenças interpretar adequadamente a experiência do sujeito.

O próximo passo na construção de um esboço de uma teoria da justificação epistêmica holista é a enunciação da Máxima da Justificação (MCLEOD, 1993, p. 234): “É algo bom, do ponto de vista epistêmico, que o compromisso [isto é, o grau de

disposição para manter uma crença] com respeito a p por parte de S [...] seja proporcional à justificação epistêmica de S com respeito a p ". Além do grau de compromisso, é importante considerar também o grau de aprofundamento ou de "enraizamento" das crenças na estrutura noética do sujeito. Esta estrutura constitui-se de uma complexa rede de crenças cujas interconexões apresentam variados graus de aprofundamento. Isso significa que algumas crenças são mais "enraizadas" que outras, e que o descarte daquelas acarretaria uma modificação mais radical (e potencialmente mais desorganizadora) na estrutura noética que o descarte (ou alteração) das crenças menos enraizadas.

McLeod (1993, p. 242-244) chama as crenças mais enraizadas e difundidas (pressupostos básicos sobre o mundo físico, sobre as outras pessoas e sobre o próprio sujeito) de crenças com elevado "poder de ordenamento do mundo". Este é formalmente definido como segue. Poder de Ordenamento do Mundo (POM): "a capacidade de uma (mudança em uma) crença ou atitude doxástica, em relação a uma dada proposição, de ajustar outras crenças e atitudes doxásticas na estrutura noética de S ".

Portanto, McLeod vincula a justificação epistêmica ao POM das crenças propriamente básicas de uma estrutura noética racional. As crenças propriamente básicas, incluindo os pressupostos fundamentais de racionalidade, terão os mais elevados graus de POM para o indivíduo. Ademais, McLeod (1993, p. 246) associa o POM de uma proposição dentro de uma estrutura noética racional a um número de relações de coerência vigente entre as crenças e as atitudes doxásticas do sujeito. Logo, a justificação epistêmica aponta para um holismo epistemológico.

De uma perspectiva teísta-cristã, as crenças cristãs são parte de um sistema racional de crenças. Para o cristão, seu sistema de crenças, com todos os seus pressupostos e compromissos, não pode ser senão racional, na medida em que provê um acesso efetivo à maior de todas as realidades e à fonte de toda a verdade – Deus. Além disso, o sujeito pode manter uma atitude de aceitação e de compromisso com suas crenças cristãs (mesmo diante de "evidências insuficientes"), pois esse conjunto de crenças tem elevado POM e, portanto, é necessário para que o sujeito organize racionalmente sua experiência acerca da realidade. Logo, as crenças religiosas podem fazer parte dos pressupostos fundamentais da racionalidade de certos indivíduos. Desse modo, crenças teístas e cristãs podem ser epistemicamente racionais e justificadas.

Essa alternativa holista de McLeod será retomada na conclusão desta dissertação. Antes, porém, de passar a ela, cabe uma investigação acerca das principais críticas adicionais a Alston e a Plantinga.

3. Outras críticas a Alston

Desde sua publicação, *Perceiving God*, Alston tem gerado muita controvérsia entre os especialistas. Em parte, isso se deve à complexidade de sua obra que, em sua argumentação a favor da percepção mística como elemento de justificação epistêmica para o teísmo – e para as crenças cristãs ou religiosas em geral – lançou mão de várias teorias explicativas (da percepção, da justificação epistêmica, da linguagem, da verdade etc.) sobre as quais muito se debate nos meios filosóficos. Com isso, a despeito de certo tom conservador, defensivo e, por vezes, eclético, Alston não evita as críticas, que vêm de diversos autores⁸⁸ e são dirigidas a distintos temas e partes de sua obra.

O objetivo desta seção é passar em revista às principais críticas às teses defendidas por Alston em *Perceiving God*. Essas teses podem ser agrupadas em vários temas, dos quais foram selecionados três, a saber: *i*) o conceito de percepção mística; *ii*) a abordagem da prática doxástica; e *iii*) o pluralismo religioso. Na medida do possível, analisar-se-ão as críticas e as respectivas réplicas de Alston.

Vários autores (PAPPAS, 1994; GALE, 1994a; AUDI, 1995; FALES, 1996; JOHNSON, 2004; e ZANGWILL, 2004, entre muitos outros) atacaram o conceito alstoniano de percepção mística e/ou o caráter perceptual das chamadas experiências místicas. Como foi visto na seção 1 do capítulo II desta dissertação, em *Perceiving God*, Alston constrói um “modelo perceptual”, baseado na Teoria da Aparição, que abrange tanto a percepção sensorial quanto a chamada percepção mística – isto é, a apresentação à consciência de um sujeito de algo que este toma como sendo a presença ou uma ação de Deus. Ora, esse primeiro grupo de críticos questiona a tese de que a experiência mística, tal qual relatada pelas testemunhas e descrita no primeiro capítulo do supracitado livro de Alston, é uma genuína percepção;

88. Os exemplos mais proeminentes dos críticos à obra de Alston são: Audi (1995), Fales (1996), Eberle (1998), Gale (1994a e 1994b), Kretzmann (1994), McKim (2001), Pappas (1994) e Steup (1997). Uma linha mais recente, que procura criticar o conceito alstoniano de percepção mística com base em recentes descobertas da neurofisiologia, é representada por Ratcliffe (2003).

entendendo-se por “percepção” uma determinada relação cognitiva cujo paradigma seria a percepção sensorial.

Segundo Pappas (1994, p. 877), Alston elabora um argumento por analogia: em certos aspectos, crenças teístas são análogas a crenças perceptuais. É crucial para esse argumento, conforme entende Pappas, que as experiências místicas sejam perceptuais em algum sentido que preserve a analogia com a percepção sensorial. Este autor identifica a concepção alstoniana como *realista*, isto é, a relação perceptual envolve um objeto “real”, que se apresenta à consciência do sujeito e que existe independentemente desta consciência ou de quaisquer descrições lingüísticas.

Todavia, praticamente a única maneira de tornar públicas as experiências místicas é por meio dos testemunhos daqueles que afirmam terem passado por tais experiências. E neste ponto, contra Alston, Pappas (1994, p. 879) afirma que as testemunhas-fonte dos relatos geralmente não tomam as experiências místicas como análogas à percepção sensorial. Muitas vezes, ao contrário, os relatos dessas experiências podem ser lidos como se estas fossem vividas de modo bem diferente dos casos comuns de percepção sensorial. A freqüente caracterização das experiências místicas como *inefáveis* é bem ilustrativa a esse respeito.

Segundo Pappas (1994, p. 880-881), a presença ou a apresentação de algo à consciência do sujeito não é suficiente para estabelecer a analogia da percepção mística com a percepção sensorial, pois a consciência experiencial do objeto *x* (que envolve meramente certo feixe de dados fenomênicos presentes à consciência do sujeito) não é idêntica ao estado de coisas descrito na seguinte sentença: “o sujeito é apresentado ao objeto *x*”. Além disso, o argumento alstoniano de que a experiência mística sobrevém ao sujeito independentemente da vontade deste não garante a analogia com a percepção sensorial. Isso porque vários eventos mentais de natureza não-perceptual também têm essa característica (como “flashes” de memória).⁸⁹

Finalmente, Pappas (1994, p. 881-883) parece endossar a posição segundo a qual a percepção envolve essencialmente a apresentação consciencial de “qualidades fenomenais” (*qualia*), o que não parece ser o caso com as experiências místicas.

89. Na mesma linha de George Pappas, Gale (1994a) critica o argumento da involuntariedade da suposta percepção mística. Este acha que esse critério citado por Alston é por demais amplo, para que se possa determinar ou individuar uma percepção e distingui-la de outros eventos mentais involuntários de natureza evidentemente não-perceptual.

Quando alguém narra, por exemplo, ter tido a impressão de Deus ter agido por meio de “ondas e ondas de amor líquido”, o sujeito parece estar consciente não das expressões ou das manifestações concretas de amor por parte de uma pessoa – como ocorreria em um caso de percepção sensorial –, mas declara estar diretamente consciente, de algum modo misterioso, do próprio amor de Deus. Logo, segundo Pappas, a analogia entre experiências místicas e percepção sensorial não se mantém e, com isso, o argumento de Alston falha.

Em suma, para Pappas, a experiência mística alstoniana não é um modo de percepção, a menos que se amplie demasiadamente o conceito de percepção a ponto de torná-lo inviável. Em particular, Pappas acusa os relatos aduzidos por Alston, em *Perceiving God*, de serem de difícil interpretação – em parte por não serem descritos em linguagem direta e publicamente compartilhada. Pappas também questiona a suposição alstoniana de que os relatos indicam que os sujeitos tomam suas experiências como apresentações diretas de Deus às suas consciências.

Alston (1994a, p. 893-897) responde às críticas de Pappas. Em primeiro lugar, o uso de verbos perceptuais (“ver”, “sentir”, quando não “perceber”) pelos sujeitos indica que eles tomam suas experiências como sendo de tipo perceptual. Isso se dá a despeito de, muitas vezes, os autores dos relatos negarem o caráter *sensorial* de suas experiências. Em segundo lugar, os conteúdos fenomênicos das experiências místicas são conceptualizados por intermédio de analogias com os *qualia* sensoriais. Isso indica, segundo Alston, que os sujeitos das experiências místicas as consideram como uma forma de percepção; do contrário, outros tipos de analogias (não-sensoriais) seriam mais frequentes nos relatos, a fim de descrever as experiências.

Finalmente, Alston admite que o seu conceito de percepção é amplo, mas não a ponto de ser inviável. Em primeiro lugar, porque o fenômeno sobrevém à consciência do sujeito como “uma impressão externa”, o que exclui os casos normais de introspecção e de memória (Alston não se preocupa com os casos extraordinários, como os súbitos “flashes” de memória). Em segundo lugar, porque a presença de um objeto é *sentida*. Essa sensação de apresentação consciencial por parte do sujeito é condição suficiente para considerar a experiência como perceptual, embora nada se possa dizer *a priori* sobre o caráter verídico dessa experiência. As condições de verificabilidade serão dadas pela prática doxástica mística.

Outro autor bastante crítico à noção alstoniana de percepção mística é Gale (1994a). Este se preocupa com as condições de objetividade das experiências místicas (experiências-M). A principal condição, segundo Gale, é que as experiências-M sejam genuínas percepções, o que envolve a aplicação de critérios objetivos, públicos e universais para se distinguir as experiências verídicas das não-verídicas. Se as experiências-M não satisfizerem essa condição, então se poderá considerar que elas têm dados de entrada internos ao próprio sujeito e que, portanto, as práticas místicas alstonianas são subjetivas.

A referida condição de objetividade desdobra-se em dois requisitos, chamados por Gale (1994a) de “requisito metafísico” e de “requisito epistemológico”. *Grosso modo*, o primeiro envolve as condições de individuação de um objeto real, que têm a ver com certas características, por assim dizer, *ontológicas* desse objeto. Em primeiro lugar, esse objeto deve ocupar uma dimensão física – não necessariamente o espaço-tempo – a fim de ser individuado. Em segundo lugar, deve poder colocar-se em uma cadeia causal tal que o objeto seja percebido por diferentes sujeitos. Para Gale, as experiências-M alstonianas – isto é, os casos relatados de supostas percepções místicas – não satisfazem essas condições. Isso porque a individuação de um objeto com as propriedades de Deus não pode ser feita com base em quaisquer dimensões empíricas, mas tão-somente com base em certas descrições definidas; portanto, a individuação de Deus e seu reconhecimento por uma consciência individual são de natureza não-experiencial.

Por sua vez, o requisito epistemológico vincula-se à disponibilidade de um adequado “sistema de cancelamento”, do qual se derivem testes capazes de prever eventos e de separar os casos verídicos dos casos não-verídicos. Segundo Gale, as experiências-M não se sujeitam a testes que prevejam com quem, quando e como ocorrerão experiências místicas, dada a preponderância da vontade soberana de Deus. Também não se podem conceber quaisquer testes de causalidade, que sejam guias seguros para previsão e para verificação destas experiências. Finalmente, tampouco se aplica o “teste da concordância” entre diferentes sujeitos das supostas percepções místicas.

Conforme Gale, o sistema de cancelamento associado às experiências-M são muito fracos para conferir a elas o *status* de “cognitivas”.⁹⁰ Uma razão para isso é a

90. Gale não define claramente o que entende por “experiências cognitivas”. Infere-se que ele esteja se referindo a eventos passíveis de gerar conhecimento ou, pelo menos, a crenças justificadas.

pluralidade de sistemas de cancelamento aplicáveis às experiências místicas, em face das diferentes tradições religiosas disponíveis. Pelo menos vários desses sistemas seriam incompatíveis entre si, porquanto provêm especificações mutuamente incompatíveis acerca do que consiste, por exemplo, um processo de crescimento espiritual e de santificação. Sobre o problema do pluralismo religioso, será falado mais adiante.

Logo, como as experiências-M não satisfazem os requisitos metafísico nem epistemológico, Gale conclui que estas não são de natureza perceptual e, por conseguinte, que a prática doxástica mística alstoniana é inteiramente subjetiva.

Em sua resposta a Gale, Alston (1994a, p. 891-893) pondera que, na individuação e na identificação perceptual de objetos físicos (sujeitos à percepção sensorial ordinária), tipicamente faz-se uso de certo “conhecimento de fundo”, assim como, ao “se perceber” Deus, lança-se mão de certo conhecimento de fundo que “dá sentido” a uma massa de conteúdos fenomênicos presentes à consciência.

Em relação ao requisito epistemológico, Alston acha insuficientes os argumentos de Gale em defesa da aplicação de certos testes de verificabilidade cognitiva (conexão causal adequada, concordância entre os sujeitos, sucesso preditivo etc.) – válidos para a percepção sensorial – à percepção mística. Cada prática doxástica tem sua própria bateria de testes socialmente aceitos acerca da verificação de crenças e de experiências.⁹¹ Aliás, Gale falha em captar o aspecto social e o de aprendizado do ato perceptivo, aspectos bastante enfatizados por Alston. Para este, tudo o que se percebe, em grande medida, aprende-se a fazê-lo. Este componente adquirido socialmente explicaria tanto a formação de crenças perceptuais quanto a natureza dos testes de verificação.

Fales (1996) também critica o conceito alstoniano de percepção mística, defendendo a tese de que esta não é uma percepção legítima. O autor oferece dois argumentos em defesa de sua tese.

Em primeiro lugar, a percepção mística alstoniana nem sempre envolve conteúdos fenomênicos não-afetivos, tais como os *qualia* sensoriais (sons, cheiros, imagens etc.), o que, segundo Fales (1996, p. 25) seria condição *sine qua non* para

91. Alston (1994a, p. 892) lembra que a palavra “verificar”, em sua etimologia, significa apenas “mostrar a verdade”.

classificar as experiências místicas como autênticas percepções. Além disso, o mesmo autor afirma (Fales, 1996, p. 24) que qualidades afetivas como o medo e o amor não contam como qualidades fenomênicas de um objeto que se apresente à consciência de um sujeito. Isso porque as qualidades afetivas são eminentemente subjetivas e não precisam estar, absolutamente, associadas à presença de qualquer objeto.

Um segundo argumento em defesa da tese do caráter não-perceptual das experiências místicas alstonianas é que não se explicita uma *relação causal* entre Deus e a experiência do sujeito, segundo certos “procedimentos-padrão”. Conforme Fales (1996, p. 33-34), como não se pode identificar conexões causais que atuem na experiência mística, não se dispõe de um critério neutro para testar a PMC e tampouco para avaliar a confiabilidade dos “testes” dessa prática doxástica. Essa identificação da correta cadeia causal ligando Deus às teofanias – termo com o qual Fales se refere às experiências místicas – é o que constituiria adequado sistema de checagens e de testes para a PMC. Além disso, segundo o autor, esse requisito causal é um item necessário a qualquer prática doxástica que pretenda dar informações sobre realidades extramentais.

Zangwill (2004) em seu provocativo artigo *The Myth of Religious Experience* defende que não existe – e, na verdade, não pode existir – percepção acerca de Deus. Logo, nenhuma experiência religiosa pode ter valor justificativo em favor da crença teísta. A razão para isso, segundo Zangwill, é que Deus pertence a uma categoria de objetos bem distinta daquela dos objetos que os seres humanos normalmente “percebem”.

Zangwill (2004, p. 4) parte do pressuposto de que “toda experiência perceptual envolve uma relação causal entre a experiência e o seu objeto”. Segundo este autor, Alston não explica os seguintes fatores: *i*) de que modo Deus pode ser causa das supostas experiências místicas; *ii*) como é possível isolarem-se os elos da cadeia causal partindo de Deus em direção à experiência perceptual de S; e tampouco *iii*) como essa interação psico-teológica é possível. Zangwill, portanto, afirma que, no caso das experiências místicas, a relação causal não é explicada.

Além disso, afirmar que a relação causal psicoteológica é básica – isto é, primitiva, não-definida – é comprometer-se com a violação do *princípio do fechamento causal do mundo físico* (esse princípio é, segundo Zangwill (2004, p. 5), defendido pela

ciência atual). Neurofisiologistas, por exemplo, não acreditam que existam eventos cerebrais não-causados fisicamente, quando o indivíduo desempenha suas ações ordinárias. Admitir a ocorrência de eventos psico-teológicos causais é admitir eventos cerebrais não-causados fisicamente. Se a ciência mostrar que não existem eventos cerebrais fisicamente não-causados, então Alston terá de estar errado. Segundo Zangwill, faltam indícios empíricos que decidam, definitivamente, seja pela tese do fechamento causal do mundo físico seja pela tese alstoniana.

De acordo com um velho princípio inspirado em Kant [1787] (1985), toda relação causal se dá no espaço-tempo; ou seja, causa e efeito têm de estar sob a mesma moldura espaço-temporal. A percepção acerca de Deus – objeto que tampouco parece pertencer à categoria de objetos abstratos, tais como números, universais etc. – não seria um contra-exemplo desse princípio. Segundo Zangwill (2004, p. 6), se Alston pretende dizer que a percepção teísta é um contra-exemplo desse princípio, deve fornecer razões sólidas para isso.

Deus não parece ser o tipo de coisa que mantenha com o sujeito uma relação espaço-temporal, similar à relação que se tem com objetos corpóreos, tais como astros, pedras ou outras pessoas humanas. Em suma, Deus não parece ter propriedades espaço-temporais, porquanto existem várias objeções de ordem metafísica e epistemológica à idéia de que Deus teria tais propriedades. O problema é que, segundo Zangwill (2004, p. 8), sem se perceber Deus como um ser onipotente, onisciente, moralmente perfeito etc., não se estará justificado em acreditar na existência de Deus a partir de uma suposta experiência perceptual de Deus.

Deus não pode ser percebido como algo extenso, nem localmente (“tese encarnacionista”), nem globalmente (“tese espinoziana”). Tampouco, para Zangwill (2004, p. 13), seria inteligível a hipótese de que a percepção acerca de Deus seria possível por meio de algum sexto sentido não-espaço-temporal: “Deus tem de existir no tempo para ser percebido”. Para o autor, percepção é uma relação que envolve, essencialmente, causalidade e tempo.

Zangwill defende o critério de se ter que perceber Deus “como Deus” – isto é, tendo Ele certas propriedades divinas. Este critério é necessário para que a suposta percepção de Deus tenha algum valor justificativo para a crença teísta. Sem oferecer

razões, o autor não acredita que as “crenças religiosas de fundo” cumpram esse papel. Essas crenças não confeririam justificação alguma, a partir de uma percepção puramente “objetual” de Deus, sem as características tipicamente divinas (onipotência, onisciência, perfeição moral etc.). Zangwill acredita que apenas as propriedades clássicas de Deus poderiam identificá-Lo, uma vez que, do contrário, haveria uma lacuna enorme entre o elemento justificador (a percepção de um ser muito poderoso, sábio etc.) e a crença a ser justificada – isto é, a existência de um ser onipotente, onisciente etc. Estas propriedades divinas são perceptualmente inescrutáveis, segundo Zangwill.

O problema não é simplesmente que o ser humano não possa representar propriedades infinitas em suas experiências perceptuais. Estas propriedades têm de ser representadas como maximamente exemplificadas, isto é, ter-se-ia de perceber um ser que fosse exemplo dessas propriedades em grau infinito. A fim de poder representar uma propriedade dessas seria preciso representar os limites desta. O problema é que, neste caso, tais limites não existem!

Em suma, não se pode representar perceptualmente quaisquer das clássicas propriedades de Deus. A experiência perceptual humana sempre parte de uma base finita. Com isso, não é possível, segundo Zangwill (2004, p. 18), representar propriedades infinitas. Por exemplo, se o homem percebesse Deus como onisciente, então aquele deveria ser capaz de apreender todos os estados mentais de Deus, assim como para percebê-Lo como onipotente, deveria ser capaz de apreender tudo o que Ele pode fazer.

Finalmente, Johnson (2004) mostra-se cético quanto à veracidade de grande parte dos relatos de experiências místicas. Segundo este autor, há um elemento essencial que falta normalmente aos relatos acerca dos encontros com Deus: mudanças significativas no sistema de crenças, nas atitudes, nas visões de mundo; bem como a surpresa, o abalo na maneira de se ver as coisas e de se comportar. Johnson esperaria que esses elementos estivessem presentes nos relatos de autênticos encontros com Deus – um ser infinitamente mais poderoso, inteligente e moralmente perfeito que qualquer ser humano –, como, aliás, é o caso dos relatos bíblicos de encontros com Deus. Em face disso, Johnson conclui que há razões para se duvidar da veracidade da maioria dos relatos sobre as percepções místicas alstonianas.

Vários autores refletiram sobre a obra de Alston, no tocante à abordagem da prática doxástica. Um desses autores foi Robert Audi (1995). Este julga a abordagem alstoniana da prática doxástica altamente plausível, conquanto ele procure apontar e resolver algumas dificuldades dessa abordagem. Ele parece enfatizar a diversidade de práticas doxásticas, não apenas no que se refere às suas características gerais – o que parece excluir o estabelecimento de perfeita paridade entre a percepção mística e a percepção sensorial –, mas também quanto ao “valor epistêmico” das referidas práticas. Nesse sentido, Audi entende haver assimetria entre as práticas-padrão (percepção sensorial, memória, introspecção etc.) e a prática mística, em desfavor desta. Conquanto isso não implique a impossibilidade de se ter conhecimento ou crenças justificadas sobre Deus com base na percepção mística, a referida assimetria sugere que outras fontes (teologia natural, por exemplo) são necessárias para se mostrar que a justificação derivada da experiência religiosa é considerável.

Ao analisar a tese alstoniana da racionalidade prática do engajamento na percepção sensorial (ou na PMC) – o que, segundo Alston, implica tanto a racionalidade da suposição da confiabilidade dessas práticas quanto a racionalidade da suposição de que seus resultados sejam justificados *prima facie* –, Audi (1995, p. 12) conclui que é provavelmente racional engajar-se na percepção sensorial (ou na PMC) e que é racional *presumir* que as crenças geradas por estas práticas sejam justificadas. Contudo, acrescenta Audi, isso não implica que tais crenças *sejam*, de fato, justificadas. Conforme este autor, a racionalidade é um *status* epistêmico mais fraco que a justificação, pois apenas a justificação requer conexão com a verdade. Com isso, Audi (1995, p. 14) sugere que “a epistemologia religiosa de Alston pode ser aplicada com mais sucesso à racionalidade das crenças teístas do que à sua justificação”.

Fales (1996, p. 39) sustenta que há razões para ser cético quanto ao auto-apoio significativo da PMC (santificação, crescimento espiritual etc.). Segundo este autor, avanços no processo de santificação cristã (sinceridade, pureza de coração, elevação moral etc.) envolvem qualidades humanas universais; mas seria, no mínimo, muito difícil saber que parcela desse “progresso espiritual” se deve a Deus.

Por sua vez, os relatos dos grandes místicos sobre seus processos de santificação são, no mínimo, “amostras viesadas”. Afirma Fales (1996, p. 39) a esse respeito:

Para avaliar as promessas divinas, temos de examinar não apenas os históricos de sucesso, mas também os fracassos: cristãos devotos que não atingiram os frutos de sua fé. [...] Talvez uma preocupação subjacente de Alston seja o desapontador reconhecimento de que os cristãos, em conjunto, não podem ser apontados como realizadores de feitos espirituais e morais mais elevados do que os membros de outras tradições religiosas.

Um conjunto de autores criticou a relação entre a teoria da justificação epistêmica de Alston – com base em um conceito de justificação forte (condutividade à verdade) – e a abordagem da prática doxástica – apoiada sobre o conceito de racionalidade prática e sobre relações de implicação pragmática concernentes à confiabilidade dos mecanismos formadores de crenças.

Um desses autores foi Steup (1997), para quem supor a racionalidade prática no engajamento em uma prática doxástica não acarreta que seja irracional a atitude de um indivíduo que não atribua confiabilidade a esta prática. Trata-se do argumento cético com respeito à confiabilidade, que Steup (1997, p. 420), ao contrário de Alston, não o descarta como irracional: “Para qualquer crença perceptual minha p , tomo p como verdadeira, mas não creio que a maioria de minhas crenças perceptuais seja verdadeira. Ao invés disso, suspendo meu juízo sobre essa questão”.

Além disso, Steup argumenta que o fato de não existirem argumentos epistemicamente não-circulares em apoio à confiabilidade de uma prática doxástica é irrelevante para o fato de o sujeito estar (ou não) justificado em considerar essa prática como confiável. Em suma, a racionalidade prática no engajamento a uma prática doxástica não acarreta a justificação da crença na confiabilidade desta prática.

Na mesma linha de argumentação de Steup, McKim (2001) também vê falhas na defesa alstoniana da abordagem epistemológica das práticas doxásticas. Especificamente no que tange às atitudes doxásticas de S quanto às crenças geradas pela PMC e quanto à confiabilidade dessa prática doxástica, McKim (2001, p. 242) vê problemas na conciliação das teses alstoniana *forte* (“S está justificado – no sentido externalista de ‘condução à verdade’ – em sustentar crenças religiosas com base na PMC”) e *fraca* (“É praticamente racional, para S, supor que a PMC seja confiável”). Novamente, não é claro que a racionalidade prática implique a justificação, entendida esta no sentido forte. Para McKim (2001, p. 245), Alston, no máximo, fornece razões de

ordem prática para a afirmação de que há justificção forte para algumas crenças teístas ou cristãs.

Da geração de autores críticos à abordagem alstoniana da prática doxástica, Eberle (1998) é um dos mais originais e sutis. Segundo este autor, ao defender a PMC, Alston adota uma posição excessivamente “liberal” na defesa da autonomia das práticas doxásticas (autonomia em relação aos dados de entrada, relação *inputs-outputs*, natureza dos assuntos ou dos objetos da prática e de outros aspectos), que praticamente “imuniza” a PMC de críticas externas. Segundo Eberle, isso é inaceitável, porque impede uma adequada análise crítica da PMC, além de abrir caminho para argumentos do tipo “vale-tudo”. A solução para esse problema, que Eberle (1998, p. 311ss) apenas indica, mas não desenvolve, passa pela identificação dos aspectos epistêmicos relevantes de cada prática doxástica – e da PMC em especial – a fim de se estabelecer uma autonomia relativa desta com respeito somente a esses aspectos relevantes.

A abordagem alstoniana da prática doxástica tem sido atacada também com base em uma linha de argumentos que destaca o problema do pluralismo religioso. Por exemplo, para Steup (1997), é difícil sustentar a racionalidade do engajamento em uma prática doxástica religiosa e considerá-la confiável, se isso valer para práticas doxásticas religiosas mutuamente incompatíveis. O problema é que, dada a condição de confiabilidade para a justificção epistêmica (Alston), as crenças-M não podem ser justificadas em face da existência de práticas místicas mutuamente incompatíveis.

McKim (2001) coloca a questão do pluralismo religioso de modo um pouco diferente. Para ele, a diversidade religiosa significa a existência de várias práticas místicas distintas e mutuamente incompatíveis. Isso acarreta redução na racionalidade prática do engajamento de S na PMC (ou em qualquer outra prática mística, mormente se S está consciente dessa diversidade religiosa). Além disso, o problema do pluralismo religioso deixa aberta a possibilidade de ser praticamente racional para S (ainda que em grau mais baixo) engajar-se em uma prática religiosa não-confiável, uma vez que não há modo independente de provar essa confiabilidade.

Em suma, a questão é saber se, diante dos problemas colocados pelo pluralismo religioso, a PMC alstoniana tem seu grau de justificção substancialmente diminuído – Alston admite que ocorra alguma redução do *status* epistêmico desta

prática, *vis-à-vis*, por exemplo, a percepção sensorial –, mas não a ponto de seus resultados serem considerados intelectualmente inaceitáveis. Nenhum dos críticos de Alston tem uma resposta segura para essa questão. Resta saber se os argumentos de Alston em defesa de sua abordagem das práticas doxásticas são convincentes, em face dos vários problemas apontados pelos críticos e, em particular, diante do problema do pluralismo religioso. Uma avaliação das respostas de Alston a esses problemas será dada na conclusão desta dissertação.

4. Críticas a Plantinga: um resumo a partir de Baker (2005)

Concluída a revisão crítica a Alston, passa-se, nesta seção, em revista às principais críticas à obra de Plantinga. Como guia para a análise destas críticas, optou-se pelo artigo *Plantinga's reformed epistemology: what's the question?* de Deane-Peter Baker (2005), por ser um trabalho dos mais atuais e mais abrangentes no que concerne à avaliação crítica da obra de Plantinga. Com sua dupla preocupação de considerar a diversidade das críticas e, ao mesmo tempo, de buscar a unidade entre elas, Baker (2005) mostra um interessante caminho para a avaliação do pensamento de Plantinga no que tange ao problema da experiência religiosa.

No referido artigo, Baker (2005) repete uma das perguntas centrais de *Warranted Christian Belief* – qual é, afinal de contas, a questão relevante acerca das crenças cristãs em geral e das crenças teístas em particular? – e procura respondê-la a partir da perspectiva dos críticos de Plantinga. Este artigo tem dois objetivos principais: *i*) passar em revista às críticas mais relevantes à obra *Warranted Christian Belief*; e *ii*) defender que a maioria dessas críticas resume-se a uma única objeção: a Tese da Inadequação (TI).

Baker (2005, p. 77), ao interpretar Plantinga, corretamente afirma que a questão central a ser respondida por aquele autor aos críticos das crenças cristãs é *se estas são garantidas*. De acordo com Plantinga, a faculdade do *sensus divinitatis* desempenha papel central, tanto na fundamentação do Modelo A/C quanto do “Modelo A/C estendido”. Neste último, tem lugar a “Infusão Interna do Espírito Santo” (IIES), isto é, uma faculdade sobrenatural capaz de corrigir as disfunções do *sensus divinitatis*⁹²,

92. Essas disfunções explicariam, em parte, o fato de a crença na existência de Deus não ser uma crença universalmente aceita.

provocadas pelo pecado, e de suscitar a fé – ou seja, a faculdade de “ver as grandes verdades do Evangelho” – no sujeito da experiência de IIES.

Após a publicação de *Warranted Christian Belief*, muitas críticas surgiram às idéias contidas nesta obra, o que é certamente um sinal da importância do assunto e do interesse despertado por esta. Baker (2005, p. 79-87) classifica essas críticas nos sete grupos apresentados a seguir.

a) Críticas acerca da exposição (interpretação) e críticas teológicas: Helm (1998, p. 102-105) e outros apontaram problemas na interpretação plantingueana acerca da noção do *sensus divinitatis* calviniano, bem como de certos aspectos da teologia de Tomás de Aquino e de outros autores.

b) Reavaliação das críticas às crenças cristãs citadas (e rejeitadas) por Plantinga: Swinburne (2001, p. 209), por exemplo, não crê que Plantinga dê tratamento adequado à crítica bíblica histórica ou ao argumento anti-teísta do mal.

c) Críticas à coerência do Modelo A/C estendido: Le Morvan e Radcliffe (2003, p. 347-349) argumentam por uma incompatibilidade entre a caracterização da IIES ora como mecanismo – isto é, um processo cognitivo impessoal, à maneira da percepção sensorial e da memória – ora como atividade pessoal, baseada no propósito consciente e na liberdade de ação.

d) Críticas ao caráter básico das crenças teístas ou cristãs: Grigg (1990) e McLeod (1993) defendem a existência de importantes aspectos epistêmicos que se opõem à analogia entre o *sensus divinitatis* (ou a IIES) e outros mecanismos de formação de crenças básicas (percepção sensorial, memória etc.); por sua vez, de acordo com Schubert (1991) e Helm (2001), a crença religiosa do esquema teórico plantingueano não é básica, mas é apoiada na “evidência do testemunho”; na mesma linha, Hester (1990) argumenta que, se a crença na existência de Deus não for básica, então ela precisará do apoio de algum tipo de teologia natural.

e) Objeção ética: segundo Swinburne (2001, p. 207), a teoria de Plantinga deixa arbitrariamente de fora explicações para crenças religiosas de outras tradições religiosas (ou não-religiosas); conforme Hill (2001), o modelo plantingueano não deve ser aceito – daí o teor ético do argumento – porque ele é exclusivista e pode acarretar

comportamentos inaceitáveis do ponto de vista moral, social ou político (fanatismo, fundamentalismo, preconceito, intolerância étnico-religiosa, ódio racial e violência).

f) A objeção da incompletude: Warranted Christian Belief deixa de fora críticas e aspectos essenciais da crença religiosa; por exemplo, segundo Swinburne (2001, p. 206), as conclusões de Plantinga – com foco na garantia – são insatisfatórias porque desconsideram a questão central: as crenças cristãs são verdadeiras ou não? Na mesma linha, Fales (2003) pergunta se o modelo plantingueano acerca da estrutura cognitiva do ser humano é correto ou se é apenas um mundo possível (como avaliar a verossimilhança de que o Modelo A/C seja correto? Há evidências independentes que contem a favor (ou contra) a veracidade deste modelo?

g) A crítica da diversidade religiosa: esta é, segundo Baker (2005, p. 85), a “mãe de todas as objeções”, de onde derivam uma série de críticas às teses de Warranted Christian Belief. Helm (2001, *apud* Baker, 2005, p. 85) aponta um resultado bastante inconveniente, derivado do pluralismo religioso: “a defesa de Plantinga abre-se tanto para a refutação quanto para a imitação”, ou seja, a estratégia defensiva de Plantinga em relação ao Cristianismo pode ser imitada e adaptada por qualquer um que queira defender crenças teístas associadas a religiões não-cristãs; esta idéia é também expressa por Hill (2001); Willard (2003, p. 279), por sua vez, afirma que a resposta de Plantinga ao pluralismo religioso não satisfaz a uma importante obrigação intelectual: “para se manter a crença *p*, deve-se não ter ciência de qualquer crença que conflite com *p*, a menos que se tenha boa razão para crer que *p* é mais provável do que suas crenças rivais”.

Em suma, os críticos parecem cobrar de Plantinga, em face da constatação do pluralismo religioso, uma resposta “evidencialista”. Segundo Forrest (2002, p. 111), há que se mostrar que existem *fundamentos neutros* para a crença cristã. Contudo, alguns desses críticos mostram-se céticos quanto à possibilidade de se apresentarem tais fundamentos de modo convincente.

De acordo com Silver (2001), qualquer defesa do exclusivismo religioso (baseado na experiência), diante do inegável fato do pluralismo religioso, falha por dois motivos. Em primeiro lugar, porque aquela defesa será epistemicamente circular, ou seja, a fonte da justificação deverá ser buscada no próprio repertório de crenças religiosas que se quer justificar. Em segundo lugar, porque o exclusivismo religioso torna-se altamente implausível perante as “evidências” fornecidas por tradições religiosas rivais.

Baker (2005, p. 88-89) prossegue sua análise avaliando a importância das críticas a Plantinga, destacadas nas sete categorias antes citadas. São enfocadas, então, quatro críticas às teses de Warranted Christian Belief, a saber: a crítica ao caráter propriamente básico da crença teísta; a objeção ética; a crítica da incompletude; e o problema da diversidade religiosa. Esses quatro tipos podem ser resumidos em uma única formulação geral – a Tese da Inadequação (TI).

A TI aplica-se à tese central de Warranted Christian Belief – qual seja, a de que “se a crença cristã for verdadeira, então ela será provavelmente garantida” – e aponta para a suposta falta de razões adequadas que apoiem a verdade da proposição “Deus existe”. Por “razões adequadas”, entendam-se os argumentos, as evidências e os indícios concretos neutros, independentes e passíveis de serem aceitos por todos, crentes e não-crentes. Somente se tais razões forem fornecidas, as crenças cristãs, o Modelo A/C e todo o edifício teórico de Plantinga poderiam ser aceitos por aqueles que, de antemão, não acreditam em Deus.

Baker pretende fazer uma análise elucidativa e eliminativa, de tal modo que os quatro tipos de críticas principais a Plantinga equivalham à TI, como é mostrado a seguir.

a) A crítica de que a crença em Deus não é propriamente básica resume-se em apontar a aparente falta de razões que indiquem a verdade dessa crença.

b) A objeção da incompletude pode ser lida como o argumento de que a teoria de Plantinga é incompleta no tocante ao fornecimento das razões da correção (*soundness*) do Modelo A/C.

c) A crítica ética ataca a natureza exclusivista da crença cristã e suas indesejáveis conseqüências morais, sociais e políticas. Conquanto princípios éticos não mostrem que crenças religiosas sejam falsas, o caráter exclusivista das crenças cristãs parece indicar que elas devam ser aceitas somente mediante fortes razões indicativas da verdade destas crenças.

d) A crítica do pluralismo religioso também se reduz à cobrança de um conjunto de argumentos neutros, universais e independentes que, ao menos, estabeleçam a maior verossimilhança das crenças teístas (ou cristãs), vis-à-vis outras crenças religiosas ou não-religiosas.

O monumental esforço de Plantinga em *Warranted Christian Belief* é para mostrar como, dados os pressupostos do Modelo A/C, a crença teísta (modelo restrito) e a crença cristã (modelo expandido) podem ser básicas, garantidas, justificadas e, em última instância, verdadeiras. Em uma palavra, o filósofo norte-americano procura construir um sistema em que a crença teísta seja, no sentido clássico, conhecimento. Como qualquer modelo, o Modelo A/C é uma *constructio* teórico-formal ou, se se quiser, uma “simulação de pensamento”, que parte de um suposto estado de coisas provável (Deus existe, Deus criou o homem com o *sensus divinitatis* nos moldes descritos por Plantinga etc.) e, por meio de argumentação informal – que, aliás, não prescinde de algumas hipóteses *ad hoc* (por exemplo, o efeito deletério do pecado sobre o *sensus divinitatis* e a posterior restauração deste último por meio do Espírito Santo), conclui que a crença em Deus é básica e garantida. Entretanto, persiste a pergunta crucial, muito bem vista por Baker (2005): como se pode saber se a crença teísta é verdadeira?

Segundo Plantinga, não há como demonstrar, mostrar ou provar, que o teísmo é verdadeiro. Tampouco isso é necessário, sob a perspectiva do “funcionamento” do Modelo A/C. Tudo o que se exige é a argumentação em favor da plausibilidade das condições, sob as quais a crença na existência de Deus seja propriamente básica com respeito à garantia – o que Plantinga pretende ter atingido.

Plantinga jamais fornece argumentos convincentes em favor da verdade do Cristianismo. Ele simplesmente *acredita* que as crenças cristãs sejam verdadeiras e que não lhes atinjam objeções *de jure* bem-sucedidas. No último parágrafo de *Warranted Christian Belief*, Plantinga não se compromete, como filósofo, com a verdade das crenças cristãs, mas parece considerá-la como algo a ser avaliado estritamente no nível da experiência individual: “Falando por minha conta e, é claro, não em nome da filosofia, posso apenas dizer que [as crenças cristãs], de fato, parecem-me verdadeiras, e de uma verdade cuja importância é máxima” (PLANTINGA, 2000, p. 499, tradução livre).

Portanto, a única saída que este autor parece indicar em face dos obstáculos colocados pela TI, que aponta para a necessidade de se proverem boas razões epistemicamente neutras a favor da verdade da crença cristã, é o apelo à experiência individual do cristão. Este pode estar certo de que suas crenças podem ser verdadeiras e de que seu aparelho noético pode ser confiável, diz Plantinga. Essa certeza, porém, não pode ser extrapolada para os não-crentes e/ou para os praticantes de outras religiões.

Plantinga volta-se para questão da verdade do teísmo, ao responder as críticas de Swinburne (2001). Plantinga (2001, p. 216) afirma que provavelmente a crença cristã será garantida se, e somente se, ela for verdadeira; logo, argumentar que o Cristianismo não é garantido equivale a advogar a sua falsidade. Isto fazem todos os que se opõem às crenças cristãs, sejam agnósticos, ateus, pós-modernistas, pluralistas e outros. Todos esses levantam questões contra a verdade do Cristianismo. Na opinião de Plantinga, cabe aos filósofos cristãos, por seu turno, refutar os argumentos anticristãos.

Plantinga não desaprova o esforço de se reunir argumentos em favor da verdade das crenças cristãs. Contudo, ele (Plantinga, 2001, p. 217) acredita que estes argumentos não são necessários para que aquelas sejam justificadas, racionais ou garantidas. Em *Warranted Christian Belief*, o autor pretende ter estabelecido que, assim como o critério da racionalidade privada – isto é, concordar com as evidências privadas de cada um – não é necessário para a garantia da crença cristã, *a fortiori*, tampouco é necessário o critério da racionalidade pública, a que os argumentos teístas procuram satisfazer.

Plantinga (2001, p. 220) afirma que a questão de saber se as crenças cristãs são prováveis com respeito às evidências públicas disponíveis – conquanto essa possa ser uma questão muito importante *überhaupt* – não é tão relevante assim para o seu projeto filosófico-apologético. Tais evidências, segundo este autor, claramente não são necessárias (tampouco suficientes) para a garantia das crenças associadas e, portanto, para o conhecimento. Plantinga se ocupa em mostrar como as crenças cristãs poderiam ser garantidas – e, assim, serem conhecimento – *mesmo que não concordem com as evidências públicas*.

CONCLUSÃO

Esta dissertação tem procurado examinar o papel da experiência religiosa no estabelecimento das credenciais epistêmicas da crença na existência de Deus, nas principais obras de William Alston e Alvin Plantinga. Como objetivos específicos, tem-se buscado construir um conceito de experiência religiosa, a partir de autores clássicos, aplicável à análise das obras de Alston e Plantinga; expor os argumentos destes filósofos (conforme apresentados, respectivamente, em *Perceiving God* e *Warranted Christian Belief*), destacando-se o papel da experiência religiosa; e compará-los a fim de descobrir lacunas e complementaridades entre eles.

De início, constatou-se que, apesar de “experiência” ser um termo polissêmico na história do pensamento, o conceito associado à experiência pode ser construído a partir do esquema clássico do conhecimento – isto é, uma relação primitiva (não-definida) de acesso entre um sujeito *S* e um objeto *x*. Sob um prisma psicológico, esta relação pode ser concebida como intuição – ou seja, a apreensão imediata de um conteúdo informacional por *S* a partir de *x*.

Na história da filosofia pós-Kant, o idealismo alemão (Fichte, Schelling, Hegel e outros) parece ter sido o primeiro a colocar a seguinte questão, que viria mais tarde a ser o nó górdio do conceito de experiência religiosa: é possível que o objeto *x* seja o Absoluto, o Incondicionado ou o Infinito? No caminho aberto pelo idealismo, alguns autores do século XIX reconhecem que a experiência humana é um todo complexo, que tem lugar para diversas *formas* de experiência, correspondentes a distintos *objetos* ou *modos de ser* da realidade. Nesse contexto, a experiência religiosa seria uma destas formas – ao lado da experiência sensorial, estética, moral etc. – e o objeto que lhe corresponde seria denominado “o Absoluto”, “o Incondicionado”, “o Infinito”, “o Sagrado” ou, simplesmente, “Deus”.

Nessa perspectiva, insere-se a obra *Discursos sobre a Religião*, de Schleiermacher [1799] (1998). Para este autor, a religião é, ao mesmo tempo, uma relação do homem com a Totalidade e uma intuição e sentimento do Infinito. Para Schleiermacher, a experiência religiosa é básica, pois, sendo experiência do *todo*

sistêmico (expressão que parece sintetizar adequadamente o sentido de *Totalidade* e de *Infinito*), ela fundamenta todas as outras formas de experiência humana. Disto resulta importante implicação para a epistemologia da crença teísta, qual seja, a de que a crença religiosa fundamental é epistemicamente credenciada, porquanto é baseada em intuição imediata. Todavia, essa conclusão, expressa nesses termos, não se encontra em Schleiermacher e, para tirá-la com rigor, seriam necessárias premissas adicionais acerca das condições de credenciamento epistêmico das crenças em geral. Ocorre, que os *Discursos schleiermachianos* não são uma obra de epistemologia, de sorte que essas premissas não estão disponíveis e que a conclusão a que se chega sobre o *status* epistêmico da crença teísta em Schleiermacher é apenas especulativa.

Rudolf Otto [1917] (1925), em *O Sagrado*, avança em relação a Schleiermacher no tocante à caracterização da experiência religiosa, sobretudo em face da profundidade que aquele autor aborda o objeto dessa experiência – o sagrado. Para Otto, a religião é a esfera mais específica da vida humana e se radica em um sentimento não-racional – o sentimento do *sagrado* ou do *numinoso*. Estes parecem poder ser caracterizados por pelo menos duas expressões: *mysterium tremendum* (abalo profundo em face do *numen*, de sua majestade e sua energia) e *mysterium fascinans* (sentimento de atração para o *numen*, derivado do valor intrínseco deste). Estas características formam uma “estranha harmonia de contraste”, o que não deixa de ser um indicador do caráter não-racional do numinoso, cujo contato com o sujeito pode gerar, em algum sentido, atitudes, crenças e sentimentos antinômicos, contraditórios ou paradoxais.

Mircea Eliade (1996), em *O Sagrado e o Profano*, parte da perspectiva da história das religiões para descobrir os traços essenciais ou as estruturas específicas da experiência religiosa. Essa perspectiva é diversa da adotada por Otto, pois Eliade não se atém meramente aos sentimentos religiosos subjetivos, mas procura analisar as manifestações históricas e concretas da atividade religiosa dos diferentes povos. Para este autor, o sagrado não se reduz a um conjunto de sentimentos não-racionais, mas tem também importante elemento racional – na condição de padrão, ideal e modelo exemplar, o sagrado é uma espécie de *guia para a verdade*. Ele define a *hierofania* como o ato de manifestação concreta do sagrado, que se mostra como algo absolutamente diferente do profano. O sagrado é especial como *modo de ser no mundo* ou como *situação existencial* do ser humano. Trata-se de uma dimensão existencial

específica, revelada no comportamento do *homo religiosus* – isto é, um agente teórico representativo do comportamento do homem em frente ao sagrado. Finalmente, para Eliade, a comunicação entre o sagrado e o profano se dá por meio dos mitos, dos ritos e das ações religiosas. Estes conferem valor, realidade e legitimidade às coisas do mundo.

O autor pré-alstoniano mais importante no estudo da experiência religiosa foi William James [1902] (1997). Seu método geral consiste em partir do fenômeno da experiência religiosa, em toda a sua complexidade e sua diversidade empíricas, e interpretá-lo filosoficamente. James focaliza os “impulsos e os sentimentos religiosos”, ao invés das instituições, dos rituais e das tradições religiosas. Nesse esforço de enfatizar o individual e o subjetivo – aspecto metodológico que talvez o aproxime de Otto e o distancie de Eliade –, James privilegia os casos de experiências religiosas originais, sobretudo dos modelos de condutas religiosas ou dos fundadores das grandes religiões.

James preocupa-se com o significado e o valor das experiências religiosas para aqueles que as viveram; este valor ultrapassa considerações de ordem aitiológica – isto é, ligadas às causas, à natureza ou à origem daquelas experiências. Por isso, o autor não associa o valor das experiências religiosas às suas possíveis causas – que podem ser múltiplas, até mesmo patológicas ou sobrenaturais –, mas às suas conseqüências, sobretudo comportamentais, para os indivíduos. Por essa razão, James ressalta a importância das conversões religiosas decorrentes de experiências religiosas. Neste ponto, o autor é fiel ao método pragmático, do qual, aliás, é um dos fundadores.

Ao definir o que entende por Religião, James [1902] (1997, p. 53) destaca os sentimentos e as experiências dos homens individuais, ao se colocarem em relação com qualquer coisa que eles possam considerar divino. O sentimento religioso, portanto, é um sentimento de comunhão pessoal com o divino, o que se expressa de forma grave e solene por um lado, e também amorosa e terna, por outro. Esses traços são tanto mais marcados quanto mais arrebatadoras, extremas e originais são as experiências religiosas. Segundo James, é com as experiências extremas – as de Abraão, Moisés, Jesus Cristo, Maomé etc. – que mais se pode aprender acerca do valor da experiência religiosa e do sentimento religioso para o ser humano.

Independentemente do que o sujeito considere como o objeto sagrado, este assume a forma de uma “realidade quase sensível” e é apreendido diretamente, como uma

presença à consciência do sujeito, que escapa totalmente à vontade deste último. Essa “aparência” do objeto sagrado à consciência do sujeito tem origem em um tipo de operação na mente humana que James chama de *inconsciente* ou *intuitivo*. Este tipo se opõe ao modo de operação *consciente e racional* da mente, que atua, por exemplo, quando se está consciente, percebendo por meio dos sentidos, imaginando, pensando ou raciocinando.

Como a filosofia pode julgar a objetividade, a universalidade e a veracidade das experiências religiosas? Em primeiro lugar, há que se reconhecer que filosofia e religião (entendida esta última no sentido de sentimento pessoal *à la* James) são produtos de distintos níveis de operação da mente humana, sendo a primeira um produto do nível consciente-racional e, a segunda, do nível inconsciente. Logo, a filosofia é, por natureza, incapaz de prover explicação racional completa para as experiências religiosas, dando conta da garantia, da veracidade, da universalidade e da objetividade destas últimas e de seus produtos doxásticos. Entretanto, James sustenta que pelo menos a filosofia pode atingir esse objetivo parcialmente, sobretudo por meio do desenvolvimento da *ciência da religião* – esta consiste em partir do estudo das manifestações religiosas concretas para um esforço interpretativo que procure atingir um “resíduo de concepções religiosas comuns”, com os quais se possa obter algum conhecimento objetivo e universal da religião. Este projeto filosófico não é seguido por James, em *The varieties of religious experiences*, mas tem sido seguido por uma série de autores, passando por Rudolf Otto e Mircea Eliade.

O destaque dado à experiência subjetiva ou pessoal tem repercussões na epistemologia jamesiana da experiência religiosa. Se esta for essencialmente subjetiva no sentido de James, então ela será concreta e real. Logo, não poderá haver dúvida, do ponto de vista do sujeito, acerca da realidade (ou da veracidade) do objeto desta experiência. Porém, mesmo que seja máximo o grau de certeza subjetiva, como estabelecer critérios de aceitação universal – o que pressupõe algum grau de objetividade – capazes de distinguir as experiências verídicas e as não-verídicas? Para James, a única maneira de se avaliar a objetividade das experiências religiosas é por meio de seus efeitos no mundo real.

A essência da experiência religiosa, para James, está em um contato pessoal com o divino – momento em que o sujeito se conscientiza de que sua parte mais elevada entra em contato íntimo com uma dimensão mais elevada e transcendente da realidade.

Que significado tem essa união? O eu subconsciente – ou sua região mística – tem efeitos bem concretos neste mundo, sendo o fenômeno da conversão religiosa, e todas as suas conseqüentes mudanças de comportamento no indivíduo, a melhor prova disso. Por isso, essa “região oculta” do ser humano tem de ser reconhecida como realidade no mínimo tão existente e verdadeira como o mundo físico. James [1902] (1997, p. 539) arremata, a esse respeito: “Deus é real, dado que ele produz efeitos reais”.

Entende-se, nesta dissertação, o projeto de Alston como continuação e aprofundamento do projeto de James. Com sua ênfase sendo colocada explicitamente sobre a epistemologia da experiência religiosa – ou seja, na investigação das condições sob as quais as crenças religiosas baseadas em experiências religiosas podem ser epistemicamente credenciadas –, Alston não se satisfaz com o conceito vago de experiência religiosa, baseado em sentimento pessoal do sujeito em relação a um objeto considerado sagrado ou divino. Neste aspecto, Alston critica não apenas James, mas também Schleiermacher e Otto, apenas para destacar os autores analisados nesta dissertação. Alston também não parece seguir o programa de pesquisa dos historiadores da religião, tampouco daqueles que, como Eliade, procuram fazer uma “ciência da religião”.

Alston concebe a experiência religiosa como *percepção mística* – isto é, o evento mental consciente ao sujeito S, em que parece a este que Deus Se lhe apresenta de algum modo, ou Se lhe apresenta fazendo algo. Portanto, Alston restringe o conceito tradicional de experiência religiosa – que, desde Schleiermacher, havia sido concebida como acesso intuitivo do sujeito a uma realidade última, a um Absoluto, a um Infinito ou a um Sagrado – à presença de uma entidade especial à consciência do sujeito – Deus (ser supremo das religiões abrahâmicas e, em particular, o ser supremo do Cristianismo).

A percepção mística alstoniana conserva algumas características presentes nas concepções tradicionais de experiência religiosa (intuição ou contato pessoal com o sagrado), a saber: a independência da vontade do sujeito e o caráter pré-judicativo e imediato da experiência. Todavia, Alston aproxima a percepção mística da percepção sensorial de um modo nunca antes visto nas discussões acerca da experiência religiosa.

Percepção mística e percepção sensorial podem ser explicadas por uma mesma teoria da percepção – a Teoria da Aparição (TA). Esta afirma que a percepção é a consciência da aparição de algo para alguém, qualquer que seja a forma como isso se dê. Segundo a TA, a noção de o objeto x aparecer ao sujeito S é fundamental e não-analisável. Isso talvez se justifique pelo fato de esta ser uma relação que finque raízes profundas na intuição humana.

Alston defende a possibilidade da existência de genuínas percepções místicas, bem como da possibilidade de que estas exerçam papel positivo na justificação das crenças teístas, porquanto: *i*) é possível que Deus seja o objeto x subjacente à relação de aparição, tal como concebida pela TA; *ii*) é possível que Deus seja a causa (ou uma das causas) dessa experiência; e *iii*) é possível que essa experiência propicie a formação de crenças sobre Deus. Alston rejeita todas as objeções *a priori*, de caráter teológico ou filosófico, à possibilidade de uma mente humana perceber a presença de Deus e/ou perceber Suas qualidades ou Suas atividades. Para Alston, não são raciocínios baseados em sentenças *a priori* que determinarão os limites da experiência humana. Ao invés disso, esses limites serão estabelecidos, em algum sentido, pela própria experiência: “temos de aprender com a experiência o que pode ser experiencialmente apreendido” (ALSTON, 1991, p. 59).

Contudo, Alston não está interessado meramente na possibilidade da existência de percepções místicas autênticas. A questão principal é a seguinte: dado que podem existir legítimas percepções místicas, sob que condições um sujeito S pode estar epistemicamente justificado em manter certas crenças sobre Deus (por exemplo, “Deus existe”, “Deus me conforta” etc.) com base nessas experiências?

Antes de responder a essa pergunta, Alston formula uma teoria da justificação epistêmica baseada no seguinte critério: se S está justificado em acreditar em p , então é ao menos objetivamente provável que p seja verdadeira, sendo p entendida como qualquer proposição. Nesse caso, p basear-se-á em um fundamento que seja razoavelmente indicativo da verdade desta proposição.

Segundo Alston, alguém pode estar justificado em manter uma crença com base tão-somente em certas experiências; ou seja, experiências podem desempenhar diretamente o papel de fundamento adequado para certas crenças. Isso se verifica, por

exemplo, em certas fontes mais básicas e naturais de formação de crenças, como a percepção sensorial e a memória. O processo de formação de crenças a partir dessas fontes pode não envolver a mediação (consciente e explícita por parte do sujeito) de outras crenças.

Tanto na percepção sensorial quanto na percepção mística, crenças podem ser justificadas também parcialmente com o apoio direto das experiências e parcialmente com o apoio de outras crenças. Na individuação e na identificação perceptual de objetos físicos (sujeitos à percepção sensorial ordinária), às vezes se faz uso de certo “conhecimento de fundo”, assim como, ao se “perceber” Deus, lança-se mão de certo conhecimento de fundo que dá sentido a uma massa de conteúdos fenomênicos presentes à consciência. Como garantir que, no caso da percepção mística, esse conhecimento de fundo compele parte de um fundamento razoavelmente indicativo da verdade das crenças teístas? Para responder a essa pergunta, Alston adiciona mais um elemento à sua argumentação: o conceito de prática doxástica.

O contexto geral do problema, que leva à abordagem da prática doxástica, envolve o que Alston chama de circularidade epistêmica. Segundo este autor, é impossível sustentar a confiabilidade de quaisquer mecanismos de formação de crenças, tais como a percepção sensorial, a memória e o raciocínio, por meio de argumentos epistemicamente não-circulares, ou seja, de raciocínios que não pressuponham o uso dos mecanismos formadores de crenças, cuja confiabilidade se quer provar. Dito de outro modo, a confiabilidade de quaisquer fontes ou de processos formadores de crenças não pode ser provada de modo “neutro” ou independente dessas mesmas fontes e processos. Segundo o autor, essa é uma limitação natural da capacidade cognitiva do ser humano; é um problema do qual simplesmente não se pode fugir.

Em face do problema da circularidade epistêmica, Alston propõe o que poderia ser chamado de “princípio da racionalidade prática”: para um agente individual, é racional, de um ponto de vista prático, engajar-se em modos de formação de crenças que sejam socialmente estabelecidos e firmemente arraigados em sua psique, desde que não haja alternativa razoável para esse agente e desde que esses modos de formação de crenças não produzam sistematicamente inconsistências. Assim caracterizado, o modo de formação de crenças é uma prática doxástica – isto é, um sistema de disposições, hábitos ou mecanismos, que produz crenças como resultados, as quais se relacionam de

certa maneira com um conjunto de dados de entrada (como as experiências). Exemplos de práticas doxásticas são a percepção sensorial, a memória, a introspecção e – defenderá Alston – a Prática Mística Cristã (PMC).

Um dos traços cruciais de uma prática doxástica é o seu sistema de crenças de fundo (sistema de cancelamento), cuja função é avaliar e corrigir as crenças formadas sob a prática doxástica em questão. Com isso, a prática doxástica encerra um conjunto de critérios e de testes com os quais a verossimilhança das crenças-resultado pode ser avaliada. Isso leva a certa consequência epistemológica importante, qual seja: cada prática doxástica tem seus próprios critérios específicos de justificação epistêmica. Em outras palavras, não é correto aplicar-se um critério de justificação, que seja válido especificamente para uma determinada prática doxástica, a outra prática doxástica. Subjacente a esta tese, existe o pressuposto de que cada prática doxástica coloca o sujeito em contato com uma porção específica da realidade e que cada porção desta tem suas propriedades distintivas. Assim, não se pode querer que a regularidade espaço-temporal dos objetos físicos (assunto da percepção sensorial) esteja presente da mesma forma nas manifestações de Deus.

Alston defende que a PMC seja uma prática doxástica socialmente estabelecida. Além disso, esta contém sólido sistema de cancelamento (derivado do sistema doutrinal cristão) capaz de distinguir as experiências verídicas e as crenças verossímeis das outras experiências e crenças. Com isso, pelo princípio da racionalidade prática, um indivíduo que esteja engajado na PMC pode considerar racional a sua atitude de engajamento nesta prática, bem como pode considerar-se justificado em manter as crenças formadas desse modo.

Além do princípio da racionalidade prática, Alston fornece outras razões para o indivíduo participante da PMC manter-se engajado nesta prática doxástica. A primeira delas é o chamado “auto-apoio significativo” que, em termos gerais, nada mais é que o conjunto de vantagens práticas auferidas pelo participante de determinada prática doxástica. No caso da PMC, que tem por função colocar o indivíduo em contato com Deus – e prover, por assim dizer, um guia para sua relação com Deus –, Alston destaca o processo de santificação como o principal auto-apoio significativo. A santificação do indivíduo envolve uma persistente prática dos valores cristãos (fé, caridade, esperança, paciência, mansidão etc.), o que muitas vezes requer completa reordenação dos valores

do sujeito. Portanto, uma vez que existam indícios concretos do avanço da santificação do indivíduo engajado na PMC, este reforça sua convicção de que essa prática é fonte confiável de formação de crenças. Nesse caso, será maior também o grau de justificação do indivíduo em formar e em manter suas crenças cristãs.

Além do auto-apoio significativo, Alston destaca, no capítulo oitavo de *Perceiving God*, outros tipos de apoio às crenças cristãs, não ligados diretamente às experiências místicas. Em especial, a revelação, a teologia natural e a tradição cristã são fontes e fundamentos para as crenças cristãs que apóiam mutuamente as crenças geradas pela percepção mística. Segundo Alston, esses diversos tipos de fundamentos (diretos e indiretos) apóiam diferentes proposições que, por sua vez, desempenham distintos papéis no sistema de crenças. Por exemplo, a percepção mística pode revelar ações particulares de Deus em relação ao sujeito, ao passo que a revelação, a teologia natural e a tradição contribuem para formar um “pano de fundo doxástico”, diante do qual ganham sentido e coerência as crenças geradas por meio da percepção mística. Portanto, há uma complementaridade entre as diversas fontes mencionadas, de forma que os resultados doxásticos de uma fonte possam reforçar o apoio aos resultados de outra fonte. No conjunto, Alston defende que o sistema de crenças cristãs é sólido o suficiente para resistir aos ataques externos, tanto os direcionados à confiabilidade das fontes das crenças quanto ao caráter justificado destas.

Vários autores atacaram o conceito alstoniano de percepção mística e/ou o caráter perceptual das chamadas experiências místicas. Em geral, questiona-se a tese de que a experiência mística, tal qual relatada pelas testemunhas e descritas no primeiro capítulo de *Perceiving God*, é uma genuína percepção. Neste caso, contesta-se o modelo perceptual alstoniano, com base na teoria da aparição, sob a alegação de que esse modelo é excessivamente amplo, sobredeterminante e, por conseguinte, de que perde de vista os vínculos cruciais com a percepção sensorial – apontada como modelo de percepção.

Um tipo de crítica *de facto* às experiências místicas, relacionadas às questões causais, é o que pode ser chamado de “crítica da explicação naturalista”. Sustenta-se amplamente que as experiências místicas podem ser adequadamente explicadas em termos naturalistas, seja fazendo-se referência a mecanismos psicodinâmicos – *à la* Freud – seja descrevendo-se o fenômeno em termos econômicos e sociais – *à la* Marx ou Durkheim. Ora, dizem os críticos, se as experiências místicas podem ser adequadamente

explicadas em termos tão-somente de causas mundanas, então Deus não precisa ser considerado entre as causas de tais experiências. Logo, não se justifica supor que Deus esteja envolvido na geração das supostas percepções místicas.

Alston (1991, p.230-233) responde à crítica naturalista com uma série de argumentos, que procuram solapar a tese de que a experiência mística possa ter uma explicação adequada em termos de causas puramente naturais, ou então mostrar que a crítica naturalista assenta-se sobre falácias (generalização indevida ou duplo padrão), ou então sobre uma base empírica frágil. Em relação às outras críticas citadas, Alston (1994a e 1994b) admite que o seu conceito de percepção é amplo, mas não a ponto de ser inviável, como pretende Pappas (1994). Em primeiro lugar, porque o fenômeno sobrevém à consciência do sujeito como “uma impressão externa”, o que exclui os casos normais de introspecção e de memória (Alston não se preocupa com os casos extraordinários, como os súbitos “flashes” de memória). Em segundo lugar, porque a presença de um objeto é *sentida*. Esta sensação de apresentação consciencial por parte do sujeito é condição suficiente para considerar a experiência como perceptual, embora nada se possa dizer *a priori* sobre o caráter verídico dessa experiência. As condições de verificabilidade serão dadas pela prática doxástica mística.

Igualmente numerosas têm sido as críticas à abordagem da prática doxástica. Segundo Audi (1995), a epistemologia da crença religiosa de Alston aplica-se mais à racionalidade que à justificação, pois a conexão com a verdade – requisito fundamental da justificação – não é suficientemente estabelecida no principal livro de Alston. Uma tese parecida com a de Audi é defendida por Steup (1997), para quem a racionalidade prática no engajamento a uma prática doxástica não acarreta a justificação da crença na confiabilidade desta prática. Esta também é aproximadamente a crítica de McKim (2001). Por sua vez, em uma perspectiva mais abrangente, Eberle (1998) critica Alston por este adotar posição excessivamente liberal na defesa da autonomia das práticas doxásticas, que praticamente “imuniza” a PMC de críticas externas. Segundo Eberle, isso é inaceitável, porque impede adequada análise crítica da PMC, além de abrir caminho para argumentos do tipo “vale-tudo”.

As teses de Alston têm sido atacadas também com base na chamada “crítica do pluralismo religioso”. Steup (1997) resume bem esta crítica, ao afirmar ser difícil sustentar a racionalidade do engajamento em uma prática doxástica religiosa e considerá-

la confiável, se isso vale para práticas doxásticas religiosas mutuamente incompatíveis. Diante da pluralidade destas práticas, Alston admite que ocorra alguma redução do *status* epistêmico da PMC *vis-à-vis*, por exemplo, a percepção sensorial. Contudo, a questão crucial da crítica do pluralismo religioso é saber se essa redução do *status* epistêmico é suficiente para desacreditar totalmente os resultados da PMC. Nenhum dos críticos de Alston – tampouco este mesmo – tem resposta segura para essa questão.

Esta dissertação também procurou analisar, com alguma profundidade, a obra de Plantinga e o papel desempenhado pela experiência religiosa no estabelecimento das credenciais epistêmicas do teísmo, segundo o autor de *Warranted Christian Belief*. Neste livro, Plantinga procura estabelecer condições sob as quais o crente (cristão) pode justificar racionalmente o assentimento a suas crenças religiosas. Isso envolve discussão prévia sobre os conceitos de racionalidade e de justificação, que foram desenvolvidos pela epistemologia clássica. Esta, segundo Plantinga, apóia-se sobre o trinômio evidencialismo-fundacionalismo-deontologismo, que se articula estruturalmente ao internalismo. O autor, então, envereda por um caminho crítico à epistemologia clássica, procurando mostrar as insuficiências desta no tocante ao estabelecimento de critérios adequados para se avaliar as crenças cristãs quanto ao seu aspecto *de jure*.

Plantinga vê a teoria da justificação epistêmica alstoniana como espécie de extensão da epistemologia clássica, porquanto Alston, ao associar a justificação à idéia de “fundamento conducente à verdade”, mantém-se preso às idéias clássicas de “estrutura noética” e de “dever epistêmico”. Apesar de o critério de justificação epistêmica de Alston fazer explícita referência ao fundamento das crenças – fato que talvez se permita classificá-lo como fundacionalista –, a crítica de Plantinga à teoria alstoniana parece não fazer jus ao caráter antideontológico dela, pois Alston (1991, p. 73) rejeita explicitamente qualquer conotação deontológica para o conceito de justificação epistêmica. De qualquer modo, Plantinga acha que a teoria alstoniana deixa a desejar porque várias crenças intelectualmente respeitáveis como, por exemplo, certas crenças *a priori*, não parecem apoiar-se em fundamentos conducentes à verdade, à maneira de Alston. Além disso, Plantinga acredita haver crenças intelectualmente não-respeitáveis que, pelo menos aparentemente, apóiam-se sobre aquele tipo de fundamento.

Plantinga avalia o conceito alstoniano de “racionalidade prática” como uma racionalidade do tipo “meios-fins”, que envolve basicamente o processo de decisão de um agente que, tendo um objetivo, escolhe os meios mais eficazes para atingir seu propósito. Após longas considerações, Plantinga mostra-se cético quanto à relevância do conceito alstoniano de racionalidade prática para se avaliar a questão *de jure* sobre o *status* epistêmico das crenças cristãs ou teístas. Este autor conclui que a questão *de jure* não é essencialmente de ordem prática, mas deve remeter à análise do projeto cognitivo do ser humano. A partir desta análise, Plantinga fundamenta a teoria da garantia aplicada às crenças cristãs e/ou teístas.

Para Plantinga, uma crença *p* tem garantia para um sujeito *S* se, e somente se, os segmentos do aparelho cognitivo de *S* envolvidos na produção de *p* funcionam adequadamente em um ambiente cognitivo similar àquele para o qual as faculdades de *S* foram projetadas; como condição adicional, os módulos do projeto que orientam a produção de *p* devem ser: orientados para a verdade e tais que há alta probabilidade objetiva de que *p* seja verdadeira. Em relação a esta última condição, o autor acrescenta curiosa “cláusula de confiabilidade”, segundo a qual quanto mais firmemente *S* acreditar em *p*, mais verossímil será *p*. Em outras palavras, o grau de confiabilidade de uma fonte produtora de crença varia diretamente com o grau de certeza subjetiva de como o sujeito sustenta esta crença.

Como saber se *p* atenderá às condições da garantia, se *p* for uma crença teísta ou cristã? A esta pergunta, Plantinga responde postulando o Modelo Aquino-Calvino (Modelo A/C), segundo o qual as faculdades cognitivas humanas, principalmente o *sensus divinitatis*, foram projetadas e criadas por Deus, com o propósito específico, dentre outros, de proporcionar a formação de crenças verdadeiras no homem sobre Deus. Ademais, sendo as crenças teístas fortes o suficiente, adquirem um grau de garantia suficiente para se constituírem em conhecimento.

Plantinga, com base em Calvino, define o *sensus divinitatis* como faculdade cognitiva humana natural, inata e voltada para a produção de crenças sobre Deus. Esta faculdade opera sempre sob certas circunstâncias ou condições, tais como: a contemplação dos grandes espetáculos naturais, fortes sentimentos morais, presença em situações de perigo ou de estresse, e outras. É importante destacar que estas circunstâncias disparadoras da operação do *sensus divinitatis* traduzem-se em

experiências participadas pelo sujeito. Com isso, estabelece-se vínculo inicial entre o *sensus divinitatis* e a experiência – que, neste contexto, poderia ser chamada de “experiência religiosa” porque resulta na formação de crenças sobre Deus. Esta funcionaria como uma espécie de “catalisador” das disposições ou das inclinações inatas na mente humana para formar crenças sobre Deus.

Plantinga parece desconsiderar que o processo de formação de crenças teístas ou cristãs envolve a combinação de fatores objetivos (circunstâncias e experiências), subjetivos (estruturas inatas no sujeito) e intersubjetivos (o repertório lingüístico, os conceitos, os conteúdos proposicionais, as regras sintáticas e semânticas etc.). Em particular, o aparato lingüístico-conceitual compartilhado socialmente entre o sujeito e a sua comunidade de falantes é essencial para explicar como crenças religiosas podem se formar a partir de um conjunto tão diversificado de experiências.

Baker (2005) passa em revista às críticas mais relevantes à obra *Warranted Christian Belief* e defende a tese de que a maioria delas resume-se a uma única objeção, chamada pelo autor de Tese da Inadequação. Quatro seriam os conjuntos de críticas mais importantes à principal obra de Plantinga, a saber: *i*) críticas ao caráter propriamente básico da crença teísta; *ii*) objeções éticas (as teorias de Plantinga seriam exclusivistas em favor do Cristianismo e poderiam gerar comportamentos moralmente inaceitáveis, como a intolerância étnico-religiosa); *iii*) a crítica da incompletude (aspectos epistemológicos importantes das crenças religiosas são desconsiderados, por Plantinga, como a verdade da crença teísta-cristã e a correção do Modelo A/C); e *iv*) problema da diversidade religiosa (a estratégia defensiva de Plantinga em relação ao Cristianismo pode ser imitada e adaptada por qualquer um que queira defender crenças teístas associadas a religiões não-cristãs).

Segundo Baker (2005), todos os conjuntos de críticas arrolados anteriormente resumem-se à Tese da Inadequação (TI), que aponta para a falta de argumentos, evidências e indícios concretos neutros, independentes e passíveis de serem aceitos por todos, crentes e não-crentes. Somente se tais razões forem fornecidas, afirma Baker, as crenças cristãs, o Modelo A/C e todo o edifício teórico de Plantinga poderiam ser aceitos por aqueles que, de antemão, não acreditam em Deus.

De fato, Plantinga não fornece, em *Warranted Christian Belief*, argumentos convincentes, provas ou indícios concretos em favor da verdade das crenças cristãs. Ele simplesmente acredita que as crenças cristãs sejam verdadeiras e que não lhes atinjam objeções *de jure* bem-sucedidas. A única saída que Plantinga parece indicar em face dos obstáculos colocados pela TI é o apelo à experiência individual do cristão. Este pode estar certo de que suas crenças podem ser verdadeiras e de que seu aparelho noético pode ser confiável. Essa certeza, porém, não pode ser extrapolada para os não-crentes e/ou para os praticantes de outras religiões. Em resposta àqueles que se opõem à verdade das crenças cristãs, cabe aos filósofos cristãos, segundo Plantinga, refutar os argumentos contrários ao Cristianismo. Contudo, esse autor não vê necessidade de se reunirem argumentos, evidências e provas independentes em favor da verdade das crenças cristãs, pois o projeto filosófico-apologético de Plantinga – que consiste basicamente em mostrar como as crenças cristãs podem ser epistemicamente garantidas – prescinde de tais elementos.

A análise dos conceitos de PMC e de *sensus divinitatis* pode auxiliar na elucidação do papel da experiência religiosa no estabelecimento das credenciais epistêmicas do teísmo, no contexto das obras de Alston e de Plantinga. Ambos os conceitos estabelecem condições para que a crença na existência de Deus possa ser epistemicamente credenciada e, em última instância, possa ser verdadeira.

De um ponto de vista mais abstrato, PMC e *sensus divinitatis* são meros esquemas teóricos explicativos do processo de formação ou de produção de crenças teístas ou cristãs; este processo ocorre a partir de um conjunto muito diversificado de circunstâncias, eventos e experiências de que o sujeito toma parte. Esse esquema assume a forma de uma *estrutura*, de um *sistema* ou de uma *função* (em sentido lato e não estritamente lógico-matemático). Dito de outro modo, sob essa óptica mais abstrata, PMC e *sensus divinitatis* são um conjunto de partes integradas, cada uma com sua função específica, e cujo resultado – a produção de crenças cristãs ou teístas – obedece a uma finalidade.

Em um nível de análise mais concreto, podem-se divisar várias similaridades dentre as características da PMC e do *sensus divinitatis*, a saber: o caráter pré-reflexivo e não-inferencial do processo formador de crenças; a inter-relação com outras práticas doxásticas ou com outros módulos do aparelho cognitivo do ser humano; e, no âmbito

religioso, a conexão da PMC e do *sensus divinitatis* com outras atitudes, outras práticas e outros sentimentos religiosos.

Todavia, os aspectos de similaridades não devem eclipsar as marcantes diferenças entre os conceitos em pauta. A primeira distinção, e também a mais importante, prende-se à natureza do mecanismo formador das crenças. Enquanto Alston explicita o caráter social de qualquer prática doxástica (e da PMC em particular), Plantinga sugere fortemente que o *sensus divinitatis* é, antes de tudo, elemento da natureza humana individual, sem que este esteja essencialmente ligado a fatores sociais. Além disso, o *sensus divinitatis*, ao contrário da PMC, não é posto em operação necessariamente por experiências perceptuais, mas por um conjunto muito mais amplo de circunstâncias – traduzíveis em experiências do sujeito – que “disparam”, por assim dizer, a formação de crenças sobre Deus. Um tipo de experiência sempre presente no funcionamento do *sensus divinitatis* é a experiência doxástica – isto é, a própria experiência de se aderir a um conteúdo proposicional ou de se apreender o nexos entre diferentes idéias, sentenças, crenças ou proposições.

Como as teorias de Alston podem ser avaliadas por meio de critérios baseados em Plantinga? Uma primeira questão surge no tocante à conexão entre a teoria da justificação epistêmica de Alston, em seu sentido forte, e a abordagem das práticas doxásticas. Essa questão, várias vezes levantada por críticos, motiva em parte a pesquisa acerca das possíveis contribuições de Plantinga a Alston. Nesse ponto, cabe investigar a extensão na qual o postulado plantingueano da confiabilidade poderia ser incorporado à teoria alstoniana da justificação epistêmica e à abordagem das práticas doxásticas.

Sugere-se que o postulado plantingueano da confiabilidade pode ser estendido à teoria alstoniana das práticas doxásticas, com a seguinte formulação: “quanto mais difundido, no espaço e no tempo, entre os partícipes de uma prática doxástica Π , for um dado conjunto B de crenças formadas pela operação de Π , mais confiável será Π relativamente à produção das crenças B.” A plausibilidade deste postulado esteia-se em bases intuitivas, segundo as quais quanto mais certeza subjetiva (em relação à verdade das crenças B) tiverem os partícipes da prática doxástica em questão, mais difundidas tenderão a ser as mesmas crenças e, *cæteris paribus*, maior o grau de probabilidade objetiva de verdade destas crenças. Com isso, talvez Plantinga pudesse ajudar Alston a estabelecer uma conexão mais sólida entre a racionalidade prática do engajamento em

uma prática doxástica e o sentido forte de justificação (condução à verdade) das crenças formadas sob essa prática.

A conexão mais sólida, referida no parágrafo anterior, também poderia ser em parte estabelecida se Alston tivesse uma espécie de “âncora ontológica”, similar ao Modelo A/C de Plantinga. Esta daria as condições objetivas sob as quais as crenças produzidas pela PMC pudessem ser verdadeiras e, por conseguinte, justificadas. O problema de Alston e a correspondente solução fornecida por Plantinga podem ser mais bem apreendidos por meio de uma analogia. A teoria da justificação de Alston toma os fundamentos das crenças como setas ou sinais que apontam para a verdade dessas crenças. Entretanto, para que o agente possa efetivamente chegar a essa verdade, seriam necessários um mapa e uma bússola. Ora, é precisamente esse conjunto de instrumentos de orientação que Plantinga fornece com o seu Modelo A/C. Algo na linha deste modelo funcionaria como uma espécie de “mapa da realidade”, com o qual o partícipe da PMC pode checar a verdade de suas crenças e orientar a sua ação.

Um terceiro ponto em que Plantinga poderia contribuir com Alston diz respeito à defesa do conceito de percepção mística. As críticas tradicionais ao papel justificador da experiência mística em relação às crenças teístas, em geral, põem ênfase na insuficiência do conceito de percepção mística. As críticas concentram-se na defesa da impossibilidade de aplicação ou de exemplificação desse conceito (ZANGWILL, 2004) e na inexistência de analogias cruciais com a percepção sensorial (PAPPAS, 1994; GALE, 1994; FALES, 1996; e outros) – esta considerada como o único modelo de percepção. Alston é, em parte, bem-sucedido em responder a essas críticas, por meio de uma dupla estratégia, a saber: *i*) caracterização da PMC como prática doxástica socialmente estabelecida; e *ii*) sinalização de uma rede de apoio mais amplo para as crenças cristãs, da qual a percepção mística é apenas um dos *inputs* experienciais. Contudo, Alston dedica muito pouco esforço em justificar a possibilidade de Deus ser um objeto presente à consciência humana; o seu princípio, segundo o qual “temos de aprender com a experiência o que pode ser experiencialmente apreendido”, requer fundamentação mais sólida, especialmente tendo-se em conta a crítica kantiana, amplamente aceita nos meios acadêmicos, segundo a qual Deus não é objeto da experiência humana, ao menos no âmbito da razão pura especulativa.

Plantinga, em *Warranted Christian Belief*, está tão consciente da necessidade de responder à crítica kantiana, que inicia o seu livro precisamente analisando Kant. Após reconhecer a falta de consenso acerca da correta interpretação das idéias de Kant na *Crítica da razão pura*, Plantinga (2000, p. 21-30) procura solapar os famosos argumentos kantianos (antinomias da razão) que procuram mostrar que os conceitos humanos não se aplicam a Deus. Plantinga vê patente incoerência, por um lado, em afirmar que o mundo noumênico da “coisa-em-si” contém elementos (por exemplo, Deus) aos quais aqueles conceitos não se aplicam e que, a partir deles, não se pode predicar coisa alguma. Por outro lado, a incoerência evidencia-se ao se afirmar coisas como “a coisa-em-si não está no espaço e no tempo” e “nossos conceitos não se aplicam à coisa-em-si”. Não sendo coerentes os argumentos de Kant acerca da impossibilidade de aplicação dos conceitos humanos a Deus, tampouco seriam convincentes os argumentos de que Deus não pode ser objeto da experiência humana. Com isso, Plantinga dá contribuição indireta a Alston, porquanto aquele procura solapar os argumentos kantianos que defendem a impossibilidade de Deus ser objeto da experiência do ser humano.

Por sua vez, a leitura de Plantinga, através das “lentes” de Alston, revela o que parece ser uma grande lacuna do autor de *Warranted Christian Belief*, a saber: a subestimação dos fatores sociais no processo de funcionamento dos mecanismos formadores de crenças dos indivíduos. Plantinga parece desconsiderar que os conteúdos de quaisquer crenças (teístas, perceptuais, de memória etc.) não prescindem de um aparato conceptual-lingüístico fornecido pela “comunidade de falantes” de que faz parte o sujeito das crenças. Em face disso, mecanismos formadores de crenças, como quer que sejam descritos, têm de ser sempre referidos a uma prática social na qual o indivíduo não apenas aprenda a usar certo repertório lingüístico, mas também aprenda a associar determinados tipos de experiência à formação de certos tipos de crenças. Neste ponto, a contribuição alstoniana de que a produção de crenças perceptuais sensoriais depende em parte de aprendizado social – sob a forma de hábitos que são, com a prática, internalizados e automatizados no sujeito – parece ser relevante.

Ao se ler Plantinga com os olhos de Alston, vê-se que a garantia das crenças produzidas sob determinado módulo do aparelho cognitivo – inclusive o *sensus divinitatis* – não pode deixar de levar em consideração as condições sociais de produção

dessas crenças. Em outras palavras, a adequação do ambiente cognitivo – isto é, uma das condições da garantia epistêmica, segundo Plantinga – tem de se considerar as regras sociais de uso da linguagem e do papel da experiência na produção de crenças. Isso deve valer para qualquer módulo do aparelho cognitivo do ser humano, incluindo o *sensus divinitatis*.

McLeod (1993), em seu profundo livro *Rationality and theistic belief*, analisa as chamadas “teses da paridade” em Alston e em Plantinga e argumenta em favor de um papel especial das crenças de fundo, tanto na geração quanto na justificação das crenças cristãs. Baseado em McLeod, pode-se afirmar que as crenças de fundo teístas ou cristãs são necessárias à operação da PMC ou do *sensus divinitatis* e precisam, elas próprias, de justificação. Caso contrário, seria arbitrário tomar-se uma experiência E como experiência cristã (ou teísta), ao invés de se tomar essa experiência como de outra natureza qualquer. Contudo, se as crenças de fundo teístas-cristãs tiverem de ser justificadas, então isso se dará de modo inferencial – caso em que naufragam os argumentos de Alston e de Plantinga, que defendem ambos mecanismos não-inferenciais de produção das crenças teístas e cristãs – ou não-inferencial. Neste caso, ter-se-á um regresso ao infinito, porque a justificação das crenças de fundo em questão deverá basear-se em uma experiência E’, o que requererá, por sua vez, outro conjunto de crenças de fundo carentes de justificação, e assim por diante. A saída para essa aporia, segundo McLeod, está em uma justificação holista e externalista das crenças teístas-cristãs, ainda que essa dependência não seja de ordem estritamente inferencial.

A teoria da justificação epistêmica holista apóia-se sobre um critério de confirmação não-preditiva que, por sua vez, baseia-se no seguinte princípio holista: “a experiência é a gênese da crença, mas não é necessária para a justificação”. Isso implica que, apesar de haver uma experiência religiosa na base da operação da prática cristã ou do *sensus divinitatis*, a formação e a justificação das crenças derivadas desses mecanismos depende totalmente de outras crenças teístas-cristãs.

Tipicamente, o praticante da PMC ou do *sensus divinitatis* não pode prever a ocorrência de fatos que confirmariam suas crenças teístas ou cristãs. Todavia, essa imprevisibilidade não é exclusiva dessas fontes de crenças, o que pode também ser encontrada nas práticas formadoras de crenças acerca de indivíduos particulares, epistemicamente únicos, dotados de vontade livre. Ora, diz McLeod, para práticas acerca

de coisas essencialmente não-previsíveis – tais como a PMC, o *sensus divinitatis* e a “prática da pessoa única” –, pode-se dispor de uma confirmação não-preditiva. O que vem a ser isso?

Do ponto de vista holista, crenças se mantêm em grupos complexos chamados de “redes de crenças”, que abrangem também as experiências. Nestas redes, as crenças mais ou menos se ajustam, se harmonizam e se combinam mutuamente. Uma determinada crença relaciona-se, de maneiras específicas, às outras crenças e experiências do sujeito; é precisamente esse conjunto de relações que provê confirmação à crença em tela. Mas, que crenças e experiências específicas devem compor a rede que provê confirmação para uma determinada crença teísta ou cristã? Segundo McLeod, isso só pode ser decidido em bases individuais. Assim, a confirmação não-preditiva ocorre por meio da harmonização ou da combinação das crenças teísta (ou cristãs) do indivíduo com o conjunto de suas crenças e suas experiências.

McLeod defende que uma teoria holista da racionalidade deve se pautar por três critérios básicos: consistência interna (ausência de contradições, paradoxos e coisas do gênero), abrangência (capacidade de “explicar” certa gama de experiências individuais) e congruência (capacidade de o sistema de crenças interpretar adequadamente determinada experiência do sujeito).

A teoria holista defendida por McLeod concebe a estrutura noética do sujeito como uma complexa rede de crenças, cujas interconexões apresentam variados graus de aprofundamento. Isso significa que algumas crenças são mais enraizadas que outras e que o descarte daquelas acarretaria modificação mais radical – e potencialmente mais desorganizadora – na estrutura noética que o descarte (ou alteração) das crenças menos enraizadas. Quanto maior o grau de enraizamento de uma crença na estrutura noética de um indivíduo, maior é o seu “poder de ordenamento do mundo”, nos dizeres deste autor. Pressupostos básicos acerca do mundo, sobre as outras pessoas e seus estados mentais, sobre o passado e outras crenças similares são altamente difundidas, enraizadas e, portanto, têm elevado poder de ordenamento do mundo. Não se pode abrir mão destas, a não ser ao custo de uma drástica “reordenação” do mundo, das experiências dos homens, de suas vidas.

McLeod vincula, em primeiro lugar, a justificação epistêmica ao poder de ordenamento do mundo das crenças propriamente básicas de uma estrutura noética racional; as crenças propriamente básicas, incluindo os pressupostos fundamentais da racionalidade, terão os mais elevados graus de poder de ordenamento do mundo para o indivíduo. Em segundo lugar, o autor associa o poder de ordenamento do mundo de uma proposição dentro de uma estrutura noética racional a um número de relações de coerência vigente entre as crenças e as atitudes doxásticas do sujeito. Logo, a justificação epistêmica aponta para um holismo epistemológico.

De uma perspectiva teísta-cristã, as crenças teístas-cristãs seriam parte de um sistema racional de crenças. Para o teísta-cristão, seu sistema de crenças, com todos os seus pressupostos e seus compromissos, não pode ser senão racional, na medida em que provê acesso efetivo à maior de todas as realidades e à fonte de toda a verdade – Deus. Portanto, o sujeito pode manter uma atitude de aceitação e de compromisso com suas crenças cristãs, mesmo em face de indícios comprobatórios insuficientes, pois esse conjunto de crenças tem elevado poder de ordenamento do mundo e, assim, é necessário para que o sujeito organize racionalmente sua experiência acerca da realidade.

Em resumo, esta dissertação procurou mostrar que uma análise comparativa entre Alston e Plantinga sugere vários pontos de complementaridade que poderiam conduzir a futuras linhas de pesquisa visando ao aperfeiçoamento nos trabalhos de cada um. Em particular, a alternativa apontada por McLeod – holismo epistemológico de base externalista – parece ser bastante promissora no sentido de se alcançar uma síntese e uma superação de Alston e de Plantinga. Tanto os conceitos centrais de prática doxástica (Alston) quanto os de aparato cognitivo (Plantinga) – cujas diferenças e similaridades se procuraram mostrar na seção 1 do capítulo IV desta dissertação – poderiam ser integrados em uma estrutura de formação de crenças, cujos dados de entrada seriam as experiências do sujeito – sendo este considerado tanto individual quanto coletivamente. Nesse esquema, a experiência religiosa ou mística teria papel meramente causal (ou de “catalisação”) na formação das crenças teístas. Estas seriam credenciadas de acordo com os critérios do holismo epistemológico, principalmente o poder de ordenamento do mundo.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ALSTON, W. Plantinga's epistemology of religious belief. In: TOMBERLIN, J. INWAGEN, P. Van (Eds.). *Alvin Plantinga*. Dordrecht: D. Riedel Publishing Company, 1985.
- _____. *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- _____. Religious experience and religious belief. In: GEIVETT, R.; SWEETMAN, B. (Eds.). *Contemporary perspectives on religious epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992.
- _____. Epistemic desiderata. *Philosophy and Phenomenological Research*, 53(3), p. 527-551, sep. 1993.
- _____. Reply to commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4), p. 891-899, 1994a.
- _____. Response to critics. *Religious Studies*, 30, p. 171-180, 1994b.
- _____. Taking the curse off language games. In: RUHR, M.; TESSIN, T. (Eds.). *Philosophy and the grammar of religious belief*. New York: St. Martin's Press, p.16-47, 1995.
- AUDI, R. Perceptual experience, doxastic practice, and the rationality of religious commitment. *Journal of Philosophical Research*, XX, p. 1-18, 1995.
- BAKER, D. P. Plantinga's reformed epistemology: what is the question? *International Journal for Philosophy of Religion*, 57: 77-103, 2005.
- CALVINO, J. Institutes of the Christian Religion [1536]. In ADLER, Mortimer (ed.). *The Great Books of the Western World* (vol. 20). Chicago: Encyclopædia Britannica Inc., 1990.
- CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.
- COLES, R. Introduction. In: *William James: selected writings*. New York: Book-of-the-Month Club, 1997.
- COUTER, R. *Introduction to on religion*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- DANIELS, C. Experiencing God. *Philosophy and Phenomenological Research*, 49(3), p. 487-499, march 1989.
- DAVIES, B. *An introduction to the philosophy of religion*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- DESCARTES, R. [1641] *Meditações metafísicas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.
- DE GUIBERT, J. S. J. *The theology of spiritual life*. New York: Sheed & Ward, 1953.
- EBERLE, C. J. The autonomy and explanation of mystical perception. *Religious Studies*, 34, p. 299-316, 1998.

- ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- FALES, E. Mystical experience as evidence. *International Journal for Philosophy of Religion*, 40, p. 19-46, 1996.
- _____. Critical notice of warranted christian belief by Alvin Plantinga. *Noûs*, 37 (2), p. 358, 2003.
- FORREST, P. Review of warranted christian belief by Alvin Plantinga. *Australasian Journal of Philosophy*, 80 (1), p. 111, 2002.
- FRANKS DAVIS, C. *The evidential force of religious experience*. Oxford: Clarendon, 1989.
- FREUD, S. [1927]. *O futuro de uma ilusão*. São Paulo: Abril Cultural (Os Pensadores), 1978.
- GALE, R. Why Alston's mystical doxastic practice is subjective. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4), p. 869-75, 1994a.
- _____. The overall argument of Alston's perceiving God. *Religious Studies*, 30, p. 135-49, 1994b.
- _____. Alvin Plantinga's warranted christian belief. *Philo*. Fall-Winter; 4(42): 138-147, 2001.
- GEIVETT, R.; SWEETMAN, B. (Eds.) *Contemporary perspectives on religious epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992.
- GELLMAN, J. *Experience of God and the rationality of theistic belief*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1997.
- GETTIER, E. Is Justified True Belief Knowledge? *In Analysis* 23 (1963): 121-123. Transcrito em hipertexto por Andrew Chrucky, em 13 de setembro de 1997. <<http://www.ditext.com/gettier/gettier.html>>
- GRIGG, R. The crucial disanalogies between proper basic beliefs and belief in God. *Religious Studies*, 26, pp. 389-401, 1990.
- HEGEL, G. W. F. [1925] *El Concepto de Religión*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- HELM, P. John Calvin, the sensus divinitatis, and the noetic effects of sin. *International Journal for Philosophy of Religion*, 43: 87-107, 1998.
- _____. A review of warranted christian belief by Alvin Plantinga. *Mind*, 110 (440), p. 1111, 2001.
- HESTER, M. Foundationalism and Peter's confession. *Religious Studies*, 26, p. 413, 1990.
- HILL, D. Warranted christian belief – a review article. *Themelios*, 26(2), p. 49, 2001.
- HUME, D. [1748]. *Investigação sobre o entendimento humano*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- JAMES, W. *The varieties of religious experiences* [1902]. New York: Book-of-the-Month Club, 1997.

- JOHNSON, R. A missing element in reports of divine encounters. *Religious Studies*, 40: 351-360. Cambridge University Press, 2004.
- KANT, I. *Crítica da razão pura* [1787]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KRETZMANN, N. Mystical perception: St. Theresa, William Alston and the broadminded atheist. In: PADGETT, A. (Ed.). *Reason and the Christian religion: essays in honour of Richard Swinburne*. Oxford: Clarendon, 1994.
- LE MORVAN, P. e RADCLIFFE, D. Plantinga on warranted christian belief. *The Heythrop Journal*, 44(3), 2003.
- LEIBNIZ, G. *Novos ensaios sobre o entendimento humano* [1765]. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- LOKE, J. [1690] *Ensaaios sobre o entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- MACKIE, J. *The miracle of theism*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- MARTIN, C. B. *Religious belief*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1959.
- MARX, K. *Crítica da filosofia do direito de Hegel* [1844]. Lisboa: Editorial Presença.
- McLEOD, M. *Rationality and theistic belief*. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- McKIM, R. *Religious ambiguity and religious diversity*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- MORA, J. F. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Edições Loyola, 2001.
- OTTO, R. [1917]. *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente, 1925.
- PAPPAS, G. S. Perception and mystical experience. *Philosophy and Phenomenological Research*, 54(4), pp. 877-82, 1994.
- PLANTINGA, A. *Warrant and proper function*. Oxford: Oxford University Press, 1993a.
- _____. *Warrant: the current debate*. Oxford: Oxford University Press, 1993b.
- _____. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- PLANTINGA, A. WOLTERSTORFF, N. (Eds.). *Faith and rationality*. Notre Dame (USA): University of Notre Dame Press, 1983.
- PORTUGAL, A. *Theism, Bayes' theorem and religious experience; an examination of Richard Swinburne's religious epistemology*. London: PhD Thesis, 2003.
- PROUDFOOT, W. Explaining religious experience. In: GEIVETT, R.; SWEETMAN, B. (Eds.). *Contemporary perspectives on religious epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992.
- RATCLIFFE, M. Scientific naturalism and the neurology of religious experience. *Religious Studies*. V. 39, p. 323-345, 2003.
- RAWLS, J. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- REALE, G. e ANTISERI, D. *História da filosofia: do romantismo até nossos dias*. São Paulo: Paulus, 1991.

- REID, T. [1785] Essays on the intellectual powers of man. In Beanblossom, R. e Lehrer, K. (eds.) *Inquiry and essays*. Hackett Publishing Co., 1983.
- RUSSELL, B. *Why I am not a christian*. New York: Allen & Unwin Inc., 1957.
- SCHLEIERMACHER, F. [1799]. *On religion: speeches to its cultured despisers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- SCHUBERT, F. D. Is ancestral testimony foundational evidence for God's existence? *Religious Studies*, 27, pp. 499-510, 1991.
- SILVER, D. Religious experience and the facts of religious pluralism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 49, p. 11, 2001.
- STEUP, M. Critical study: William Alston, Perceiving God. *Noûs*, 31(3), p. 408-20, 1997.
- SWINBURNE, R. Plantinga on warrant. *Religious studies*, 37(2), pp. 203-14, jun. 2001.
- _____. *The existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- TOMÁS DE AQUINO. *The Summa Theologica*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc. [in Adler, M. J. (ed.) "Great Books of the Western World", vol. 17], second edition, 1990.
- WILLARD, J. Plantinga's epistemology of religious belief and the problem of religious diversity. *The Hythrop Journal*, 44 (3), p. 279, 2003.
- WOLTERSTORFF, N. Analytic Philosophy of Religion: restropect and prospect. In LEHTOWEN, T. e KOISTINEN, T. (eds.) *Perspectives in Contemorany Philosophy of Religion*. Helsinki: Luther-Agricola Society, 2000.
- WUNDER, T. Warranted christian belief by Alvin Plantinga. *Philo*. Spring-Summer 02; 5(1): 103-118.
- YANDELL, K. E. *The epistemology of religious experience*. Cambridge: CUP, 1993.
- ZANGWILL, N. The myth of religious experience. *Religious Studies*, v. 40, n. 1, p. 1-22, march 2004.