



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**PERCEPÇÃO MÍSTICA E DIVERSIDADE RELIGIOSA: um
Problema para a Epistemologia da Crença em Deus de William
Alston**

Paulo Estevão Tavares Cavalcanti

Brasília (DF), 2023

PAULO ESTEVÃO TAVARES CAVALCANTI

PERCEPÇÃO MÍSTICA E DIVERSIDADE RELIGIOSA: um Problema para a Epistemologia da Crença em Deus de William Alston

ORIENTADOR: AGNALDO CUOCO PORTUGAL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Filosofia e aprovada em 21/06/2023, pela comissão formada pelos professores:

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Marciano Adílio Spica
Universidade Estadual do Centro-Oeste do Paraná

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves de Miranda
Universidade Federal de Ouro Preto

Prof. Dr. André Leclerc
Universidade de Brasília

Prof. Dr. Álvaro Mendonça Pimentel
Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

RESUMO

William Alston¹ defende a tese de que as experiências místicas reforçam a crença em Deus nas religiões teístas e que as crenças religiosas são formadas a partir de práticas doxásticas místicas, isto é, práticas formadoras de crenças religiosas, tais como a tradição, a leitura das escrituras, o testemunho de importantes protagonistas da história das religiões e relatos de experiências místicas de interação com Deus, entre outras práticas. Nesse sentido, a existência de religiões diversas, socialmente estabelecidas, com suas práticas doxásticas e crenças diversas colocam desafios para a ideia de uma realidade última e verdadeira, porque sempre se referem a características da entidade sagrada na forma como é descrita na tradição religiosa em que se insere o praticante.

Quando observamos no mundo uma pluralidade de religiões inseridas em contextos culturais e religiosos diversos, com caracterizações variadas de objetos de culto e adoração, a tese de Alston encontra um problema: como é possível que crenças religiosas formadas a partir de práticas doxásticas e conceitos da realidade última incompatíveis nas diversas comunidades religiosas socialmente estabelecidas sejam mantidas pelos seus respectivos crentes como *prima facie* justificadas, apesar de conflitantes com aquelas acreditadas pelos crentes das demais matizes religiosas; e mais, em que grau esse problema comprometeria a tese de que a crença religiosa encontra reforço na experiência mística. Alston enumera algumas soluções possíveis para o problema da diversidade religiosa, entre as quais destacamos:

- i. Manter uma atitude de conservadorismo epistêmico com relação às práticas formadoras de crenças pelas diversas comunidades religiosas;
- ii. Aceitar a hipótese de inspiração kantiana com conteúdo cultural proposta por (Hick, 2018);
- iii. Aderir a hipótese radical naturalista

O objetivo da presente tese é analisar a relevância de cada uma das alternativas referidas por Alston para a lidar com o problema em questão.

Palavras-chave: diversidade religiosa, percepção mística, naturalismo, William Alston, John Hick

¹ Essa tese é defendida em seu livro “Perceiving God” publicado no ano de 1991 e traduzida para o português pela editora Carisma em 2020 com o título *Percebendo Deus*.

ABSTRACT

William Alston² defends the idea that mystical experiences reinforce the belief in God in theistic religions and that religious beliefs are formed from mystical doxastic practices, that is, practices that form religious beliefs, such as tradition, the reading of scriptures, the testimony of important protagonists in the history of religions and accounts of mystical interaction experiences with God, among other practices. In this sense, the existence of diverse, socially established religions, with their doxastic practices and diverse beliefs pose challenges to the idea of an ultimate and true reality, since they always refer to characteristics of the sacred entity in the way it is described in the religious tradition in which the believer is inserted.

The existence in the world of a plurality of religions inserted in diverse cultural and religious contexts, with varied characterizations of objects of worship, poses a problem for Alston's thesis: how is it possible that religious beliefs formed from doxastic practices and concepts of ultimate reality incompatible in the various socially established religious communities are maintained by their respective believers as *prima facie* justified, although conflicting with those believed by believers of other religious hues; and further, to what degree this problem would compromise the thesis that religious belief finds reinforcement in mystical experience.

Alston lists some possible solutions to the problem of religious diversity, among which we highlight:

1. Maintain the attitude of epistemic conservatism toward the belief-forming practices of the various religious communities.
2. Accept the hypothesis of Kantian inspiration with cultural content proposed by (Hick, 2018).
3. Adhering to the radical naturalistic hypothesis.

The objective of this thesis is to analyze the relevance of each of the alternatives referred by Alston to deal with the problem in question.

Keywords: religious diversity, mystical perception, naturalism, William Alston, John Hick

² This thesis is defended in his book "Perceiving God" published in 1991 and translated into Portuguese by the publisher Carisma in 2020 with the title *Percebendo Deus*.

Sumário

INTRODUÇÃO	7
CAPÍTULO 1 – A epistemologia da experiência religiosa de William alston	17
1.1 A teoria da aparição e as experiências místicas	17
1.2 Princípios epistemológicos subjacentes à tese alstoniana	20
1.3 A formação de crenças perceptuais sensoriais e místicas	22
1.4 A (in)confiabilidade da percepção sensorial	23
1.5 Práticas doxásticas.....	27
1.6 Racionalidade	31
1.7 Confiabilidade	34
1.8 Práticas doxásticas, racionalidade e confiabilidade	35
1.8 As práticas doxásticas místicas cristãs	35
1.9 Possíveis objeções à prática mística cristã	38
1.10 O problema da diversidade religiosa	43
1.11 Possíveis respostas ao problema da diversidade religiosa.....	48
1.12 Desacordo epistêmico e diversidade religiosa.....	51
CAPÍTULO 2 – A abordagem cultural de John Hick	54
2.1 O fenômeno religioso	55
2.2 A ambiguidade do universo e interpretação da experiência do mundo.....	58
2.3 Experimentar-como, fé, experiência religiosa e realismo	64
2.4 A racionalidade da crença religiosa e o direito de acreditar.....	69
2.5 A hipótese pluralista de Hick	72
2.6 Críticas à abordagem de Hick	81
2.7 Hipóteses pluralistas alternativas à proposta de Hick	84
CAPÍTULO 3 – A hipótese naturalista	88
3.1 David Hume	90

3.2 Naturalismo, evolucionismo e cultura.....	99
CAPÍTULO 4 – Conservadorismo, racionalidade e pragmatismo	108
4.1 Conservadorismo metodológico.....	110
4.2 Conservadorismo epistêmico	113
4.3 Conservadorismo epistêmico e diversidade religiosa	120
4.4 Racionalidade e pragmatismo	123
CAPÍTULO 5 – Desdobramentos da diversidade religiosa e o debate atual	128
5.1 Diversidade religiosa e relações interreligiosas	128
5.2 Diversidade religiosa e o futuro das religiões	131
CONCLUSÕES	134
BIBLIOGRAFIA	141

INTRODUÇÃO

Grande parte da literatura atual, principalmente aquela em língua inglesa tem utilizado os termos “diversidade” e “pluralidade”, no sentido religioso, como intercambiáveis, ou como expressões sinônimas, apontando para o mesmo referente. Nesse sentido, seria importante demarcarmos como entendemos o significado de cada um desses termos para efeitos do presente trabalho. De acordo com dicionário eletrônico “Aurélio” no verbete “pluralismo” consta o seguinte:

pluralismo

[De plural + -ismo.]

Substantivo masculino

1.Filos. Admissão de uma diversidade de princípios ou de substâncias para explicar o universo. [Cf. dualismo e monismo.]

De outro lado, no verbete “diversidade”, do mesmo dicionário aparece:

diversidade

[Do lat. diversitate.]

Substantivo feminino

1.Diferença, dessemelhança, dissimilitude.

2.Divergência, contradição; oposição.

3.Filos. Caráter do que, por determinado aspecto, não se identifica com algum outro.

4.Filos. Multiplicidade de coisas diversas.

Em termos de língua portuguesa, intuitivamente, *pluralismo*, como referido ao termo plural, parece referenciar a um conjunto de coisas iguais ou diversas entre si, embora no verbete do dicionário *Aurélio* apareça o termo diversidade. Ainda segundo nosso entendimento, a origem latina do termo *diversidade* está relacionada a diferença, contradição, oposição etc. Vale mencionar, o que afirma Martin Marty³, sobre essa questão:

HISTORIADORES e outros estudiosos, que têm bastante dificuldade em definir o religioso ou a religião sobre a qual escrevem, também têm que lutar com os significados da diversidade religiosa quando essa combinação de duas palavras é seu assunto. A diversidade como tal não representa mais um problema para os historiadores do que para os escritores de dicionários "a condição ou qualidade de ser diverso, diferente ou variado". Essa palavra em inglês está impressa desde pelo menos 1340 EC” (MARTY, 2010, p. 9).

³ Tradução nossa. No original: HISTORIANS and other scholars, who have enough difficulty defining the religious or religion about which they write, also have to wrestle over the meanings of religious diversity when that combination of two words is their subject. Diversity as such represents no more of a problem to historians than it does to dictionary writers: "the condition or quality of being diverse, different, or varied." That English word has been in print since at least 1340 CE.

Assim, entendemos que, para efeito do presente trabalho, a expressão *diversidade religiosa* representa melhor o fenômeno que aludimos ao longo do presente texto. Isso posto, necessário se faz mencionar a que desejamos nos referir com o a expressão diversidade religiosa no contexto desse trabalho: entendemos por diversidade religiosa o fato, ou ainda o fenômeno, da existência de diferentes religiões socialmente estabelecidas, que professam crenças, realizam rituais e cultuam realidades últimas e caminhos para a realização humana específicos. Esse entendimento dialoga com a definição de religião de autores diversos, dentre eles Peter Byrne⁴ quando afirma que:

Uma religião é um conjunto de símbolos, crenças e práticas centradas na afirmação "de que há uma realidade metafisicamente e axiologicamente final (representando o fato mais profundo sobre a natureza das coisas e também insuperavelmente grande), em relação à qual um bem supremo pode ser alcançado (BYRNE, 2010, p. 29).

O fato da diversidade religiosa significa que diversas religiões estão divergindo entre si em termos da natureza da realidade última e dos seres humanos e sobre o caminho verdadeiro que eles devem seguir para atingir o bem maior. O termo pluralismo, também utilizado nesse trabalho, será utilizado no sentido de uma atitude frente ao fato da diversidade religiosa, levando em conta a trilogia tradicional que enumera o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo como atitudes em relação à competição entre os diversos credos em torno da verdadeira religião.

Apesar do fato de que as religiões não constituem teorias, de certa forma, elas implicam teorias ou explicações sobre a natureza da realidade última e sobre a natureza do bem último para os seres humanos. Embora existam afinidades entre porções dessas explicações entre duas ou mais teorias, existem contradições massivas entre as principais religiões socialmente estabelecidas, uma vez que:

Conflito religioso epistêmico entre pares consiste no fato que diferentes pessoas, em virtude da adesão a diferentes religiões ou a diferentes formas da mesma religião, mantêm opiniões conflitantes sobre importantes questões religiosas sendo igualmente sinceras e conhecedoras de assuntos não religiosos (BYRNE, 2010, p. 30).⁵

⁴ Tradução nossa. No original: A religion is a set of symbols, beliefs, and practices centered on the affirmation "that there is a reality metaphysically and axiologically ultimate (representing the deepest fact about the nature of things and also unsurpassably great), in relation to which an ultimate good can be attained.

⁵ Tradução nossa. No original: Religious epistemic peer conflict consists in the fact that different peoples by virtue of adhering to different religions or to different forms of the same religion, hold conflict opinions on important religious questions while being equally sincere and equally knowledgeable about nonreligious matters.

Dada a existência desse conflito cresce a dificuldade de julgar qual dos participantes dessas religiões possui crenças garantidas. Garantia aqui tomada no sentido da posse de bases indicativas de verdade para essas crenças. Nesse caso, será impossível afirmar que ambos os conjuntos de crenças são verdadeiros. Esse impasse nos leva às possíveis respostas epistêmicas para lidar com a questão. (BYRNE, 2010, p. 30) defende a existência de quatro respostas possíveis ao problema da diversidade religiosa: investimento apologético, ateísmo, agnosticismo e antievidencialismo.

O investimento apologético consiste em pesquisar e apresentar argumentos que permitam escolher uma religião como verdadeira em detrimento das demais. Esse parece ser a posição assumida por Richard Swinburne ao defender em seus vários livros o teísmo cristão como a religião verdadeira, seja por meio da tentativa de demonstrar a coerência da crença em um Deus pessoal e criador de todas as coisas⁶, seja pela construção de um argumento do tipo cumulativo em que, com o instrumental da estatística bayesiana, demonstra ser mais provável que não, a existência de Deus⁷. A nosso ver, essa posição não resolve o conflito, pois de forma semelhante, os pesquisadores e crentes das demais religiões podem também desenvolver iniciativas de investimento apologético apontando para suas próprias religiões como aquelas que possuam indicativos mais coerentes de que oferecem o verdadeiro caminho para a salvação humana.

A segunda alternativa, o ateísmo, é comumente entendido como a negação da existência de Deus teísta, mas em sentido mais amplo pode ser entendido como a posição de que não existem fundamentos racionais na crença religiosa em geral. O ateísmo, nesse sentido ampliado, afirma que os crentes das diversas religiões possuem a obrigação apologética de refletir sobre as suas crenças e apresentar elementos indicativos de que estas são crenças verdadeiras. Afirmam ainda, aqueles que se consideram ateus, que os crentes das diversas religiões não conseguem apresentar fundamentos para suas crenças simplesmente porque esses fundamentos não existem. A essa crítica respondem os teístas que o ônus da prova da falsidade das crenças religiosas deveria ser daquelas que as contestam, o que leva a um desacordo epistêmico que não parece indicar formas aceitáveis de solução. O agnosticismo seria então a alternativa em que, dadas as incompatibilidades das diversas religiões e a impossibilidade de solução para conflito epistêmico entre as crenças de pares de praticantes dessas religiões, a solução seria a opção por uma situação de suspensão de juízo, ou seja, uma posição de neutralidade com relação às crenças religiosas. Os agnósticos acreditam que tanto os teístas

⁶ Faith and Reason, 2ª ed, 2005

⁷ The existence of God, 2ªed, 2004

quanto os ateístas possuem a obrigação epistêmica de demonstrar a veracidade de suas crenças. Por fim, o ponto importante do antievidencialismo é exatamente a negação da obrigação apologética. Essa parece ser a alternativa defendida por Alvin Plantinga ao postular o caráter de crença básica para as crenças religiosas a partir da conjunção de um sentido especial, o *sensus divinitatus*, baseado em escritos de Tomás de Aquino e Calvino, e a ação do Espírito Santo.

Conforme afirmado acima, as religiões não produzem teorias, mas os filósofos o fazem, na medida em que procuram respostas a questões sobre a origem do fenômeno religioso, a participação de uma realidade última nesse processo e o significado da religiosidade para a vida humana. A busca por estas respostas demanda uma epistemologia das crenças religiosas para nos auxiliar na reflexão das formas de justificação para a manutenção de nossas crenças religiosas e da obtenção de garantia de que sejam verdadeiras. Nesse sentido, as reflexões sobre a diversidade religiosa demandam fortemente a epistemologia como instrumental necessário à interpretação das religiões. Entre as principais teorias da religião, quanto a esse aspecto, merecem destaque, em relação ao fato da diversidade religiosa: o naturalismo, o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo.

No capítulo 3, discutimos a tese metafísica naturalista que defende a ideia de que o universo é regido por leis naturais e que inexistem seres ou realidades sobrenaturais e concluímos pelo insucesso dessa empreitada para dar conta da complexidade do fenômeno religioso e da inconsistência da sua explicação para a diversidade religiosa. Para o confessionalismo, as religiões não são igualitárias sobre o sucesso cognitivo de temas proclamados pelas religiões sobre verdade, garantia, efetividade soteriológica, veracidade de experiências religiosas etc. O defensor do confessionalismo considera que a religião que ele professa é sempre superior às demais, seja em aspectos morais, seja em aspectos experiências ou ainda sobre caminhos para a salvação. Para ele a diversidade religiosa não constitui um problema, uma vez que, os desacordos entre a sua religião e as demais não são relevantes para abalar a fidelidade de sua própria crença. O pluralismo como atitude frente ao fenômeno da diversidade religiosa é a posição que entende todas as religiões de um ponto de vista igualitário com relação ao sucesso cognitivo e as insuficiências doutrinárias. Nesse sentido, considera as principais religiões como sucessos parciais ou fracassos mitigados. Em outras palavras aceita a existência da diversidade religiosa, considerando que: as principais religiões são iguais ao se referirem a uma realidade sagrada e única; oferecem meios para a salvação ou realização humanas; afirmam aspectos parciais ou revisáveis da realidade última e nenhuma delas contém afirmações dogmáticas suficientes para fornecer os meios para interpretar as demais.

Sobre a diversidade religiosa, escreve (RUNZO, 2010, pp. 64-65) que cada religião envolve crenças de dois níveis: (1) meta crenças sobre o acesso à realidade última, (2) crenças sobre a natureza dessa realidade última e como ela fornece significado à vida. Segundo ele, as crenças do primeiro nível, em termos gerais, são compartilhadas por várias religiões estabelecidas; as crenças do segundo nível, entretanto, são objeto de conflito entre elas. Essa oposição resulta em diferentes formas de lidar com a diversidade religiosa.

Em um dos extremos estariam a posição que entende todas as religiões como erros, sendo as crenças do primeiro nível de todas elas falsas e de outro lado o relativismo que acredita que todas as religiões são verdadeiras dentro dos seus respectivos contextos. Entre estes dois extremos existem posições intermediárias como exclusivismo religioso que reconhece apenas uma religião como verdadeira, sendo todas as demais, falsas e as respostas pluralistas que seriam: o pluralismo religioso que acredita que todas as religiões são corretas e cada uma delas oferece um caminho diferente de salvação ou libertação e uma perspectiva parcial da realidade última, e o inclusivismo religioso que afirma existir apenas uma religião totalmente correta com as demais religiões revelando verdades parciais da religião considerada correta. Para esse autor existem ainda as respostas relativistas: o subjetivismo religioso que afirma serem corretas todas as perspectivas individuais com o reconhecimento do benefício para as pessoas que assim procedem, e o relativismo religioso que entende existir pelo menos uma religião correta e as afirmações de cada religião são relativas à visão de mundo de seus aderentes. Por fim, existiria a resposta não exclusivista fideísta, conhecida como “henofideísmo, na qual uma pessoa possui um comprometimento de fé de que sua religião lhe permite acesso a Deus de forma eficaz e que outras religiões podem possuir a mesma eficácia para os seus participantes.

Algumas pessoas acreditam que o exclusivismo religioso deveria ser chamado de exclusivismo religioso redentor (MOSER, 2010, pp. 79-80), denominação essa que se refere à redenção ou salvação humana por meio da ação divina, isto é, algumas religiões são redentoramente exclusivas. Nesse sentido, o exclusivismo redentor possuiria duas variações: o exclusivismo redentor programático e o “exclusivismo redentor pessoal”. O primeiro estabelece que alguns programas para a redenção religiosa excluem outros programas. Um exemplo de programas de redenção excludentes seriam, por exemplo, a doutrina cristã de que a salvação dependeria da graça divina em oposição àquela do judaísmo que afirma que a redenção seria obtida por meio de uma existência baseada na estrita obediência à lei judaica. A segunda variação, o exclusivismo redentor pessoal, afirma que, dadas certas religiões, algumas pessoas são excluídas da divina redenção ou salvação. Essa variante possui duas sub variedades: o “exclusivismo pessoal hipotético”, que afirma que, se certas religiões estão corretas explicita

ou implicitamente com relação às suas doutrinas, então algumas pessoas serão excluídas da redenção divinas, a segunda variante denominada exclusivismo pessoal real se refere à posição de que uma dada religião X está correta em afirmar explícita ou implicitamente que algumas pessoas estão excluídas da divina redenção.

(MOSER, 2010, p. 85) identifica o exclusivismo inclusivo, que representa a posição de que a salvação humana é inerentemente cristológica, mediada por Jesus Cristo. Essa salvação, entretanto, poderia ser *de re*, sem que fosse *de dicto* na existência humana terrena. Isso significa que, mesmo a salvação sendo alcançada pela mediação de Cristo, não é requerido que o destinatário final da salvação deva concordar ou aceitar essa mediação na vida terrena. Essa posição contrasta com uma outra conhecida como “exclusivismo doxástico”, cujo exemplo seria o credo atanasiano⁸, que considera falsa qualquer doutrina de redenção que omite Jesus Cristo como o único mediador divino para a redenção. De fato, esse credo afirma que se uma pessoa não acredita de forma real na fé trinitária cristã então essa pessoa não será salva.

(KING, 2008, pp. 832-833) defende uma tipologia entre estas atitudes, baseada em pontos de vista diferentes sobre a salvação e sobre a doutrina. Com referência aos pontos de vista sobre a salvação, afirma que o exclusivismo soteriológico é a visão de que a salvação está disponível apenas para os adeptos da religião de origem e que o pluralismo soteriológico é a visão de que todas as religiões tornam a salvação disponível. O inclusivismo soteriológico, por seu turno, é a afirmação de que a salvação pode estar disponível fora da religião doméstica, por exemplo, com base em uma revelação pessoal, conhecimento inato da Realidade Suprema, revelação geral ou mesmo por meio da mediação de alguma outra religião, embora defenda que a religião que ele professa seja o caminho mais confiável para a salvação.

Com relação ao ponto de vista doutrinal, (KING, N., 2008, pp. 833-834) identifica o exclusivismo doutrinal como a defesa da posição de que as doutrinas religiosas da religião de origem são verdadeiras enquanto as demais são falsas, entretanto, não reconhece uma posição inclusivista única em relação à doutrina. De acordo com ele, diversas objeções são levantadas em desfavor desse tipo de exclusivismo que podem ser classificadas em quatro grupos: objeções morais, paridade transformacional, acidentes de nascimento, e desacordo e paridade epistêmica.

A primeira classe de objeções se refere às acusações de imperialismo, opressão, arrogância, egotismo e arbitrariedade contidas na atitude exclusivista; o segundo grupo de objeções diz respeito à ideia, não comprovada, de que uma religião possui vantagens em termos

⁸ O credo de Santo Atanásio é aceito pela Igreja Católica, Ortodoxa e pelas principais igrejas protestantes, dentre elas a Igreja Anglicana. É Composto de 40 artigos e foi escrito para refutação da heresia ariana e defesa da doutrina da Santíssima Trindade e da Consustancialidade do Filho.

de obtenção de transformações positivas nos participantes de uma determinada religião em relação às demais. A terceira classe de objeções aborda a questão da assimetria contida na posição exclusivista com relação ao acidente histórico do nascimento do crente em determinada região em que um credo e não outro é dominante, isto é, a ideia defendida pelos exclusivistas de que os crentes de uma determinada religião não terão acesso à salvação, desprezando o fato destes não serem culpados por terem nascido em uma região onde um outro credo é dominante; Por fim, há o grupo de objeções relacionados ao conceito de paridade epistêmica. Essa objeção afirma não possuímos meios de afirmar que uma determinada religião é mais verdadeira que a outra, uma vez que não possuímos nem a escala nem os instrumentos adequados para construir essas comparações.

Mesmo imaginando um critério pragmático baseado nos frutos das religiões em termos transformacionais, ainda assim não é possível uma comparação desse tipo, visto que os aspectos doutrinários das diversas religiões socialmente estabelecidas apontam para diferentes critérios de sucesso no que se refere à realização humana. Ainda que estabelecêssemos critérios morais como métrica para avaliar a verdade de uma determinada religião ainda seria uma tarefa complexa, visto que as diversas religiões predominantes em contextos culturais diversos têm atribuído diferentes valores morais a situações históricas específicas.

Na ausência de uma solução possível para o problema da diversidade religiosa, alguns autores têm defendido uma convivência harmoniosa entre os diversos credos em um mundo cada vez mais plural e integrado, graças aos avanços tecnológicos da chamada modernidade, o que nos conduz ao tema das propostas de relações interreligiosas pautadas em princípios de respeito, abertura e acolhimento para com o outro, o estrangeiro, aqui entendido como aquele que é externo ao contexto cultural e religioso dominante.

A existência de religiões diversas, socialmente estabelecidas, com seus respectivos rituais, práticas e crenças, contudo, coloca desafios para a ideia de uma realidade última e verdadeira; de fato, corpos de crenças tão diferenciados como aqueles assumidos pelos praticantes de religiões teístas em relação aos mantidos por religiões milenares e tradicionais como o budismo, o hinduísmo, taoísmo etc., conduzem a diferentes visões da deidade e das formas de realização e salvação humana possíveis. Nessa situação, crescem as dificuldades na conciliação dessa diversidade com as crenças pessoais dos praticantes das comunidades religiosas estabelecidas.

William Alston⁹ defende a tese de que as experiências místicas reforçam a crença em Deus nas religiões teístas e que as crenças religiosas são formadas a partir de práticas doxásticas, tais como a tradição, a leitura das escrituras, o testemunho de importantes protagonistas da história das religiões e relatos de experiências místicas de interação com Deus, entre outras práticas. Argumenta ainda que as experiências místicas ocorrem por meio da percepção mística da mesma forma que a percepção sensorial gera crenças que podem ser consideradas *prima facie* justificadas, por terem suas origens em um processo gerador de crenças confiável, que é a percepção. Os relatos de percepções místicas, contudo, sempre se referem a características do objeto percebido na forma como este é descrito na tradição religiosa em que se insere o sujeito dessa percepção.

Quando observamos no mundo uma pluralidade de religiões inseridas em contextos culturais e religiosos diversos, com caracterizações variadas de objetos de culto e adoração, a tese de Alston encontra um problema: como é possível que crenças religiosas formadas a partir de práticas doxásticas e conceitos da realidade última incompatíveis nas diversas comunidades religiosas socialmente estabelecidas sejam mantidas pelos seus respectivos crentes como *prima facie* justificadas, apesar de conflitantes com aquelas acreditadas pelos crentes das demais matizes religiosas; e mais, em que grau esse problema comprometeria a tese de que a crença religiosa encontra reforço na experiência mística?

O tema da diversidade religiosa é particularmente importante pelo comprometimento pessoal do praticante de cada comunidade religiosa com suas respectivas crenças e o potencial de intolerância com relação às diferenças de credo que não infreqüentemente resultam em conflitos entre diferentes grupos religiosos. A discussão sobre estas dificuldades e seus desdobramentos têm ganhado destaque a partir de desenvolvimentos recentes na filosofia analítica da religião, como atestam produções de autores importantes nessa área.

De grande relevância é o impacto da diversidade religiosa sobre a crença teísta que, para autores como (ALSTON, 1991), conta com o reforço da experiência religiosa mística para a referida crença. Sem embargo, a discussão sobre a validade da experiência religiosa como um dos fatores que contribuem para a crença na existência de Deus introduz novas perspectivas no debate da filosofia da religião, entre outras razões, porque envolve a percepção, elemento básico de nossa interação e conhecimento das coisas. Por anteceder a formação de juízos e constituir o produto direto de nosso aparato sensorial, a percepção não é de forma imediata passível de ser descartada como matéria prima para a formação de nossas crenças. Alston enumera algumas

⁹ Essa tese é defendida em seu livro *Perceiving God* publicado no ano de 1991 e traduzida para o português pela editora Carisma em 2020 com o título *Percebendo Deus*.

soluções possíveis propostas para o problema da diversidade religiosa, entre as quais destacamos:

- i. uma atitude de conservadorismo epistêmico com relação às práticas formadoras de crenças pelas diversas comunidades religiosas;
- ii. Uma hipótese de inspiração kantiana com conteúdo cultural proposta por (Hick, 2018);
- iii. A hipótese radical naturalista

O objetivo da presente tese é demonstrar que a atitude conservadora proposta por Alston é a mais adequada para lidar com o problema da diversidade religiosa. Para isto, avaliamos cada uma das possibilidades acima elencadas e concluímos que, embora Alston reconheça que a diversidade religiosa enfraquece a confiabilidade das práticas místicas, não apenas a cristã, mas também a de outras religiões, o dano causado não possui a dimensão necessária para levar o crente de qualquer das principais religiões socialmente estabelecidas a abandonar suas práticas.

Para levar a cabo esta tarefa, estruturamos o trabalho em cinco capítulos, além da presente introdução e das conclusões. No primeiro capítulo apresentamos de forma sucinta a epistemologia da experiência religiosa alstoniana com sua abordagem pragmática e a conclusão daí inferida de que o problema da diversidade religiosa não elimina a racionalidade da manutenção da crença religiosa pelos praticantes das diversas religiões socialmente estabelecidas, reafirmando a sua tese sobre a importância da experiência religiosa como reforço à crença teísta.

No segundo capítulo analisamos a hipótese desenvolvida por John Hick, que se enquadra na posição defendida por alguns filósofos conhecida como pluralismo religioso, em oposição àquelas denominadas de exclusivismo e inclusivismo religioso. Dedicamos o terceiro capítulo a hipótese naturalista, segundo a qual tudo o que existe pode ser explicado pelas leis naturais que governam o mundo, não havendo espaço para as considerações sobre a existência de entidades sobrenaturais que poderiam interferir no funcionamento natural do universo. Partimos da diferenciação entre naturalismo metodológico e metafísico, revisitamos as críticas de David Hume à religião e avaliamos as linhas de pesquisa recentes que procuram ampliar a ideia do evolucionismo biológico para questões culturais, de forma a explicar o fenômeno religioso para além das explicações antropológicas e culturais iluministas, com auxílio de

conceitos evolucionistas, bem como a capacidade dessas teorias para explicar o fato da diversidade religiosa.

O tema do conservadorismo epistêmico como uma atitude proposta por Alston para os crentes das diversas religiões socialmente estabelecidas como forma de lidar com o problema da diversidade religiosa é discutido no capítulo 4. A partir da diferenciação entre conservadorismo epistêmico e metodológico discutimos a adequação dessa atitude tendo como referência a tese de Alston sobre a racionalidade da crença religiosa à luz do seu *Perceiving God*. No capítulo 5, apresentamos e analisamos as principais linhas do debate atual sobre o tema da diversidade religiosa. analisamos respostas e críticas ao problema da diversidade religiosa discutidas em publicações recentes, o tema das relações interreligiosas e algumas especulações sobre o futuro das religiões em relação à diversidade religiosa e a tendência mundial à multiplicação de novas religiões e seitas.

Ao final do trabalho apresentamos algumas considerações à guisa de conclusão da investigação que o motivou, qual seja, a análise da adequação de algumas atitudes possíveis do ponto de vista epistêmico e racional, entre aquelas citadas por Alston na obra acima mencionada e a afirmação de Alston do conservadorismo epistêmico como atitude racional mais adequada do crente frente à constatação da existência da diversidade religiosa.

CAPÍTULO 1 – A epistemologia da experiência religiosa de William alston

Neste capítulo são apresentados os principais pontos que estruturam a tese alstoniana da percepção de Deus como um dos fatores que contribuem para a manutenção da crença teísta. O texto oferece uma visão geral do problema da diversidade religiosa e apresenta alguns caminhos possíveis para lidar com este problema a partir da perspectiva do citado autor. Além disso, descrevemos, de forma sucinta o quadro epistemológico que fornece o suporte ao desenvolvimento do pensamento de (ALSTON, 1991) no livro *Perceiving God*, texto base de sua epistemologia da experiência religiosa. A tese defendida por ele afirma que, sob certas condições, é possível justificar determinadas crenças religiosas com base em experiências putativas de percepções de Deus. Para ele, a experiência religiosa, ao lado de outros elementos, reforça um argumento do tipo cumulativo, isto é, como resultante da contribuição parcial de vários fatores envolvidos.

1.1 A teoria da aparição e as experiências místicas

O ponto de partida de Alston é o que ele denomina “Teoria da Aparição” sobre a natureza da percepção:

Resumindo, segundo a Teoria da Aparição para que S perceba X basta que X seja a entidade que está aparecendo para S; e segundo teorias externalistas, perceber X, ao passar por uma experiência E, significa X figurar de certo modo em uma cadeia causal que leve a E, e/ou que leve E a crenças ou tendências de crenças sobre X (ALSTON, 1991, p.58).

De fato, a teoria da aparição contrasta com as chamadas teorias externalistas da percepção que admitem uma relação causal entre o sujeito “S” na experiência perceptiva “E” e o objeto percebido “X”, de forma a levar “E” a formar crenças sobre X. Um exemplo claro para ilustrar a ideia contida na Teoria da Aparição é a situação hipotética em que um indivíduo em frente a um janela aberta que dá para um pomar, encontra-se com os olhos fechados e ao abri-los percebe imediatamente uma árvore que está à sua frente com características específicas. O que ele está vendo, segundo essa teoria é o objeto que se apresenta a ele, não existindo nenhum passo ou relação intermediária de qualquer natureza entre o objeto percebido e o sujeito que o percebeu.

Essa teoria, segundo Alston, se caracteriza pelos seguintes aspectos:

1. é extremamente simples;

2. a aparição do objeto é elemento fundamental;
3. a relação entre o sujeito e o objeto, na aparição, não é analisável em termos de conceitos, crenças ou quaisquer outras coisas;
4. é uma forma de realismo direto e ingênuo;
5. possui caráter não conceitual ou pré-conceitual;
6. a relação de aparição do objeto para o sujeito é constitutiva, tanto da experiência sensorial dos objetos como da experiência dos sentidos em si mesma;
7. qualquer caso de experiência sensorial possui uma estrutura relacional, do tipo “ato-objeto”.

Nesse sentido, a teoria da aparição esclarece a diferença perceber algo e outras fontes possíveis para formação de crenças, tais como: pensar, lembrar, inferir, testemunhos etc.

À luz dessa teoria, Alston analisa diversas narrativas de experiência místicas, das quais citamos alguns exemplos:

1. Relato citado por (ALSTON, 1991, p. 38 apud St. Teresa 1957, cap. 27, pp. 187-89):

Um dia, quando estava orando... vi Cristo ao meu lado – ou, melhor dizendo, estava consciente dele, pois não vi nada com os olhos físicos ou com os da alma do corpo ou os olhos da alma (a imaginação). Ele parecia bem perto de mim e vi que era ele. Enquanto pensava, Ele falava comigo. Sendo completamente ignorante de que tais visões fossem possíveis, eu estava bem amedrontada no início e não podia fazer nada senão chorar, embora assim que ele me falou sua primeira palavra para me tranquilizar eu reconquistei minha calma usual e me tornei contente e livre do medo. Todo o tempo, Jesus Cristo parecia estar ao meu lado, mas como esta não era uma visão imaginária, não pude ver em que forma. Senti do modo mais claro que ele estava todo o tempo ao meu lado direito, e que era uma testemunha de tudo o que eu estava fazendo... se digo que não o vejo com os olhos do corpo ou da alma, porque essa não é uma visão imaginária, então como posso saber e afirmar que está ao meu lado com maior certeza do que se eu o visse? Se se diz que é igual a quando uma pessoa no escuro que não pode ver alguém embora ele esteja ao lado dele ou é igual a alguém que é cego, isto não é o correto. Há alguma similaridade aqui, mas não muita, porque uma pessoa no escuro pode perceber com os outros sentidos, ou ouvir seu vizinho falar ou mover ou poder tocá-lo. Aqui não é assim, nem há qualquer senso de escuridão. Ao contrário, ele aparece para a alma por um conhecimento mais brilhante que o sol. Não quero dizer que qualquer sol ou brilho sejam vistos, mas há uma luz que, embora não seja vista, ilumina o entendimento. (St. Teresa 1957, cap. 27, pp. 187-89).

2. Relato anônimo citado por ALSTON, 1991, p. 14, apud relato anônimo JAMES, 1902, p. 250):

Mas quando me virei e estava para sentar-me junto ao fogo, recebi um batismo poderoso do Espírito Santo. De modo totalmente inesperado, sem jamais ter o pensamento em minha mente de que havia qualquer coisa dessas para mim, sem nenhuma lembrança de que eu jamais tivesse ouvido algo mencionada por qualquer pessoa no mundo, o Espírito Santo desceu sobre mim de um modo que pareceu atravessar-me, corpo e alma. Pude sentir a impressão, como uma onda de eletricidade, atravessando-me de fora a fora. De fato, parecia vir em ondas e mais ondas de amor liquefeito; pois não poderia exprimi-lo de outra maneira. (Relato anônimo em James 1902, p. 250)

3. Relato anônimo citado por (ALSTON, 1991, p. 14 apud UNGER, 1976, p. 114):

Participei de um culto numa igreja em Uppsala... Durante a Confissão dos Pecados e a Prece de Ação de Graças que se seguiram à Comunhão, tive uma forte consciência do Espírito Santo como uma pessoa e uma consciência igualmente forte da existência de Deus, que Deus estava presente, de que o Espírito Santo estava em todos aqueles que participavam do culto... A única coisa importante era Deus e minha percepção de que Ele olhava por mim e deixava Sua misericórdia se derramar sobre mim, perdendo-me por meus pecados e dando-me força para viver uma vida melhor. (Relato anônimo em Unger 1976, p. 114)

Analisando essas descrições Alston conclui que:

1. Elas relatam uma consciência experiencial de Deus

A consciência experiencial de algo é diferente de pensar sobre algo, lembrar de algo, elaborar proposições ou raciocínios sobre algo, porque na consciência experiencial algo é apresentado ou dado à consciência do sujeito, nesse caso, Deus. Tais experiências possuem em comum o fato de Deus, ou o que o sujeito imagina ser Deus, apresentar-se para ele ou para a sua consciência de forma semelhante ao que ocorre na apresentação de qualquer outro objeto à consciência.

2. Elas relatam que a consciência é direta

O tipo de consciência envolvida é do tipo direto, porque existe a apresentação do objeto para a consciência do sujeito sem nenhuma espécie de elemento intermediário, o que não ocorre na consciência indireta, quando percebemos um objeto qualquer por meio de outro objeto, por exemplo, quando vemos alguém ou alguma coisa pela televisão ou por um espelho, ou ainda com o chamado “reconhecimento perceptual indireto”, que ocorre quando tomamos um determinado objeto como um signo ou indicação de outro objeto; como por exemplo, quando visualizamos no céu uma trilha de fumaça e percebemos esta como o indício da passagem de um avião a jato.

3. Nelas, a consciência é relatada como sendo de Deus.

As pessoas que relataram as experiências acima afirmaram estar conscientes da presença de Deus.

A partir da análise dessas experiências, Alston apresenta uma tipologia da percepção baseada em graus de imediaticidade experiencial:

1. Imediaticidade absoluta, quando tomamos conhecimento de um objeto sem o auxílio de nenhum outro, nem mesmo através de um estado de consciência;

2. Imediaticidade mediada ou percepção direta, quando tomamos consciência de um objeto através de um estado de consciência que é distinto do objeto, podendo este estado de consciência tornar-se objeto de imediaticidade absoluta;

3. Percepção mediata, quando tomamos consciência de um objeto, através da consciência de outro objeto percebido.

Os casos de percepção mística geralmente são do tipo de percepção descrito no item 2, porque as experiências analisadas referem-se a uma consciência alterada em virtude de algo que se apresenta a ela e essa alteração da consciência torna-se objeto imediato da percepção do sujeito que a experimenta e não apresentam nenhum objeto por meio do qual Deus é percebido (ALSTON, 1991, p. 23).

1.2 Princípios epistemológicos subjacentes à tese alstoniana

Para explicitar o pano de fundo em que Alston desenvolve seus argumentos, é necessário entender algumas escolhas epistemológicas que ele utiliza ao longo da defesa de sua tese. Em primeiro lugar, existe uma distinção entre justificar e estar justificado em uma crença, que se baseia principalmente no fato de que, no primeiro caso, precisamos construir razões e argumentos em suporte àquela crença, enquanto no segundo não precisamos fazer nada (ALSTON, 1991, p. 71).

Para entender o que ocorre quando formamos uma crença pela percepção, Alston afirma sua opção pela segunda abordagem. Nesse caso, podemos estar justificados em uma crença de forma mediata (indireta) ou imediata (direta). Estar mediatamente justificado em acreditar que *p* é estar justificado com relação àquela crença por razões, isto é, por outros fatos conhecidos ou crenças justificadas. Estar imediatamente justificado em acreditar que *p* é estar justificado

com relação àquela crença por outros motivos que não razões. Estes motivos podem ser: experiência relacionada à crença em questão. auto evidência da proposição em questão ou o tipo de proposição envolvida, por exemplo, proposições sobre o estado de consciência do sujeito. Nesse sentido, acredita Alston que no caso da percepção, estamos justificados em nossas crenças por processos ao mesmo tempo mediatos e imediatos de justificação (ALSTON, 1991, p. 71).

Importante assinalar que existe uma distinção entre justificação *prima facie* e justificação não qualificada. Um sujeito S está *prima facie* justificado em acreditar na crença p se não existem razões para acreditar no contrário. O que caracteriza a justificação não qualificada, por outro lado é sua incondicionalidade, isto é, não estar sujeita a correção posterior. O critério de avaliação, para um sujeito S, pode ser definido como o objetivo de maximizar o número de crenças verdadeiras e minimizar o número de crenças falsas (ALSTON, 1991, pp. 81-82).

A justificação é um status avaliatório, isto é, estar em uma posição favorável em termos de avaliação; mas, é também uma questão de grau, isto é, pode-se estar mais ou menos justificado em acreditar que p e estar justificado que p é estar em uma posição forte o suficiente para realizar o objetivo de maximizar a verdade. Assim, para que o sujeito S esteja justificado em acreditar que p, S deve possuir uma base adequada para sua crença com aquele objetivo. Além disso, é necessário que essa crença esteja de fato diretamente fundamentada naquela base. Uma base é adequada para a justificação de uma crença se ela conduz a uma probabilidade objetiva de que a crença seja verdadeira (ALSTON, 1991, p. 72).

Por fim, importante observar que Alston assume uma posição *externista* da justificação, embora afirme que seu posicionamento seria algo como um *externista internista*. Isso porque, é necessário que o sujeito possua uma base adequada para a justificação da crença, embora não seja necessário que ele identifique o mecanismo de justificação específica dessa crença. Isso significa que uma base pode ser adequada à justificação de uma crença, sem que essa seja reflexivamente acessível ao sujeito. Essa rotulação, no entanto, parece irrelevante para o objetivo em questão, já que se trata de analisar a justificação de crenças místicas, que são baseadas em experiências perceptivas, isto é, envolvem justificação direta ou imediata da crença (ALSTON, 1991, pp. 75-76).

1.3 A formação de crenças perceptuais sensoriais e místicas

Para (ALSTON, 1991) uma crença perceptual se refere a um objeto percebido, isto é, a um objeto que é apresentado para a consciência do sujeito, não incluída nesse processo a crença sobre o ato de perceber o objeto (ALSTON, 1991, p. 77).

Além disso, essa crença deve ser baseada, pelo menos em parte, na experiência perceptual do sujeito. Isto não significa, entretanto, que uma crença não possa ser baseada parcialmente na experiência perceptual e parcialmente em outras crenças, pois a justificação pode ser totalmente imediata ou ainda parcialmente mediata e parcialmente imediata. Importante acrescentar, contudo, que o conceito de Alston não se aplica a crenças justificadas apenas mediatamente, ou seja, por meio de outras crenças. Importa salientar que a crença perceptual deve ser baseada na experiência perceptual direta do sujeito e não indiretamente, pela via de outras crenças que, por sua vez, possam ter sido obtidas pela experiência perceptual direta e que qualquer justificação ordinária de uma crença perceptual será, em um primeiro momento, somente *prima facie*, sendo dessa forma, uma justificação puramente imediata (ALSTON, 1991, pp. 77-78).

Em um segundo momento, essa crença será submetida ao crivo das crenças de fundo possuídas pelo sujeito que vão constituir uma espécie de sistema de validação de crenças. Por esse sistema, uma crença perceptual pode ser anulada (*overridden*) por dois motivos: por existirem fortes razões que apontem para a sua falsidade ou pelo fato de que a base para sua justificação não possui a força necessária para sua corroboração. Alston entende que os aspectos contextuais da formação de crenças normalmente são considerados no sistema de anulação (*overrider system*) de crenças, mas não necessariamente estariam presentes no processo mesmo de justificação *prima facie* das crenças perceptuais sensoriais (ALSTON, 1991, pp. 79-81)

De toda forma podemos entender que muitos processos de validação de crenças são internalizados, de tal modo que sua interferência no momento mesmo da percepção é imperceptível, não-reflexivo, devido ao automatismo de que passam a desfrutar à medida que os processos de conhecimento e reconhecimento perceptuais se sucedem ao longo da existência de cada um de nós.

Todos os fatores que integram a base justificatória das crenças perceptuais sensoriais também integram aquela das crenças perceptuais místicas. Particularmente importante é o comentário de (ALSTON, 1991) sobre o papel dos fatores contextuais na justificação dessas crenças e mais especificamente sobre os fatores situacionais e posicionais. Para ele esses fatores têm pouca ou nenhuma aplicação para o caso da percepção de Deus, segundo relatos cristãos, por exemplo porque Este não está espacialmente localizado em relação a quem o percebe e os

aspectos situacionais têm fraca influência sobre a força justificatória da percepção mística. De fato, devemos lembrar que a percepção de Deus ocorre na forma imediatamente mediata, isto é, a presença de Deus provoca um estado de consciência que identifica para o sujeito aquele objeto.

Continuando com o exemplo cristão, com o qual estamos mais familiarizados, de todo modo, como podemos perceber Deus, ou estar conscientes Dele como um ser infinitamente perfeito, poderoso e bom? A ideia de Alston é que devemos percebê-Lo com características que sejam indicações confiáveis de que aquele que as possui seja realmente identificado como Deus. Essas características, por sua vez, são providas por testemunhos de experiências místicas anteriores, sistematizadas como características comuns descritivas de experiências de percepção de Deus, que geralmente envolvem relatos de Deus como aparecendo desta ou daquela forma, fazendo isto ou aquilo ou ainda provocando determinadas reações no sujeito da experiência (ALSTON, 1991, pp. 96-99). Essas formas de apresentação constantes dos relatos de experiências místicas têm suporte no sistema de crenças cristãs de fundo, isto é, Deus aparece na forma como o conjunto de crenças cristãs de fundo, internalizadas, informa sobre a aparência e a consciência da presença de Deus. Assim, a base justificatória para essas crenças incluiria a própria experiência da revelação, a teologia natural e a estrutura interna do sistema de crenças cristão.

1.4 A (in)confiabilidade da percepção sensorial

Um passo importante na tese alstoniana sobre o valor da experiência religiosa como suporte à crença teísta é a demonstração de que o processo pelo qual as crenças místicas são geradas (práticas doxásticas místicas) é um processo confiável e, portanto, permitiria aos participantes dessa comunidade religiosa estarem *prima facie* justificados em manterem essas crenças. Para isso, Alston entende que, se for possível demonstrar a confiabilidade das práticas doxásticas perceptivas, ele poderia estender essa conclusão às práticas doxásticas místicas.

Para demonstrar a possibilidade (ou impossibilidade) de construir um argumento não circular para provar a confiabilidade da percepção sensorial, Alston analisa os principais tipos de argumentos com esse propósito:

- 1 Argumentos do tipo histórico (*track record*) e outros argumentos empíricos simples;
- 2 Argumentos *a priori*
- 3 Argumentos empíricos

Um argumento do tipo 1 baseia-se na análise de sucessos em uma amostra de ocorrências do mecanismo que se pretende analisar em termos de confiabilidade de seus produtos. De acordo com este tipo de argumento, para analisarmos a confiabilidade da percepção sensorial, deveríamos tomar uma amostra significativa e variada de percepções sensoriais e verificar se o percentual delas que geram crenças verdadeiras é elevado. Para verificar o sucesso das ocorrências perceptivas verdadeiras, teríamos necessariamente de recorrer a alguma forma de percepção, o que tornaria o argumento circular, isto é, recorreríamos ao próprio mecanismo que se pretende provar (ALSTON, 1993, pp. 12-15).

Alston analisa três espécies de argumentos do tipo 2: a) argumentos teológicos; b) argumentos wittgensteinianos e c) argumentos kantianos. Os argumentos teológicos, segundo (ALSTON, 1993), requerem uma premissa (explícita ou implícita) da existência de Deus com as características próprias do teísmo como fonte de garantia da verdade das crenças sobre a existência do mundo material e como isso implicaria na confiabilidade da percepção sensorial. Supostamente esse tipo de argumento poderia ser entendido como não circular. O problema, entretanto, esbarra na necessidade de considerar a premissa sobre a existência de Deus, isto é, como podemos assegurar a verdade dessa premissa senão recorrendo a elementos cumulativos que apontem para a sua veracidade tais como: as escrituras, as narrativas e testemunhos de milagres, a percepção mística etc., que requerem de alguma forma a percepção sensorial para sua constatação. (ALSTON, 1993, pp. 26-30).

Na sequência, Alston analisa os argumentos wittgensteinianos que ele denomina: a) argumentos de verificacionismo, b) argumentos de critérios de conceitos de objetos físicos, c) argumentos de casos paradigmáticos e d) argumentos de linguagem privada.

Os defensores do verificacionismo afirmam que não existe base empírica para a rejeição total da percepção sensorial, logo se não existe uma confirmação empírica possível para rejeitá-la, então a confirmação desse ponto de vista não tem significado factual e assim podemos concluir que não existe alternativa significativa à percepção sensorial. Nesse caso, a confiabilidade da percepção sensorial como um todo é um pressuposto, porque qual seria o sentido de requerer verificabilidade ou confirmabilidade empírica da hipótese como uma condição necessária de seu significado, a menos que fosse possível verificar ou confirmar essa hipótese em relação aos resultados da observação? Essa verificação ou confirmação somente seria possível se os resultados da percepção sensorial como um todo, observados, correspondessem ao esperado. O fato de esperarmos determinados resultados para a percepção sensorial como um todo não significa que estes resultados ocorrerão. Assim, o argumento

pressupõe aquilo que ele deveria provar, incorrendo em circularidade (ALSTON, 1993, pp. 30-33).

Um argumento de critérios de conceitos de objetos físicos baseia-se na ideia de Wittgenstein de que os termos da linguagem denotando estados físicos e mentais possuem critérios para sua aplicação. Dessa forma, um critério para o uso de um termo linguístico, digamos P, é uma base, fundamento ou razão para supor que o termo possui esse status em virtude do significado de P. Nesse sentido, a teoria do critério sugere que a percepção sensorial está criterialmente relacionada às crenças que ela fundamenta. Para ele, quando afirmamos “aquela é uma casa vitoriana” de uma casa que nos parece ter esse aspecto, em virtude das crenças de fundo que possuímos sobre o que caracteriza uma casa vitoriana, então teremos uma base adequada para supor que aquela casa é de fato uma casa vitoriana. De forma semelhante, por conhecermos o significado do termo “chuva”, em situações em que estão presentes determinadas impressões sensoriais, podemos supor que está chovendo naquele momento (ALSTON, 1993, pp. 32-33).

Alston põe em dúvida a tese de que os conceitos perceptuais contenham condições de justificação, visto que em muitos casos existem condições extras de justificação que estão além dos conceitos puros e mesmo que carregassem consigo estas condições, eles não conseguiriam fornecer uma garantia conceitual para a eficácia de nossa maneira padrão de formar crenças perceptivas. De acordo com ele, como poderia uma crença tal como “uma árvore está diante de mim” fornecer os requisitos para sua justificação a partir do próprio conceito de árvore, garantindo a verdade da crença? Qualquer que fosse o conceito de verdade utilizado, nesse caso, seria um conceito irrealista e, portanto, o argumento de que a justificação depende da constituição de nossos conceitos não implicaria em verdade ou confiabilidade (ALSTON, 1993, pp. 36-37).

A ideia básica que orienta os argumentos de casos paradigmáticos é que nós aprendemos o significado dos termos da linguagem pela referência a esses casos, isto é, pelo que eles denotam. De acordo com esse argumento, esses termos não poderiam ter o significado que eles possuem a não ser que estes casos paradigmáticos fossem verdadeiros. Tomemos como exemplo o significado do termo “cachorro”. O significado desse termo, nessa situação, seria construído a partir de casos semelhantes x, y, z etc., que seriam socialmente considerados casos paradigmáticos de cachorros. Como nosso acesso para os casos paradigmáticos é por meio da percepção sensorial, então esse argumento, se correto, deveria demonstrar a confiabilidade dela (a percepção). Mas, a confiabilidade de uma prática não pode ser atestada apenas pelo sucesso

de alguns poucos casos; é necessário que ela forneça resultados positivos para a maioria de seus produtos (ALSTON, 1993, pp. 46-47).

Alston critica esse argumento partindo do fato de que, para ele, são muito poucas as ocasiões de aprendizagem e ensinamento do significado de determinado termo *P* na forma afirmada pelo argumento. Para ele, nosso poder sensorial pode não ser suficiente para identificar objetos em situações mais difíceis; razão pela qual não podemos supor que o argumento pode estabelecer confiabilidade para a percepção sensorial em geral. De toda forma, considera que o argumento em questão está contaminado pela circularidade, em virtude da seguinte situação: para formar o significado de um determinado termo é requerido que várias instâncias da percepção sejam agrupadas, por semelhança, para construir os chamados casos paradigmáticos. Ora, a percepção sensorial é necessária para descobrir as similaridades entre as instâncias de eventos de forma a permitir a formação de agrupamentos. Da mesma forma, ao aprender ou ensinar o significado de um termo, é indispensável o concurso da percepção sensorial de forma a julgar se a percepção sensorial naquela situação se adequa ao caso paradigmático correspondente. Nessa situação, usamos o pressuposto da confiabilidade da percepção sensorial que é justamente o que se pretende demonstrar. (ALSTON, 1993, pp. 52-53).

Conforme Alston, um argumento de linguagem privada para a confiabilidade da percepção sensorial poderia ser construído da seguinte forma:

- (1) Se um determinado termo *P* não pode integrar uma linguagem pública, ele não possui significado
- (2) Se a percepção sensorial não é confiável, não pode existir linguagem pública
- (3) Se a percepção sensorial não é confiável, nenhum termo tem significado (de (1) e (2) por silogismo hipotético).

Portanto,

- (4) Se nenhum termo pode possuir um significado, não podemos considerar uma questão tal como aquela da confiabilidade da percepção sensorial.

Por transposição de (4), obtemos,

- (5) Se é possível levantar a questão sobre a confiabilidade da percepção sensorial, então os termos podem ter significado.

Por transposição de (3) temos,

- (6) Se os termos podem ter significado, então a percepção sensorial é confiável.

De (5) e (6) por silogismo hipotético, obtemos:

(7) Se é possível levantar a questão da confiabilidade da percepção sensorial, então ela é confiável.

De acordo com o argumento acima, não existe possibilidade de que a percepção sensorial não seja confiável. Se ela não for confiável, a questão sobre sua confiabilidade não poderia ser levantada. Se existe tal questão, então ela é confiável. A crítica de Alston a esse argumento está enraizada na premissa 2, que relaciona a percepção sensorial com a linguagem pública. De fato, a única forma de nos relacionarmos com o mundo e com as outras pessoas é por meio da percepção sensorial. Por meio dela podemos conhecer o que outras pessoas são e o que pensam, confirmando que a linguagem pública não é inata, mas adquirida pela interação social. Nessa situação, a dependência da linguagem pública com relação à percepção sensorial insere algo de circularidade no argumento, uma vez que o que se pretende provar é a confiabilidade da percepção sensorial pela via da linguagem pública, que por sua vez depende da confiabilidade da percepção sensorial para a sua existência (ALSTON, 1993, pp. 55-57).

Os argumentos transcendentais têm sua origem na dedução transcendental das categorias necessárias para a experiência sensorial de objetos no mundo levada a efeito por (Kant, 2018) e que a utilização contemporânea desse tipo de argumento tem sido estendida para cobrir situações em que a aplicabilidade de certos conceitos é necessária para a experiência de objetos no mundo, da autoconsciência, da experiência do passado, existência da linguagem, possibilidade de efetuar julgamentos etc. Segundo Alston embora os argumentos do tipo transcendental possam obter sucesso no que se propõem a demonstrar, eles não conseguem estabelecer a confiabilidade da percepção sensorial, porque mesmo que sejam úteis para provar que determinados conceitos como “causalidade” e “substância” são importantes para a experiência sensorial, não demonstram que as crenças obtidas por estas experiências são, em sua maioria, verdadeiras (ALSTON, 1993, pp. 57-59).

Em conclusão, após analisar argumentos dos mais variados tipos, com o melhor arsenal conceitual e inferencial disponível na filosofia contemporânea, Alston afirma ser impossível construir um argumento não circular para demonstrar a confiabilidade da percepção como um todo, incluindo nesse todo a percepção mística.

1.5 Práticas doxásticas

Como seres humanos, interagimos com o mundo, entendido este, não apenas como o ambiente físico em que vivemos, mas abrangendo, além disso, os outros indivíduos e o

construto social e cultural estabelecido, que nos caracteriza propriamente como integrantes dessa espécie. Essa interação nos permite formar crenças e conhecimento sobre o ambiente em que nos encontramos imersos. Entre essas crenças estão aquelas que obtemos por meio dos nossos sentidos, são as crenças perceptuais, que funcionam como guia para nossa ação, sobrevivência e adaptação ao mundo em que vivemos.

Este processo de interação com o mundo nos permite obter outros tipos de crença, envolvendo objetos diversos como nosso corpo, nossa mente, nossos estados mentais ou ainda sobre seres e eventos imateriais. Alston denomina esse processo, no qual estamos permanentemente envolvidos, de “práticas doxásticas”, isto é, o conjunto de mecanismos pelos quais formamos e adquirimos crenças de natureza variada. A cada tipo de estímulo que recebemos está associado um grupo de práticas doxásticas que fornecem tipos característicos de crenças¹⁰:

Como já explícito, penso em uma prática doxástica como o exercício de um sistema ou constelação de hábitos ou mecanismos formadores de crenças, cada um realizando uma função que produz crenças com um certo tipo de conteúdo a partir de inputs de um determinado tipo. Tais funções diferem na extensão dos tipos de entrada e saída envolvidos. O tipo de entrada poderia ser algo tão restrito quanto uma certa configuração determinada de qualia sensorial específica, e o tipo de saída algo tão restrito quanto uma crença no efeito de que o objeto no centro do campo visual é Susie Jones. Novamente no lado restrito, o tipo de entrada pode ser uma crença da forma 'X é um cidadão americano' e o tipo de saída uma crença da forma 'X não é um cidadão israelense'. Ou a função poderia ser mais ampla. Ao pensar sobre a formação de crenças perceptuais, temos pensado em uma função muito ampla que toma entradas do tipo que uma experiência do tipo S estaria inclinada a tomar como um caso de X aparecendo ϕ a S, e produz saídas do tipo correlacionado uma crença da forma "X é ϕ " (ALSTON, 1991, pp. 155-156).

Nesse sentido, aos estímulos sensoriais estão associadas as práticas doxásticas perceptuais sensoriais (doravante abreviada para “PS” por motivos práticos), da mesma forma que estímulos de natureza espiritual estão associados às práticas doxásticas místicas (doravante abreviada para “PM”, por motivos práticos). Exemplos de práticas perceptuais sensoriais são aquelas fornecidas por meio de nosso aparato sensorial: tato, visão, olfato, audição e paladar.

¹⁰ Tradução nossa. No original: As I have already made explicit, I think of a doxastic practice as the exercise of a system or constellation of belief-forming habits or mechanisms, each realizing a function that yields beliefs with a certain kind of content from inputs of a certain type. Such functions differ in the width of the input and output types involved. The input type could be something as narrow as a certain determinate configuration of specific sensory qualia, and the output type something as narrow as a belief to the effect that the object in the center of the visual field is Susie Jones. Again on the narrow side, the input type might be a belief of the form 'X is an American citizen' and the output type a belief of the form 'X is not an Israeli citizen'. Or the function could be wider in scope. In thinking about perceptual belief formation we have been thinking of a very wide function that takes inputs of the type an experience of the sort S would be inclined to take as a case of X's appearing ϕ to S, and yields outputs of the correlated type a belief of the form "X is ϕ " (ALSTON, 1991, pp. 155-156).

Por meio desse aparato sensorial formamos crenças sobre o ambiente que nos cerca, as qualidades e aparências das coisas que percebemos, os sentidos de distância e proximidade, o reconhecimento de situações de perigo associadas a alimentos e situações de risco com relação ao frio e calor intensos etc.

As práticas doxásticas místicas por sua vez são obtidas por meios sensoriais ou não sensoriais que nos permitem obter conexões com realidades sobrenaturais e no caso específico tratado por Alston trata-se de percepções de Deus.

Nas palavras de Alston¹¹: “Resumindo a discussão até agora, estamos usando a expressão *percepção mística* para supostas consciências experienciais diretas de Deus” (ALSTON, 1991, p. 34).

Importante lembrar que um fator que confere confiabilidade às práticas doxásticas é sua aceitação social e permanência no tempo como prática adequada para a obtenção de crenças específicas. Por exemplo, consideremos o sistema de previsão meteorológica. Antes das previsões sobre o clima efetuadas a partir de modelos climáticos extremamente sofisticados como os que existem hoje, diversas formas rudimentares de previsão do clima foram utilizadas ao longo do tempo, tais como: enervação do ciático, observação de plantas específicas etc. Embora algumas dessas práticas subsistam em alguns rincões, não parece ser a prática dominante atual para a previsão e estudos sobre o clima. Um outro exemplo, é a prática de prever o comportamento ou situações futuras das pessoas a partir de observações da posição dos astros. Essa prática não parece ser avalizada pelos avanços na ciência nos últimos séculos. Isso não significa, contudo, que a prática foi totalmente abandonada, mas certamente poucas pessoas se comprometeriam firmemente com essa prática para orientá-la com relação às decisões importantes de sua vida.

Alston entende que as práticas doxásticas podem ser do tipo geracional ou transformacional. O primeiro tipo produz crenças a partir de insumos não doxásticos e representam informação nova a ser agregada ao sistema doxástico; as práticas do segundo tipo são aquelas que produzem crenças a partir de outras crenças. A razão para essa distinção é que cada uma das práticas geracionais, diferentemente das práticas transformacionais, envolve objetos e esquemas conceituais diferentes. Por exemplo: a percepção sensorial nos dá acesso para certa esfera da realidade que envolve o ambiente físico e social; a prática introspectiva nos dá acesso a nossos estados próprios de consciência. As práticas transformacionais, pelo contrário, lidam com crenças envolvendo qualquer objeto e utilizam qualquer tipo de esquema

¹¹ Tradução nossa. No original: To sum up the discussion to date, we are using the term “mystical perception” for putative direct experiential awareness of God (ALSTON, 1991, p. 34).

conceitual. Exemplos de práticas transformacionais são os processos de inferência indutiva e dedutiva que lidam com variados assuntos em suas premissas e conclusões. De forma semelhante, a memória, que pode ser entendida mais como uma prática preservativa que transformacional, pode utilizar conceitos de qualquer prática geracional (ALSTON, 1991, pp. 155-158).

Um ponto importante na abordagem das práticas doxásticas é se seria racional nos engajarmos nelas. Alston acredita que a resposta a esta questão é afirmativa, porque, segundo ele, em determinadas situações não nos resta uma alternativa, nas palavras de Alston¹²:

Voltemos à tese da autonomia epistêmica das práticas doxásticas estabelecidas. Eu disse na seção II que é racional nos engajarmos em tais práticas. Na verdade, afirmei que não há alternativa racional a isso. É uma espécie de racionalidade prática que está aqui em causa. Ao refletir sobre nossa situação – quais considerações estão disponíveis para nós, o que podemos e não podemos saber, podemos e não podemos provar, quais alternativas estão abertas para nós – percebemos que estamos procedendo racionalmente na formação e avaliação de crenças de maneiras que estão estabelecidas em nossa sociedade e que estão firmemente enraizadas em nossas psiques. Ou melhor, é *prima facie* racional procedermos assim, com essa presunção inicial (ALSTON, 1991, p. 168).

E na sequência afirma que a racionalidade a que ele se refere com relação às práticas doxásticas é uma racionalidade do tipo prática¹³:

Chamo essa racionalidade de "prática" para diferenciá-la da racionalidade que mostraríamos atribuir a uma crença se fossem aduzidos fundamentos sólidos para sua verdade, ou para anexar a uma prática doxástica se fossem dadas razões suficientes para considerá-la confiável. Eu já previ a tentativa de realizar algo assim para nossas práticas doxásticas familiares. Apenas afirmo que não podemos ser culpados por razões de racionalidade por formar e avaliar crenças da maneira que normalmente fazemos (sem quaisquer considerações imperiosas suficientes), uma vez que não há alternativas que se recomendem à reflexão racional como superiores (ALSTON, 1991, p. 168).

¹² Tradução nossa. No original: Let's return to the thesis of the epistemic autonomy of established doxastic practices. I said in section ii that it is rational for us to engage in such practices. Indeed, I claimed that there is no rational alternative to this. It is a kind of practical rationality that is in question here. In reflecting on our situation—what considerations are available to us, what we can and can't know, can and can't prove, what alternatives are open to us—we come to realize that we are proceeding rationally in forming and evaluating beliefs in ways that are established in our society and that are firmly embedded in our psyches. Or rather it is *prima facie* rational for us to proceed in this way, with this initial presumption (ALSTON, 1991, p. 168).

¹³ Tradução Nossa. No original: I call this rationality "practical" to differentiate it from the rationality we would show to attach to a belief if solid grounds for its truth were adduced, or to attach to a doxastic practice if sufficient reasons were given for regarding it as reliable. I have foresworn the attempt to carry out anything like that for our familiar doxastic practices. I only claim that we cannot be faulted on grounds of rationality for forming and evaluating beliefs in the ways we normally do (absent any sufficient overriding considerations), since there are no alternatives that commend themselves to rational reflection as superior (ALSTON, 1991, p. 168).

Essa defesa de Alston da racionalidade nos remete a uma breve investigação sobre o que entendemos por racionalidade, e em que sentido ela se diferencia da racionalidade envolvida na justificação epistêmica. o que faremos na subseção que se segue.

1.6 Racionalidade

Em princípio, podemos entender racionalidade não como uma faculdade, mas como um método que pressupõe certas faculdades. Isso porque, só podemos qualificar de racional a conduta de seres inteligentes ou ainda, que utilizem sua inteligência de acordo com o método racional. A racionalidade se predica de nossas crenças e opiniões como também de nossas ações e condutas.

Ser racional, em termos amplos, é ser guiado por raciocínio legítimo. Existem, no entanto, diferentes critérios de legitimidade que são considerados apropriados para os diferentes tipos de raciocínio e ação. Nesse sentido, podemos considerar racionais atitudes ou comportamentos, tais como:

1. a conformidade às leis da lógica dedutiva, como por exemplo o *modus ponens* na inferência;
2. os cálculos matemáticos;
3. raciocínios com uso corretos de palavras utilizadas que não pertencem nem a lógica nem a matemática;
4. a indução ampliativa de dados experimentais para leis gerais;
5. uma correta análise probabilística.
6. inferências válidas por generalizações fatuais aceitas, tais como, por exemplo, do fato de que a rua está molhada, é racional supor que choveu recentemente.
7. O comportamento dos agentes econômicos consumidor e produtor ao maximizar sua satisfação e lucros, respectivamente;
8. O comportamento de escolher os meios adequados para obtenção dos fins desejados.

Os exemplos numerados de 1 a 6 parecem aproximar-se de um tipo de racionalidade que busca construir proposições verdadeiras, isto é, que possuem um vínculo epistêmico. Os exemplos 7 e 8 parecem refletir ações ou atitudes que permitam obter resultados desejados.

Sobre racionalidade epistêmica, (FOLEY, 1987) afirma que de acordo com uma concepção aristotélica, a racionalidade é uma função de um indivíduo perseguir seus objetivos de certa forma que ele, em reflexão, levaria para ser eficaz. Segundo ele do ponto de vista epistêmico a racionalidade está preocupada com o objetivo epistêmico de, em determinado tempo t , acreditar em proposições verdadeiras e desacreditar em proposições falsas. Nessa situação, seria epistemicamente racional para um sujeito S acreditar em p apenas se ele, refletindo, decidiria que acreditar em p é um meio eficaz de atingir o seu objetivo epistêmico.

Assim, p é epistemicamente racional para S apenas se ele tiver um argumento incontroverso para aceitar p como verdadeiro, um argumento que ele consideraria provável contribuir para a preservação da verdade e por outro lado, se não existirem razões para duvidar da veracidade de p .

Segundo (SWINBURNE, 2005) alguns tipos de crenças religiosas podem ser consideradas racionais.

1. A crença de um sujeito S é racional, se e somente se, dadas as evidências que ele possui, essa crença é considerada provável pela utilização de seus próprios critérios indutivos;
2. A crença de um sujeito S é racional, se e somente se, mostrar-se provável pelas evidências que S detém e essas evidências consistem em proposições básicas corretas as quais ele está justificado em mantê-las com o grau de confiança que ele, de fato, as mantém;
3. A crença de um sujeito S é racional se respaldada por investigação prévia adequada e submetida e verificada por critérios indutivos adequados e considerados prováveis por suas evidências.

Para fins do presente trabalho, consideramos racionalidade epistêmica nas formas conceituadas por (FOLEY, 1987) e racionalidade prática a que diz respeito a decisões, ações e condutas que utilizam o conhecimento prévio, a reflexão e o raciocínio para escolher, dentre os meios e modos de ação disponíveis, aqueles que me fornecem a maior probabilidade de alcançar um ou mais objetivos previamente determinado(s). Por exemplo, se resido em Brasília e desejo comparecer a uma conferência na cidade de Fortaleza/CE, dados meus conhecimentos prévios

sobre a distância entre as duas cidades, a data prevista da conferência, a minha disponibilidade de tempo, os recursos financeiros envolvidos etc., devo escolher a forma transporte mais adequada para atender a esse compromisso, levando em consideração os fatores limitativos e os meus objetivos com a participação nessa conferência. Parece claro que a motivação que presidiria a minha decisão está ligada a um ou mais objetivos tais como: o interesse na conferência, conhecer a cidade, rever amigos que lá residem etc.

Uma questão importante é entender se as razões práticas podem suportar crenças, se podemos basear crenças em motivos práticas, isto é, de que forma estariam relacionadas as racionalidades práticas e epistêmica. Em termos gerais, para os evidencialistas¹⁴ somente razões podem ter relevância para crenças; por outro lado, os pragmatistas negam essa conclusão. De acordo com (VAHID, 2022), entretanto, em anos recentes, alguns pragmatistas têm defendido uma estratégia que procura combinar estas duas visões. (VAHID, 2022) ilustra essa estratégia dos pragmatistas com o seguinte exemplo¹⁵:

Maria não cresceu em uma casa religiosa e não é o tipo de pessoa a ser facilmente persuadida por argumentos e pelo testemunho das pessoas. Mas, na faculdade, ela passa a acreditar que seria mais feliz se acreditasse em Deus e considera isso um forte motivo para isso. Seu interesse pelo tema a leva a fazer um curso de filosofia da religião, onde se depara com os principais argumentos para a existência de Deus e conhece pessoas que contam sua própria experiência religiosa. A avaliação favorável de Maria sobre a força dos benefícios práticos de crer em Deus faz com que ela seja mais afetada por esses argumentos, e ela finalmente passa a acreditar que Deus existe. (VAHID, 2022, p. 104).

Para os pragmatistas, o fato de que crer em Deus tornaria Maria mais feliz o que torna esta razão motivadora para a crença de que Deus existe. Para eles essa é uma condição suficiente é uma de suas razões motivadoras para acreditar que Deus existe, uma vez que satisfaz as condições na definição do que é considerar ser uma razão motivadora. Essa razão motivadora faria surgir em Maria uma disposição para acreditar que Deus existe, tornando-a mais sensível

¹⁴ Evidencialismo constitui um padrão para avaliar condutas doxásticas. Se alguém possui esmagadora evidência perceptual para uma proposição, epistemicamente deve acreditar nessa proposição.

¹⁵ Tradução nossa. No original: Mary did not grow up in a religious household and she is not the sort of person to be easily persuaded by arguments and people's testimony. But at college, she comes to believe that she would be happier if she were to believe in God and takes this to be a strong reason to do so. Her interest in the topic prompts her to take a course in philosophy of religion where she comes across the major arguments for the existence of God and gets to meet people who tell of their own religious experience. Mary's favorable assessment of the force of the practical benefits of believing in God causes her to be more affected by those arguments, and she finally comes to believe that God exists (VAHID, 2022, p. 104).

às razões epistêmicas para essa crença. Nesse sentido, os pragmatistas advogam que possuir razões motivadoras e não a evidência é a base para a produção e manutenção de crenças.

Ainda segundo (VAHID, 2022, p. 104), essa posição pragmatista contrasta fortemente com as duas principais teorias da relação de base epistêmica que têm dominado o debate: as teorias causais e as teorias doxásticas. As teorias doxásticas afirmam que as condições necessárias e suficientes para considerarmos uma crença como evidente requer a existência de uma conexão ou metacrença que permita concluirmos que a crença é adequadamente suportada por uma evidência. A teoria causal, por sua vez afirma que o fato de uma crença ser baseada em evidências ou em uma razão envolve a crença ser causada ou sustentada causalmente por essa razão. A conclusão de (VAHID, 2022, p. 104) é que essa estratégia enfrenta uma série de problemas, não conseguindo demonstrar porque a evidência também não pode ser a razão pela qual a crença é sustentada, nem que as considerações de ordem prática satisfazem a exigência da relação de base, entretanto afirma que as considerações práticas ainda desempenham um papel epistêmico significativo ao orientar a atenção do sujeito, permitindo-lhe, perceber adequadamente a força da evidência.

1.7 Confiabilidade

Na epistemologia tradicional a confiabilidade é mencionada como um das condições para a justificação de uma crença. (ALSTON, 2005, p. 20) afirma que a confiabilidade do caminho no qual a crença foi formada pode determinar que esta seja verdadeira.

Essa condição é normalmente tomada como necessária e suficiente para tornar uma crença justificada. Apesar desse enunciado parecer simples, ele incorpora algumas imprecisões que implicam questões do tipo: como a confiabilidade de um caminho para formar crenças pode ser entendido? essa condição permitiria formar crenças justificadas ou apenas *prima facie* justificadas? Essas questões ainda levantam muitas discussões. Além dessas, outras questões são objeto de disputa como aquelas relacionadas à delimitação e à forma dos processos formadores de crenças. Esta última diz respeito a questão se a forma mesma em que o processo ocorre resultaria em confiabilidades diferentes, por exemplo, se o processo é dependente ou independente de crenças. Um outro problema, não menos importante para esta abordagem, é a aferição da adequação do processo em formar crenças verdadeiras. Como podemos aferir que o processo, de fato, produz crenças verdadeiras? Pela frequência com que ele as produz? Nesse caso, qual seria a frequência aceitável para torná-lo confiável como formador de crenças

verdadeiras? Essas e outras questões têm impulsionado novos desenvolvimentos no que se refere a avaliação epistêmica, como, por exemplo, a epistemologia de desiderata.¹⁶

1.8 Práticas doxásticas, racionalidade e confiabilidade

De acordo com Alston, as práticas doxásticas que utilizamos em nossa vida cotidiana são aquelas socialmente estabelecidas dentro da comunidade em que estamos imersos, sendo racional *prima facie* nos engajarmos nelas. Essa racionalidade, contudo, é do tipo pragmática, diferente da racionalidade epistêmica que está relacionada a crenças com bases sólidas ou a um mecanismo de geração de crenças confiável. Alston acredita que não existem alternativas à abordagem das práticas doxásticas para lidar com as crenças formadas por inferências simples, pela percepção sensorial ou por introspecções da forma como fazemos em nosso cotidiano. Essa racionalidade das práticas doxásticas estaria ligada à forma mesma como são internalizadas ao longo de nossas vidas. Importa mencionar, contudo, que a racionalidade *prima facie* de uma prática doxástica poderia ser anulada por alguns fatores, dentre eles, a inconsistência interna do sistema de crenças associada àquela prática. A existência de um número grande de contradições entre as crenças obtidas a partir de uma determinada prática doxástica indicaria que essa prática não é suficientemente confiável e que, portanto, não seria racional engajar-se nela. Contrariamente, crenças *prima facie* geradas por determinada prática doxástica poderiam ser reforçadas por crenças geradas por outras práticas doxásticas, em um mecanismo que Alston denomina de auto apoio significativo (ALSTON, 1991, p. 175).

De toda forma, Alston não afirma que o fato de nos engajarmos em uma prática demonstra que ela é confiável, mas sim que é racional supor que ela é confiável. Para ele, engajar-se em uma prática doxástica e aceitar as crenças que ela gera implica em comprometimento do sujeito com a verdade dessas crenças e como consequência, também com a confiabilidade da referida prática (ALSTON, 199, pp. 178-180).

1.8 As práticas doxásticas místicas cristãs

Segundo Alston, toda prática doxástica poderia ser entendida como um mecanismo que associa dados de entrada de um determinado tipo (inputs) e a geração de crenças de um tipo específico (outputs). Para ele, a percepção sensorial constitui um tipo de prática doxástica que tem como dados de entrada objetos do mundo físico que se apresentam diretamente à nossa

¹⁶ Vertente abraçada por William Alston a partir do seu *Beyond Justification* publicado em 2005 pela Cornell University Press.

consciência como objetos com tal e tal aparência, por meio dos sentidos e como produtos as nossas crenças sensoriais sobre a realidade material.

Alston denomina prática doxástica mística cristã (doravante abreviada para “PMC” por motivos práticos) àquela prática doxástica em que os dados de entrada seriam percepções místicas, isto é, estados de consciência cuja fonte seria Deus e os produtos seriam crenças religiosas especificamente cristãs. Para ele, a PMC compartilha algumas características da PS, embora diferindo em outras, principalmente em seu objeto, que é Deus. Nesse caso, os dados de entrada da PMC seriam percepções de Deus com os atributos que lhe são próprios e produtos que constituem crenças místicas cristãs. Afirma ainda que, da mesma forma que a PS não apresenta um único tipo de dado de entrada (dados visuais, dados auditivos etc.), assim também a PMC apresentaria uma relativa diversidade de conteúdos fenomênicos de entrada, mas o que certamente a caracterizaria mais propriamente seriam os seus produtos: crenças sobre a apresentação de Deus nesta ou naquela forma ou realizando esta ou aquela atividade (ALSTON, 1991, p. 186). Uma tal definição de escopo envolveria questões de universalização dessa prática e se os dados de entrada e os produtos dela estariam fazendo asserções a respeito da percepção de Deus na forma como o referenciamos conceitualmente. De acordo com Alston, além do tipo e do objeto da crença gerada pelas PMC, os seguintes elementos adicionais forneceriam as características de uma prática doxástica (ALSTON, 1991, pp. 187-188).

1. Da mesma forma que a PS, engajamo-nos na PMC antes de qualquer reflexão consciente crítica, embora o papel do aprendizado e socialização possua um peso maior na última que na primeira;
2. Similarmente à PS, PMC possui um mecanismo de avaliação de crenças que permite que estas sejam validadas ou canceladas;
3. Da mesma forma que PS, as crenças geradas por PMC estão inseridas em um contexto social que permite que estas interajam com outras dimensões práticas da vida humana em sociedade;
4. A PMC é socialmente transmitida, aprendida e compartilhada;
5. A PMC está conectada e inter-relacionada com outras práticas doxásticas. Esse relacionamento é evidente pelo fato, por exemplo, de que necessitamos da percepção sensorial, da memória ou do raciocínio, para ler e entender textos sagrados, discutir princípios religiosos, relatar experiências, formular juízos etc.
6. As práticas doxásticas, em geral, são passíveis de mudança ao longo do tempo, à medida

que o conjunto de conhecimentos que estruturam os sistemas de anulação de crenças¹⁷ é atualizado, por exemplo, a partir do inter-relacionamento com outras práticas doxásticas.

7. A PMC possui seu conjunto próprio de pressupostos, entre eles, a crença na existência de Deus e o a confiabilidade na forma específica de formar crenças.

Para Alston, um sistema de anulação de crenças, associado a uma prática doxástica estaria diretamente relacionado ao seu sistema doutrinal. Nesse sentido, diferentes sistemas doutrinários orientariam diferentes práticas doxásticas místicas, o que não ocorreria, segundo ele, com a PS. Nesse sentido, ele acredita que seja possível imaginar a situação em que uma experiência mística seria aceita de acordo com a doutrina budista, embora fosse rejeitada como verdadeira no sistema de cancelamento de PMC orientado pela doutrina cristã. Então, diversos sistemas de anulação baseados em diferentes conjuntos doutrinários poderiam estar associados a diferentes PM. A situação de PS, no entanto, seria completamente diversa, uma vez que não existem, nos tempos atuais, diferentes sistemas doutrinários orientando diferentes espécies de PS (ALSTON, 1991, pp. 191-192).

Nesse contexto, o sistema de anuladores seria um elemento fundamental para a justificação de crenças místicas, porque embora tomadas de forma imediata como *prima facie* justificadas, ao serem confrontadas com o corpo já estabelecido de crenças de uma determinada religião socialmente estabelecida poderiam apresentar contradições internas que provavelmente levariam à anulação dessa crença como não justificada ou mesmo como falsa.

Uma questão importante a ser considerada com relação ao sistema de anuladores seria a capacidade ou mesmo a disposição individual de um integrante de uma religião socialmente estabelecida, verificar se uma determinada experiência religiosa sua, que fundamenta uma crença correspondente seria consistente com o sistema de anuladores dessa religião. Podemos imaginar uma situação em que o sujeito dessa experiência, por desconhecimento ou falta de interesse abdica da verificação da compatibilidade de sua crença, obtida a partir de sua experiência religiosa. Nesse caso, seria possível que essa pessoa mantivesse sua crença, embora esta estivesse em forte contradição com o corpo de crenças da religião a qual o sujeito da experiência pertence.

Levando adiante essa suposição para uma grande quantidade de participantes dessa

¹⁷ O apoio da experiência para a formação de uma crença está sujeita à anulação por razões suficientes para se concluir que a crença é falsa ou pelo fato de que a base da crença não carrega sua força justificadora usual. Por essa razão, Alston atribui às crenças perceptuais um caráter de justificação *prima facie*. Nesse caso, a justificação de uma crença pressupõe um sistema de crenças de fundo que funciona como um sistema de anuladores para a verificação da justificação de uma crença particular.

religião, o resultado poderia ser uma massiva contradição ente as crenças dos participantes e o sistema doutrinário dessa religião, indicando assim, um grande problema para a credibilidade desta.

1.9 Possíveis objeções à prática mística cristã

Alston enumera e analisa algumas possíveis objeções às práticas doxásticas místicas cristãs como forma de justificação de crenças perceptuais sobre Deus. Em primeiro lugar, aborda a afirmação de que, diferentemente da PS, a PMC teria uma distribuição parcial, isto é, não possuiria validade universal. A resposta de Alston a essa objeção é que o fato de uma prática não ser universal não é motivo suficiente para que a consideremos como uma fonte de verdade menos confiável que outra prática que desfruta dessa universalidade. Isso porque, para ele, é possível que alguns aspectos da realidade sejam acessíveis apenas a pessoas que satisfazem certas condições, não satisfeitas por todos os seres humanos, assim como alguns aspectos são igualmente acessíveis a todos. Para sustentar a sua argumentação Alston aponta alguns exemplos de práticas doxásticas que não são universais: a matemática avançada, a física teórica, a prática do *sommelier*, ou ainda a capacidade de algumas pessoas de seguir as vozes interiores de apresentações complexas de orquestras. Além disso, acredita Alston, que Deus estabeleceu requisitos para revelar-se para nós humanos, e entre estes estão a retidão ética e uma posição não egocêntrica com relação ao outro.

De toda forma, Alston entende que esse tipo de crítica à PMC envolveria dois vícios: o primeiro seria o que ele denomina de imperialismo epistêmico, que consistiria em tomar injustificadamente os padrões de uma determinada prática doxástica como possuindo valor normativo para as demais; nesse caso, a situação em questão seria exigir que a PMC possuísse o mesmo escopo de universalidade que a PS possui. O segundo vício, que ele denomina de duplo critério, consistiria em fazer, de modo injustificável, para uma prática, exigências das quais outras estão isentas, isto é, exigir de determinada prática determinadas características que não são exigidas para outras práticas, como por exemplo exigir que a PMC seja universal quando o mesmo não é exigido para práticas tais como a física teórica ou a matemática avançada (ALSTON, 1991, p. 199).

Uma segunda questão que poderia ser levantada, de acordo com Alston é que a PMC não possuiria uma prática organizada extensamente distribuída, isto é, inexisteriam grupos, instituições, organizações ou associações que de alguma forma promovessem uma prática socialmente estruturada nesses moldes. Nesse sentido, aquilo que denominamos PMC seriam apenas impressões individuais dispersas e não coordenadas. Alston contra-argumenta

afirmando que essa sistematização certamente existe para os círculos monásticos e que, embora explicitamente não possamos perceber uma organização e sistematização da PMC, isso não significa que as pessoas não tenham internalizado, embora muitas vezes de forma não reflexiva, princípios e critérios que a orientam (ALSTON, 1991, pp. 199-200). De toda forma, complementa, critérios morais têm orientado, ao longo do tempo, a formulação de padrões operacionais que permitem uma visão crítica das experiências místicas, especialmente as cristãs, tornando possível identificar entre as supostas experiências místicas de Deus as que são manifestamente falsas daquelas que são verdadeiras (ALSTON, 1991, pp. 202-203).

Uma terceira objeção possível, citada por Alston, afirmaria não constituir a PMC uma fonte genuína de informação nova, isto é, esse tipo de prática não seria capaz de gerar crenças novas a partir de experiências místicas funcionando como dados de entrada, mas apenas despertaria uma releitura de crenças pré-existentes no sujeito. Alston rebate essa crítica afirmando que isso não significaria que a experiência não é fenomênica, mas apenas que ela não gera uma nova crença, acionando uma crença já existente antes da experiência. Nesse sentido, Alston afirma a importância de separar a questão da existência necessária de um esquema conceitual ou visão de mundo que orienta o sujeito em sua interpretação de suas experiências, sejam elas místicas ou sensoriais, da questão que envolveria a produção de novas crenças para o sujeito pela percepção. Com relação à segunda questão, acredita que as experiências místicas não alteram em termos gerais os traços gerais da fé de alguém, mas sem dúvida podem trazer informações novas sobre a relação particular de Deus com o sujeito da experiência e elementos adicionais que vão reforçar as crenças que esse sujeito já possuía previamente. Além disso, prossegue, é possível que forneçam novas visões ao seu esquema conceitual (ALSTON, 1991, pp. 205-206).

Alston imagina que uma outra questão poderia ser levantada: as diferenças entre as experiências sensoriais e místicas poderiam contar como um fator negativo na aceitação da segunda. Como resposta, afirma que existem diferenças óbvias entre os dois tipos de experiência, enquanto a experiência sensorial é comum, variada e extremamente rica em termos informacionais, a experiência mística é incomum, menos variada e veicula menor volume de informações. Para ele, entretanto, essas diferenças podem ser creditadas ao valor mesmo do que é veiculado em cada tipo de experiência, uma vez que a PS veicula uma quantidade enorme de informação que em grande parte não é aproveitada como elemento importante em nossa mediação com o mundo físico, enquanto a PMC, pelo contrário, veicula uma menor quantidade de informação e é mais rara, justamente em virtude da importância da informação veiculada. Segundo ele, na experiência religiosa não seria adequada uma profusão de informação que em

grande parte seria descartada como elemento sem importância para a condução de nossas vidas e, portanto, essa diferença não pode de modo algum contar como um elemento negativo para a pretensão epistêmica da PMC (ALSTON, 1991, pp. 205-206).

Além disso, segundo ele, afirmam os críticos que inexiste na PMC um sistema de conferências e testes para ocorrências particulares semelhante ao que existe em PS. Alston responde a esta objeção afirmando que cada prática doxástica determina internamente e de certa forma circularmente o sistema de anulação e os tipos de teste que lhe são adequados, os quais são baseados na descrição do assunto de referência que é desenvolvido dentro daquela prática. Nesse sentido, para ele, PS e PMC possuem diferentes assuntos de referência, portanto, necessitam de diferentes sistemas de conferências e testes. Pondera, entretanto, que possuindo a PMC seu sistema próprio de referência e constituindo-se como prática doxástica diversa de PS, seria injustificado exigir que a PMC atendesse aos requisitos do sistema de conferência e testes da PS, uma vez que, sujeitaria injustificadamente os resultados de uma prática doxástica aos requisitos de outra, constituindo um caso de imperialismo epistêmico (ALSTON, 1991, p. 216).

Por fim, uma crítica importante recai sobre a inexistência de eficácia preditiva nos moldes encontrados, por exemplo, na PS. Em resposta a essa objeção, Alston afirma que exigir que a PMC possua o mesmo poder preditivo da PS constituiria mais um caso de imperialismo epistêmico, visto que o assunto de referência da PMC não inclui a possibilidade de elaborar predições, o oposto seria mais o caso, pois o referencial conceitual que orienta a PMC afirma justamente que o contato com Deus constitui uma experiência especial, reservada a poucos escolhidos por Ele e segundo critérios e motivos completamente inacessíveis para nós (ALSTON, 1991, pp. 222-224).

Alston entende existirem duas antigas supostas razões para tomar a PMC como inaceitável. Em primeiro lugar, a ideia de que, para tomarmos as crenças geradas por ela como conhecimento, ou crenças justificadas, faz-se necessária a posse de razões epistemologicamente suficientes para supor que aquele que afirma ter percebido Deus realmente o tenha percebido. Para os defensores dessa posição, essas razões não existem nesse caso. Para Alston, a demanda por suporte externo para esses relatos de experiências místicas não pode ser atendida nem para esse tipo de experiência nem tampouco para as experiências sensoriais, isto é, segundo ele, não possuímos meios de demonstrar que o que realmente percebemos na PS são os objetos que acreditamos perceber sem cair em um argumento circular. Segundo ele, podemos defender a veracidade da percepção por meio de um argumento inverso, isto é, defendendo a confiabilidade da formação de crenças por meio das experiências perceptuais. Então, ao demonstrar que é

racional tomar PS como um modo confiável de formar crenças, demonstramos também que é racional supor que as crenças geradas por ela são provavelmente verdadeiras. Esse mesmo argumento vale para a PMC.

A segunda razão é que supostamente seria racional formar crenças sobre o ambiente físico baseando-se em PS porque possuímos motivos para tomá-la como confiável, o que não vale para PM. Alston rebate essa segunda objeção, afirmando que não existem fortes razões externas para considerar nem PS nem PMC confiáveis, portanto, não podemos, nessa situação, considerar a PS como desfrutando de um status epistêmico superior àquele atribuído à PMC. Qualquer objeção nesse sentido, afirma ele, configuraria a aplicação arbitrária de um duplo padrão para julgamento de dois mecanismos diferentes (ALSTON, 1991, pp. 226-228).

Uma outra forma de desqualificar a PMC, afirma Alston, seria a ideia de que ela estaria em contradição com outras práticas doxásticas firmemente estabelecidas como, por exemplo, a ciência natural, a história e a metafísica naturalista. No que se refere à ciência natural, Alston distingue três possíveis fontes de contrastes: (1) resultados, hipóteses ou teorias científicas versus doutrinas religiosas; (2) métodos ou procedimentos científicos e religiosos e (3) pressupostos básicos da ciência e da doutrina religiosa. (Alston, 2020, p. 264). Com relação ao item (1), Alston reconhece que alguns conflitos desse tipo tenham surgido ao longo da história pós-medieval, como por exemplo:

1. a oposição entre as astronomias de Ptolomeu e Copérnico. Um conflito dessa natureza, para Alston, parece resolvido;
2. a oposição criacionismo versus darwinismo que, segundo ele, não afeta os princípios básicos do teísmo;
3. A oposição entre determinismo comportamental e livre arbítrio. Para Alston, essa não se constitui uma questão de fato, uma vez que as teorias das ciências humanas que defendem a primeira posição não possuem o status de teorias provadas e inquestionáveis, de tal forma que cheguem a ameaçar a doutrina defendida pelas religiões cristãs.

De acordo com Alston, o campo da metodologia, conforme item (2), não representa possibilidade de conflito, uma vez que, diferentes campos de pesquisa requerem diferentes abordagens metodológicas. Para ele, entretanto, o item (3) poderia ser fonte de conflito no que se refere aos seguintes pressupostos frequentemente atribuídos à ciência:

- i. determinismo causal;
- ii. materialismo;

iii. mecanicismo.

Segundo Alston o primeiro e o terceiro tema perderam força após a mecânica quântica e os avanços recentes da física na área de gravitação e eletromagnetismo. Com relação ao materialismo, entendido como a doutrina que atribui causas naturais aos fenômenos físicos, Alston não acredita em conflitos de maior alcance, uma vez que a única possibilidade de contradição em jogo envolveria a ocorrência de milagres com a suspensão das leis físicas. Questões desse tipo representam papel irrelevante na pesquisa científica. Outra questão envolvida nesse tópico poderia envolver diferenças entre ciência e religião com relação à natureza de Deus, entretanto, esse assunto, segundo ele, não constitui fonte de conflito entre ciência e religião porque, para ele, esse não é um problema que estaria dentro do escopo da pesquisa científica.

Com relação à História como campo do conhecimento, Alston acredita que existe alguma probabilidade de que o futuro possa trazer alguma incompatibilidade entre a doutrina cristã e as pesquisas histórica e arqueológica. No entanto, em termos presentes, esse não parece ser o caso, apesar de não existirem estudos históricos independentes confirmatórios das narrativas evangélicas.

No que se refere à questão de até onde poderíamos levar uma metafísica naturalista-materialista na aceitação de processos diferentes daqueles que ocorrem em nossa vida ordinária, para Alston, essa parece uma questão importante e está aberta. Deverá ser mais aprofundada para que possamos avançar no conhecimento, talvez incorporando a PMC, embora à custa do critério de economia de pensamento na modelagem de nossas teorias e na compreensão do mundo.

Em resumo, Alston entende que as críticas acima discutidas não são suficientes para desqualificar a PMC como uma prática confiável e bem estabelecida socialmente de formar crenças. Afirma então, que uma das características das práticas doxásticas é o autossuporte, como por exemplo o que existe em PS, nas situações seguintes (ALSTON, 1991, p. 250):

1. a percepção sensorial nos permite formular previsões que, ao se mostrarem verdadeiras, fornecem suporte à confiabilidade dessa prática;
2. ao observarmos e estudarmos as condições em que PS é ou não confiável, entendemos melhor o funcionamento desta, o que fornece maior confiança nessa prática.

Existiria algo semelhante com relação à PMC? Alston acredita que sim, no entanto,

ênfatiza que, nesse caso, o mecanismo de autossuporte deve ser adequado à natureza da prática em questão. Para ele, o objetivo de PS é fornecer um mapa capaz de nos orientar em nossas relações com o mundo físico. De maneira semelhante, a PMC também nos forneceria um mapa que nos orientaria em nossas relações com Deus. Mas, as semelhanças param aqui. A natureza da PMC não nos possibilitaria fazer previsões em nossa vida ordinária tal como acontece com a PS, no entanto, a PMC, afirma ele, nos forneceria elementos para validação do conhecimento acerca de Deus que adquirimos ao longo do tempo. Para Alston, a PMC nos forneceria elementos para a confirmação daquilo que esperamos de nossa relação com Deus, isto é, a corroboração do destino que nos estaria reservado ao seguirmos uma vida orientada por princípios informados pela religião e que acreditamos ser a vontade de Deus. Assim, o fato de nos tornarmos melhores e mais virtuosos ao seguirmos o caminho indicado pela religião em direção à santidade forneceria autossuporte à PMC (ALSTON, 1991, pp. 250-251).

1.10 O problema da diversidade religiosa

O pensamento de Alston vai no sentido de que tanto as crenças geradas pela PS como aquelas geradas pela PMC são baseadas na própria experiência de apresentação do objeto para o sujeito e no pano de fundo constituído de outras crenças que este mantém. Para ele, existem práticas geradoras de crenças bem formadas, capazes de imprimir o selo de verdade às crenças geradas através desses procedimentos. Nesse sentido, qualquer prática doxástica socialmente estabelecida, não massivamente inconsistente e com auto apoio significativo seria supostamente racional, confiável e justificadas, *prima facie*, as crenças geradas por essas práticas. Um problema com esse argumento é acomodá-lo ao fato de existirem diversas práticas doxásticas místicas com essas características que suportam diferentes concepções de realidade última como objeto de culto e adoração.

A PMC possui sistema próprio de anulação de crenças que difere consideravelmente das outras diversas comunidades religiosas tradicionalmente estabelecidas. As incompatibilidades que interessam à questão referem-se àquelas que são patentes nos resultados contraditórios resultantes de práticas doxásticas incompatíveis.

No caso de religiões com a mesma matriz histórica, como o são o cristianismo, o judaísmo e em alguma medida o islamismo, as crenças e percepções podem ter como objeto o mesmo ser, que, entretanto, difere fortemente do objeto de crença de outras religiões oriundas de raízes diversas, como é o caso do budismo e do hinduísmo. Sem dúvida é possível existirem razões teológicas para supor que as pessoas em todas as tradições religiosas possuam

consciência de Deus, mesmo que Ele lhes apareça sob diferentes representações e origens crenças divergentes.

De acordo com Alston, não seria difícil perceber que muitas incompatibilidades observadas nos predicados atribuídos ao objeto de crença e culto das diversas religiões são oriundas de proposições positivas afirmadas em uma determinada religião que ao mesmo tempo implicam negações implícitas de proposições que integram o corpo de crença de outras religiões (ALSTON, 1991, p. 257), como, por exemplo, a afirmação do catolicismo sobre a figura de Jesus, o Cristo, como Deus-homem que contraria proposições de religiões como o Islamismo que considera Jesus apenas como profeta.

Alston entende que analisar predicados incompatíveis como meio para detectar contradições entre religiões não parece ser o caminho mais adequado, uma vez que isso exigiria recorrer a premissas teológicas, procedimento que está para além do escopo de sua investigação. Sugere então uma abordagem a partir da questão de como seria possível identificar as práticas doxásticas de outras religiões que deveriam ser comparadas com as práticas místicas cristãs. Entende que o caminho deve ser o de investigar o objeto de devoção das principais religiões, isto é, o ser último, considerado o determinante da existência, a condição, a salvação, destino etc. e para o qual são dirigidos a devoção, o compromisso, a fé, a esperança, a oração, e a adoração e que é concebido de forma diversa para cada uma dessas religiões. Afirma ainda, que uma análise das práticas doxásticas das principais religiões demonstra uma incompatibilidade massiva, principalmente se tomarmos em comparação as práticas do cristianismo, judaísmo e islamismo em relação àquelas próprias do budismo e de certas formas de hinduísmo (ALSTON, 1991, p. 258).

Segundo Alston, uma questão importante a ser considerada é que a concepção do “ser último” entra em maior ou menor grau na identificação do objeto percebido, isto é, em geral as nossas crenças de fundo são acionadas para identificar o objeto percebido, nesse caso Jesus, Alá, Shiva etc. Este fator resulta em que as crenças perceptivas serão incompatíveis, mesmo que os predicados atribuídos ao objeto da experiência mística sejam compatíveis. Isso se deve ao fato de que o objeto identificado na percepção carrega sua referência descritiva, isto é, quando estou percebendo algo que identifico como o Deus do cristianismo, entendo este referente como possuindo todos os predicados que o caracterizam como o Deus cristão. Se isso é verdade, então as crenças perceptivas do “ser” último serão incompatíveis entre as várias religiões (ALSTON, 1991, pp. 258-259).

De acordo com Alston, mesmo entendendo que a relação entre o sujeito e objeto na percepção mística ocorra de forma direta, em um sentido não descritivista do referente, isto é,

quando não utilizo para identificação de Deus os predicados que são associados a ele, ainda assim, as práticas de formar tais crenças estariam sujeitas a conflito sério, em virtude dos sistemas de crenças associados, uma vez que, a própria ideia de justificação *prima facie* supõe a existência de um sistema de crenças de fundo que vai nos permitir julgar se a experiência, de fato, é verdadeira, no sentido de apresentar coerência com as demais crenças desse sistema (ALSTON, 1991, pp. 260-261).

O conflito entre crenças de diferentes religiões é de certa forma reforçado pelo fato de que cada uma delas possui um sistema de crenças referencial diverso, que apresentam, entre si, massiva contradição. Nesse sentido, as principais religiões do mundo, se tomadas como um todo, são incompatíveis entre si. Incompatibilidade esta, entendida do ponto de vista lógico, isto é, essas religiões, possuem em suas respectivas doutrinas, proposições que conflitam com aquelas das demais religiões, e como é patente, não podem ser todas verdadeiras, ao mesmo tempo, do ponto de vista lógico. As incompatibilidades que interessam, nesse caso, são aquelas que se originam de práticas que refletem diferenças doxásticas, tais como as existentes entre religiões teístas e não teístas com relação à representação do “ser” último ou mesmo como aquelas existentes entre religiões teístas no que concerne aos planos de Deus para a humanidade.

Várias tentativas têm sido feitas no sentido de aproximar diferentes religiões pela interpretação de corpos doutrinários diversos como sendo compatíveis, pela via da eliminação de afirmações particulares de cada uma dessas doutrinas. Para Alston, esse caminho não parece promissor porque, por exemplo, se retirarmos os aspectos personalistas de Deus, podemos conciliar o “ser” último cristão com o “ser” último do budismo ou do hinduísmo, entretanto, o resultado seria frustrante porque eliminaria os aspectos diferenciadores desses objetos, restando apenas caracterizações vagas, porque retiraria das doutrinas dessas religiões os elementos mais característicos delas (ALSTON, 1991, p. 263).

De fato, as práticas doxásticas místicas são incompatíveis nas diversas religiões, entretanto, como essa constatação impacta a racionalidade do engajamento nas práticas místicas cristãs? Segundo ele, as explicações para a existência do pluralismo religioso tendem a desacreditar não só as práticas doxásticas místicas do cristianismo, mas de todas as religiões. Para Alston, um motivo comum para desqualificar o papel das práticas místicas pode vir do argumento de que a diversidade vem do fato de que nenhuma religião consegue fornecer explicações confiáveis sobre a natureza da realidade divina, pois se qualquer uma delas fosse capaz de fornecê-la, este elemento distintivo seria evidente, mas como isso, de fato, não ocorre, então nenhuma delas poder ser considerada confiável do ponto de vista racional. Devemos

refletir contudo, que de acordo com Alston, não existe razão para que qualquer prática doxástica confiável tenha que apresentar sinais de confiabilidade para todas as pessoas, participantes ou não dessa prática, se isto não é exigido, por exemplo, para a percepção sensorial, uma prática reconhecida como firmemente estabelecida.

De toda forma, Alston reconhece que a incompatibilidade de práticas místicas nas diversas religiões enfraquece a confiabilidade de qualquer uma delas para a justificação da crença em uma realidade última. Vejamos como poderíamos sintetizar a questão em um argumento:

A1. Se existem práticas doxásticas místicas incompatíveis e somente uma realidade última, apenas uma dessas práticas é confiável (Premissa);

A2. Se apenas uma dessas práticas é confiável, não é possível aos participantes das demais práticas estarem todos justificados nas suas crenças geradas por meio delas (Premissa);

A3. Existem práticas doxásticas místicas incompatíveis e apenas uma realidade última (Hipótese);

A4. Não é possível aos participantes das demais práticas estarem justificados nas suas crenças geradas por meio delas (de A1, A2 e A3, MP);

A5. Não há razões independentes para decidir qual dentre as práticas místicas é a confiável (Premissa);

A6. Se não há razões independentes para decidir qual dentre as práticas místicas é a confiável, então a probabilidade de qualquer uma delas ser confiável é igualmente baixa (princípio da indiferença)

A7. A probabilidade de qualquer uma das práticas doxásticas místicas ser confiável é igualmente baixa (de A5 e A6, MP);

A8. Se a probabilidade de qualquer uma das práticas doxásticas místicas ser confiável é baixa, não é possível aos participantes de qualquer uma das práticas doxásticas místicas estarem justificados nas crenças formadas por meio delas (Premissa);

A9. Não é possível aos participantes de qualquer uma das práticas doxásticas místicas estarem justificados nas suas crenças místicas (de A7 e A8).

A partir desse argumento podemos afirmar que:

1. O exclusivista religioso concordaria com premissas A1, A2 e A3 e a conclusão A4, porque acredita que apenas uma religião é correta, sendo as demais falsas. Essa parece ser a posição de Alston.
2. O naturalista apoiaria a conclusão A9 porque acredita que todas as religiões são falsas, uma vez que são baseadas em crenças erradas;
3. O pluralista religioso rejeitaria o argumento, uma vez que admite que acredita que todas as religiões são corretas e cada uma delas oferece um caminho diferente de salvação ou libertação e uma perspectiva parcial da realidade última. Essa posição parece aproximar-se à hipótese defendida por Hick.

A existência da diversidade religiosa comporta problemas de duas naturezas: de um lado o problema epistemológico com as dificuldades daí advindas no que se refere à justificação de crenças geradas por práticas doxásticas que não permitem uma demonstração não circular de sua confiabilidade e de outro lado as consequências práticas da perda de confiabilidade das crenças religiosas de grande parcela da humanidade associada às diversas comunidades religiosas. De fato, as crenças religiosas fornecem indicações com relação ao comportamento individual e social, por prover formas de convivência harmoniosas importantes, baseadas na empatia para com os outros, além de outros comportamentos éticos e políticos que favorecem o desenvolvimento civilizatório.

Nesse sentido, dado o problema epistemológico, como isso impactaria as decisões dos crentes das diversas comunidades religiosas? deveriam eles abandonarem suas crenças ou adotarem as práticas de outra comunidade religiosa? A conclusão de Alston é que nenhuma dessas alternativas deverá acontecer. Para entendermos essa conclusão, devemos compreender melhor o que significa desqualificar uma prática mística como não confiável. Para Alston existem duas ordens de razões para considerar uma prática doxástica mística como não confiável: razões internas e razões externas. O primeiro tipo refere-se às contradições massivas entre as diversas crenças produzidas pela prática doxástica mística em relação às outras crenças dentro da própria prática, algo como uma perda de coerência no corpo de crenças. A segunda ordem de razões envolve contradições em crenças produzidas pela prática doxástica mística em relação a elementos correspondentes em práticas mais firmemente estabelecidas. Para Alston, o problema posto pela diversidade religiosa não se encaixa em nenhuma dessas situações. Isso porque com relação às contradições intra práticas as divergências religiosas que importam para a questão da diversidade religiosa não dizem respeito a uma religião em particular, isto é, dentro

do escopo de uma determinada prática doxástica, mas entre diferentes práticas doxásticas e em relação ao segundo ponto, as principais religiões são igualmente socialmente estabelecidas. Se duas religiões igualmente socialmente estabelecidas divergem em suas práticas, o resultado é que ambas as práticas perdem confiabilidade na geração de crenças justificadas .

Assim, em uma situação de diversidade religiosa, as religiões firmemente estabelecidas estariam em condição semelhante em termos de confiabilidade de suas práticas e, portanto, nenhum dos participantes dessas práticas estaria em condições de racionalmente abraçar qualquer dessas práticas como formadoras de crenças *prima facie* justificadas, salvo se existirem razões independentes para tal. De fato, nessa situação, é possível que alguém encontre razões metafísicas suficientes para determinar sua escolha entre qualquer uma dessas religiões.

De todo modo, entende Alston que a diversidade religiosa antes enfraquece que elimina a confiabilidade das práticas doxásticas religiosas. Em outras palavras, o problema epistemológico com a diversidade religiosa é que não possuímos uma razão independente para escolher esta ou aquela prática doxástica como a correta e na ausência de uma forma independente de estabelecer comparações entre as várias práticas para orientar a decisão de escolha, qualquer que seja ela, a probabilidade de escolher a prática errada será maior que a probabilidade de escolher a correta.

Apesar de reconhecer que a diversidade religiosa enfraquece a confiabilidade das práticas místicas, não apenas a cristã, mas também a de outras religiões, Alston admite ser incapaz de quantificar em que extensão a confiabilidade dessas práticas é afetada, no entanto, para ele, o dano causado não possui a dimensão necessária para levar o crente de qualquer das religiões competidoras a abandonar suas práticas (ALSTON, 1991, p. 275).

1.11 Possíveis respostas ao problema da diversidade religiosa

O estabelecimento social de uma religião fornece apoio a atitudes e práticas socialmente desejáveis para aqueles que dela participam, reforçando as crenças e inculcando um sentido de presença de uma realidade suprema, resultados esses que não seriam facilmente descartáveis. Além disso, existem, nas diversas religiões, formas significativas de autossustentação que reforçam a confiança dos participantes de que suas práticas são, com certo grau de aproximação, verdadeiras, isto é, a forma como essas práticas afetam de forma positiva a vida dos praticantes reforça a crença destes na realidade suprema a que estão vinculados por essas práticas. Abandoná-las resultaria em alto custo para a forma de organização e participação da vida social do crente praticante de uma determinada comunidade religiosa (ALSTON, 1991, pp. 275-277).

Alston sugere alguns caminhos para lidar com o problema da diversidade religiosa como ameaça possível à manutenção justificada de crenças pelos participantes das diversas comunidades religiosas socialmente estabelecidas. A primeira seria a manutenção de suas respectivas crenças em conformidade com um tipo de conservadorismo pragmático. Esse comportamento sugere que alguém confrontado com essa situação provavelmente optará por permanecer fiel às suas práticas formadoras de crenças, uma vez que estas são úteis na condução da sua vida e não possui razões fortes para descartá-las, mesmo percebendo contradições advindas da diversidade religiosa. Em apoio a essa posição, Alston cita a fé, como um fator que, segundo ele, poderia contar em favor da permanência do crente na sua comunidade religiosa, mesmo em presença de evidências de práticas conflitantes em um contexto de diversidade religiosa. De fato, esse é um elemento importante no escopo das diversas religiões, reforçando a confiança do crente nas suas práticas religiosas, para além de elementos puramente objetivos (ALSTON, 1991, p. 277)

Remetendo à perspectiva histórica, Alston especula sobre uma possível convergência futura entre as religiões a partir de uma analogia com as divergências existentes no curso da evolução das ciências ao longo de sua consolidação como forma de conhecer o mundo. Para ele, o grau de unanimidade de uma dada área do pensamento pode mudar radicalmente no curso da história. Assim como a ciência caminhou no sentido de uma convergência e relativa unanimidade em suas teorias, principalmente no que concerne à física, esse pode ser o caminho que o futuro reserva às diversas religiões. Nesse sentido, considera a possibilidade de que estejamos em um estágio inicial de desenvolvimento da religião semelhante àquele experimentado pela Física na alta idade média e, da mesma forma que esta alcançou relativa unanimidade ao longo da história, o mesmo poderia acontecer com as divergências entre as principais religiões, embora, seja também possível a situação contrária, isto é, que os nossos intelectos não estejam preparados para conhecer a verdade definitiva sobre Deus e que isso somente venha a ocorrer no final dos tempos pela revelação divina. Dessa forma, Alston defende que um cristão estaria, pelo menos *prima facie* justificado com base na percepção mística em manter certas crenças cristãs acerca de Deus. Mesmo assim, não entende como correta a atitude do crente de qualquer religião de manter-se fechado em suas próprias crenças ignorando o que acontece no mundo (ALSTON, 1991, pp. 277-278).

Uma segunda possibilidade de conciliação da questão da diversidade religiosa, mencionada e criticada por Alston, conduz a uma reflexão, de inspiração kantiana, sugerida por (HICK, 2018b) que propõe uma alternativa para compatibilizar religiões diversas baseada na diferença kantiana entre o real (em si mesmo) e aquilo que é percebido pelos participantes das

diversas comunidades religiosas a partir das influências particulares de cada cultura. A hipótese de Hick é de que existe uma realidade última que é inefável, que está para além do alcance dos nossos sistemas conceituais, mas que possui presença universal e é experimentada pelos seres humanos de formas diversas, de acordo com os diversos sistemas linguístico-conceituais e diferentes práticas espirituais. Para ele, isso ocorre porque a nossa forma de experimentar o mundo é interpretativa, isto é, uma forma de experimentar-como e embora como seres humanos partilhemos o mesmo modo de conhecer por meio da percepção sensorial, diferimos no modo de conhecer e experimentar o a realidade última em virtude das formas variadas em que estes processos foram formados a partir de diferentes tradições religiosas (ALSTON, 1991, pp. 264-266).

Importante observar que à proposta de Hick, subjaz uma possibilidade de convergência futura entre as principais religiões mundiais, uma vez que nessa concepção todas as religiões socialmente estabelecidas apontam para uma mesma realidade última, possuem um objetivo comum de transcender de uma posição egocêntrica para a centralidade no Real com objetivos soteriológicos e exigem padrões de comportamento baseados em valores éticos para os seus praticantes que têm sua origem na própria realidade última.

Uma terceira possibilidade, também mencionada por Alston, é a hipótese radical naturalista, que nega existir uma realidade objetiva que permita a existência de tais práticas e que a pluralidade destas práticas estaria relacionada a fatores psicológicos e socioculturais que determinariam diferentes formas de pensar. O núcleo desse argumento é a negação da objetividade da realidade com a qual os praticantes dessas religiões estariam em contato cognitivo; uma vez que, se essa realidade fosse objetiva, qualquer pessoa chegaria às mesmas conclusões sobre essa realidade, resultando necessariamente em concordância sobre a natureza e as características dela (ALSTON, 1991, p. 267).

Em conclusão, entre os possíveis caminhos indicados por Alston para lidar com a diversidade religiosa nos propomos a analisar na presente tese:

1. A opção aberta ao crente de compreender a experiência religiosa e a diversidade das práticas doxásticas associadas às diferentes religiões como consequência de uma diferente concepção metafísica da realidade inspirada, conforme proposta de (HICK, 2018b), na diferença ontológica de Kant entre a coisa-em-si e o fenômeno.
2. A alternativa de abraçar uma abordagem metafísica naturalista que nega a existência de realidades sobrenaturais e entende a religião como fenômeno cultural, psicológico ou sociológico apenas.

3. A permanência do crente na comunidade religiosa a que pertence, mantendo suas práticas e crenças em uma atitude de conservadorismo epistêmico.

Uma posição interessante seria refletir sobre o fato da diversidade de crenças religiosas à luz da epistemologia do desacordo. É o que faremos a seguir.

1.12 Desacordo epistêmico e diversidade religiosa

Entendemos como desacordo epistêmico a situação na qual duas ou mais pessoas possuem atitudes doxásticas diferentes, tais como: crença, descrença ou suspensão do juízo, em relação a determinada proposição.

O desacordo epistêmico pressupõe:

1. Paridade Epistêmica: deve ocorrer entre pares epistêmicos que se reconhecem como tal, isto é que possuem as mesmas capacidades intelectuais, conhecimentos sobre o tema do desacordo semelhantes etc.
2. Igualdade evidencial: os pares compartilham o corpo de evidências, ou seja, as informações relevantes relacionadas à proposição em disputa foram expostas.

Em resumo, duas ou mais pessoas são pares epistêmicos quando estão em igualdade no que se refere à inteligência, capacidade de raciocínio e informação de fundo. Além disso, o desacordo entre pares requer que as evidências de cada uma das partes devam ser públicas. Nessa situação, duas pessoas são pares epistêmicos se atendem a estes requisitos e uma delas crê em uma proposição e a outra nega essa proposição. Esse desacordo é racional se discordam e ambas se consideram justificadas em sua crença. Assim, se somos confrontados com outros que detêm as mesmas capacidades intelectuais e as mesmas evidências nossas com respeito às crenças, em princípio, essa situação poderia reduzir nossa justificção das crenças que possuímos, podendo nos levar à suspensão do juízo sobre essas crenças e no limite ao agnosticismo.

Considerando essa caracterização de desacordo racional, surgem problemas com o desacordo religioso. Devemos levar em consideração que o desacordo religioso entendido no âmbito da diversidade religiosa não se refere a uma ou mais proposições discordantes, mas a um conjunto complexo de crenças interligadas e resultantes de modos variados de obtê-las.

Além disso, um dos problemas de lidar com o desacordo religiosa decorre da dificuldade de estabelecer a natureza da evidência que cada um dos pares possui sobre um ou mais temas em questão, isto é, como é possível decidir qual a evidência mais probatória o que dificulta

muitas vezes a escolha de qual das evidências devemos atribuir maior peso na solução do desacordo. Dificuldade adicionais surgem para definir os critérios para escolha de quem pode contar como um par epistêmico ou se a existência da diversidade religiosa forneceria algum aspecto particular que permitisse uma comparação entre a visão religiosa dos contendores.

O relativismo tem sido apontado como uma alternativa para a solução do problema do desacordo no âmbito religioso, alegando que duas proposições contraditórias podem estar ambas corretas e cada um dos pares deveria manter a sua própria crença uma vez que a verdade delas seria contextualizada e relativizada para cada situação particular. Dessa forma, o desacordo seria inexistente. A simples negação do desacordo não parece uma alternativa aceitável do ponto de vista epistemológico.

Uma outra solução possível com relação ao desacordo no âmbito religioso seria a manutenção de um razoável desacordo em virtude da impossibilidade de recorrer a evidências de ordem superior, devido ao fato de que verdades nesse domínio são ocultas, não permitindo gerar evidências de veracidade para toda população ou para uma determinada população. A suspensão das crenças, nesse caso, não parece a melhor opção porque implicaria uma suspensão indefinida de ações associadas a essas crenças com prejuízos evidentes para os respectivos crentes. Essa solução, contudo, estaria sujeita também a um desacordo do desacordo razoável.

De toda forma, devemos ter em mente que a formação de crenças não é um processo voluntário, é possível que mantenhamos crenças por uma série de motivos e que podemos manter algumas crenças mesmo em uma situação de desacordo epistêmico. Nesse sentido, parece interessante a posição de (ELGIN, 2013), quando afirma:

A crença não é voluntária. A crença visa a verdade no sentido de que uma crença é defeituosa se o seu conteúdo não for verdadeiro. Se acreditarmos que fosse algo que poderíamos fazer ou abster-nos de fazer à vontade, a conexão com a verdade seria cortada (ELGIN, 2013, p. 60).¹⁸

E, mais adiante:

Uma vez que as crenças não são voluntárias, um agente epistêmico não pode, mesmo que por criteriosa avaliação, fazer com que ele mantenha ou diminua seu grau de

¹⁸ Tradução nossa: Belief is not voluntary. Belief aims at truth in the sense that a belief is defective if its content is not true. If believe were something we could do or refrain from doing at will, the connection to truth would be severed (ELGIN, 2013, p. 60).

crença, ou suspender a crença diante da discordância. Ele pode, no entanto, ser capaz de afetar suas respostas indiretamente (ELGIN, 2013, p. 62).¹⁹

(ELGIN, 2013) sugere que as questões sobre desacordo são melhor entendidas como dizendo respeito a aceitação mais que sobre crença e que manter determinadas proposições mesmo sujeitos à desacordo pode ser racional.

Desenvolvimentos recentes da epistemologia tem proposto uma maneira de pensar sobre divergências profundas que tem suas raízes em (WITTGENSTEIN, 2012). Um ponto destacável nessa obra é a ideia de que na avaliação racional de uma crença como justificada devem ser levados em consideração os pressupostos fundamentais constuídos pelos *compromissos de dobradiça* que significam pressupostos fundamentais da visão de mundo

Discordâncias metafísicas sobre a existência de Deus ou cosmovisões diversas como aquelas do hinduísta vs teísta ou do budista vs judeu, entre outras, parecem candidatas naturais a desacordos profundos baseados em diferentes *compromissos de dobradiça* pressupostos pelas partes. Devemos reconhecer, no entanto, que a *epistemologia das dobradiças* ainda é tema de grandes controvérsias, entretanto, abre novas possibilidades para pensar questões mais complexas sobre a justificação e racionalidade das crenças religiosas em presença da diversidade religiosa. De toda forma, nos parece que a discordância religiosa não parece adequar-se a uma solução pela via da *desacordo epistêmico* na forma como é proposto atualmente a partir de pares epistêmicos ideais.

Nos próximos capítulos, analisaremos cada uma dessas opções em termos de factibilidade na adoção pelos crentes na situação de fato da diversidade religiosa.

¹⁹ Tradução nossa: Since beliefs are not voluntary, an epistemic agent cannot, even through judicious assessment, bring it about that she retains, or lowers her degree of belief, or suspend belief in the face of disagreement. She may, however, be able to affect her responses indirectly (ELGIN, 2013, p. 62).

CAPÍTULO 2 – A abordagem cultural de John Hick

O objetivo do presente capítulo é apresentar e discutir uma possível resposta, mencionada por Alston, ao problema da diversidade religiosa, que é aquela formulada por John Hick e fundamentada na distinção entre o Real em si e a forma como Ele é experimentado e pensado por diferentes comunidades religiosas.

Apesar de Alston respeitar a proposta de Hick como interessante para explicar a diversidade religiosa mantendo a ideia de que a experiência mística é uma experiência genuína da realidade última, afirma não ser essa proposta compatível com a tese desenvolvida por ele no *Percebendo Deus*. De fato, Alston entende que Hick ao afirmar que as experiências místicas envolvem a forma fenomenal da realidade última, mediada por aspectos culturais, e não o ser em si da divindade, elimina o conflito lógico por alterar as relações entre o crente e a realidade última e isso representa uma conceituação diferente do que ele entende por práticas doxásticas. Para Alston, essa alteração é problemática porque nas religiões socialmente estabelecidas, principalmente para as religiões teístas, os relatos de experiências místicas e de revelações religiosas envolvem a crença de que estas são experiências e revelações a partir de uma interação com a realidade última em si mesma e não desta como fenômeno. Assim, afirma Alston, não faria sentido que as experiências místicas e revelações religiosas fossem enganosas porque Deus não nos daria proposições falsas sobre si mesmo.

A nosso ver, a crítica de Alston à proposta de Hick tem por substrato a sua concepção sobre o fenômeno da percepção, baseada na “Teoria da Aparição”, que conforme vimos no capítulo I se caracteriza por:

1. Afirmar a aparição do objeto como elemento fundamental;
2. Entender a relação entre o sujeito e o objeto, na aparição, como não analisável em termos de conceitos, crenças ou quaisquer outras coisas;
3. Possuir caráter não conceitual ou pré-conceitual;
4. Definir a relação de aparição do objeto para o sujeito como constitutiva, tanto da experiência sensorial dos objetos como da experiência dos sentidos em si mesma;
5. Considerar qualquer caso de experiência sensorial como possuindo uma estrutura relacional, do tipo “ato-objeto”.

Essa teoria por sua vez, como o próprio reconhece, tem como fundamento metafísico um realismo direto e quase ingênuo²⁰ que contraria a ideia de uma realidade transcendental só acessível em sua forma fenomenal, como proposta por (HICK, 2018b).

2.1 O fenômeno religioso

Para Hick o conceito de religião tem sido debatido ao longo do tempo e tem assumido diferentes matizes que muitas vezes incorporam opções sutis de inclusão e exclusão de determinados aspectos. Na tentativa de optar por um conceito abrangente, propõe uma solução a partir de características básicas, embora difusas dos diversos fenômenos que poderiam ser classificados como religiosos. Nesse sentido, entende que um conceito apropriado seria o de “família de fenômenos”, isto é, fenômenos que embora diversos em suas peculiaridades compartilham, contudo, aspectos mais básicos. A vantagem de uma conceituação com essa amplitude, segundo ele, é que permitiria que diferentes abordagens dos diversos estudiosos do assunto pudessem se concentrar nas características que julgam mais relevantes nas suas concepções próprias. Dessa maneira, psicólogos, sociólogos, etnólogos etc. estariam livres para focar legitimamente nas características que lhes interessam em seus estudos e pesquisas. Seguindo essa linha, Hick informa que a característica do fenômeno religioso que recebe seu foco no estudo específico de sua hipótese sobre a diversidade religiosa²¹ é a “experiência com uma realidade última, que pode ser concebida de várias maneiras: como um deus pessoal, um absoluto não pessoal ou uma estrutura, processo ou fundamento do universo:

A experiência do transcendente é estruturada ou pelo conceito de deidade, que orienta as tradições teístas, ou pelo conceito de absoluto que orienta as tradições não teístas. Cada uma destas está esquematizada na experiência humana real.... (HICK, 2018b, p. 57).

Isso posto, entende que uma apologética contemporânea da religião assim conceituada, deve levar em consideração os seguintes pontos:

1. O pensamento e a experiência religiosos como resultante de uma evolução contínua e global, assumindo formas variadas nesse processo;
2. Essa evolução inclui projeções e simbolizações dependentes da cultura;

²⁰ Não podemos considerar Alston como um realista ingênuo porque ele admite a cláusula falibilista, isto é, a revisão das crenças a partir de evidências que possuam a capacidade de anular as crenças que para o crente são *prima facie* justificadas.

²¹ Contida em seu livro: “Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente”.

3. Essas projeções e simbolizações não são inteiramente criações ou ilusões humanas, mas representam interfaces com uma realidade sobrenatural misteriosa.

Com relação à terminologia utilizada na defesa de sua tese, Hick vai utilizar dois termos importantes. O primeiro deles é a palavra de origem latina “soteriológico” que diz respeito à salvação e que está historicamente ligado à doutrina cristã da morte de Cristo para a remissão dos pecados da humanidade. Hick entende que essa noção pode ser entendida de uma maneira mais abrangente, como processo transformador de uma situação humana de alienação com relação a realidade última para um outro estado caracterizado pela harmonia com essa mesma realidade. O segundo termo é a palavra “Real” para se referir à realidade última que nas diferentes tradições religiosas são designadas diversamente por: Deus, Alá, Brahma, Vishnu, Darmakaya etc.

Hick afirma que a diversidade de religiões tem, ao longo do tempo, suscitado e destruído diversas teorias resultando no fato de que poucas generalizações tenham sobrevivido nesse processo. Entre estas generalizações, aponta dois pontos que entende possuírem ampla aceitação e serem importantes para o desenvolvimento de sua tese. O primeiro ponto é o que ele denomina de universalidade de ideias e práticas de cunho religioso, que envolve diversas matizes e graus diferenciados de religiosidade. O segundo ponto é a distinção entre a religião pré-axial que, segundo ele, apresenta como principal preocupação a preservação da ordem cósmica e social, e a religião pós-axial que remete à preocupação com a busca da salvação ou libertação. De acordo com esse pensamento, uma transformação vai ocorrer no assim denominado período axial. Importa sublinhar, contudo, que a transformação das diversas religiões durante o período axial não vai ocorrer em um tempo histórico único, isto é, formas paralelas de fenômenos religiosos pré-axiais coexistem com outras formas de tipo pós-axial.

De acordo com Hick, do ponto de vista sociológico, a preocupação maior da religião pré-axial é a sustentação da vida social em um ambiente favorável à estabilidade, a coesão e a sobrevivência do grupo social e do ponto de vista psicológico é fornecer sentido à vida em suas dimensões básicas de sobrevivência e propagação:

A religião pré-axial tem dimensões tanto psicológicas quanto sociológicas. Psicologicamente, ela é uma tentativa de dar um sentido estável à vida, e particularmente às realidades básicas da subsistência e da propagação, bem como aos limites finais de nascimento e morte, dentro de uma estrutura atribuidora de sentido do mito. Isso serve às noções sociais de preservar a unidade da tribo ou povo dentro de uma visão de mundo comum e ao mesmo tempo de validar as exigências da comunidade quanto à lealdade de seus membros. A preocupação de fundo é conservadora, uma defesa contra o caos, a falta de sentido e a quebra da coesão social. A atividade religiosa se preocupa

em manter a frágil vida humana dentro de um equilíbrio estável (HICK, 2018b, p. 63).

A humanidade seguiu seu curso com pequenas transformações durante tempo considerável; contudo, afirma Hick, a partir da emergência da individualidade e do surgimento de pessoas significativas, tais como Jesus, Maomé, Confúcio, Lao Tzu, Gautama o Buda, Mahavira, Zoroastro, entre outras, a consciência humana foi ampliada e desenvolvida, gerando movimentos de transição das religiões arcaicas para as religiões de salvação ou libertação. Hick denomina esse período de “era axial”. Nesse período, foram formadas as grandes tradições religiosas atuais²²:

Com certas qualificações, podemos dizer que nesse período foram identificadas e estabelecidas todas as grandes opções religiosas que constituem os principais modos possíveis de conceber a realidade última, e que nada de significativo comparavelmente novo aconteceu na vida religiosa desde então. Dizer isso é obviamente ver Jesus e o surgimento do cristianismo, e Maomé e o surgimento do islamismo como grandes desenvolvimentos novos dentro da corrente profética da vida religiosa semita; e o crescimento do budismo Mahayana como um desenvolvimento a partir do budismo inicial (HICK, 2018b, p. 71).

As religiões da era pós-axial, isto é, as grandes tradições religiosas como o judaísmo, o cristianismo, o islamismo, o budismo, o hinduísmo, o xintoísmo etc., experimentaram grande desenvolvimento nesse período resultando em religiões que têm em comum uma estrutura soteriológica:

...que identifica a infelicidade, a irrealidade, a trivialidade e a perversidade da vida humana comum, afirma uma unidade última de realidade e valor no qual ou em relação ao qual é possível a qualidade de uma existência ilimitadamente melhor, e mostra o caminho para realizar essa possibilidade radicalmente melhor (HICK, 2018b, p. 75).

Nesse sentido, entende que a estrutura soteriológica de cada uma dessas tradições apresenta variações de esquemas conceituais em torno de um tema em comum, que é a transformação do indivíduo de forma repentina ou gradual de uma posição de concentração em si mesmo para um novo centro na unidade com a realidade última que assume diversas formas fenomênicas nessas tradições, tais como Deus, Brahma, Dharma, Sunyata ou Tao.

²² Hick argumenta que a ocorrência da transição do período pré-axial para o período axial não ocorreu sob a forma de um único evento específico no tempo e que coexistiram ao longo da história religiões pré-axiais e pós-axiais. A hipótese de Hick de que as religiões axiais possuem um mesmo propósito em termos de realização humana plena ou destino soteriológico é controversa.

A tese de Hick procura explicar por que essas formas fenomênicas se apresentam diversamente, se considerarmos que todas as principais religiões se referem a uma mesma realidade última. Para desenvolver sua tese, Hick parte de duas ideias: que o universo é ambíguo, comportando variações na sua interpretação e que essa ambiguidade vai resultar em formas diversas de entender e experimentar o mundo e uma segunda ideia sobre a maneira que os humanos experimentamos o mundo. A partir da ideia de ambiguidade do universo, Hick relaciona os conceitos de interpretação, significado e de disposições práticas ou comportamentais humanas com relação ao mundo.

2.2 A ambiguidade do universo e interpretação da experiência do mundo

Hick acredita existir uma ambiguidade religiosa no universo, não no sentido de sua contradição ou indefinição, mas pela possibilidade de ser pensado e experimentado pelos seres humanos tanto de uma forma religiosa quanto de um modo naturalista, ou seja, que considera que a experiência religiosa é apenas um fenômeno humano. Segundo ele, essa ambiguidade se tornou evidente a partir do desenvolvimento da ciência moderna e do iluminismo. Nesse sentido, afirma que o universo, da forma como ele se apresenta para nós, é ambíguo na medida em que permite uma interpretação intelectual tanto em termos de experiências religiosas como naturalistas. Interpretar o universo, para Hick, é atribuir significado a ele. Nessa construção, significado seria aquilo que caracteriza a experiência consciente e o que nos permite reagir adequadamente às situações que se nos apresentam. Assim, o significado que atribuímos ao ambiente em que vivemos nos permite selecionar a forma adequada de resposta a ele. Dessa forma, acredita Hick que o conceito de significado comporta a ideia de uma relação como também de um comportamento ou disposição comportamental frente ao mundo.

Para sustentar a sua afirmação de ambiguidade religiosa do universo, Hick analisa diversos argumentos da tradição filosófico-teológica que procuram demonstrar a existência de Deus além da hipótese naturalista, que advoga a posição contrária. O objetivo de Hick é sustentar a afirmação de que nenhum desses argumentos, seja a favor ou contra a existência de Deus, seria conclusivo.

2.2.1 Argumentos a favor da existência de Deus

O primeiro argumento analisado é o argumento ontológico, segundo ele, formulado de forma clara primeiramente por Agostinho. De acordo com essa formulação, o conceito de Deus seria a entidade do qual não se pode conceber nada maior nem mais perfeito e essa perfeição

implicaria sua existência, uma vez que, pensar diferente seria contraditório, pois um ser perfeito não poderia carecer de existência. Hick entende que esse argumento, em sua formulação clássica foi refutado pelos argumentos de Kant, Russell e outros, a partir da afirmação de que “existência” não é uma propriedade como outra qualquer que se atribui a uma determinada entidade, mas uma instanciação da entidade. O problema com esse argumento, de acordo com Hick, é que ele mistura os níveis lógico e ontológico, isto é, o conceito não implica na instanciação da entidade.

Uma segunda formulação desse argumento é aquela inspirada no *Proslógio* de Anselmo. Essa formulação, de acordo com Hick baseia-se na distinção de modalidade lógica entre contingência e necessidade. O argumento parte da afirmação de que o conceito de Deus não é de um ser que existe ou não existe de forma contingente, mas de forma necessária. Nesse caso, o que está em jogo é se o conceito de Deus implica sua necessária ou impossível existência. A impossibilidade somente seria verdadeira se o conceito fosse autocontraditório. Como o conceito não é autocontraditório, então segue-se que Deus existe necessariamente. Para Hick, essa formulação incorre em problema semelhante àquele já discutido na versão anterior do argumento, isto é, a não distinção entre necessidade lógica e necessidade factual ou ontológica.

(PLANTINGA, 2003) baseia a sua versão do argumento ontológico utilizando a lógica dos mundos possíveis. De acordo com Hick, o argumento de Plantinga parece provar a existência de Deus por um decreto de definição, o que é insustentável pois, segundo Hick, o mesmo argumento proposto por Plantinga para provar que existe um ser maximamente excelente poderia ser utilizado para provar que existe um ser maximamente mau o que levaria ao problema de existirem dois seres onipotentes, afirmação claramente contraditória. Hick conclui que o argumento ontológico não oferece uma solução para provar a existência de Deus.

O segundo tipo de argumento analisado por Hick é a família dos argumentos cosmológicos. Esses argumentos normalmente partem do cosmo observado e chegam à existência de um ser eterno, existente por si mesmo e criador de tudo que existe. A ideia do argumento é que todo evento possui uma causa e, portanto, se acompanharmos cada evento particular, encontraremos uma cadeia regressiva sem fim ou terminando em uma causa primeira que não requer explicação. A primeira hipótese carece de racionalidade, o que nos conduziria a validar a segunda hipótese, ou seja, a de que o universo é fruto de uma vontade criativa eterna, última, não causada e incondicionada. De acordo com Hick, esse argumento não nos compele a acreditar na existência de Deus porque poderíamos alternativamente acreditar no universo como um puro fato, não explicado.

O argumento do design, conhecido também como argumento teleológico, afirma que a unidade e coerência observadas no universo em consonância com a ínfima probabilidade de que os eventos necessários à sua criação e ao surgimento da vida humana da forma como de fato existem, não poderiam ser obra do acaso, mas deveriam ser atribuídos a uma vontade criadora que estabeleceu a sequência de eventos necessários que resultou no atual estado de coisas. Esse argumento vem sendo burilado ao longo do tempo e em sua formulação atual incorpora dados sobre desenvolvimentos da Física, Astronomia, Cosmologia, probabilidade e Biologia na defesa dessa visão teleológica da criação do(s) universo(s) e da vida. Sobre esse argumento, Hick entende que:

Na verdade, não há nenhum modo pelo qual a descrição do desenvolvimento físico de qualquer universo que tenha semelhança com o nosso possa ser estritamente incompatível ou com o teísmo ou com o ateísmo. (HICK, 2018b, p. 75).

A conclusão de Hick se assenta no fato de que a alegada ínfima probabilidade de ocorrência dos eventos necessários à criação do universo e da vida humana somente assim parecem porque são eventos que já ocorreram e na época da ocorrência destes todas as probabilidades de ocorrência eram igualmente improváveis e apenas porque somos parte de uma dessas opções é que ela nos parece miraculosa. Em outras palavras, não podemos provar essa hipótese apenas baseados nos fatos científicos:

Todavia, o fato de que nossa existência tem esse significado religioso não pode ser provado ou mesmo apresentado como provável a partir dos fatos da cosmologia e da evolução. Podemos estar conscientes da prodigiosa improbabilidade teórica de nossa existência, podemos nos sentir privilegiados por estar vivos, mas sem interpretar essa boa fortuna de modo religioso. (HICK, 2018b, p. 125)

Em outras palavras podemos atribuir um significado religioso a essa sequência de eventos que resultaram na criação do universo e no surgimento da vida humana, entretanto, não podemos provar que esses eventos ocorreram de forma teleológica por um ser ou realidade última, porque é sempre possível explica-los apenas como uma das diversas infinitas sequências possíveis de eventos que poderiam ocorrer; além disso, não temos como prever o que resultaria de uma diferente combinação de eventos dentre aqueles infinitamente possíveis.

Nessa mesma linha, Hick analisa se o chamado “princípio antrópico” pode ser contado como mais favorável ao teísmo que ao ateísmo. Esse princípio, em sua formulação fraca afirma que “o que podemos esperar observar deve se restringir às condições necessárias para nossa

presença como observadores”; isto é, nos encontramos no universo em posição privilegiada para observá-lo. O que até certo ponto nos parece óbvio. Em sua formulação forte, entretanto, esse princípio toma a seguinte forma: “O universo possui muitas de suas propriedades extraordinárias porque elas são necessárias para a existência da vida e observadores” (HICK, 2018b, p. 127).²³ Essa afirmação, para Hick, é uma verdade tautológica, por afirmar que o universo possui a forma que possui porque nós o habitamos, mas também uma grande falsidade por afirmar que o universo tinha que ser de forma a nos produzir porque não podemos inferir a impossibilidade de um universo sem observadores. A conclusão de Hick é que nenhum desses argumentos obtém êxito em afastar a ambiguidade na interpretação do universo.

Hick analisa ainda, se a existência do sentimento moral pode se constituir indício para a crença teísta em Deus. A ideia aqui é verificar se o sentimento moral tem origem em Deus ou se decorre da própria natureza humana em sua necessidade de sobrevivência em um ambiente gregário. Hick acredita que a moralidade pode ser interpretada tanto de uma perspectiva naturalista como de uma perspectiva religiosa:

De um ponto de vista religioso, a moralidade tem uma função proporcional ao momentoso caráter com o qual nós a experimentamos, pois ele é o caminho pelo qual podemos nos mover através do tempo a caminho da vida eterna, ou do Reino Celeste, ou do Nirvana, ou da unidade com o absoluto. De um ponto de vista naturalista, por outro lado, a moralidade é simplesmente um análogo das outras formas de vida animal, embora indo bem além delas. Em qualquer dessas visões, é o aspecto da nossa natureza que gera a dimensão invisível do valor moral. Essa dimensão pode receber uma interpretação religiosa; mas não é, porém, incompatível com uma interpretação não religiosa. (HICK, 2018b, pp. 132-133).

Dentro da estrutura de pensamento de Hick, a moralidade é consistente com o objetivo maior da vida religiosa que é a transformação de uma existência autocentrada para uma existência centrada no Real. De fato, uma posição egocêntrica é justamente o oposto de uma vivência baseada na empatia e na valorização do outro. Por outro lado, podemos entender também que em uma sociedade sem moralidade os processos sociais mais comuns envolveriam conflitos desagregadores que no limite poderiam inviabilizar a própria existência humana. Nesse caso, a moralidade surgiria da própria necessidade humana, que dificilmente poderia fazer frente aos desafios do ambiente de forma individual.

Hick discute se as experiências religiosas fornecem plausibilidade superior à interpretação religiosa do universo relativamente àquela naturalista. Para isso, divide as experiências religiosas em dois grupos: coletivas e individuais. Com relação às primeiras,

²³ Hick citando (BARROW & SILK, 1984:233)

entende que, embora algumas delas sejam de extrema importância para determinadas comunidades religiosas, tais como os eventos que antecederam ao êxodo judaico do Egito ou a ressurreição de Cristo, não é possível encontrar corroboração histórica desses fatos narrados na Bíblia. Com relação às experiências individuais que relatam episódios em que pessoas afirmam terem mantido algum tipo de contato divino, Hick defende ser impossível desconsiderar alegações naturalistas para esses fatos envolvendo diversas explicações psicológicas.

Por fim, Hick analisa o argumento probabilístico de Swinburne e exemplifica a fraqueza principal do argumento com o tratamento dado por ele ao problema do mal. Para ele, existe uma falta de precisão no impacto da existência do mal sobre a probabilidade da hipótese teísta. Nessa direção, critica o argumento, pois segundo ele o teorema de Bayes requer proporções numéricas para o seu funcionamento e contrariamente Swinburne o utiliza sem nenhum valor exato. Afirma ainda que o argumento qualitativo também não logra êxito porque as estimativas qualitativas feitas por ele não passam de estimativas quantitativas vagas demais para alcançar a conclusão de que a probabilidade do teísmo alcança valores superiores a 1/2, concluindo que “O universo não permite que a probabilidade lógica dissipe sua ambiguidade religiosa.” (HICK, 2018, p. 143). A conclusão de Hick é que nenhum desses argumentos acima analisados afasta a ambiguidade interpretativa do universo.

2.2.2 Argumentos naturalistas

De acordo com Hick, existem dois tipos de argumentos antiteístas: os negativos e os positivos. Os argumentos do tipo negativo são aqueles em que o objetivo é demonstrar que todos os fenômenos conhecidos inclusive os fenômenos religiosos podem ser explicados sem auxílio de hipóteses religiosas, enquanto os argumentos do tipo positivo são aqueles que procuram demonstrar a existência de aspectos do universo que são incompatíveis com uma visão de mundo religiosa.

Para Hick, nem os argumentos religiosos nem os argumentos naturalistas podem prescindir de um fato inexplicável último. No caso da visão naturalista do mundo, o fato último é a própria existência do universo e no caso da visão religiosa, esse fato último seria a existência de Deus ou de um Absoluto não pessoal. Vale mencionar que a hipótese naturalista inclui ainda interpretações sobre a experiência religiosa e mesmo do fenômeno religioso em sua totalidade, a partir de interpretações de que os deuses ou absolutos não passam de criações humanas como respostas às dificuldades da vida cotidiana. Essas explicações psicológicas ou sociológicas do fenômeno religioso são, contudo, para ele, reducionistas, não conclusivas e falhas nas tentativas de generalização às diversas formas em que esse fenômeno se apresenta. De fato, as principais

teorias naturalistas da religião (Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud) são teorias do erro, ou seja tentam explicar porque as pessoas acreditam em entidades sobrenaturais, mesmo que elas não exista e consideram como principal argumento, contrário à religião, o problema da existência do mal.

2.2.3 O argumento do Mal

O argumento do mal pode ser considerado uma das mais fortes objeções à existência de Deus e à hipótese teísta. Essa parece a motivação de Hick para discuti-lo como apoio à sua hipótese de que o universo é ambíguo, no sentido de que existem argumentos válidos tanto a favor como contrários às interpretações religiosas e naturalistas do universo.

Hick considera o problema do mal como uma séria objeção ao teísmo, mas argumenta que é possível entender a sua existência no mundo, de um ponto de vista religioso, a partir de uma teodiceia desenvolvida por ele em (HICK, 2018a), inspirada por sua leitura de (IRINEU DE LIÃO, 1995). Segundo essa hipótese, a criação seria um processo ainda em curso, à medida em que o homem foi criado à imagem de Deus, mas não à semelhança de Deus. Essa última, seria obtida por um processo de desenvolvimento ético da humanidade ao longo do tempo, em busca de uma mudança de uma posição de auto centralidade para uma posição de centralidade no Real. Esse processo de aprimoramento ético, de acordo com Hick, seria consistente com a existência de dificuldades que, nós humanos interpretamos como mal.

A contribuição desse tema à sua hipótese de ambiguidade do universo é que a existência do mal poderia ser entendida como um argumento forte em favor do ateísmo, para alguém com uma visão de mundo naturalista, como também poderia ser entendida como uma necessidade dentro do plano divino, para aqueles que compartilham uma interpretação religiosa do universo.

O argumento de Hick para a ambiguidade do universo pode ser sintetizado como:

1. A percepção humana é limitada e é complementada por interpretações baseadas em conceitos prévios do observador;
2. Diferentes conjuntos de conceitos prévios possibilitam interpretações de caráter religioso ou naturalista do universo;
3. Os argumentos a favor ou contra as perspectivas religiosa ou naturalista não são conclusivos;
4. Portanto, o universo é ambíguo, no sentido de que pode ser pensado e experimentado pelos seres humanos tanto de uma forma religiosa quanto de um modo naturalista.

A partir dessas afirmações, é possível inferir duas importantes posições de Hick que dão suporte à conclusão da ambiguidade do universo: em primeiro lugar, um idealismo metafísico moderado, nos moldes kantianos que contrasta com a posição realista de Alston. Em segundo lugar, uma posição com relação à percepção próxima daquela defendida por William James, de que os conceitos possuem participação importante na percepção, ao contrário de Alston que parte de uma concepção de percepção sem a interferência direta de conceitos. Não menos importante ainda é lembrar que, para Hick, a experiência religiosa ou do mundo é sempre um experimentar-come, isto é, toda percepção sempre suscita uma disposição adequada à interpretação que o agente atribui a ela. Nesse sentido, a percepção é complementada a partir de perspectivas interpretativas, das quais reputam de especial importância a religiosa e a naturalista. As diversas religiões estariam dentro do escopo interpretativo religioso que se contrapõe à interpretação naturalista do universo, daí poderem ser consideradas de modo unificado.

2.3 Experimentar-come, fé, experiência religiosa e realismo

Parte importante do desenvolvimento da tese de Hick é a relação que ele estabelece entre os conceitos de experiência e significado em diferentes dimensões de nossa vida: natural, ética, estética e religiosa. Essa noção é importante porque introduz o significado como parte da experiência, permitindo agregar a noção de experimentar-come, aspecto que fornece suporte para o dualismo da percepção (o objeto da percepção em si mesmo e como fenômeno) que por sua vez vai possibilitar a introdução dos fatores contextuais/culturais na experiência. No presente trabalho nos interessa particularmente essa relação nas dimensões natural e religiosa.

Na dimensão natural, reconhece que a cognição, como busca por significado, é bem fundamentada pelas conclusões atuais fornecidas pela fisiologia, psicologia e percepção. De acordo com ele, os registros acerca do mundo que nos são oferecidos pela percepção são traduzidos em impulsos elétricos em nossos cérebros que são então convertidos em conteúdo da consciência. Assim, não há como comparar o mundo como tal, com a nossa representação dele. Além disso, o mundo como percebemos refere-se a apenas um aspecto humanamente selecionado de sua riqueza e complexidade infinita. De todo modo, essa representação parcial do mundo nos permite interagir com ele de forma satisfatória, nos capacitando a agir de modo apropriado em relação a cada contexto específico da vida. Dessa forma, afirma, agimos no mundo a partir das pistas que a percepção sensorial nos fornece em cada situação e as complementamos a partir de outras informações contidas, por exemplo, em nossa memória.

Essa interpretação transborda para além do que os nossos sentidos nos oferecem, tornando impossível evitar a ideia de realidade além daquelas de natureza física. A dimensão da transcendência, para ele, comporta outros níveis além do físico ou natural, como o socio-ético e o religioso, isto é, alguns fatos ou situações da experiência do mundo poderiam ser complementados por conceitos sociais, éticos ou religiosos. O significado então, implicaria subjetivamente na interpretação do objeto dos sentidos como possuindo um caráter distintivo que nos vai conduzir à disposição prática adequada para lidar com aquele objeto.

Hick argumenta que ao percebermos um objeto, o resultado na consciência pode ser chamado de experimentar-como, porque para reconhecer um objeto ou uma determinada situação, é necessário que nossa mente execute a tarefa de interpretar a informação sensorial por meio de conceitos e padrões disponíveis em nossa memória. Nesse sentido, para ele, todo experimentar consciente, incluindo a atividade de ver objetos, é experimentar-como. O experimentar-como, seja de um objeto natural ou de um artefato, ocorre sempre em determinado contexto que está permeado de conceitos referidos àquela realidade específica que incorpora padrões culturais próprios a ela. Se um integrante de uma tribo indígena, sem contato com os avanços materiais civilizatórios avista um avião no céu, não o identificará como tal, mas provavelmente o fará utilizando os conceitos próprios daquela cultura. Isso porque reconhecer ou identificar é experimentar-como em termos de conceitos que, como produtos sociais, têm existência dentro de determinado ambiente linguístico. Nesse sentido, Hick entende que as redes de conceitos estruturam as formas de vida ou modos de ser humanos nas diversas culturas no mundo em que vivemos. Essa parece uma conclusão interessante, no entanto, exigiria uma formulação mais acurada, isto é, a relação conceito e forma de vida poderia ser entendida como uma relação dialética em que os modos de vivência no mundo influenciam a maneira como estruturamos conceitualmente o mundo, mas os conceitos por sua vez afetam também a nossa forma de o interpretar e estruturar.

Hick entende a experiência como uma modificação no conteúdo da consciência; modificação esta que pode ser intencional, quando o conteúdo se refere a percepção aparente de algo ou alguém, ou não intencional quando se trata de percepções sobre estados ou disposições internas à própria pessoa. Uma experiência religiosa seria aquela em que na sua interpretação seriam utilizados conceitos especificamente religiosos. Hick distingue três tipos de experiência religiosa: no primeiro tipo os aspectos do mundo são interpretados como possuindo um caráter religioso, no segundo tipo a experiência consiste na recepção de uma informação por meio de uma percepção extrassensorial, após o que, essa informação é transformada em termos visuais ou auditivos. O terceiro tipo seria aquele em que o indivíduo

que desfruta dessa experiência a descreve como uma união com Deus, com o universo ou com o absoluto. Em termos gerais, afirma que a experiência religiosa poderia ser entendida como a experiência total das pessoas na medida em que são religiosas. Nesse sentido, a experiência religiosa possuiria graus que vão da experiência episódica do divino àquela experiência completa de viver e interpretar o mundo de modo essencialmente religioso, a partir de uma iluminação ou transformação pessoal.

Hick argumenta que, ao nível de experiência física do mundo, nossa liberdade de interpretação dos estados de coisas é bastante restrita em virtude de nossa necessidade de sobrevivência, isto é, não podemos desprezar a interpretação do mundo ao nível material sem consequências danosas para nossa integridade física. O mesmo não ocorre no nível socio-ético em que nossa liberdade cognitiva é maior, nos permitindo, em algumas situações, minimizar nossa consciência moral, sem afetar de modo definitivo nossa existência como seres humanos eticamente responsáveis. Na dimensão religiosa, afirma Hick, nossa liberdade é ainda maior, uma vez que, podemos desprezar completamente as interpretações religiosas acerca da experiência do mundo, utilizando filtros experienciais que permitem passar apenas eventos e estados de coisas acessíveis a uma visão de mundo naturalista.

Nessa estrutura de experimentar-como, Hick entende a fé como o lado subjetivo da experiência consciente responsável pelo seu caráter especificamente religioso, isto é, a fé como a ação de liberdade cognitiva no nível religioso da experiência do mundo. Dessa forma, podemos assumir o Real (entendido como realidade última) em nossas vidas ou excluí-lo de nossa consciência.

Para Tomás de Aquino, então, a fé expressa a escolha mais profunda do indivíduo de abertura à presença divina e ele localizava essa decisão no nível da crença intelectual. Eu sugeri, ao invés disso, que nossa opção fundamental ocorre no nível mais profundo da escolha cognitiva a qual vimos a experimentar de um modo religioso ou não religioso. Pois o mundo, tal como habitado humanamente, é percebido de modos distintos pela mente iluminada religiosamente. Isso pode acontecer porque nossos modos individual e comunitário de experiência incluem um elemento variável, uma atividade interpretativa não obrigatória, que estou identificando como fé...Quando a fé proposicional está relacionada aos mistérios divinos, a fé como um ato de interpretação é uma resposta a uma ambiguidade misteriosa; e quando a fé proposicional é voluntária, na medida em que isso tem pouco de *scientia* ou de conhecimento objetivamente indubitável, a fé como interpretação é do mesmo modo uma decisão cognitiva em vista de um universo intrinsecamente ambíguo...E eu sugiro que a atividade interpretativa da qual isso depende deveria ser igualada a fé em seu sentido mais fundamental. (HICK, 2018b, pp. 191-192).

Para exemplificar essa posição Hick argumenta que os dramas históricos vividos pelo povo judeu, o testemunho dos profetas, bem como o ministério de Jesus Cristo constituem eventos vivenciados e relatados em termos religiosos, mas que poderiam também ser entendidos a partir de uma chave não necessariamente religiosa. De forma semelhante, podem ser entendidos os escritos da vertente budista *mahayana* sobre os estados de *samsara e nirvana*. Segundo a referida tradição, não existem diferenças substanciais entre esses estados, pois constituem formas diferenciadas de conduzir-se na vida, a partir de uma transformação pessoal ou iluminação. Além disso, para ele, a liberdade cognitiva com relação ao Real possui também uma dimensão negativa, no sentido de proteger nossa liberdade e autonomia finita. Essa negatividade seria devida ao fato de que, como seres estruturados para conhecer o mundo de uma forma particular, ter acesso a um conhecimento além do que somos capazes de assimilar ou de responder a estímulos teria consequências danosas para criaturas finitas que somos.

As experiências místicas, para Hick, são aquelas em que o Real se manifesta diretamente à psique humana por algum tipo de consciência extrassensorial e ocorrem em duas formas principais: por uma unidade com a realidade última ou pela manifestação do divino em visões, audições ou fotismos²⁴. De forma geral, afirma Hick, os elementos que compõem a experiência se relacionam diretamente à tradição religiosa em que está inserido o indivíduo que a vivenciou; o que sugere, que o material do qual a experiência é constituída foi fornecido pela referida tradição. Nesse sentido, entende que as experiências místicas sempre estiveram presentes na história humana, variando entre as diversas tradições e adequadas às capacidades de assimilação pelos místicos em cada situação histórica.

Hick pondera, entretanto, que nem todo relato de experiência desse tipo pode ser considerado como resultado da interface humana com o Real, podendo muitas vezes constituir alucinações, fruto do próprio inconsciente do indivíduo em razão de aspectos como enfermidades psíquicas ou por ação de alucinógenos. Para distinguir as experiências induzidas pelo Real daquelas induzidas por estes outros fatores, são considerados critérios tais como o valor moral ou espiritual ou ainda a coerência com a tradição religiosa a que se relaciona a experiência. Nesse sentido, resume sua hipótese sobre as experiências místicas da seguinte forma:

...a hipótese que estou propondo é de que a presença universal do Real, no qual vivemos e nos movemos e temos nosso ser, gera dentro de certos indivíduos excepcionalmente abertos e sensíveis uma percepção inconsciente de um aspecto ou aspectos de seu significado para a existência humana. Em termos cibernéticos, essa é a informação sobre a significância do Real para nossas vidas. A fim de se receber e responder conscientemente a ela, essa informação

24 Sensação de cor produzida por sensações do ouvido, do paladar, do olfato ou do tato.

é transformada em visões ou vozes internas ou externas, sendo que o maquinário psicológico que transforma a informação transcendente nessas experiências consiste na própria tendência e imaginação criativa do místico (HICK, 2018b, p. 201).

Dadas as considerações acima, Hick se pergunta se esse complexo formado pela experiência e a crença não passa de uma criação humana ou se, de fato, constitui uma resposta à realidade última. Na epistemologia considera-se uma posição realista aquela que entende que os objetos são externos a nós e existem de forma independente de nossa percepção deles. Utilizando uma analogia com essa terminologia, Hick defende o realismo religioso como a visão de que os objetos da crença religiosa existem por si mesmos, isto é, são independentes da experiência humana que possamos ter deles. Nesse sentido, para ele essa opção realista é compatível com a noção de que a linguagem religiosa se refere a objetos que de fato existem; o que não significa que o discurso religioso tenha que ser necessariamente entendido de forma literal. Importante notar que o realismo de Hick difere, como ele mesmo afirma, do realismo ingênuo em relação à percepção sensorial, o qual entende ser o mundo físico exatamente como o percebemos. Isso porque, o realismo defendido por Hick leva em consideração os elementos conceituais e interpretativos na percepção sensorial. Segundo ele, o realismo que defende se aproxima do realismo crítico surgido na primeira metade do século XX.

Hick argumenta que na forma de realismo crítico por ele defendido na epistemologia da religião, o elemento interpretativo desempenha um papel maior e mais importante do que representa na percepção sensorial. Apesar disso, ressalta que a experiência religiosa não se esgota no elemento interpretativo, mas constitui resposta cognitiva, variável para cada cultura à presença do Real (realidade última) e que é preciso não confundir a questão realismo *versus* não realismo com questões envolvendo usos metafóricos, unívocos ou análogos na linguagem. De toda forma, acredita que, apesar das inúmeras controvérsias em torno do tema, o núcleo da linguagem religiosa tem sido entendido ao longo do tempo como sendo cognitivo, por crentes ou não-crentes.

A partir do século XIX têm sido desenvolvidas reflexões que consideram a linguagem religiosa como não realista por não possuir um referente no mundo real. Nesse ponto de vista, as proposições da religião não possuiriam sentido ou não teriam como referente entidades imateriais, mas seriam simplesmente capacidades ou ideais ético/morais humanos projetados em entidades imaginárias; em outras palavras, essas interpretações do discurso religioso descartariam a religião como fundamento de comportamentos que conduziriam a uma postura de centralidade no Real e que a plenitude espiritual poderia ser alcançada em vida, não sendo

necessária, portanto, qualquer previsão soteriológica ou união final com a realidade última. Para Hick essa posição tem um caráter elitista, pois embora signifique uma boa nova, é, em todo caso, frustrante, porque é restrita apenas a uma pequena parcela da população mundial, visto que, em sua maioria as pessoas estão totalmente envolvidas em prover sua própria sobrevivência em meio a dificuldades de toda ordem que impedem seus desenvolvimentos espirituais; nesse sentido, essa interpretação possui um caráter de pessimismo cósmico. A situação contrária, isto é, aquela comprometida com o realismo da linguagem religiosa envolve a crença na salvação, que em princípio está acessível a todos, uma vez que as principais tradições religiosas indicam algum tipo de caminho ou realização que poderia ser alcançada em vida ou após a morte.

2.4 A racionalidade da crença religiosa e o direito de acreditar

Tal como Alston, Hick argumenta a favor da racionalidade das crenças formada a partir da experiência religiosa. A construção do argumento se inicia com a defesa do “Princípio da Credulidade” proposto por (SWINBURNE, 2005) que afirma que, de forma geral, agimos no mundo considerando que nossas experiências perceptuais provavelmente são verdadeiras, a menos que tenhamos fortes razões para delas duvidar²⁵:

Retornando agora para o território mais seguro da experiência normal, podemos adotar o princípio geral de que na ausência de fundamentos adequados para duvidar, é racional confiar em nossa alegada experiência de um mundo externo que está aparentemente se impondo a nós.

...

Alguém que tem um senso contínuo e poderoso de existir na presença de Deus, deve, portanto, estar convencido de que Deus existe. Desse modo, a pessoa religiosa que experimenta a vida em termos de presença divina está racionalmente autorizada a acreditar que aquilo que ela experimenta é o caso – ou seja, que Deus é real, ou existe (Hick, 2018b, pp. 242-243).

Poderíamos, entretanto, estender esse princípio para a experiência religiosa? Hick argumenta que para um teísta que acredita firmemente em Deus e possui o sentimento contínuo e poderoso de existir na presença de Deus e, além disso, experimenta a vida em termos dessa presença é racional acreditar que sua experiência religiosa é verdadeira no sentido de que Deus é real ou existe, ressalvadas as hipóteses de erro ou engano.

²⁵ Assim, geralmente, ao contrário da afirmação filosófica original, eu sugiro que é um princípio de racionalidade que (na falta de considerações especiais), se parece (epistemicamente) a um sujeito que x está presente (e tem algumas características), então provavelmente x está presente (e tem aquela característica); o que alguém parece perceber provavelmente é daquele modo...Esse princípio que eu chamarei de Princípio da Credulidade e a conclusão tirada dele, parecem-me corretos (Swinburne, 2015, p. 490-491).

À luz do princípio de racionalidade da experiência religiosa, Hick responde a duas questões: a primeira diz respeito a se os participantes de culturas pré-científicas foram racionais em manterem crenças que não se sustentam hoje, como por exemplo que a terra era plana ou de que doenças eram causadas por encantos, bruxarias ou influências demoníacas. A segunda questão é se seria racional para nós, hoje, mantermos essas crenças porque era racional para os participantes dessas culturas acreditarem. Hick responde positivamente para a primeira questão afirmando que seria racional acreditar nas explicações que a experiência deles lhes induzia. A negativa da segunda questão, para ele, se justifica porque essas crenças hoje colidem com o conjunto total de crenças que mantemos sobre o mundo, o que o significa que:

...uma pessoa racional só estará aberta a aceitar como verídicos os relatos de experiência religiosa de outros, e na verdade só vai confiar em sua própria experiência religiosa se as crenças às quais elas apontam são tais que se possa julgar que elas possam ser verdadeiras (HICK, 2018b, p. 246).

Hick parece sugerir que a crença formada a partir de uma experiência mística do tipo teísta somente poderia ser considerada racional se o indivíduo que a vivenciou estivesse inserido em um sistema de crenças que incluísse a crença no Deus teísta; É o que parece na afirmação seguinte:

Assim, a existência de Deus deve ser tida como possível - e não apenas uma simples possibilidade lógica, mas uma importante possibilidade - para que a experiência de viver na presença de Deus seja tomada seriamente (HICK, 2018b, p. 246).

O argumento de Hick caminha na direção da afirmação de que, da mesma forma que é racional confiarmos na experiência sensorial para agir no mundo, porque não possuímos razões fortes o suficiente para desacreditá-la, também seria racional para o teísta acreditar que em sua experiência religiosa o que está sendo experimentado é a presença de Deus. Essa impressão parece se conformar às afirmações abaixo:

Mas eu tenho sugerido que nós deveríamos nos afastar de considerar experiências como eventos cuja causa nós podemos buscar, e levar em consideração a situação daquele que tem a experiência, perguntando o que uma pessoa assim deveria pensar e acreditar racionalmente com base na sua própria experiência. ... aquilo com o qual estamos preocupados aqui não é diretamente um argumento em favor da existência divina, mas sim em favor da racionalidade de acreditar na existência de Deus com base na experiência religiosa teísta (HICK, 2018b, pp. 247-248).

No desenvolvimento de seu argumento, Hick procura se aproximar da tese defendida por Alston, afirmando que o seu argumento em favor da racionalidade da crença religiosa, obtida a partir da experiência mística é o que Alston entende por justificação de uma prática doxástica.

A partir desse ponto Hick se defronta com uma questão. Como conciliar essa posição sobre a experiência religiosa com as teses naturalistas que procuram desqualificar tais experiências como transcendentais? Para responder a essa situação, Hick retoma a ideia de que o universo é ambíguo, no sentido de que podemos entendê-lo de uma perspectiva naturalista como de uma religiosa e afirma que, uma vez que tenhamos optado por uma dessas formas, passamos a responder à realidade segundo a opção tomada, isto é, da forma naturalista ou da forma religiosa, se esta for a opção tomada. Hick cita em favor de seu argumento, as razões expressas por William James (1897/1905) em seu ensaio intitulado “vontade de acreditar”, que segundo ele, o próprio James teria posteriormente reconhecido que deveria se chamar “o direito de acreditar”:

O argumento básico de James se torna, então, em favor de nosso direito de confiar em nossa própria experiência religiosa e de sermos impelidos por ela a confiar na experiência das grandes figuras religiosas. Assim, se na situação existente de ambiguidade teórica uma pessoa experimenta a vida religiosamente, ou participa em uma comunidade cuja vida é baseada nesse modo de experiência, ele ou ela está racionalmente autorizado a confiar naquela experiência e a continuar a acreditar e viver com base nela (HICK, 2018b, p. 255).

Utilizando a ideia de James, Hick argumenta que o indivíduo confrontado com a ambiguidade do universo tenderia a acreditar naquilo que sua vivência prática lhe sugeriria ser o caso e, ao assim proceder, estaria agindo racionalmente. Embora Hick não explicita o tipo de racionalidade que está em jogo, parece claro que ele se refere a algum tipo de racionalidade prática, não epistêmica, apontando para um conservadorismo semelhante àquele proposto por Alston. Hick argumenta ainda que esse ponto de vista da racionalidade da experiência religiosa se aplicaria também às diversas comunidades religiosas socialmente estabelecidas, isto é, da mesma forma que o teísta, um participante de uma comunidade religiosa budista, por exemplo, estaria racionalmente autorizado ao agir de forma semelhante quanto à formação de suas crenças a partir de suas experiências religiosas particulares. Nesse sentido, não se poderia falar em uma única religião correta e todas as demais erradas. Isso nos conduz à sua hipótese pluralista para conciliar a racionalidade da experiência religiosa com a diversidade de vivências, práticas e crenças apresentadas pelas principais tradições religiosas socialmente estabelecidas.

2.5 A hipótese pluralista de Hick

Hick defende a diferença ontológica entre Real *an sich* e o Real como é percebido por nós humanos. Em apoio a essa afirmação, destaca uma série de passagens de escritos religiosos de diferentes tradições que comentam a inefabilidade e incognoscibilidade da Realidade Última. A partir dessa afirmação, entende ser possível desenvolver sua hipótese pluralista de que as grandes tradições religiosas incorporam diferentes percepções e concepções do Real e, como consequência, variadas respostas a Ele, que apontam para o mesmo fim, qual seja, a transformação da auto centramento para a centralidade no Real. Essas diversas tradições, portanto, poderiam ser consideradas como espaços soteriológicos alternativos, isto é, modos variados de libertação/salvação humana.

Hick busca apoio a sua hipótese principalmente em (IMMANUEL KANT, 2018) e Tomás de Aquino (TOMÁS DE AQUINO, 2016). Para Hick, Kant não teria estendido a sua ideia do númeno e fenômeno, presente na *Crítica da Razão Pura*, para experiência religiosa porque:

Deus não era para ele uma realidade encontrada na experiência religiosa, mas um objeto postulado pela razão com base em sua própria ação prática exercida na moralidade. Segundo ele, o caráter categórico da obrigação moral pressupõe a realidade de Deus como tornando possível o *summum bonum*, no qual a perfeita bondade e a perfeita felicidade vão coincidir (HICK, 2018b, p. 269).

A partir do pensamento de Kant e da sua tese de que os deuses postulados nas diversas religiões são manifestações da Realidade Última, Hick constrói a hipótese de que:

...o Real *an sich* é postulado por nós como uma pressuposição, não da vida moral, mas da experiência e vida religiosa, ao passo que os deuses, tais como os que são misticamente conhecidos como Brahma, Sunyata e assim por diante, são manifestações fenomênicas do Real ocorrendo dentro do âmbito da experiência religiosa (HICK, 2018b, p. 269).

Que é explicitada na sequência do parágrafo:

Reunindo essas duas teses, podemos dizer que o Real é experimentado por seres humanos, mas experimentado em uma maneira análoga àquela que, segundo Kant, nós experimentamos o mundo: pelo dado informacional da realidade externa sendo interpretado pela mente em termos de seu próprio esquema categorial, e desse modo, chegando à consciência como experiência fenomênica significativa (HICK, 2018b, p. 269).

Hick necessita, para completar sua hipótese, explicar de que forma o Real entra em contato com o crente na experiência religiosa, para isso parte de duas premissas:

1. A presença postulada do Real como fundamento da vida humana;
2. A estrutura cognitiva de nossa consciência, que responde ao ambiente, interpretando-o e conferindo-lhe sentido e significado, incluindo aquele de caráter religioso.

Nesse sentido, de acordo com Hick, a forma de interação do Real conosco ocorreria da seguinte forma:

A presença do Real consiste na disponibilidade, a partir de uma fonte transcendente, de informação que a mente/cérebro humano é capaz de transformar naquilo que chamamos de experiência religiosa. E no caso de nossa consciência do mundo físico, a realidade divina circundante é trazida à consciência em termos de certos conceitos ou categorias básicas. Estas são, primeiramente o conceito de Deus, ou do Real como pessoal, que preside sobre as várias formas teístas de experiência religiosa; e, em segundo lugar, o conceito de absoluto, ou do Real como não pessoal, que preside sobre suas várias formas não teístas (HICK, 2018b, p. 271).

Em outras palavras, a informação emitida pela fonte seria captada por uma certa capacidade extrassensorial humana e interpretada utilizando conceitos ou categorias básicas de caráter religioso, em conformidade com a representação cultural predominante na comunidade religiosa do sujeito da experiência, isto é, na forma como os integrantes da referida comunidade se relacionam com o Real, seja em sua forma pessoal ou impessoal. Assim, para ele, as diversas linguagens e conceitos religiosos se referem a fenômenos divinos na forma como são experimentados por nós humanos.

Quais seriam as consequências dessa hipótese para as relações entre o Real em si mesmo e o seu fenômeno? Hick acredita que não é possível creditar ao *an sich* as características que atribuímos às suas *personae* e *impersonae*, embora possamos fazer sobre Ele afirmações puramente formais, como, por exemplo, dizer que ele é o fundamento numênico das experiências religiosas de deidades das grandes tradições religiosas. Nessa situação, afirma que só existem duas maneiras de conceber relações entre a realidade última e as suas formas fenomênicas das tradições religiosas. A primeira maneira seria a descrita pela sua hipótese, baseada no modelo que distingue entre númeno e fenômeno. A segunda seria a predicação analógica, exposta por Tomás de Aquino, que consiste em conferir ao Real um determinado atributo humano em uma qualidade ilimitadamente superior, a qual não podemos de fato saber o que seja, mas apenas nominar como um análogo ao atributo verificado nas relações propriamente humanas. Além, disso, afirma com Tomas de Aquino que os atributos divinos não

podem ser individualizados ou distinguidos, uma vez que esses atributos são idênticos em Deus, em razão da unicidade e simplicidade Dele. Nesse ponto, Hick se apoia na ideia de Aquino, de que os atributos de Deus não podem ser individualizados, para argumentar que as contradições observadas nos discursos das diversas tradições sobre os atributos ou características da realidade última podem ser considerados discursos mitológicos sobre Ela, desqualificando, dessa forma, estes discursos como contradições reais entre as diversas tradições religiosas e em apoio a sua tese de que todas estas tradições estão referidas a uma e mesma realidade última.

De fato, para Hick, essa complexa relação entre o númeno e suas múltiplas aparências fenomênicas engendra o discurso mitológico sobre o Real. Nesse sentido, define o mito como narrativa não literalmente verdadeira, mas que possui a capacidade de evocar uma determinada disposição que é adequada ao seu objeto. Assim, como uma verdade prática, o mito nos proporciona um relacionamento correto com uma realidade da qual não temos possibilidade de nos referir em termos não mitológicos. Dessa forma, para ele, os mitos religiosos verdadeiros seriam “aqueles que evocam em nós atitudes e modos de comportamento que são apropriados a nossa situação em relação ao Real” (HICK, 2018b, p. 274).

Uma questão que poderia ser formulada é por que não levar em conta que, ao invés de uma realidade última, teríamos várias realidades últimas? Hick argumenta em resposta que a hipótese de uma única realidade última seria a forma mais simples de descrever os dados e justifica sua hipótese afirmando que existem três maneiras de lidar com a diversidade religiosa: a primeira seria considerar todas as experiências religiosas como ilusórias, a segunda seria uma posição confessional, afirmando a autenticidade de nossa própria experiência e considerando as experiências religiosas de outras tradições como ilusórias e a terceira que seria exatamente a sua hipótese que considera a relação númeno/fenômeno do Real, que possibilita a aceitação das experiências religiosas de todas as principais tradições. De fato, a hipótese de várias deidades não acolheria uma visão pluralista da religião porque, nesse caso, teríamos cada uma das principais tradições religiosas reivindicando para si a realidade última como aquela acreditada por ela, como tal. Nessa situação, essas divindades não poderiam ser assim consideradas, uma vez que todas essas tradições entendem ser essa Realidade última o fundamento de todas as coisas, independentemente da forma fenomenal pessoal ou impessoal em que o Real se apresenta.

Aqui seria interessante discutirmos mais detidamente o que seriam as *personae* e *impersonae* propostas por Hick como interfaces entre nós seres humanos e o Real numenal. Essa passagem é interessante, porque Hick parece entender que a ideia de um Deus infinito não

surge diretamente da percepção imediata do divino, mas é concebida por uma reflexão a partir de conceitos prévios, produtos da cultura da qual o sujeito da percepção é um participante.

Afirma Hick que:

Se o Real está presente em todas as formas de existência como o fundamento de seu ser que está em constante mudança e se “as coisas conhecidas estão naquele que conhece no modo do conhecedor”, então pessoas finitas vão naturalmente tender a ser conscientes do Real como o divino Tu (HICK, 2018b, p. 277).

Para ele, essa tendência natural de personificar o Real ocorreu em diversas tradições religiosas tanto de origem semita como o judaísmo, islamismo e cristianismo como aquelas de outras tradições orientais, que em suas origens também trataram o Real como pessoas divinas hipostasiadas. Sugere ainda que os deuses nas diversas formas arcaicas de religião eram, em sua maioria, conhecidos como explicitamente finitos, embora considerados indefinidamente grandes para os padrões humanos, porque, segundo ele, nossos conceitos são limitados pela experiência concreta e a infinitude transcende a experiência. A infinitude, portanto, não surge da experiência religiosa, mas da linguagem litúrgica e da reflexão teológica e filosófica, conforme expresso na passagem seguinte:

Sugiro então que, quanto ao referente real de primeira ordem da vida religiosa (distinto de atividades de segunda ordem de teólogos e filósofos), Deus não é aprendido como infinito ou como ilimitadamente isso e aquilo, mas sim captado segundo imagens concretas que variam em magnitude desde o claramente limitado até o indefinidamente grande (HICK, 2018b, p. 285).

De toda forma, o que significa uma *personae* do Real ou ainda um Deus pessoal? Hick procura explicar seu entendimento desse termo a partir do conceito humano de personalidade, que, para ele, designa uma rede de relações por meio das quais uma determinada pessoa é vista, age e é respondida pelos outros. Nesse sentido, a personalidade de alguém é conformada pelos diversos contextos relacionais em que a pessoa está inserida. A palavra *persona* no teatro romano se referia à máscara que indicava o papel desempenhado pelo ator e esse termo parece conformar-se ao que Hick entende por personalidade como um conjunto de *personae* que se sobrepõem. Assim, utiliza o termo *persona* para designar “uma realidade social que vive na consciência, memórias e interações correntes de uma comunidade” (HICK, 2018b, p. 290). Desse modo, um mesmo indivíduo pode apresentar diferentes *personae* dentro dos diversos grupos em que está inserido, o que leva Hick a valer-se de uma analogia parcial com essa situação para caracterizar as várias *personae* divinas das diversas tradições religiosas. Essas

imagens, adverte, não são imutáveis, mas podem experimentar desenvolvimentos em cada tradição religiosa, embora mantendo seu caráter mediador da experiência humana do Real *an sich*.

Para estender a sua hipótese pluralista às tradições religiosas em que o culto não se refere a um deus pessoal, mas a um princípio cósmico/transcendental como é o caso de algumas tradições religiosas orientais, Hick apela para a ideia básica que dá suporte à sua hipótese: que as principais tradições religiosas também apontam para um movimento de transformação do indivíduo que consiste na passagem da centralidade no eu individual para a centralidade no Real. Após análise das principais tradições religiosas indianas (comumente caracterizadas como hinduísmo) e correntes importantes do budismo, Hick conclui que essas tradições corroboram sua hipótese por conterem indícios de que nelas também existem princípios que apontam para transformação semelhante às religiões teístas, com a diferença que o caminho de integração com o Real *an sich* é mediado pelo que ele denomina de *impersonae* do Real:

A principal motivação para buscar uma interpretação compreensiva que englobe esses dois tipos tão diferentes de pensamento e experiência religiosos vem da percepção de que as deidades pessoais e os absolutos não pessoais têm um efeito comum na transformação da existência humana da centralidade no próprio eu para uma nova centralidade no Deus que é cultuado ou no absoluto que é conhecido no samadhi ou satori (HICK, 2018b, 301).

Uma objeção poderia ser colocada a essa hipótese extensiva de Hick a partir das experiências místicas não mediadas do real. Estariam elas fora da hipótese proposta por Hick por atingirem a união mística sem a mediação da interface numênica? Hick acredita que mesmo essas experiências místicas unitivas seriam cobertas pela sua hipótese ao afirmar que aquilo que os místicos entendem como união com o Real *an sich*, seriam também interfaces mediadas pela cultura, isto é, não constituem uma “imediatez mediada ou percepção direta” nos moldes propostos por Alston em sua teoria da aparição; de fato, para Hick a experiência, qualquer que seja ela, é sempre um experimentar-como, onde esse “como” é dado pelos conceitos prévios fornecido pela cultura do sujeito que vivencia a experiência. Nesse sentido, Hick enfatiza que, se um místico hindu, por exemplo, consegue por meio de exercícios espirituais intensos alcançar uma experiência de unidade com o Brahma no momento de sua iluminação ou um místico cristão pelas vias apropriadas alcança uma unidade com Deus, nenhum deles alcança essa unidade de forma alternativa, isto é, o místico cristão não vai se encontrar em unidade com Brahma nem tampouco o místico hindu o fará com relação a Deus. Para Hick, se isso fosse possível, isto é, se o cristão e o hindu estivessem ambos em unidade com Brahma e Deus, então

isso demonstraria que estavam de fato em contato com a realidade última. Mas, isso não ocorre justamente porque não são experiências diretas dessa realidade última, mas de *personae* e *impersonae* do real, isto é, para Hick:

Isso confere apoio considerável para a hipótese de que, mesmo no misticismo unitivo mais profundo, a mente opera com conceitos culturalmente específicos e que aquilo que é experimentado é, desse modo, uma manifestação do Real em vez de ser o Real postulado *an sich* (HICK, 2018b, p. 317).

A hipótese de Hick é de que a função da religião é propiciar contextos para a transformação da existência humana, do auto centramento para a centralidade no Real. Hick se pergunta se, dada essa hipótese, existem critérios para avaliar fenômenos religiosos particulares ou as diversas tradições religiosas com relação a essa função fundamental da religião? Para ele o critério principal é o soteriológico, isto é, em que medida podemos observar essa transformação com vistas ao objetivo da salvação. Nesse sentido, acredita ser possível identificar o caráter operativo desse critério pelos frutos morais que ele proporciona baseados no ideal ético comum nas principais tradições religiosas:

O critério básico, então, para julgar os fenômenos religiosos é soteriológico. A salvação/libertação que é função da religião é uma transformação humana que nós vemos mais conspicuamente nos santos de todas as tradições. Ele consiste, como um de seus aspectos, em bondade moral, uma bondade que está latente no solitário contemplativo e ativa no santo que vive na sociedade...Isso se extrai, em cada caso, de um requisito ético básico; e é ele que fornece o critério para a avaliação moral do fenômeno religioso (HICK, 2018b, p. 331).

Mas, qual seria esse ideal ou requisito ético que Hick argumenta ser comum às principais tradições religiosas? Para ele é o princípio de que “é bom agir de forma a beneficiar os outros e mau agir para prejudicá-los”. Hick acredita que, de um ponto de vista religioso, esse princípio estaria enraizado na natureza humana, tendo como fundamento a nossa relação com o Real, mas refinado e reforçado nas grandes tradições religiosas. Uma vez que esse princípio ético, conforme Hick, consta dessas principais tradições sob a forma de recomendações em seus escritos sagrados sobre o valor do amor, da compaixão, da misericórdia, da bondade, do perdão e da preocupação pelos outros etc., é possível entender esses fatores como indicativos do reconhecimento de alguém como mediador autêntico do Real.

Duas questões surgem, contudo, a partir dessas afirmações. Em primeiro lugar, como, ao longo da história, as diversas tradições religiosas traduziram esse ideal em termos de regras sociais específicas? Para Hick cada tradição tem aplicado esse ideal em formas diversas, em conformidade com as circunstâncias concretas de diferentes épocas e lugares, obtendo bons e

maus resultados nesse processo, o que torna difícil comparar o valor moral como um todo de uma tradição em relação a outra. A segunda questão se refere à possibilidade de utilização do critério ético para avaliação comparativa de afirmações ou práticas doxásticas religiosas. A conclusão de Hick é que as diversas tradições religiosas mantêm algumas crenças e doutrinas que poderiam ser consideradas contrárias ao referido critério, o que o leva a sugerir, nesse sentido, a possibilidade de uma crítica interna de cada tradição, algo que segundo ele, seria consistente com a sua hipótese pluralista.

A hipótese de Hick afirma que as *personae* e *impersonae* do real são interfaces humanas mediadas pela cultura que utilizamos para nos referir ao *Real an sich*. Mas, dada essa hipótese, qual seria o *status* epistemológico das narrativas, textos sagrados, revelações etc., das diversas tradições? Para tratar essa questão, Hick recorre à sua concepção de mito:

Podemos abordar esse assunto por meio de uma distinção entre verdade literal e mitológica. A verdade literal ou falsidade de uma afirmação factual (no sentido de distinta da verdade ou falsidade de uma proposição analítica) consiste em sua conformidade ou falta dela ao fato: “Está chovendo agora” é literalmente verdadeiro se e somente se está chovendo agora. Contudo, além da verdade literal há também a verdade mitológica. Uma afirmação ou conjunto de afirmações acerca de X é mitologicamente verdadeira se não for literalmente verdadeira, mas tender a evocar uma atitude disposicional apropriada em relação a X (HICK, 2018b, p. 365).

De acordo com Hick, nós humanos temos capacidades limitadas para lidar com o numênico, cuja realidade está para além de nossos conceitos, o que nos impede de aplicar ao *Real an sich* as características atribuídas às *personae* e *impersonae* do Real, embora possivelmente possamos fazê-lo de forma mitológica. Para ele, a linguagem que utilizamos para nos referir as *personae* e *impersonae* do Real tem significado ou literal ou analógico. Tem sentido literal quando alude às ações divinas na terra e sentido analógico com relação à pessoa divina considerada em si mesma. Mas essa linguagem em seu sentido literal ou analógico é utilizada com pretensão de fazer referência ao Real em si mesmo e assim, ao nos referirmos às representações fenomênicas o fazemos de forma mitológica em relação ao Real.

Como visto anteriormente, Hick acredita que ter consciência de algo é atribuir-lhe um significado e este significado sempre encerrará uma disposição de acreditar nesse algo conforme modos apropriados a ele. Dessa forma, a função da mitologia seria expressar o sentido prático do referente, induzindo o sujeito à disposição necessária para a resposta apropriada. Nesse sentido, entende que é possível identificar os vários sistemas de pensamento religioso como mitos, que se verdadeiros nos conduzem a disposições práticas adequadas que representam respostas ao mistério da existência humana. Se considerarmos, por outro lado,

essas metodologias em seu sentido literal, elas apresentarão conflitos e contradições entre as diversas tradições religiosas, pois pertencem a universos discursivos ou espaços míticos diversos. O sentido final, entretanto, para Hick, de todas essas diferentes mitologias é evocar no crente a necessária disposição para a sua transformação de uma existência autocentrada para uma centralidade no Real; para isso faz-se necessário que exista um relacionamento autêntico com Ele e que suas manifestações evoquem a resposta adequada para tal.

Dada a hipótese de Hick, qual seria a situação das alegações de verdade conflitantes? Hick acredita que essas discordâncias podem ser agrupadas em três categorias: questões sobre fatos históricos, controvérsias sobre fatos trans históricos²⁶ e narrativas sobre questões últimas sobre a natureza do Real e sobre a fonte e o destino da humanidade e do universo. Para Hick, essas categorias de questões não são relevantes para o caráter soteriológico da relação com o Real, pois o mais importante é a mudança de comportamento e de atitude que conduz à união com essa realidade última. Para ele, as diferenças entre conceitos, experiência e crenças frequentemente conflitantes das diversas religiões, bem como a incomensurabilidade de suas mitologias são compatíveis com a sua hipótese pluralista.

Com base no que discutimos acima, podemos entender o argumento de Hick para a diversidade religiosa da seguinte forma:

1. As grandes tradições religiosas de tipo *pós-axial* cultuam realidades últimas transcendentais definidas conceitualmente de formas diversas que originaram ao longo do tempo formulações doutrinárias mediadas pelas suas respectivas culturas que muitas vezes apresentam crenças contraditórias massivas entre elas;
2. Todas as grandes tradições religiosas possuem um referencial ético positivo e podem ser consideradas como espaços soteriológicos alternativos, isto é, modos variados de libertação/salvação humana, por meio da transformação do egocentrismo humano para uma centralidade na Realidade Última;
3. A realidade última é inefável em termos numenais;
4. Então, todas as grandes tradições religiosas cultuam uma mesma realidade última, que é representada em formas fenomênicas diferentes devido a diferenças culturais, o que explicaria a diversidade religiosa.

²⁶ Hick assim denomina questões tais como aquela que envolve a afirmação ou negação de que os seres humanos se encontram em permanente processo de reencarnação.

Importante assinalar que a tese de Hick para a diversidade religiosa não é uma teoria *a priori*, mas uma hipótese para explicar um fato, a existência da diversidade religiosa. Nesse sentido, algumas hipóteses alternativas poderiam ser formuladas para explicar esse fato:

1. Cada tradição religiosa cultuaria aquilo que acredita ser a realidade última e apenas uma delas seria a religião correta, o que resultaria na posição exclusivista;
2. Todas as religiões estariam erradas visto que não existiria uma Realidade Última e as crenças religiosas seriam explicadas por motivos psicológicos ou sociológicos, conforme defende o naturalismo;
3. Todas as religiões estariam corretas e, portanto, existiriam diversas realidades últimas, cada uma delas cultuada por uma determinada tradição religiosa, o que nos conduziria ao politeísmo.
4. Todas as tradições religiosas estariam corretas e cultuariam representações de uma mesma Realidade Última, como interfaces entre a consciência humana e o Real inefável.

A primeira hipótese necessitaria de argumentos sólidos para demonstrar qual das tradições é efetivamente correta, o que não parece possível, dado o estágio atual de nosso desenvolvimento histórico, nada nos garantindo hoje que no futuro venhamos a ter a resposta a essa questão. A segunda hipótese carece de elementos conclusivos que comprovem a impossibilidade metafísica da existência de uma realidade última nos moldes descritos pelas diversas tradições religiosas. A terceira e a quarta hipóteses explicativas seriam igualmente plausíveis, se existisse de fato uma ou mais realidades últimas. Nesse caso, conforme afirma Hick, a sua hipótese de uma única realidade última possuiria vantagens em relação àquela que considera a existência de múltiplas realidades últimas pelo critério de simplicidade. A aludida simplicidade poderia ser deduzida do fato de que a proposta de Hick envolveria a existência de apenas uma entidade, postulando nesse sentido uma metafísica mais simples que a hipótese alternativa que afirma a existência de diversas entidades.

O argumento de Hick em defesa de sua hipótese explicativa da diversidade religiosa é apoiado por alguns pressupostos:

1. A nossa experiência do mundo é sempre um experimentar-como.
2. A nossa percepção do mundo é limitada, o que nos leva a complementá-la com conceitos prévios.

3. O universo é ambíguo no sentido de que podemos interpretá-lo de forma naturalista ou religiosa.
4. A fé na existência de uma realidade última que controla o universo e nos fornece apoio na vida é um elemento que dá suporte ao modo religioso de interpretar o mundo.
5. É racional acreditar, na maioria das vezes, em nossa experiência sensorial, assim como é racional confiar em nossa experiência religiosa do mundo, se não temos razões suficientes para desacreditá-la.
6. Existem verdades literais e mitológicas. Fazemos afirmações verdadeiras ou falsas literais sobre as representações da Realidade Última, que são assim consideradas segundo os preceitos de cada tradição religiosa. Sobre a Realidade última somente são possíveis afirmações mitológicas que possuem sua verdade ou falsidade conforme induzam ou não, em nós, disposições e respostas adequadas a essas afirmações.
7. A posição epistêmica que ele denomina realismo crítico, segundo a qual existe uma realidade última da qual estamos cientes, mas que não temos acesso a ela em virtude de que nossa consciência é sempre e necessariamente mediada e limitada por nossas faculdades cognitivas e sistemas conceituais.

2.6 Críticas à abordagem de Hick

Uma crítica a posição pluralista de Hick é aquela elaborada por (SWINBURNE, 2005), que afirma que Hick está enganado em supor que a salvação é o único objetivo importante das principais tradições religiosas, supondo dessa forma que todas elas possuem a mesma compreensão do que seja “salvação”. Para Swinburne as diversas religiões divergem em suas opiniões sobre o que esse conceito significa, mesmo em relação a parte da salvação que diz respeito à nossa vida terrena. Nesse sentido, afirma que, para o cristianismo, obter o perdão divino faz parte do que os cristãos entendem por salvação, o que não ocorre, por exemplo, com os budistas, já que não contam com um Deus pessoal e uma ação má não implica em culpa que poderia ser removida pelo perdão obtido do paciente da má ação, mas envolve a noção de carma que deverá ser trabalhado em futuras reencarnações.

Afirma ainda, que uma vez que Deus é o criador de tudo que existe então ele merece adoração e obediência por amor a Ele. Mas, se o Real não é pessoal, como no caso das religiões não teístas, e a criação não foi um ato voluntário, então a obediência não é possível e a adoração grata não é apropriada. Ao contrário de Hick, Swinburne afirma que religiões diferentes têm objetivos diferentes, algumas buscam objetivos outros, por exemplo, a glória de Deus, enquanto

outras buscam melhorar as pessoas na vida presente, sugerindo diferentes relações com o que acreditam ser a realidade última. Essas diferenças, justificam a escolha das pessoas em relação às religiões que seguem.

(PLANTINGA, 2018, pp. 68-89) questiona a tese de Hick em defesa da diversidade religiosa por meio de três pontos:

1. Existe algo como o Real nos moldes propostos por Hick?
2. A concepção de Hick sobre o Real é coerente?
3. O Real como proposto por Hick é relevante do ponto de vista religioso?

A linha de argumentação de Plantinga para a primeira questão é quanto à forma como Hick lida com a doutrina tradicional da inefabilidade divina, relacionando essa doutrina à tese de Kant acerca da impossibilidade de conhecermos as coisas *an sich*. Nesse sentido, Plantinga entende que Hick advoga a impossibilidade de os humanos conhecermos o Real, sendo possível para nós apenas atribuir a ele propriedades formais e negativas. Plantinga discute a coerência dessa formulação, afirmando ser possível que algumas propriedades positivas não formais podem ser implicadas por propriedades negativas, como por exemplo as propriedades negativas de ser absoluto e ilimitado, e pergunta se:

Há alguma maneira de o Hickiano escapar a essa dificuldade? Talvez. Ele poderia tentar afirmar acerca desse ser que, apesar de ele ser absoluto e ilimitado, ele o é apenas a respeito das propriedades das quais não temos qualquer apreensão (PLANTINGA, 2018, p. 80).

Plantinga, reconhece que, embora essa saída seja bizarra, ela permite escapar da incoerência. Mas mesmo imaginando que um ser desse tipo exista, ele seria para nós apenas uma ideia vazia e nada garante que este ser esteja ligado à religião.

O problema básico, aqui, é que, se o Real não tem propriedades positivas de que tenhamos concepção, não há razão alguma para pensar que é na *religião* que os seres humanos entram em contato experiencial com ele, em vez de ser em qualquer outra atividade humana: , na guerra ou na opressão, por exemplo (PLANTINGA, 2018, p. 81).

Por fim, Plantinga levanta três questões/comentários:

1. Se a postura defendida por Hick é, de fato possível, para um ser humano, isto é, manter-se na sua tradição, acreditando que é verdadeira e ao mesmo aceitar que outras tradições, com diferentes crenças também sejam verdadeiras.
2. Aceitar, por exemplo, que tanto o cristianismo como o budismo estão igualmente corretos para não incorrer em auto exaltação e imperialismo.

3. Hick não oferece nenhum argumento em favor da tese de que nenhuma religião está mais próxima da verdade que outras.

(SILVER, 2001) critica a posição de Plantinga, afirmando que ele defende o exclusivismo cristão usando o argumento de que um anulador da crença cristã deveria ser uma outra crença que tornasse impossível continuar na crença da verdade da doutrina cristã. Para Silver, a questão de Plantinga é se os fatos do pluralismo religioso fornecem um anulador para a crença cristã. Em resposta, Silver afirma que o pluralismo religioso oferece um anulador não apenas para a versão cristã exclusivista e, portanto, para qualquer versão de exclusivismo religioso baseado na experiência religiosa. Isso porque a defesa do exclusivismo religioso é confrontada com um dilema que envolve um tipo de circularidade epistêmica viciosa ou é altamente implausível:

A alegação de Plantinga é que se o cristianismo é verdade, então a crença cristã é provavelmente justificada. Mas acho que está errado. Se a crença cristã é verdadeira, então é verdade; no entanto, a crença cristã baseada na experiência não pode ser justificada, mesmo que seja verdadeira, uma vez que enfrenta um derrotador fornecido pelos fatos do pluralismo religioso. O mesmo vale para qualquer tipo de crença religiosa excludente que seja similarmente baseada na experiência religiosa não perceptiva. (SILVER, 2001, p. 16).

Necessário pontuar que Hick não é o único que propôs uma hipótese para lidar com o problema da diversidade religiosa, mas existem diversos outros autores que estão envolvidos na discussão sobre o tema. Nesse sentido, (RUHMKORFF, 2013, p. 7), afirma que os pluralistas, como são chamados, podem ser categorizados com relação às suas respectivas estratégias para lidar com o problema da incompatibilidade das diversas religiões, como: pluralistas ontológicos, perspectivistas ou pragmatistas. Segundo essa divisão, os pluralistas ontológicos não aceitam o princípio da não contradição, afirmando que existe algo mais profundo sobre a realidade em si mesma. Os perspectivistas aceitam o princípio da não contradição e mantêm que as incompatibilidades encontradas nas diversas religiões seriam apenas aparentes, devidas a diferenças de perspectiva.

Os pragmatistas aceitam o princípio da não contradição e argumentam que a verdade das afirmações religiosas consiste na sua eficácia em alcançar os objetivos soteriológicos mais do que fazerem referência a objetos transcendentais. Importante assinalar, que segundo essa categorização, Hick poderia ser enquadrado na categoria do perspectivismo. Vejamos a seguir outras hipóteses de explicação da pluralismo/diversidade religiosa utilizando argumentos diversos daqueles apresentados por Hick.

(HEIM, 1994) critica o ponto de vista de Hick de que todas as religiões ao buscarem a transformação da centralidade no eu para a centralidade no Real, o fazem visando o mesmo fim: a salvação. Para Heim, os seguidores de diferentes religiões possuem seus próprios conceitos de salvação. Por exemplo, o budistas podem alcançar o nirvana e os cristãos a vida eterna por meio de Jesus. Da mesma forma que Hick, Heim entende que o Real é numenal e não pode ser conhecido, mas afirma que não é possível saber, de fato, se existe mais de uma salvação e se múltiplas salvações são sustentadas por um Real não-religioso ou por múltiplas realidades religiosas, porque à luz do nosso conhecimento do numenal, o que importa é a instanciação concreta de múltiplas salvações. De fato, para ele, a experiência de diferentes salvações pode ser realizada sem que as respectivas afirmações doutrinárias de cada tradição religiosa seja verdadeira.

2.7 Hipóteses pluralistas alternativas à proposta de Hick

(HARRISON, 2006), desenvolve um modelo para analisar o problema da diversidade religiosa a partir da teoria do realismo interno de Putnam, definindo o termo paradigmático “pluralismo internista”. De acordo com esse modelo, a incompatibilidade entre as diversas religiões seria aparente, uma vez que, elas poderiam ser verdadeiras em um inquérito ideal²⁷, em relação aos seus respectivos esquemas conceituais. Por exemplo, a afirmação do cristianismo de que Jesus seria o Messias e a contraposição do islamismo que nega essa proposição poderiam ambas ser verdadeiras, em inquéritos ideais, em seus diferentes esquemas conceituais²⁸.

(BYRNE, 1995) argumenta que diferentes religiões com diferentes descrições de uma realidade última podem se referir com sucesso a uma mesma entidade, embora suas descrições nem sempre estejam em concordância. Para ele, cada religião fornece uma tentativa, embora limitada, de colocar os seres humanos em contato com essa realidade. Nesse sentido, cada tradição oferece parte da verdade sobre ela, sendo que o único requisito descritivista para referenciá-lo é o contato cognitivo que envolve a classificação do objeto na categoria adequada que, para o caso particular da religião, seria a realidade última.

(KNITTER, 2013) entende que a verdade da doutrina religiosa está relacionada à sua eficácia e que as diferentes religiões possuem um mesmo objetivo soteriológico que poderia ser

²⁷ Observadores ideais com abundante inteligência e dados e com o tempo necessário para aplicar essa inteligência aos dados.

²⁸ A diferença entre o pluralismo internista e uma posição relativista reside na exigência de um inquérito ideal no primeiro caso..

alcançado por meio do diálogo inter-religioso visando à libertação. Um diálogo desse tipo seria realizado em uma comunidade igualitária e não hierárquica, em que todos os participantes tivessem voz e fizessem suas afirmações de verdade, tendo o cuidado de não assumirem posições teológicas que coloquem a sua própria religião em uma situação de primazia sobre as demais tradições religiosas. A importância soteriológica do diálogo seria obter uma responsabilização global pelo bem-estar eco-humano e uma simetria nas posições dos membros das diversas tradições religiosas nesse projeto. Se a doutrina de uma religião apoia tal objetivo, então poderíamos afirmar que ela é verdadeira, porque a correção de uma religião está relacionada ao alcance desse objetivo e é sua função alcançá-lo.

As teorias propostas por Byrne e Knitter, apesar de apresentarem variações interessantes sobre o tema da diversidade religiosa, mantêm, contudo, postulados importantes da tese de Hick tais como a existência de uma realidade última inefável e o caráter soteriológico e verdadeiro das principais religiões, apesar da aparente contradição entre aspectos doutrinários importantes delas.

Em que sentido essa tese de Hick responde adequadamente ao problema da diversidade religiosa? Embora a resposta de Hick seja engenhosa e bem argumentada, existem méritos e dificuldades com relação a essa proposta:

1. A extensão do pensamento kantiano à experiência religiosa remete às dificuldades²⁹ já presentes em Kant na explicação da relação causal entre o nùmeno e o fenômeno.
2. A afirmação de que o universo é ambíguo com relação à perspectiva que orienta sua interpretação é controversa, com os desenvolvimentos recentes da filosofia analítica da religião, em que se destacam filósofos do calibre de Alston, Plantinga e Swinburne apresentando argumentos sólidos a favor da existência de Deus e contrários à posição naturalista. Da mesma forma, os naturalistas rejeitam essa posição que atribui ambiguidade à interpretação do universo.

A proposta de Hick explora elementos diversos daqueles propostos por Alston em sua investigação. De fato, para Alston o objeto da experiência religiosa seria a própria realidade

²⁹ Como podemos saber que os objetos da percepção sensorial ou mística são apenas formas fenomênicas se não possuímos acesso ao nùmeno? Ou ainda, qual a relação entre nùmeno e fenômeno, isto é, como determinado nùmeno daria origem a uma determinada forma fenomenal e não a uma outra? Que tipo de relação existe entre o mundo das coisas em si e o mundo dos fenômenos?

espiritual cultuada pelas principais tradições religiosas socialmente estabelecidas, enquanto para Hick as experiências religiosas seriam aquelas em que o Real se manifesta diretamente à psique humana por algum tipo de consciência extrassensorial, que é então interpretada e representada sob formas fenomênicas. Em outras palavras, embora para Alston a experiência religiosa também requeira uma consciência extrassensorial, a relação estabelecida é com Deus, Alá, Brahma etc., enquanto para Hick essa relação é mediada por representações de uma única e mesma realidade última.

Embora, a hipótese de Hick forneça uma explicação plausível para a diversidade religiosa, não podemos afirmar que elimina o problema da diversidade, na argumentação da experiência religiosa como fator de reforço à crença teísta, no escopo da tese alstoniana, em virtude das posições metafísicas distintas dos dois pensadores. Importa sublinhar que ambos, em última instância, recorrem ao conservadorismo baseado em uma racionalidade prática para concluir que o crente assume uma atitude racional ao manter suas crenças em cada uma das diversas comunidades religiosas, mesmo em presença de incompatibilidade doutrinária massiva entre as tradições socialmente construídas e estabelecidas por estas comunidades.

Alguns pontos ainda merecem destaque:

1. Alston e Hick possuem diferentes posições metafísicas no que se refere à realidade; enquanto Alston se declara um realista, Hick opta por uma posição que ele denomina de realismo crítico.
2. Ambos os autores, Alston de forma explícita, e Hick de forma implícita, acreditam na possibilidade de uma convergência futura das diversas tradições religiosas. Uma importante diferença, contudo, pode ser observada. Os dois autores estão em posições diferentes no que se refere à postura assumida com relação à diversidade religiosa, pois enquanto Alston assume uma posição aparentemente exclusivista, Hick assume a sua posição claramente pluralista. Assim, embora ambos pareçam acreditar na possibilidade de uma convergência futura entre as religiões, o tipo de convergência talvez seja diferente devido ao lugar do discurso de cada um. É possível que a convergência histórica pensada por Alston esteja relacionada ao desenvolvimento de uma consciência religiosa que resultaria na aceitação mundial da doutrina cristã. Por outro lado, a convergência que se poderia esperar da posição pluralista de Hick talvez tivesse o sentido de uma religião mundial que possuísse como fator integrador o caráter soteriológico comum a todas elas, baseado na transformação individual em direção à centralidade no Real.

O próximo capítulo será dedicado a discussão da hipótese naturalista. Para isso, diferenciamos naturalismo como opção metodológica de naturalismo como tese metafísica. Na sequência analisamos as críticas de David Hume à religião e discutimos os desenvolvimentos subsequentes da reflexão naturalista como negação de realidades espirituais.

CAPÍTULO 3 – A hipótese naturalista

A hipótese naturalista é radical no sentido de que, para ela, o sentimento religioso não está relacionado a qualquer entidade princípio sobrenatural nos termos propostas pelas principais religiões mundiais, mas associado à manutenção a crenças falsas. Devemos analisar, contudo, esta alternativa, uma vez que poderia significar uma opção disponível para aqueles que por razões epistêmicas ou práticas fossem levados a um desencanto extrema e radical com a religião por motivos diversos, embora no caso em tela, esse desencanto poderia estar associado, de alguma forma, a existência da diversidade religiosa.

De acordo com (RUSE, 2012) é comum distinguir entre naturalismo metodológico e naturalismo metafísico. O primeiro relaciona-se ao espírito da ciência que afirma a explicação do universo por meio de leis, enquanto o segundo refere-se à tese de que não existe nada além da ciência, o que resulta, geralmente, em posições fisicalistas e ateístas. Nesse sentido, uma perspectiva naturalista da diversidade religiosa procura explicar essa diversidade por meio de leis que não podem ser suspensas ou quebradas e não por recorrência a milagres ou acontecimentos semelhantes.

Posição semelhante é a de (OPPY, 2018), que afirma que o naturalismo metodológico defende que a ciência é o meio adequado para identificar a realidade causal e que não existem motivos para acreditar na existência de outras entidades ou poderes além daqueles reconhecidos pela ciência. Para ele os naturalistas, normalmente, aceitam tanto o naturalismo ontológico quanto o naturalismo metodológico.

Nesse sentido, uma caracterização resumida do naturalismo poderia ser, segundo Oppy³⁰:

O naturalismo é mais bem caracterizado pelas duas seguintes afirmações: (1) a realidade natural esgota a realidade causal; e (2) o método científico é a pedra de toque para identificar os habitantes da realidade causal. Mais cuidadosamente: (1) não há nada além de entidades causais naturais com nada além de poderes causais naturais; e (2) o método científico é a pedra de toque para identificar entidades causais naturais e poderes causais naturais. (OPPY, 2018, p. 25).

³⁰ Traduced nossa. No original: “Naturalism is roughly best characterized by the following two claims: (1) natural reality exhausts causal reality; and (2) scientific method is the touchstone for identifying the denizens of causal reality. More carefully: (1) there are none but natural causal entities with none but natural causal powers; and (2) scientific method is the touchstone for identifying natural causal entities and natural causal powers”.

Apesar de comumente nos referirmos ao naturalismo como uma tese metafísica do mundo que defende determinadas posições, essa pretensa homogeneidade é questionada por Oppy, que entende existirem diversos desacordos abrigados sobre esse título, como ele mesmo afirma³¹:

O naturalismo é distinto de – e os naturalistas diferem em suas atitudes em relação ao nominalismo, empirismo, fisicalismo, materialismo, cientificismo, eliminativismo mental, eliminativismo modal, rejeição da primeira filosofia e a fundamentalidade do espaço-tempo. Os naturalistas não concordam se é necessariamente verdade que não existem senão entidades causais naturais com apenas poderes causais naturais; e os naturalistas não concordam se é necessariamente verdade que o método científico é a pedra de toque para identificar entidades causais naturais e poderes causais naturais. Os naturalistas não concordam sobre o que é fundamental, ou sobre o que fundamenta tudo o mais, ou sobre o que pertence à base sobre a qual tudo mais sobrevém. Os naturalistas diferem na natureza, força e resiliência de seus compromissos com o naturalismo. A maioria dos naturalistas são falibilistas; poucos naturalistas são dogmáticos (OPPY, 2018, p. 25).

Para fins do presente trabalho, utilizaremos a posição menos dogmática sobre o naturalismo metodológico, defendida por Lehe (2018), que afirma não ser o naturalismo metodológico uma proposição sobre o mundo natural, mas princípio metodológico utilizado na prática científica³²:

Não há provas científicas de que o naturalismo metodológico seja verdadeiro. O naturalismo metodológico não é em si uma proposição sobre o mundo natural; é um princípio metodológico para a condução da ciência. Não pode ser "verdadeiro" no sentido de corresponder com a realidade. Qualquer que seja a "verdade" que ela tenha deve ser medida em termos de sua utilidade como um princípio heurístico para os cientistas praticantes. (LEHE, 2018, p. 45)

³¹ Tradução nossa. No original: “Naturalism is distinct from – and naturalists differ in their attitudes towards – nominalism, empiricism, physicalism, materialism, scientism, mental eliminativism, modal eliminativism, rejection of first philosophy, and the fundamentality of spacetime. Naturalists do not agree on whether it is necessarily true that there are none but natural causal entities with none but natural causal powers; and naturalists do not agree on whether it is necessarily true that scientific method is the touchstone for identifying natural causal entities and natural causal powers. Naturalists do not agree about what is fundamental, or about what grounds all else, or about what belongs to the base on which all else supervenes. Naturalists differ in the nature, strength, and resilience of their commitments to naturalism. Most naturalists are fallibilists; few naturalists are dogmatists.”

³² Tradução nossa. No original: “There is no scientific proof that methodological naturalism is true. Methodological naturalism is not itself a proposition about the natural world; it is a methodological principle for the conduct of science. It cannot be “true” in the sense of corresponding with reality. Whatever “truth” it has must be measured in terms of its utility as a heuristic principle for practicing scientists.”

Uma diferença importante é entre os conceitos de naturalismo e fisicalismo. Conforme vimos o naturalista acredita que apenas as leis naturais operam na realidade, de forma que não existe espaço para entidades ou eventos sobrenaturais. O fisicalista, por outro lado entende que tudo que existe é algo idêntico a propriedades, ao que é superveniente a elas do complexo espaço-temporal e causal da realidade ou a algo intimamente ligado à natureza física delas, grosso modo, podemos entender que para o fisicalista no mundo existem apenas objetos físicos, materiais.

Um ponto de partida interessante para analisar o naturalismo e sua oposição ao teísmo são as obras de David Hume: a *História natural da religião*, escrita entre 1749 e 1751 e inicialmente publicada em 1757, os *Diálogos sobre a religião natural*, escritos nos anos 50 do século XVIII e somente publicados em 1779 e o capítulo “Dos milagres”, integrante da obra *Investigações sobre o entendimento humano*, publicado em 1748. Ao começarmos essa análise por Hume, convém mencionar que essa opção não possui qualquer motivo além daquele vinculado à necessidade de começar por algum lugar e a opção por Hume pareceu-me interessante pela proximidade temporal entre ele e Darwin, este último tendo revolucionado a biologia com seus estudos sobre o evolucionismo, tornou-o ponto de partida para desenvolvimentos recentes da visão naturalista do mundo que impactou certos aspectos importantes da doutrina religiosa teísta.

3.1 David Hume

Na *História Natural da Religião* (HUME, 2005a) afirma que as crenças religiosas originais da humanidade se caracterizaram pelo politeísmo que, segundo ele, teve sua origem na vida precária do homem primitivo, cujas principais preocupações eram com a alimentação e a segurança, preocupações essas que o levaram a interpretar o mundo como uma totalidade de seres animados:

Podemos concluir, portanto, que, em todas as nações que abraçaram o politeísmo, as primeiras ideias de religião não nasceram de uma contemplação das obras da natureza, mas de uma preocupação em relação aos acontecimentos da vida e da incessante esperança e medo que influenciam o espírito humano (HUME, 2005a, p. 31).

E mais adiante:

Os homens têm uma tendência geral para conceber todos os seres segundo sua própria imagem, e para transferir a todos os objetos as qualidades com as quais

estão mais familiarizados - e das quais têm consciência mais íntima (HUME, 2005b, p. 36).

Como consequência, o bem e o mal passaram a ser atribuídos a coisas ou lugares que causavam prazer ou desprazer, dando surgimento às crenças correspondentes de que esses lugares constituíam domínio de gênios, deidades ou poderes particulares que os habitavam. Os homens imaginavam que suas divindades, apesar de poderosas e invisíveis, se comportavam segundo as paixões e apetites humanos e foram multiplicados para atender à variedade de acontecimentos da natureza, resultando no surgimento das diversas religiões politeístas. Nas palavras de Hume:

Não é surpreendente, então, que o homem, absolutamente ignorante das causas, e ao mesmo tempo tomado por tamanha ansiedade quanto ao seu futuro destino, reconheça imediatamente que depende de poderes invisíveis, dotados de sentimentos e de inteligência ... Os homens imaginam que suas divindades, apesar de poderosas e invisíveis, não são mais que criaturas humanas, talvez surgidas no meio deles, e que conservam todas as paixões e apetites humanos, assim como seus membros e seus órgãos físicos. Tais seres limitados, embora senhores do destino humano, sendo incapazes, cada um deles, de estender sua influência sobretudo, devem ser consideravelmente multiplicados, a fim de responder à variedade de eventos que acontecem sobre toda a face da natureza. Dessa forma, cada cidade tem um grande número de divindades locais; e assim, o politeísmo predominou, e ainda predomina, entre a maioria dos homens incultos (HUME, 2004, p. 38).

Hume atribui a passagem do politeísmo ao monoteísmo ao fato de que, ao longo do tempo, as pessoas passaram a ter preferência por uma deidade e a partir daí imaginaram existir uma certa hierarquia entre as diversas divindades limitadas e locais com a divindade preferida ocupando uma jurisdição mais ampla, governando o panteão divino, nos moldes humanos de súditos e vassallos:

Pode facilmente ocorrer que, em uma nação idólatra, embora os homens admitam a existência de várias divindades limitadas, eles venerem e adorem, não obstante, um certo deus de modo particular. Os homens podem supor, em virtude da divisão dos poderes e dos territórios entre os deuses, que sua nação foi submetida à jurisdição dessa divindade particular, ou, reduzindo os objetos celestes aos moldes das coisas terrenas, podem representar um dos deuses como o príncipe ou o magistrado supremo que, apesar de ser da mesma natureza, governa os demais com a mesma autoridade que um monarca terreno exerce seu poder sobre seus súditos e vassallos (HUME, 2005a, p. 61-62).

Apesar de (HUME, 2005a) refutar a ideia de que a religião teria nascido da contemplação das obras da natureza, mas da preocupação com os acontecimentos próprios da vida e dos sentimentos de esperança e medo, afirma com alguma ambiguidade que:

A tendência universal para acreditar num poder invisível e inteligente, se não é um instinto original, é pelo menos uma coisa que geralmente acompanha a natureza humana e pode ser considerada uma espécie de sinal ou marca que o artífice divino colocou sobre sua obra; e nada, com certeza, pode elevar mais o homem do que ser assim eleito, entre todas as outras partes da criação, para exibir a imagem ou a impressão do criador universal (HUME, 2005a, p. 125).

E ainda

É tudo uma incógnita, um enigma, um mistério inexplicável. O único resultado de nossas investigações mais meticulosas sobre esse assunto parece ser a dúvida, a incerteza e a suspensão do juízo. (HUME, 2005a, p. 126).

Os Diálogos sobre a Religião Natural (HUME, 2005b), envolve os personagens principais: Cleantes, que defende o ponto de vista teísta tradicional, Demea, o místico que propõe uma versão *a priori* do argumento cosmológico e Filon, o cético que defende a suspensão do juízo com relação à religião. A maioria dos comentadores aponta Filon como representado as posições de Hume sobre a religião. Nesses diálogos são tratados temas caros ao teísmo como por exemplo, o argumento do desígnio, o argumento *a priori* (argumento cosmológico), o problema do mal e a relação entre razão e fé, entre outros.

A crítica de Hume (nas palavras de Filon) contra o argumento do desígnio está vinculada ao caráter pragmático de sua epistemologia, que lhe fornece apoio ao seu ceticismo. De fato, para Hume o argumento do desígnio baseia-se em uma analogia falsa que partindo dos objetos construídos por nós seres humanos, dotados de racionalidade e capazes de construir objetos que se destinam a fins projetados, fornece a ideia, defendida por alguns, de que o universo com todos os seus inter-relacionamentos e leis que o regem, ajustadas de forma a produzirem o mundo como nós o vemos, também foi produzido por um artífice com inteligência semelhante a nossa, embora em grau extremamente superior.

Essa crítica está ancorada principalmente no fato de que essa analogia não é possível, porque na natureza da analogia como instrumento lógico se encontra a necessidade da observação de um número grande de ocorrências do evento que se pretende usar como base para a inferência de que um outro evento semelhante deva possuir causas semelhantes, o que não ocorre nesse caso porque não temos outras experiências de eventos criadores de mundos, nem conhecemos as características de Deus para validar a inferência baseada nessa analogia:

Quando duas *espécies* de objetos, foram sempre vistas juntas, o costume permite-me *inferir* a existência de uma delas onde quer que *veja* a outra; e isso

chamo um argumento a partir da experiência. Mas é difícil explicar como esse argumento se pode aplicar quando os objetos, como acontece nesse caso, são singulares, individuais, sem paralelo ou semelhança específica. E dir-me-á alguém, com semblante sério, que um universo ordenado tem de provir de pensamento e arte como os humanos, por que temos disso experiência? Para verificar esse raciocínio seria necessário que tivéssemos experiência da origem dos mundos e não é seguramente suficiente que tenhamos visto navios e cidades resultarem da arte e invenção humanas (HUME, 2005b, p. 38).

O argumento *a priori* criticado por Hume é semelhante ao que hoje conhecemos como argumento cosmológico para a existência de Deus e baseia-se na ideia de que tudo que existe tem que possuir uma causa ou razão para sua existência porque é impossível que algo produza a si próprio ou seja sua própria causa de existência. Ao percorrermos a série de causas de algo devemos chegar a uma causa última que exista necessariamente. Nesse sentido, o teísmo defenderia que a causa última do universo seria Deus.

Hume critica a noção de existência necessária afirmando que essa noção não possuiria qualquer significado porque em questões de fato, como é o caso da existência, o contrário não implica contradição e por isso é sempre possível que o que consideramos como existente também possa ser considerado como não existente. Além disso, afirma, o universo, tanto quanto Deus, pode ser o necessariamente existente:

Começo por observar que a pretensão de demonstrar ou provar uma questão de facto por quaisquer argumentos *a priori* é evidentemente absurda. Nada pode ser demonstrado a menos que o contrário implique uma contradição. Nada que possa ser distintamente concebido implica uma contradição. Tudo o que concebemos como existente também podemos conceber como não existente. Portanto, não há nenhum Ser cuja existência implique uma contradição. Consequentemente, não há nenhum Ser cuja existência possa ser demonstrada (HUME, 2005b, p. 93).

Hume critica ainda a noção de explicação suficiente da totalidade da cadeia causal, isto é, não faz sentido exigir a causa do todo porque a reunião das diversas relações causais é um ato arbitrário da mente já que cada acontecimento de um conjunto de acontecimentos é suficientemente explicado pelas suas próprias causas particulares:

Além disso, numa tal cadeia ou sucessão de objetos, cada parte é causada por aquela que a precede e causa aquele que lhe sucede. Onde está então a dificuldade? Mas o todo, dizeis, carece de uma causa. Respondo que a união dessas partes num todo, como a união de vários condados distintos num reino ou de vários membros distintos num corpo, é realizada por um mero acto arbitrário da mente e não tem qualquer influência na natureza das coisas (HUME, 2005b, pp. 94-95).

Sobre a questão do mal, (GASKIN, 1988) afirma que a discussão de Hume lida com duas questões: o problema da consistência e o problema inferência. O primeiro refere-se à possibilidade de compatibilizar o mal natural e moral com a caracterização do Deus do teísmo e o segundo problema lida com o problema de inferir da ordem do mundo o caráter do ordenador, nesse caso, o Deus teísta. Nesse sentido, afirma Hume que mesmo que seja possível de alguma forma resolver o primeiro problema, o segundo parece impossível

Hume, por meio de seu personagem Filon, identifica quatro circunstâncias que possibilitam a existência do mal natural:

1. A disposição ou economia dos animais em geral, em que as dores e os prazeres incitam as criaturas para a ação visando a autopreservação;
2. A condução do mundo por leis gerais;
3. O curso da natureza não ser completamente regular, estando sujeito a acontecimentos incertos e contrários às nossas perspectivas;
4. A operação errática das causas e princípios do mecanismo da natureza.

E afirma:

Da cooperação, então dessas quatro circunstâncias depende todo ou a maior parte do mal natural. Se nenhuma criatura viva fosse capaz de sofrer ou se o mundo fosse administrado por volições particulares, o mal nunca teria podido aceder ao universo. E se os animais fossem dotados de uma ampla previsão de poderes e faculdades, para além do que requer a estrita necessidade, ou se as várias causas e princípios do universo estivessem cuidadosamente articulados, de modo a preservar sempre o temperamento e o meio adequados, teria existido muito pouco mal em comparação com o que sentimos presentemente. (HUME, 2005b, p. 121).

A partir da forma como o universo se comporta, Hume afirma ser possível formular quatro hipóteses sobre a causa primeira do universo:

1. Seria dotada de bondade absoluta;
2. Teria uma maldade absoluta;
3. Seria formada pelos opostos bondade e maldade;
4. Não teria bondade nem maldade.

Analisando estas hipóteses conclui então que:

Os fenômenos compostos não podem provar os dois primeiros princípios simples. E a uniformidade e estabilidade das leis gerais parecem opor-se ao terceiro. O quarto, portanto, parece ser de longe o mais provável (HUME, 2005b, p. 123).

E mais adiante,

O que eu disse sobre o mal natural aplica-se com pequenas ou nenhuma variação ao mal moral; e não temos mais razões para inferir que a retidão do Ser supremo se assemelhe à retidão humana do que para inferir que a sua benevolência se assemelhe à benevolência humana (HUME, 2005b, p. 123).

A maioria dos comentadores parece aceitar a ideia de que o principal objetivo de Hume é mostrar a inexistência de fundamentação racional para os principais dogmas teístas, o que evidencia uma posição tipicamente cética a esse respeito. Além disso, Hume também procura demonstrar a que a moral não deriva da religião, ideia baseada na concepção de Deus como legislador de leis e normas associadas a castigos e recompensas na vida após a morte. Como um empirista, Hume defende ser impossível demonstrar pela via da experiência quaisquer propriedades morais ou intelectuais atribuídas a Deus pelos teístas, visto ser, para ele, impossível qualquer conhecimento da divindade e nesse sentido, propõe um ceticismo filosófico, com a suspensão do juízo sobre essas questões:

Uma pessoa que tenha uma compreensão adequada das imperfeições da razão natural lançar-se-á com a maior avidez na verdade revelada, ao passo que o arrogante dogmático, persuadido de que pode erigir um sistema completo de teologia com a mera ajuda da filosofia, desdenha de qualquer auxílio adicional e rejeita esta instrutora adventícia. Ser um céptico filosófico é, num homem de letras, o primeiro e o mais importante passo para ser um cristão autêntico e convicto... (HUME, 2005b, p. 145).

A visão empirista de Hume, reconhece apenas a experiência sensorial o que dificulta a própria atividade científica que não pode prescindir de outros atributos racionais. Nesse sentido, o ceticismo de Hume põe em dúvida outras possibilidade de obtenção de conhecimento, afetando o próprio fazer científico. Esse ceticismo o leva à negação de qualquer tipo de experiência mística e a negação de qualquer tipo de percepção mística. A crítica de Hume exemplifica o esforço do naturalismo para desqualificar a crença em Deus, refutando os argumentos a favor da existência Dele e utilizando a existência do mal no mundo como argumento em desfavor da crença teísta.

Em *Dos Milagres* (HUME, 2020) inicia sua crítica à existência de milagres partindo de sua concepção de que a ocorrência de um evento se seguindo a outro é uma questão

probabilística, isto é, a um evento pode ou não se seguir outro e a expectativa de que o segundo evento ocorra depende da frequência com que isso ocorreu no passado, porque para ele:

Embora a experiência seja nosso único guia ao raciocinarmos sobre questões de fato, é preciso reconhecer que esse guia não é totalmente infalível, mas pode, em alguns casos, levar-nos ao erro...Nem todos os efeitos seguem-se com igual certeza de suas supostas causas. Verifica-se que alguns acontecimentos estiveram constantemente conjugados em todas as épocas e lugares; outros, porém, mostraram-se mais variáveis e frustram algumas vezes nossas expectativas, de tal modo que, nossos raciocínios relativos a questões de fato, coexistem todos com graus imagináveis de confiança, desde a máxima certeza até a espécie mais diminuta de evidência moral (HUME, 2004, pp. 154-155).

A probabilidade da ocorrência do segundo evento deve então ser obtida pela comparação entre a ocorrência de casos que confirmem a expectativa e a totalidade de casos que não confirmam a expectativa de ocorrência do segundo evento. O grau de evidência é proporcional a superioridade de casos confirmados em relação aos casos não confirmados:

Toda probabilidade supõe assim uma oposição entre experimentos e observações, em que se verifica que um dos lados supera o outro e produz um grau de evidência proporcional a essa superioridade (HUME, 2004, p. 155).

Hume utiliza então esse princípio para o caso dos relatos das pessoas e dos depoimentos de expectadores e testemunhas oculares, afirmando que as inferências sobre as conexões entre acontecimentos, relatados por essa via, são como todas as inferências baseadas na experiência regular e constante que possuímos da conjunção de eventos:

A evidência derivada de testemunhas e relatos humanos funda-se na experiência passada, e varia, portanto, com a experiência, sendo considerada ou uma *prova*, ou uma *probabilidade*, conforme a conjunção entre algum tipo particular de relato tenha se mostrado constante ou variável (HUME, 2004, pp. 156-157).

Na sequência, Hume recorre a esse argumento para desacreditar os milagres como violações das leis da natureza, uma vez que estas são estabelecidas por experiências que se repetem seguidamente, isto é, a probabilidade de que a violação dessas leis ocorra seria nula.

Um milagre é uma violação das leis da natureza, e como essas leis foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável, a prova contra um milagre, pela própria característica do fato, é tão cabal quanto qualquer argumento imaginável derivado da experiência...Deve existir, portanto, uma experiência uniforme contra cada acontecimento milagroso, caso contrário ele

não mereceria essa denominação. E como uma experiência uniforme equivale a uma prova, temos aqui uma *prova* direta e cabal contra a existência de qualquer milagre, pela própria natureza do fato; e uma prova como essa não pode ser destruída, nem o milagre tornar-se digno de crédito, a não ser por efeito de uma prova oposta que seja superior à primeira (HUME, 2004, p. 160).

Nesse ponto podemos refletir sobre o argumento de Hume contra os milagres a partir de violações das leis naturais. Importante observar que a visão de Hume sobre a ciência e as leis naturais baseadas em probabilidades objetivas e relações determinística entre eventos está calcada em uma visão iluminista do mundo. A ciência moderna, principalmente aquelas voltadas para os fenômenos sociais trabalha principalmente a partir de modelos probabilísticos de previsão em que as relações entre eventos fornece margem para a inclusão de variáveis aleatórias para representar a parcela de causas desconhecidas que somadas às causas conhecidas permitem previsões com probabilidades altas de acerto. Mesmo nas ciências “duras” a previsão de efeitos a partir de causas determinadas pressupõe a existência das chamadas “condições iniciais” para o sucesso dessas previsões. Uma possível hipótese a favor da existência de milagres seria a de que estes possam ocorrer não por violações das leis naturais conhecidas, mas a partir da componente aleatória ou pela ausência das condições iniciais ideais previstas nas teorias e leis naturais.

Em reforço ao seu argumento contra os milagres, Hume aponta ainda quatro razões para desacreditar na ocorrência de milagres:

1. Não há registro histórico de milagres que ocorreram na presença de testemunhas ilibadas em termos de educação e bom senso;
2. A Observação da natureza não fornece elementos para acreditarmos na ocorrência de prodígios;
3. Os relatos milagrosos abundam principalmente em nações ignorantes e bárbaras;
4. Não há relatos de milagres que não sofram a oposição de número infinito de testemunhas.

Hume acrescenta que os milagres que se supõe serem produzidos em qualquer sistema religioso tem como objetivo direto a consolidação do sistema particular ao qual ele é atribuído e a destruição dos sistemas rivais; porém ao destruir os sistemas rivais destrói a ocorrência de milagres como forma de consolidação de todos os sistemas religiosos:

Todo milagre, portanto, que se suponha produzido em qualquer dessas religiões (e todas elas abundam em milagres), dado que seu objetivo direto é consolidar o sistema particular ao qual é atribuído, terá o mesmo poder, embora de maneira mais indireta, para derrubar todos os demais sistemas. Ao destruir um sistema rival, ele destrói do mesmo modo o crédito dos milagres sobre os quais esse sistema foi erigido, de tal modo que todos os prodígios das diferentes religiões devem ser considerados como fatos que se contrariam, e as evidências desses prodígios, sejam elas tênues ou vigorosas, devem ser tomadas coimo opostas umas às outras (HUME, 2004, p. 168).

Esse argumento de Hume em desfavor dos milagres poderia ser entendido como derivado do problema mais geral da diversidade religiosa, porque se cada uma das principais religiões socialmente estabelecidas e com sistema de anulação próprios se declara como a única religião correta e verdadeira, utilizando os milagres, que remetem a diferentes doutrinas, como componentes importantes para sua credibilidade entre os participantes, ao desacreditarem a ocorrência de milagres nas demais terminam por desacreditar os eventos milagrosos em geral, muitos dos quais remetem às origens de cada uma delas.

Em resumo, Hume contesta a ocorrência de milagres, afirmando que é entre as nações “ignorantes e bárbaras” que a ocorrência de milagres é mais comum e abundante e ainda que os milagres favorecem o estabelecimento de sistemas religiosos. Para ele, as paixões da surpresa e da admiração são tendências universais da natureza humana e quando ligadas ao sentimento religioso impelem os homens a uma conduta descontrolada. Para ele, os milagres são violações das leis naturais e por essa razão não possuem credibilidade, porque somente a experiência sensorial confere autoridade ao testemunho humano. Nesse sentido, como fatos anormais ou que não se conformam aos eventos previsíveis não podem alcançar o grau de provável. Hume destila preconceito contra outras culturas; além disso, a forma como ele tematiza a relação humana com o mundo apenas a partir da percepção sensorial o impossibilita aceitar a possibilidade da percepção mística.

Os escritos de Hume influenciaram diversos pensadores posteriores e entre eles Charles Darwin. Os ecos do pensamento de Hume podem ser percebidos na seguinte passagem³³:

³³ Tradução nossa. No original: “There is no evidence that man was aboriginally endowed with the ennobling belief in the existence of an Omnipotent God...If, however, we include under the term " religion " the belief in unseen or spiritual agencies, the case is wholly different; for this belief seems to be almost universal with the less civilized races. Nor is it difficult to comprehend how it arose. As soon as the important faculties of the imagination, wonder, and curiosity, together with some power of reasoning, had become partially developed, man would naturally have craved to understand what was passing around him, and have vaguely speculated on his own existence...The belief in spiritual agencies would easily pass into the belief in the existence of one or more gods. For savages would naturally attribute to spirits the same passions, the same love of vengeance or simplest form of justice, and the same affections which they themselves experienced.”

Não há evidência de que o homem foi dotado de uma crença nobre na existência de um Deus onipotente...Se, no entanto, incluímos sob o termo “religião” a crença em agências invisíveis ou espirituais, o caso é totalmente diferente; pois essa crença parece ser quase universal com as raças menos civilizadas. Também não é difícil compreender como ela surgiu. Assim que as importantes faculdades da imaginação, maravilha e curiosidade, juntamente com algum poder de raciocínio, se tornaram parcialmente desenvolvidas, o homem naturalmente teria desejado entender o que estava se passando ao seu redor, e vagamente especulou sobre sua própria existência... A crença nas agências espirituais passaria facilmente para a crença na existência de um ou mais deuses. Pois os selvagens naturalmente atribuem aos espíritos as mesmas paixões, o mesmo amor pela vingança ou forma mais simples de justiça, e os mesmos afetos que eles mesmos experimentaram (DARWIN, 1981, pp. 66-67).

Provavelmente essa influência justifica a seguinte reflexão de M. Ruse³⁴:

Minha intuição é que as abordagens mais naturalistas da religião vão começar como tal e depois passar a corolários sobre a diversidade... Dito isso, minha suspeita é que a maioria dos naturalistas serão evolucionistas de uma forma ou de outra. Em outras palavras, por quaisquer que sejam as razões eles verão a religião de hoje como tendo evoluído de uma de forma muito mais primitiva. Sendo não uma questão de surgimento da noite para o dia, do nada, mas vindo a ser de forma lenta e gradual – e naturalmente (RUSE, 2012, p.434).

As adições recentes ao naturalismo como teoria metafísica parecem ter encontrado no evolucionismo apoio para desdobramentos críticos sobre a origem do sentimento religioso e tentativas para explicar a existência da diversidade religiosa pela extensão dessa teoria ao desenvolvimento cultural. É o que veremos a seguir.

3.2 Naturalismo, evolucionismo e cultura

Os defensores do naturalismo têm incorporado o evolucionismo de Darwin em apoio às suas explicações sobre a origem e desenvolvimento da religião a partir de três direções. Na primeira exploram um caminho mais ligado ao biológico, defendendo existir algum tipo de programação genética, tais como os comportamentos instintuais ligados à sobrevivência e à propagação genética por meio da reprodução. A partir desses comportamentos procuram explicar o surgimento da experiência religiosa como resposta aos sentimentos de temor e ansiedade com relação a eventos que ponham em risco a realização desses objetivos de

³⁴Tradução nossa. No original: “My intuition is that most naturalistic approaches to religion are going to start with as such and then go on to corollaries about diversity... This said, my suspicion is that most naturalists are going to be evolutionists in some way or another. In other words, for whatever reasons they are going to see today’s religion grow out of a much more primitive form. It is going to be a matter not of religion arising overnight from nowhere but of coming into being relatively slowly and gradually – and naturally” (RUSE, 2012, p.434).

sobrevivência e reprodução. Em uma segunda via, existe toda uma literatura que procura desenvolver um tipo de evolucionismo sociocultural que procura explicar a manutenção da religião a partir da imitação e propagação de comportamentos, opiniões e crenças no contexto do intercâmbio cultural entre os diversos agrupamentos sociais. Uma terceira via, caminha na direção de integrar essas duas posições, propondo teorias que procuram estabelecer ligações mais profundas entre a programação genética e o pensamento, comportamento e coesão dos agrupamentos humanos.

Nesse último sentido é o que defende (WILSON, E. O, 2004) ao afirmar que a religião é algo que possui sentido biológico e os humanos religiosos possuem maior chance de sobreviver e se reproduzir que os não religiosos. Segundo ele, é possível proceder a uma análise de três níveis da estrutura profunda da crença religiosa por meio do processo de seleção natural³⁵:

Na superfície, a seleção é eclesiástica: rituais e convenções são escolhidos pelos líderes religiosos por seu impacto emocional nas condições sociais contemporâneas. A seleção eclesiástica pode ser dogmática e estabilizadora ou evangelística e dinâmica. Em ambos os casos, os resultados são transmitidos culturalmente; portanto, as variações na prática religiosa de uma sociedade para outra são baseadas no aprendizado e não nos genes. No próximo nível, a seleção é ecológica. Qualquer que seja a fidelidade da seleção eclesiástica às emoções dos fiéis, por mais facilmente que suas convenções favorecidas sejam aprendidas, a prática resultante deve eventualmente ser testada pelas exigências do meio ambiente. Se as religiões enfraquecem suas sociedades durante a guerra, encorajam a destruição do meio ambiente, encurtam vidas ou interferem na procriação, elas irão, independentemente de seus benefícios emocionais de curto prazo, iniciar seu próprio declínio. Finalmente, em meio a esses complicados epiciclos de evolução cultural e flutuação populacional, as frequências dos genes estão mudando (WILSON, E. O., 2004, pp. 176-177)

A hipótese de E. O. Wilson é que algumas frequências gênicas são alteradas pela seleção eclesiástica, porque segundo ele, os genes programam o funcionamento do sistema nervoso e influenciam o processo de aprendizagem no sentido de facilitar a aprendizagem de

³⁵ Tradução nossa. No original: At the surface, selection is ecclesiastic: rituals and conventions are chosen by religious leaders for their emotional impact under contemporary social conditions. Ecclesiastic selection can be either dogmatic and stabilizing or evangelistic and dynamic. In either case the results are culturally transmitted; hence variations in religious practice from one society to the next are based on learning and not on genes. At the next level selection is ecological. Whatever the fidelity of ecclesiastic selection to the emotions of the faithful, however easily its favored conventions are learned, the resulting practice must eventually be tested by the demands of the environment. If religions weaken their societies during warfare, encourage the destruction of the environment, shorten lives, or interfere with procreation they will, regardless of their short-term emotional benefits, initiate their own decline. Finally, in the midst of these complicated epicycles of cultural evolution and population fluctuation, the frequencies of genes are changing.

comportamentos religiosos que contribuem para a coesão grupal. Para ele existe uma interrelação entre os níveis biológico e sociocultural. Assim³⁶:

De acordo com a hipótese, as frequências dos próprios genes são reciprocamente alteradas pela sequência descendente de vários tipos de seleção – eclesiástica, ecológica e genética – ao longo de muitas vidas. As práticas religiosas que aumentam consistentemente a sobrevivência e a procriação dos praticantes propagarão os controles fisiológicos que favorecem a aquisição das práticas durante as vidas individuais. Os genes que prescrevem os controles também serão favorecidos (WILSON E. O. , 2004, p. 177).

Estudo semelhante é o desenvolvido por David Sloan Wilson, que afirma em seu *Darwin's Cathedral* que³⁷:

Organismos são um produto da seleção natural. Através de incontáveis gerações de variação e seleção, eles adquirem propriedades que os habilitam a sobreviver e reproduzir-se em seus ambientes. Meu propósito é verificar se grupos humanos em geral e grupos religiosos em particular, se qualificam como organismos nesse sentido (WILSON, D. S., 2002).

Nesse sentido, entende que³⁸:

... a relação Deus-povo pode ser interpretada como um sistema de crenças que é projetado para motivar os comportamentos. Aqueles que consideram a crença religiosa como superstição sem sentido podem precisar rever suas próprias crenças. Aqueles que consideram sobrenatural como provedores imaginários de serviços imaginários podem ter subestimado a funcionalidade da relação Deus-pessoa na geração de serviços reais que só podem ser alcançados pelo esforço comunitário. Aqueles que já pensam sobre religião em termos funcionais podem estar no caminho certo, mas podem ter subestimado a sofisticação da "fisiologia motivacional" que vai muito além do uso de termos de parentesco do inferno. Na verdade, é difícil para mim imaginar um sistema

³⁶ Tradução nossa. No original: According to the hypothesis, the frequencies of the genes themselves are reciprocally altered by the descending sequence of several kinds of selection—ecclesiastic, ecological, and genetic—over many lifetimes. Religious practices that consistently enhance survival and procreation of the practitioners will propagate the physiological controls that favor acquisition of the practices during single lifetimes. The genes that prescribe the controls will also be favored.

³⁷ Tradução nossa. No original: “Organisms are a product of natural selection. Through countless generations of variation and selection, they acquire properties that enable them to survive and reproduce in their environments. My purpose is to see if human groups in general, and religious groups in particular, qualify as organismic in this sense.”

³⁸ Tradução nossa. No original: “To summarize, the God-people relationship can be interpreted as belief system that is designed to motivate the behaviors [exes of which are listed just above]. Those who regard religious belief as senseless superstition may need to revise their own beliefs. Those who regard supernatural as imaginary providers of imaginary services may have underestimated the functionality of the God-person relationship in generation real services that can be achieved only by communal effort. Those who already think about religion in functional terms may be on the right track, but they may have underestimated the sophistication of the “motivational physiology” that goes far beyond the use of kinship terms of hell. Indeed, it is hard for me to Imagine a belief system better designed to motivate group-adaptative behavior for those who accept it as true. When it comes to turning a group into a societal organism, scarcely a word of Calvin’s catechism is out of place.”

de crenças melhor projetado para motivar o comportamento adaptativo em grupo para aqueles que o aceitam como verdadeiro. Quando se trata de transformar um grupo em um organismo social, dificilmente uma palavra do catecismo de Calvino está fora do lugar (WILSON, D. S., 2002, p. 105).

(BOYER, 2001) relativiza a influência biológica na origem do pensamento e crença religiosa ao utilizar a ideia de capacidades mentais não específicas para explicar os conceitos religiosos em seus estudos antropológicos sobre religião e cultura. Para ele, não existem capacidades especializadas para a criação e o desenvolvimento de conceitos religiosos e morais, mas estes conceitos funcionam como parasitas que recrutam nossas intuições sobre agências em geral³⁹:

Como apontei repetidamente, a construção de conceitos religiosos requer sistemas mentais e capacidades que existem de qualquer maneira, conceitos religiosos ou não. A moralidade religiosa usa intuições morais, noções religiosas de agentes sobrenaturais recrutam nossas intuições sobre a agência em geral e assim por diante. É por isso que eu disse que os conceitos religiosos são parasitas de outras capacidades mentais. Nossas capacidades de tocar música, pintar quadros ou mesmo dar sentido a padrões de tinta impressos em uma página também são parasitas nesse sentido. Isso significa que podemos explicar como as pessoas tocam música, pintam quadros e aprendem a ler examinando como as capacidades mentais são recrutadas por essas atividades. O mesmo vale para a religião. Como os conceitos exigem todos os tipos de capacidades humanas específicas (uma psicologia intuitiva, uma tendência a atender a alguns conceitos contraintuitivos, bem como várias adaptações da mente social), podemos explicar a religião descrevendo como essas várias capacidades são recrutadas, como elas contribuem para as características da religião que encontramos em tantas culturas diferentes. Não precisamos presumir que existe um modo especial de funcionamento que ocorre apenas ao processar pensamentos religiosos (BOYER, 2001, pp. 310-311).

As diversas versões naturalistas procuram explicar o surgimento do fenômeno religioso a partir de questões ligadas à própria constituição humana. O grande problema é como explicar a diversidade religiosa a partir dessa natureza e mais especificamente a partir do evolucionismo

³⁹ Tradução nossa. No original: “As I have pointed out repeatedly, the building of religious concepts requires mental systems and capacities that are there anyway, religious concepts or not. Religious morality uses moral intuitions, religious notions of supernatural agents recruit our intuitions about agency in general, and so on. This is why I said that religious concepts are parasitic upon other mental capacities. Our capacities to play music, paint pictures or even make sense of printed ink-patterns on a page are also parasitic in this sense. This means that we can explain how people play music, paint pictures and learn to read by examining how mental [311] capacities are recruited by these activities. The same goes for religion. Because the concepts require all sorts of specific human capacities (an intuitive psychology, a tendency to attend to some counterintuitive concepts, as well as various social mind adaptations), we can explain religion by describing how these various capacities get recruited, how they contribute to the features of religion that we find in so many different cultures. We do not need to assume that there is a special way of functioning that occurs only when processing religious thoughts.”

sem cair na questão cultural. Em outras palavras, o naturalismo não consegue explicar, utilizando apenas as suas próprias ferramentas, a diversidade de religiões estabelecidas. Isso porque, em termos biológicos somos uma única espécie que possui atributos semelhantes em termos de capacidades sensoriais e cognitivas, nesse sentido, qualquer variação genética que possibilita uma maior adaptação ao meio, resultará, dada a sua vantagem adaptativa e de reprodução, que em determinado espaço temporal, ocorra a incorporação pela espécie da variação genética em questão.

Parece caminhar nesse sentido a relativização dessa questão proposta por E. O. Wilson que afirma ser a diversidade religiosa transitória, a partir de sua hipótese que liga a evolução biológica ao desenvolvimento cultural⁴⁰:

Como as práticas religiosas estão distantes dos genes durante o desenvolvimento de seres humanos individuais, elas podem variar muito durante a evolução cultural. É até possível que grupos, como os Shakers, adotem convenções que reduzem a aptidão genética por até uma ou algumas gerações. Mas ao longo de muitas gerações, os genes subjacentes pagarão por sua permissividade diminuindo na população como um todo. Outros genes que governam os mecanismos que resistem ao declínio da aptidão produzida pela evolução cultural prevalecerão e as práticas desviantes desaparecerão. Assim, a cultura testa incansavelmente os genes controladores, mas o máximo que pode fazer é substituir um conjunto de genes por outro (WILSON, 2004).

Richard Dawkins desenvolve uma hipótese sobre a difusão da religião a partir de um tipo de evolucionismo cultural, que atuaria por meio da transmissão cultural, que a seu ver, possui semelhanças com o que ele denomina de transmissão genética:

A maior parte daquilo que o homem tem de pouco usual pode ser resumida numa palavra: “cultura”. A transmissão cultural é análoga à transmissão genética, no sentido de que, apesar de ser essencialmente conservadora, pode dar origem a uma forma de evolução... A linguagem parece “evoluir” por meios não genéticos, a uma velocidade que é várias ordens de grandeza superior à velocidade da evolução genética (DAWKINS, 2007, p. 267).

Esse evolucionismo cultural seria possível pela existência do que ele chama de “memes” que, como os genes, são replicadores responsáveis pela evolução cultural:

⁴⁰ Tradução nossa. No original: “Because religious practices are remote from the genes during the development of individual human beings, they may vary widely during cultural evolution. It is even possible for groups, such as the Shakers, to adopt conventions that reduce genetic fitness for as long as one or a few generations. But over many generations, the underlying genes will pay for their permissiveness by declining in the population as a whole. Other genes governing mechanisms that resist decline of fitness produced by cultural evolution will prevail, and the deviant practices will disappear. Thus, culture relentlessly tests the controlling genes, but the most it can do is to replace one set of genes with another.

Será que temos de viajar até mundos distantes para encontrar outros tipos de replicador e, em consequência, outros tipos de evolução? Penso que um novo tipo de replicador surgiu recentemente neste mesmo planeta. Está bem diante de nós. Está ainda na sua infância, flutuando ao sabor da corrente no seu caldo primordial, porém já está alcançando uma mudança evolutiva a uma velocidade de deixar o velho gene, ofegante, muito para trás. O novo caldo é o caldo da cultura humana. Precisamos de um nome para o novo replicador, um nome que transmita a ideia de uma unidade de transmissão cultural, ou uma unidade de *imitação* (DAWKINS, 2007, p. 271).

Segundo ele, os memes seriam, portanto, produções culturais, tais como melodias, ideias, slogans, modos de produção de objetos, entre outras, que se transmitiriam entre os cérebros pela via da imitação. O que corresponde a própria transmissão cultural levada a cabo pela linguagem, imagens, modos de ser, de produzir, de relacionar-se com o divino etc., nesse sentido, essa parece uma explicação possível para a discussão sobre o fato da existência da diversidade religiosa, baseada na evolução cultural. Essa solução, embora possa fornecer o suporte para o fato da diversidade não encontra o mesmo sucesso para explicar as experiências místicas.

Caminho diverso é o perseguido por Dean Hamer, aprofundando a ideia de que a biologia está por trás de nossas experiências religiosas ao defender a hipótese de que a espiritualidade humana está relacionada a um ou mais genes específicos que nos proporcionam a capacidade necessária para experiências de transcendência⁴¹:

Por que a espiritualidade é uma força tão poderosa e universal? Por que tantas pessoas acreditam em coisas que não podem ver, cheirar, provar, ouvir ou tocar? Porque pessoas de todas as esferas da vida, ao redor do mundo, independentemente de suas origens religiosas ou do deus específico que adoram, valorizam a espiritualidade tanto quanto, ou mais do que prazer, poder ou riqueza...a resposta está, pelo menos em parte, ligada aos nossos genes. A espiritualidade é uma de nossas heranças humanas básicas. Na verdade, é um instinto” (HAMER, 2004, p. 10).

Contrariamente a explicação de Dawkins, Hamer apresenta uma hipótese, calcada em experimentos genéticos desenvolvidos por ele e sua equipe de biólogos para a origem da experiência religiosa, mas não fornece uma explicação para o problema da sua diversidade. De fato, podemos nos perguntar: se existe um gene humano relacionado a experiência religiosa,

⁴¹ Tradução nossa. No original: Why is spirituality such a powerful and universal force? Why do so many people believe in things they cannot see, smell, taste, hear, or touch? Why do people from all walks of life, around the globe, regardless of their religious backgrounds or the god they worship, value spirituality as much as, or more than, pleasure, power, or wealth? I argue that the answer is, at least in part, hardwired into our genes. Spirituality is one of our basic human inheritances. It is, in fact, an instinct.

porque existem experiências desse tipo tão dessemelhantes? Sendo um produto da evolução humana, o mais provável seria a ocorrência de uma trajetória em sentido contrário, isto é, em direção a uma forte semelhança da experiência religiosa.

Essa parece também ser a opinião de (RUSE, 2012), ao afirmar que⁴²:

Houve sugestões de que poderia haver um *gene de Deus* (Hamer, 2004). Suspeito que a maioria dos biólogos regulares, mesmo aqueles que pensam que os genes desempenham um papel importante no pensamento e comportamento humano, duvidam que haja qualquer simples ligação um-para-um entre genes e pensamento e comportamento. Além disso, acho que ninguém está seriamente procurando por diferentes genes de Deus para diferentes religiosos. Mesmo que haja diferenças genéticas entre as raças, e essas raças sejam marcadas por diferentes crenças e práticas religiosas, duvido que existam diferenças genéticas específicas para diferentes práticas religiosas (RUSE, 2012, p. 440).

A metafísica naturalista esforça-se para apoiar sua visão de que a realidade natural esgota a realidade causal de universo na ciência, na tentativa de desqualificar a tese teísta. A nosso ver, esse objetivo é difícil de alcançar, porque a ciência nada tem a dizer sobre teses metafísicas. O principal objetivo da ciência é o conhecimento das realidades física e social visando a compreensão delas e a consequente manipulação delas em favor da vida humana em nosso planeta.

As explicações naturalistas clássicas procuraram explicar o fenômeno religioso na chave antropológica, enquanto os modernos naturalistas o fazem a partir do desenvolvimento moderno da biologia, principalmente utilizando a tese evolucionista de Darwin e as recentes descobertas da genética e da neurociência.

O objetivo buscado no presente capítulo foi analisar as explicações naturalistas sobre a origem e o desenvolvimento do fenômeno religioso, na tentativa de encontrar possíveis saídas para o problema da diversidade religiosa, isto é, em que medida a tese naturalista forneceria argumentos para explicar a existência da diversidade de crenças e comunidades religiosas concretamente estabelecidas. A conclusão a que chegamos é que as explicações biológicas sozinhas dificilmente poderiam explicar a diversidade da experiência religiosa, sendo

⁴² Tradução nossa. No original: “There have been suggestions that there might be a “God gene” (Hamer, 2004). I suspect that most regular biologists, even those who think that the genes play a major role in human in thought and behavior, doubt that there is any simple one-to-one link between genes and thought and behavior. Moreover, I don’t think anyone is seriously looking for different God genes for different religious. Even if there are genetic differences among races, and these races are marked by different religious belief and practices, I doubt that there are specific genetic differences making for different religious practices.”

necessário, para alcançar esse objetivo, algum tipo de ligação entre o biológico e o comportamental, o que parece improvável no atual estágio ou em estágios futuros do conhecimento humano. As tentativas de explicação da diversidade religiosa por meio do evolucionismo também não apresentam resultados pacificados, o que nos leva à conclusão de que a opção naturalista não consegue dar conta do problema da diversidade religiosa e, portanto, podemos concluir que ela representa um obstáculo para a justificação da experiência mística como apoio à crença em Deus.

Nesse sentido é a crítica de Alston que contesta a visão naturalista, afirmando que o atual estágio das ciências neuropsíquicas nos informa que a percepção tem como origem estados mentais causados por fatos do mundo que, por sua vez, são compreendidos primordialmente como induzidos por elementos físicos tais como a luz que enerva a nossa retina ou as ondas sonoras que alcançam nossos ouvidos. De acordo com essa concepção, um objeto para ser percebido deveria integrar algum elo da cadeia de causalidade que vai do objeto ao sujeito. Desse ponto de vista, acredita ele, que não podemos excluir a possibilidade de Deus estar incluído na cadeia de causalidade da PMC e provocar, por processos ainda desconhecidos, esse tipo de percepção. A ideia subjacente é que o processo e a contribuição de Deus para a PMC, da mesma forma que os objetos físicos como causadores da PS, somente podem ser apreendidos pela própria experiência em cada uma dessas modalidades e não poderia nunca ser determinado a priori, por isso não podemos simplesmente excluir a priori a PMC como um processo não-confiável, simplesmente porque não conhecemos como esse mecanismo funciona.

Alston entende que a tese central do naturalismo é a inexistência de entidades seres e eventos sobrenaturais, o que vai de encontro à tese fundamental da crença cristã na existência de um Deus que governa o universo no intuito de ver realizados seus propósitos. Essas duas visões parecem incompatíveis, no entanto, afirma ele, devemos nos perguntar se uma visão fisicalista do mundo poderia ser suportada pela crença cristã. Isso porque, como o Deus dessa crença não é entendido como um ser material, e não faz parte do mundo, nesse sentido, não ocorreria conflito entre as duas posições, uma vez que Deus não estaria sujeito às limitações dos objetos físicos. A questão que se coloca é que, em se abraçando a tese fisicalista haveria espaço para admitirmos seres de outras naturezas que não apenas materiais? Essa é uma questão ainda a ser explorada, no entanto, parece importante mencionar que a discussão metafísica sobre a realidade de entidades abstratas (objetos matemáticos, proposições universais etc.) constituem um grande problema para o fisicalismo. Essas dificuldades da hipótese fisicalista demonstram que a crença religiosa não pode ser descartada como simplesmente irracional, uma

vez que a existência comporta mais do que podemos conceber e o componente misterioso da crença religiosa talvez seja reflexo de nossas próprias limitações.

No próximo capítulo discutiremos a opção sugerida por Alston para lidar com a diversidade religiosa, baseada em um tipo de conservadorismo epistêmico, visto que para ele a diversidade religiosa enfraquece a confiabilidade das crenças religiosas, mas não torna falsa a tese de que um crente teísta está, *prima facie*, epistemicamente justificado com base na percepção mística.

CAPÍTULO 4 – Conservadorismo, racionalidade e pragmatismo

Em vista do insucesso das duas principais soluções apontadas por Alston para lidar com a diversidade religiosa como problema para a contribuição da percepção mística na justificação da crença em Deus, analisaremos agora a proposta que ele mesmo adota.

Alston argumenta que o comportamento esperado para lidar com o problema da diversidade religiosa seria aquele em que o crente, sem razões suficientes para assumir outras práticas e crenças religiosas optaria por uma atitude racionalmente pragmática de permanecer na comunidade religiosa a que pertence. Em termos epistemológicos essa forma de proceder assemelha-se a um tipo de conservadorismo epistêmico. Neste capítulo apresentaremos e discutiremos algumas concepções de conservadorismo, refletindo a partir daí a racionalidade envolvida nesse tipo de comportamento e as implicações epistemológicas no que diz respeito à experiência religiosa como reforço à crença teísta em uma situação de diversidade de credos e religiões.

Para melhor desenvolvimento do tema, convém inicialmente entender o que significa este termo, o “conservadorismo”, utilizado frequentemente e em contextos tão diversos. De fato, falamos de conservadorismo com relação aos costumes, valores, ideias, ideais, ações, instituições, metodologias, práticas de naturezas variadas, entre outros usos. Da mesma forma utilizamos o termo “conservador” para designar o indivíduo ou grupo de indivíduos que assumem uma postura conservadora. Mas o que se pretende conservar ao assumir uma atitude conservadora? É preciso recorrer ao contexto em que se predica essa postura.

No âmbito da ação política é comum atribuímos o rótulo de conservador a um partido ou agremiação que apresenta como linha principal de ação a manutenção de uma determinada situação que pode envolver a estrutura política, social, institucional etc. Da mesma forma, no âmbito da ação prática, diz-se que uma instituição é conservadora se esta defende a manutenção de ideias, valores, costumes etc. Em geral, o que está na raiz de uma atitude conservadora é a manutenção e defesa de um determinado estado de coisas frente às possibilidades de mudanças, ou seja, somente faz sentido falar-se de atitude conservadora como oposição a uma outra atitude contrária, favorável a mudanças. Na prática científica uma atitude conservadora diz respeito a um posicionamento metodológico na evolução da ciência, tanto com relação à não aceitação de novas teorias explicativas da realidade, como na manutenção de teorias científicas já existentes, frente à obtenção de novos dados que exigem uma reavaliação de sua pertinência ao corpo de crenças compartilhado.

Uma atitude de conservadorismo metodológico seria grosso modo, por exemplo, a manutenção de uma teoria vigente, mesmo em presença de teorias mais complexas com o mesmo grau ou acuidade em suas previsões, como uma estratégia para lidar com um problema. No âmbito epistemológico, o conservadorismo envolve determinadas atitudes com relação à aquisição, manutenção e justificação de crenças. Nesse sentido, é relevante o atual debate em torno do princípio do conservadorismo metodológico e epistêmico e a diferenciação entre ambos.

(RESNIK, 1994) afirma que a discussão sobre conservadorismo normalmente não leva em consideração a distinção entre os conservadorismos epistêmico e metodológico. Ele propõe a divisão entre epistemologia individual e epistemologia social como diferentes dimensões em que ocorrem os dois tipos distintos de conservadorismo. O conservadorismo epistêmico tenta pesquisar e avaliar os recursos cognitivos dos agentes, determinando quando suas crenças devem ser consideradas conhecimento; além disso, articula princípios para justificar e formar crenças, estando dentro desse escopo a análise do conhecimento e a resposta ao problema do ceticismo.

O conservadorismo metodológico, por sua vez, estuda questões que dizem respeito à estrutura social e aos princípios de produção de conhecimento pelas comunidades. Tópicos como divisão do trabalho cognitivo, autoridade epistêmica e princípios de comunicação seriam afetos à epistemologia social por envolverem questões de coordenação, organização e validação do trabalho científico como produto social de diversos indivíduos.

Se entendermos as regras metodológicas de pesquisa como aquelas adotadas e empregadas por comunidades científicas, então essas devem ser consideradas princípios de epistemologia social e não de epistemologia individual. Esta divisão implica que epistemologia não é a mesma coisa que metodologia e formação de crenças não é a mesma coisa que teoria da escolha utilizada no meio científico. Esta última envolve uma comunidade de pesquisadores, enquanto a primeira pode envolver apenas um indivíduo ou grupo de indivíduos que compartilham crenças comuns. Essa distinção é importante, porque argumentos a favor e contra o conservadorismo metodológico não se aplicam ao conservadorismo epistêmico e vice-versa.

Resnik procura se concentrar no conservadorismo metodológico e mais especificamente na teoria da escolha no contexto da subdeterminação da teoria pelos dados, isto é, como escolher a melhor teoria dentre aquelas com consistência e poder explicativo semelhante. Para justificar o conservadorismo metodológico, entende ser necessário diferenciar dois caminhos distintos: o da justificação epistêmica e o da justificação pragmática. A primeira lida com a promoção de objetivos cognitivos e a última com objetivos práticos.

4.1 Conservadorismo metodológico/pragmático

Entendendo que existe uma diferença importante no que diz respeito ao contexto em que ocorre o conservadorismo, principalmente no que se refere a crenças, convém refletirmos um pouco sobre a diferença acima indicada entre conservadorismo metodológico e conservadorismo epistêmico. A discussão é importante, uma vez que envolve diferentes formas de racionalidade, conceito que discutiremos mais adiante.

De acordo com (GOLDSTICK, 1971) o conservadorismo metodológico seria algo mais estreito que o ponto de vista simplista de que a crença em uma proposição, em determinado momento, constituiria um argumento de peso, legítimo, em favor desta proposição. Para ele, essa forma de auto atribuição que alguém concede a si mesmo em favor de sua crença, parece autoritária. Os conservadores metodológicos defendem que independentemente de existirem ou não bases empíricas para uma determinada crença, seria justificável, segundo este entendimento, continuar a acreditar nela. Nessa condição, contudo, não estaríamos justificados moralmente ou prudencialmente ou mesmo racionalmente em manter essa crença. De fato, para uma crença ser justificada, faz-se necessário que esta esteja alinhada com o princípio da busca pela verdade, isto é, não podemos, a rigor, manter uma crença que sabemos ser falsa, uma vez que é impossível existirem uma crença e uma descrença, ambas verdadeiras ou justificadas, ao mesmo tempo, em um determinado corpo de crenças.

(SKLAR, 1975) concorda com Goldstick de que apenas acreditar na proposição p não é suficiente para a sua presunção de verdade. Propõe então, um princípio, segundo ele, genuinamente conservador, não obviamente irracional e que, de fato, pode ser importante, na prática de tomada de decisão científica. De acordo com esse princípio, se você acredita em alguma proposição, com base em qualquer garantia positiva e a partir de evidências, essa crença poderia ser considerada plausível *a priori*, não seria razoável deixar de acreditar nela, apenas em virtude da existência ou do conhecimento da existência de hipóteses alternativas incompatíveis, cuja garantia positiva não é maior do que aquela da proposição já acreditada. Uma aplicação óbvia desse princípio seria na metodologia da ciência, em casos de subdeterminação de teorias pelos dados, isto é, quando não dispomos de bases racionais para escolher entre duas teorias alternativas incompatíveis, com situações epistêmicas semelhantes, a partir dos métodos de escolha tradicionais.

Uma posição controversa, também defendida por (SKLAR, 1975) é a de que o conservadorismo também poderia ser entendido como programa de racionalização, uma vez que a estabilidade da crença poderia ser considerada um estado desejável, visto que a mudança

nas crenças significaria esforço, energia, vontade, comunicação etc. Nesse sentido, manter uma crença seria racional, se não existirem razões que justifiquem a sua revisão. A racionalidade considerada, nesse caso, teria um teor mais pragmático que epistêmico. Sklar também defende que toda justificação é local, isto é, não podemos justificar todas as crenças que compõem nosso pano de fundo de crenças ao mesmo tempo, para utilizar como base que nos permita formar novas crenças. Se isso é verdade, afirma ele, então o princípio de conservadorismo pode representar um importante papel para a justificação epistêmica como fundamento sob o qual toda justificação é construída.

Essa posição é forte, porque implica que a não aceitação deste princípio nos levaria ao ceticismo radical. Para esse autor, sem o conservadorismo nos perderíamos em um ceticismo absoluto. De fato, uma atitude de questionar todas as crenças em virtude da dúvida sobre uma crença específica nos levaria a uma regressão infinita de justificação de crenças e ao constatar dúvidas cada vez mais básicas poderíamos ser conduzidos a uma cadeia de dúvidas que poderia resultar em um ceticismo profundo, paralisando os esforços de avançar no conhecimento.

(VOGEL, 1992) critica (SKLAR, 1975), entendendo que as alternativas propostas por ele são problemáticas. De um lado, sua formulação para o conservadorismo metodológico ainda é muito forte e por outro lado, entende que uma versão mais fraca desse princípio não poderia ser defendida. Vogel posiciona-se de forma contrária à afirmação daquele autor de que a rejeição ao conservadorismo metodológico resultaria em um total ceticismo. Além disso, afirma que, de acordo com Sklar, a justificação atribuída a uma crença de alguém tem sua justificação no corpo de crenças dessa pessoa.

Essa justificação, entretanto, poderia ou não ser transmitida às crenças individuais que compõem o corpo de crenças dessa pessoa. Se a ligação não ocorrer, então o conservadorismo seria extremamente fraco e sua aplicação seria restrita à escolha entre corpos de crenças alternativos, não possuindo significado para a prática científica ou para problemas filosóficos importantes. Se, por outro lado, não existir ligação entre a justificação do corpo de crenças e seus componentes, o resultado seria o ceticismo.

Assim, para Sklar, o custo de rejeitar o conservadorismo metodológico seria admitir que não temos nenhuma crença justificada. Alternativamente, se a justificação das crenças componentes não está relacionada ao corpo de crenças, essas crenças nada teriam a perder, caso o corpo de crenças como um todo não se justificar. De acordo com (VOGEL, 1992), essa parece ser a posição defendida por (SKLAR, 1975), o que implica em uma versão forte do conservadorismo metodológico que ele mesmo critica. Para Vogel, não está suficientemente

claro se, em última análise, os benefícios do conservadorismo metodológico compensam os seus custos.

(ADLER, 1990) Afirma que uma crença (científica) que compõe nosso corpo de crenças possui boas razões para ser mantida por possuir vantagens epistêmicas tradicionais sobre outras crenças competidoras igualmente compatíveis com os dados disponíveis. Para ele, o conhecimento científico começa com hipóteses que, baseadas nos dados, geram previsões, que, se confirmadas após rigorosos testes, são eleitas como teorias que explicam partes da realidade. As crenças nessas teorias são baseadas em suas capacidades preditivas e na coerência com outros componentes do corpo de crenças. Uma nova hipótese somente será considerada se a teoria acreditada se mostrar falha em suas previsões, por esse motivo as teorias aceitas recebem confirmação tácita. Essa posição parece concordar, em certa medida, com aquela defendida por (POPPER, 2013).

Adler discute a crítica ao conservadorismo epistêmico de que este não resolveria o problema da subdeterminação de teorias. Contra essa crítica, argumenta que, se aceitarmos a tese de subdeterminação como um problema metodológico grave, então deveríamos distinguir entre o fato de existirem igualmente boas hipóteses concorrentes, do fato mesmo de produzi-las. De toda forma, acredita que a subdeterminação transiente, diferentemente da subdeterminação radical, permite selecionar hipóteses alternativas entre aquelas igualmente boas em vistas das evidências disponíveis naquele momento. Adler divide os críticos do conservadorismo em dois grupos: aqueles que demandam uma justificação realista ou não e aqueles que aceitam ou não a subdeterminação metodológica de teorias.

Para aqueles que rejeitam a subdeterminação ele afirma nada ter a acrescentar, uma vez que considera o problema já estabelecido. Para aqueles que aceitam o problema da subdeterminação, mas insistem em uma justificação realista, afirma que essas objeções não são relevantes para o conservadorismo, isto porque se demandam uma explicação realista não a encontrarão na opção pelo conservadorismo. Finalmente, para aqueles que aceitam a subdeterminação e não demandam uma justificação realista, Adler afirma que eles devem fornecer uma alternativa que funcione melhor, isto é, que obtenha mais sucesso na comparação com outras teorias em termos de previsões, facilidade e uniformidade de aprendizagem e aplicação e que demonstre ser mais confiável e eficiente durante todo o processo de pesquisa.

A partir da análise dos argumentos acima e para fins desse trabalho utilizaremos o conceito de conservadorismo pragmático nos termos semelhantes ao defendidos por (SKLAR, 1975) aplicados como conservadorismo metodológico no âmbito da ciência, adaptando a sua aplicação para outras esferas de produção de conhecimentos, nas situações em que a

manutenção de crenças pode ser entendida como uma atitude conservadora do tipo pragmática vinculada à economia cognitiva, de tempo e de recursos.

No próximo item discutiremos uma outra forma de conservadorismo em um contexto relativo à cognição que em muitas situações se confunde com a ideia do conservadorismo metodológico e que nos será útil diferenciar, tendo em vista os diferentes contextos e objetivos a que esta atitude se conforma.

4.2 Conservadorismo epistêmico

Uma das formas mais simples assumidas pelo conservadorismo epistêmico, segundo (KVANVIG, 1989) é a do “conservadorismo não restrito”, que afirma que sustentar uma crença é suficiente para sua justificação, isto é, basta que S acredite que p para que S esteja justificado em acreditar que p . Esta versão de conservadorismo, entretanto, parece simplista, o que nos leva a concordar com (LAERA, 2013) que ela implica que o próprio crente seria o responsável pela justificação de sua crença. o que parece ser insuficiente como critério epistemológico. De fato, a obrigação intelectual de buscar crenças verdadeiras e evitar as falsas fica comprometida uma vez que, nessa situação, a justificação se reduz a meros estados doxásticos. Em outras palavras, apenas o fato de alguém acreditar em algo não é critério suficiente para a justificação dessa crença.

Uma versão menos restrita de conservadorismo epistêmico, entretanto, afirma que se S mantém uma crença p , que é coerente com um conjunto de crenças, então S se encontra justificado em continuar crendo que p . O problema com essa versão de conservadorismo é que a justificação é, de certa forma, substituída pelo respeito ao princípio lógico da não contradição, o que levanta uma dificuldade porque os estados doxásticos não são completamente lógicos, uma vez que é possível alguém manter determinada crença mesmo que esta esteja em contradição com outras crenças justificadas. Este pode ser o caso por exemplo, de uma determinada crença no âmbito religioso que vai de encontro a outra mantida e justificada no âmbito científico. Essa situação embora psicologicamente possível, do ponto de vista epistêmico é irrelevante por razões óbvias.

Uma terceira aproximação à noção de conservadorismo epistêmico afirma que, para todo S , se S aceita uma proposição p que não é explicitamente contraditória a algum conjunto de proposições, então p possui alguma presunção a seu favor ou é epistemicamente aceitável para S . Contudo, refletindo sobre a situação da proposição $não-p$, será que S não teria mais

evidências para crer que *não-p*? Se este fosse o caso, porque *S* acreditaria em *p* e não em *não-p*?⁴³.

De acordo com (FOLEY, 1983), conservadorismo epistêmico é o ponto de vista de que uma proposição adquire um estado epistêmico favorável para uma pessoa simplesmente por ser acreditada por aquela pessoa. Este ponto de vista foi formulado explicitamente por (CHISHOLM, 1980) ao afirmar que aquilo que acreditamos tem alguma presunção a seu favor, desde que, explicitamente não contradiga uma série de outras coisas que acreditamos. A chave para a compreensão da posição de Chisholm é a não contradição explícita de outras crenças. Para ele, uma proposição *p* explicitamente contradiz uma outra proposição *q* somente se atender a duas condições: 1) se *p* é verdadeira, então *não-q* é verdadeira; 2) quem aceitar *p* deve necessariamente aceitar *não-q*. Nessa situação, uma proposição *p* que uma pessoa acredita é explicitamente contraditada pela série de outras coisas que essa pessoa acredita somente se essa série inclui a crença *não-p*.

A ideia de Chisholm parece indicar ser possível no processo de aquisição de novas crenças avaliar o potencial de contradição de cada candidata a nova crença com o conjunto de crenças que um indivíduo possua. Além disso, este ponto de vista é compatível com a ideia de que, se formos confrontados com várias hipóteses concorrentes para explicar algum evento, devemos escolher aquela que conflita com o menor número de outras crenças que possuímos. Essa posição parece refletir a ideia de um coerentismo moderado.

Para (FOLEY, 1983), a atitude conservadora é relativamente comum na epistemologia, estando presente em princípios epistemológicos importantes, como por exemplo no denominado “princípio do liberalismo epistêmico”, o qual afirma que toda proposição que uma pessoa acredita é tal que sua negação possui presunção de racionalidade para essa pessoa; ou ainda no “maximalismo”, no qual é sugerido que devemos assumir pelo menos temporariamente que, em princípio, todas as proposições que acreditamos são verdadeiras e que devemos usá-las como dados para avaliar nossos diversos processos cognitivos. Todos estes procedimentos cognitivos, segundo ele, pressupõem o princípio do conservadorismo epistêmico porque são utilizadas proposições que a pessoa acredita como dados para determinar quais as novas proposições que estão racionalmente aptas a serem acreditadas. Nesse caso, aquelas proposições que acreditamos previamente têm necessariamente que possuir um estado epistêmico privilegiado, que somente pode ser garantido por um princípio subjacente, tal como

⁴³ Laera se refere à situação de que o simples fato de *S* acreditar na proposição *p* e não estando em contradição com suas demais crenças não poderia excluir a possibilidade de *não-p* ser verdadeira se essa também não estivesse em contradição com as suas demais crenças, isto é, por que não acreditar em *não-p*?

o conservadorismo epistêmico. Para ele, portanto, não existiriam dúvidas de que o conservadorismo epistêmico ocupa importante espaço na epistemologia atual, no entanto, questiona se este princípio é de fato plausível do ponto de vista estritamente epistemológico. Para isso, afirma que devemos desconsiderar defesas a este princípio não puramente epistemológicas, por exemplo, aquelas baseadas na racionalidade prática.

(KVANVIG, 1989) argumenta a favor do conservadorismo epistêmico afirmando que o mero compromisso doxástico pode criar algum grau de racionalidade puramente epistêmica para algumas crenças. A partir daí, propõe formulações de conservadorismos que evitam objeções, argumentando que essas visões possuem virtudes que nos levam a aceitá-lo. Acredita ser possível para alguém possuir crenças falsas justificadas; nesse caso, o falibilismo⁴⁴ seria uma possibilidade. Essa constatação, segundo ele implica que as ligações entre verdade e justificação são, na melhor das hipóteses, indiretas. Mas, se é possível justificar crenças falsas, seria possível que nossas regras de inferência também falhassem em alguns casos e nesse caso estaríamos com problemas, porque o uso correto de regras de inferência incorretas não resultaria em crenças justificadas. Por outro lado, sabemos que para que uma crença seja justificada é necessário que a série de crenças em que aquela se baseia seja correta. Se pelo menos um componente da crença for falso, a crença será falsa.

Kvanvig propõe uma solução para conciliar o falibilismo com o conservadorismo, ao afirmar que se *S* acredita que *p*, deve acreditar que exista algo para ele que mostre que a crença que *p* é verdadeira, desde que não acredite em mais nada que ele disponha para mostrar que este não é o caso; nessa situação, a crença de *S* que *p* tem alguma presunção a seu favor. Para ele, essa formulação de conservadorismo epistêmico seria a mais correta, por afirmar que uma crença pode ser presumivelmente racional para uma pessoa (no sentido epistêmico de racional) apenas em virtude do comprometimento doxástico da pessoa em questão.

Aqui novamente levanta-se a questão da importância atribuída ao comprometimento doxástico como forma de justificar o conservadorismo. Por que devemos pensar que o simples fato de alguém acreditar em alguma proposição torna-a *prima facie* verdadeira e o agente justificado em acreditar nela? Qual o comprometimento dessa posição com o princípio da busca pela verdade? Qual seria nesse caso o fundamento da justificação? Não estaríamos, nesse caso,

⁴⁴ “[...] a principle of epistemic liberalism, which implies that every proposition which a person believes, whatever it is, is such that its negation has a presumption of rationality for the person.” (Foley, 1983; p. 166). No sentido mais comumente utilizado do termo, consiste em estar aberto a novas evidências que contestem alguma posição ou crença anteriormente detida e no reconhecimento de que qualquer afirmação justificada hoje pode precisar ser revista ou posta à luz de novas evidências, argumentos e experiências.

assumindo uma posição dogmática? Essa parece ser a posição de (CHRISTENSEN, 1994) que afirma ser o conservadorismo um tipo de dogmatismo. Para justificar essa afirmação, analisa diversos argumentos em favor do conservadorismo epistêmico. O primeiro argumento que ele analisa é o da “eficiência cognitiva” que afirma que mudar a ideia ou opinião de alguém por nenhuma razão específica é cognitivamente ineficiente e que, portanto, em situações de igualdade epistemológica de crenças, as pessoas devem manter suas crenças antigas ao invés de adotar novas crenças. Esse não parece ser um bom argumento para Christensen, que exemplifica seu ponto de vista com uma situação comum na ciência: se um cientista, por exemplo, se guiasse por tal consideração ele não se engajaria em novas pesquisas, mas simplesmente manteria as teorias já existentes, de forma a poupar sua energia psíquica.

O segundo argumento em favor conservadorismo epistêmico analisado por Christensen é o da “perda de evidência”. Este argumento afirma que frequentemente deixamos de manter pistas das evidências sobre as quais baseamos nossas crenças. Ele sugere que a atitude em torno de nossas próprias crenças deve ser semelhante àquela atitude referente às crenças dos outros, isto é, nossas próprias crenças não deveriam ser consideradas como privilegiadas do ponto de vista epistêmico como requer o conservadorismo. Provavelmente a preocupação de Christensen com esse tratamento diferenciado com relação às nossas próprias crenças vincula-se ao fato de que uma atitude como essa poderia conduzir a um tipo de dogmatismo ou radicalismo.

De toda forma, é evidente que em algumas situações o corpo de crenças que utilizamos para justificar nossas crenças é propriamente nosso, contudo, essa situação poderia ser considerada um princípio geral? Christensen acredita que este argumento possui relevância, no entanto, ele depende de um outro argumento, aquele denominado argumento do “holismo de confirmação”. Este último argumento implica que, para uma crença ser justificada, deve estar de acordo com o pano de fundo constituído pela série de crenças do sujeito em questão.

Nesse ponto, caímos no problema da possibilidade ou não da justificação global das crenças, o denominado princípio holístico. A verificação desse princípio, além da impossibilidade prática óbvia, teoricamente podemos inferir que nos conduziria em algum momento ao ceticismo, uma vez que a série de justificações inevitavelmente encontraria um limite inferior que necessariamente justificaria algum tipo conservadorismo ou a alternativa do coerentismo com todas as suas dificuldades. De toda forma, Christensen afirma que o princípio holístico prescinde da adoção de uma atitude conservadora. Isso porque quando uma crença, ou corpo de teoria, está sob escrutínio, a atitude normal é avaliá-la com base em certos pressupostos que servem como *background* naquele contexto, ressaltando-se que as crenças sendo avaliadas não podem elas mesmas ser contadas como parte do pano de fundo.

Nessa situação, não deveríamos conferir às crenças que compõem o pano de fundo sob o qual a crença sob avaliação é sustentada status epistêmico privilegiado simplesmente pelo fato de que elas são acreditadas. Para ele, o fato de que uma certa teoria funciona como um *background* não desafiado em um dado contexto não significa que um princípio de conservadorismo se aplica a ela. Pelo contrário, ela também está sujeita a avaliação; e quando ela é avaliada, o fato de ser acreditada não conta em seu favor. Portanto, parece que para ele, métodos razoáveis intuitivos para escolher entre teorias competidoras apresentam um caso forte de justificação *prima facie*, no qual a confirmação holística reside confortavelmente dentro de uma metodologia distintamente não conservadora. Por fim, conclui afirmando que existem boas razões para não incluir o conservadorismo entre os princípios de justificação epistêmica e que claramente é melhor fazer face aos desafios do ceticismo que sucumbir às consolações vazias do conservadorismo, que para ele não passa de um dogmatismo.

(ADLER, 1996) defende um conservadorismo epistêmico que afirma que acreditar que p é uma razão para a crença em p , ou para continuar acreditando que p . Para ele, esse princípio pode ser considerado fraco ou forte, dependendo do entendimento do que significa o termo “razão” nesse enunciado. Este será forte se entendermos, nesse contexto, razão como significando base ou evidência. Para Adler, o valor epistêmico do conservadorismo nem sempre se realiza em cada caso particular e como toda boa regra sua racionalidade, pode falhar em algumas situações. De toda forma, segundo ele, não podemos fornecer uma resposta satisfatória à questão de se a adoção do conservadorismo em um caso particular vai mesmo nos aproximar mais da verdade.

(VAHID, 2004) propõe uma espécie de resumo das diversas posições acerca do conservadorismo epistêmico, distinguindo três tipos de princípios conservadores:

1. O conservadorismo gerador (*CG*), que afirma que manter uma determinada crença é suficiente para sua justificação;
2. O conservadorismo de perseverança (*CP*), que afirma que devemos parar de acreditar em uma proposição somente se possuímos razões para acreditar que aquela proposição não é correta;
3. Conservadorismo diferencial (*CD*), que afirma que somos justificados em manter uma crença, mesmo possuindo evidências de crenças alternativas equivalentes a ela.

Segundo esse autor, *CD* é a posição defendida por (SKLAR, 1975), que baseia sua defesa em um modelo de justificação epistêmica que ele denomina de “teoria da justificação

local”. De acordo com essa teoria, toda justificação epistêmica é referida a uma fração localizada do corpo total de crenças de fundo já assumido anteriormente e não desafiado. Isso porque, segundo Sklar seria impossível referenciar em cada caso particular o corpo total de crenças, uma vez que para isso teríamos que assumir que todas as crenças componentes do corpo de crenças estariam justificadas. A impossibilidade de uma justificação holística, isto é, baseada no corpo total de crenças de fundo, estaria vinculada à necessidade de se proceder a uma série regressiva de justificações que fatalmente esbarrariam em crenças fundamentais assumidas sem que tenham como base justificatória as crenças anteriores. A teoria da justificação local, entretanto, esbarra em problemas associados às teorias coerentistas de justificação, uma vez que introduziria a possibilidade da existência de estruturas de crenças diversas e igualmente racionais.

Para Vahid, de acordo com CP, uma pessoa estaria justificada em continuar mantendo uma crença enquanto não existirem boas razões contra ela. Essa versão do conservadorismo baseia-se na ideia da “justificação perdida”, isto é, a maioria das pessoas não costuma manter pistas ou indícios das relações de justificação entre suas crenças, muito embora, originalmente estas crenças tenham sido baseadas em evidências adequadas e posteriormente esquecidas. Embora esse tipo de conservadorismo pareça plausível, ele ainda apresenta um problema.

Apesar de concedermos que o agente possua justificação para manter a sua crença, ainda permanece o fato de que ele não estaria apto a mostrar que, sob novas circunstâncias, ainda estaria justificado em manter a crença em questão. De fato, se imaginarmos que a crença foi baseada em outras crenças e circunstâncias anteriores, nada garante que, dadas as circunstâncias atuais e as modificações que possam ter ocorrido no seu corpo de crenças de fundo, ele possuiria, no presente, as condições para justificar a manutenção daquela crença. Essa crítica requer uma explicação. Suponhamos uma situação em que o indivíduo X possui uma crença “C1” que se baseia na crença “C2”, que por sua vez possui sua base justificatória na série de crenças anteriores C3, C4, C5...Cn. X não deveria abandonar “C1”, a não ser que novas evidências levem X a desacreditar em “C1”.

Os dois primeiros tipos de conservadorismo analisados referem-se ao estado de justificação de crenças já obtidas, enquanto CG concerne ao estágio inicial do processo de formação de crenças, momento em que estas adquirem o seu estado epistêmico. Vahid entende que CG, em sua versão mais usual e controversa, afirma que uma proposição adquire um estado epistêmico positivo simplesmente por ser acreditada pelo agente. Para ele, a melhor forma de avaliar este princípio é pela verificação da noção de racionalidade que está envolvida e acredita

que o caminho para isso pode ser por meio do “princípio da caridade” de Donald Davidson⁴⁵. A teoria do significado de (DAVIDSON, 2002) afirma que, para cada sentença da linguagem objeto, existe uma sentença da metalinguagem que é verdadeira se e somente se aquela sentença da linguagem objeto for verdadeira. (VAHID, 2004) afirma que consoante o pensamento de Davidson, a evidência para a teoria semântica é dada pelas condições sob as quais o agente mantém a sentença verdadeira, que são: o significado da sentença e a crença do agente; o que resultaria em uma interdependência entre crença e significado.

A princípio, poderíamos imaginar que essa interdependência enfraqueceria a garantia da crença; mas, de acordo com Vahid, nesse ponto entraria o princípio da caridade. Nessa situação, o interpretador assumiria que o falante percebe o ambiente da mesma forma que ele, vindo a formar crenças semelhantes, isto é, o princípio da caridade requer que o interpretador maximize a concordância entre ele e o falante, assumindo ambos a mesma crença; o que forneceria o suporte necessário para o conservadorismo gerador como proposto acima.

Para Vahid, a ideia de um intérprete onisciente conduz a um tipo de racionalidade que podemos considerar como sendo do ponto de vista do agente. Isso porque, se o intérprete é onisciente, ele possui a capacidade de conhecer tudo que o interpretado conhece, dessa forma, se confundindo com ele, em termos de conhecimento. Nesse caso, argumenta, podemos considerar ambos como uma mesma pessoa do ponto de vista do conhecimento e a consequência disso seria que, do ponto de vista epistêmico, a concepção de racionalidade envolvida, nesse caso, seria fraca e subjetiva, não se constituindo, portanto, em bom indicador do significado de verdade.

Podemos apontar alguns pontos relevantes nas posições acima:

1. Não existe consenso sobre a formulação ou os benefícios do princípio do conservadorismo epistêmico;
2. Defensores do conservadorismo epistêmico enfatizam a necessidade de um princípio desse tipo para evitar o ceticismo;

⁴⁵ A teoria formal do significado de Davidson é complementada por uma teoria da interpretação. Ao interpretar a linguagem de um falante nativo, pressupomos ideais de racionalidade e adotamos um princípio de caridade ao tentar compreender as suas elocuições. Estes princípios normativos de racionalidade não podem ser assimilados a um discurso puramente científico. No entanto, são cruciais para o que é um ser humano e, efetivamente, ter estados mentais. Atribuir significados a elocuições, intenções a ações, e estados mentais como crenças e desejos a agentes, estão todos sujeitos a uma explicação holística que pressupõe que os seres humanos são em geral racionais e são geralmente coerentes no que pensam, dizem e fazem. Davidson também usa este argumento como base para a rejeição do ceticismo extremo, a posição de que todas as crenças acerca do mundo podem ser falsas.

3. Críticos do conservadorismo epistêmico argumentam não existirem bases epistêmicas suficientes para considerá-lo como princípio útil e consideram-no como justificação para uma atitude dogmática;
4. Embora não existam argumentos epistêmicos sólidos em defesa do conservadorismo epistêmico, existem argumentos do tipo coerentista ou pragmático.
5. Consideramos como conservadorismo epistêmico a atitude de manutenção das crenças sobre determinado aspecto do conhecimento ao invés de uma suspensão do juízo, por razões diversas que a motivação de busca pela verdade.

Dadas essas conclusões, seria o conservadorismo de Alston uma atitude consistente e adequada a uma situação de diversidade religiosa? Discutiremos essa possibilidade no próximo tópico, a partir da argumentação de Alston em favor da atitude conservadora do crente em manter seu corpo de crenças, mesmo na situação em que existem outras matrizes religiosas igualmente sólidas com práticas doxásticas socialmente estabelecidas e crenças diversas. Nessa situação, Alston parece considerar relevante o comprometimento do crente com suas práticas doxásticas, o que levaria a manter suas crenças e não adotar a suspensão de juízo com relação à situação da diversidade religiosa.

4.3 Conservadorismo e diversidade religiosa

(ALSTON, 1991) sugere uma resposta de caráter conservador ao problema colocado pela diversidade religiosa para sua proposta de justificar a contribuição da percepção mística cristã para a crença em Deus com sua abordagem das práticas doxásticas. De acordo com essa ideia, seria racional para o participante de uma determinada comunidade religiosa que atenda aos requisitos que a credenciam como socialmente estabelecida manter suas crenças e práticas doxásticas mesmo em presença da diversidade religiosa. Para explicar essa afirmação, utiliza um exemplo hipotético. Suponhamos que existisse uma divergência no campo da nossa percepção sensorial, como por exemplo, entre a forma Aristotélica como percebemos o mundo e uma suposta forma alternativa “Cartesiana” ou “Whiteheadiana” de fazê-lo⁴⁶. Nessa situação,

⁴⁶ Para ilustrar a opção pelo conservadorismo epistêmico com relação à manutenção de nossas crenças religiosas mesmo em presença da diversidade religiosa Alston faz uma analogia dessa situação com uma situação hipotética em que poderíamos escolher entre as visões metafísicas de experimentar o mundo físico: Aristotélica, cartesiana e whiteheadiana e preferiríamos manter a nossa percepção sensorial aristotélica do mundo, pela qual os seres humanos percebemos o mundo com objetos mais ou menos discretos distribuídos no espaço, ao invés de optarmos por uma visão hipotética cartesiana em que o mundo seria percebido como um meio indefinidamente extenso, mais ou menos concentrado em alguns pontos ou por uma percepção whiteheadiana com o campo visual constituído de eventos momentâneos, surgindo uns dos outros em um processo contínuo.

afirma ele, seria racional manter nossa crença na forma atual aristotélica de perceber o mundo por motivos práticos associado ao fato de que nada ganharíamos em termos epistêmicos em modificar nossa forma de formar crenças perceptuais.

Alston pretende sugerir que, de forma semelhante, qualquer membro da comunidade cristã confrontado com corpos de crenças divergentes de outras comunidades religiosas, agiria racionalmente ao manter suas práticas doxásticas e continuar a formar crenças conforme vinha fazendo, mesmo que os corpos de crenças das demais comunidades possuam a mesma situação epistêmica para seus respectivos integrantes. O que ele sugere é uma aplicação de um tipo de conservadorismo às crenças religiosas, como atitude pragmática, possibilitando ao crente manter suas crenças como guias para a sua atividade no mundo.

Alston compara duas situações: a primeira envolvendo uma visão metafísica do mundo sobre a qual se sustenta todo o nosso desenvolvimento científico, que nos permitiu avanços consideráveis no que se refere às condições materiais e culturais de vida. A segunda refere-se à manutenção de crenças sobre a realidade última, condições para salvação e realização humanas, entre outras igualmente importantes e que implicam formas específicas de estar e agir no mundo vinculadas ao progresso do “espírito humano” e seus desdobramentos para o convívio social e a realização de aspirações pessoais profundas, para além das conquistas materiais.

A comparação sugere que, assim como não podemos mudar facilmente nossas crenças metafísicas do mundo, a partir de modificações na forma de sentir e perceber o mundo material, como resultado de uma mudança em nossa prática perceptiva sensorial, também seria difícil modificar nossas crenças religiosas, porque isto exigiria de nós modificações profundas em nossas práticas doxásticas místicas. Para Alston tanto as práticas perceptivas sensoriais como as práticas místicas são espécies de um mesmo gênero: as práticas doxásticas perceptuais, que são mecanismos geradores de diferentes crenças sobre a realidade a partir de tipos diferenciados de estímulos apresentados a um agente epistêmico.

Apesar da reconhecida importância da questão, entende Alston não ser tecnicamente possível quantificar de forma acurada o grau e o alcance do prejuízo, em termos epistemológicos, da existência de pluralidade religiosa para a prática doxástica perceptual mística cristã – PMC, mas afirma que, mesmo em presença de diversas práticas doxásticas místicas distintas, com estados epistêmicos semelhantes para os seus praticantes, seria racional para o crente de cada uma das respectivas religiões manter essas práticas que, no entender de Alston lhes garantiria crenças *prima facie* justificadas. Cabe ressaltar que essa conclusão poderia se aplicar a qualquer uma das diversas religiões cujas crenças possuem o mesmo estado

epistemológico para os seus respectivos seguidores. Essa posição nos coloca frente a um problema: se supusermos que apenas uma das diversas religiões possui conteúdo verdadeiro em suas proposições, práticas e crenças, não seria impossível imaginar que uma ou mais crenças em diferentes religiões fossem contrárias entre si, embora conferissem o mesmo estado epistêmico para seus membros.

A questão que se coloca é se, de fato, podemos afirmar que a atitude epistêmica conservadora com relação às crenças de alguém pode ser considerada racional e se estas crenças podem ser consideradas, de fato, *prima facie* justificadas. Poderíamos imaginar que o agente estaria justificado em manter suas crenças em virtude do corpo de crenças que mantém, a partir de testemunhos, escrituras, experiência pessoal etc. Mas, isso não seria suficiente para justificar essas crenças, porque as demais comunidades também poderiam possuir um corpo de crenças com bases semelhantes em termos epistêmicos.

Uma saída possível seria creditar à justificação *prima facie* das crenças, em parte, a confiabilidade dos mecanismos geradores de crenças. No entanto, também nesse caso teríamos um problema, porque os membros das demais comunidades supostamente também estariam de posse de mecanismos semelhantes para a formação das suas respectivas crenças e, de todo modo, não haveria uma maneira independente, isto é, não circular para demonstrar que determinadas práticas doxásticas místicas estabelecidas em uma comunidade religiosa seriam mais confiáveis que as práticas doxásticas místicas de outras comunidades religiosas.

Retomemos por um momento o argumento de Alston sobre a confiabilidade das percepções sensorial e mística. De acordo com esse argumento, é impossível apontar uma base para a confiabilidade da percepção sensorial ou mística que seja não circular. Isso porque sempre teríamos que recorrer a outras práticas sensoriais ou místicas para suas respectivas justificações. Por exemplo se sentimos um odor que identificamos como sendo emanado de um bolo saído há pouco do forno, somente podemos nos certificar de que, de fato, o odor se origina do bolo, se utilizarmos nossa visão para constatar que um bolo acaba de ser retirado do forno. Em termos gerais, sempre teremos que nos basear em um outro órgão da percepção para a validação de qualquer percepção sensorial. Da mesma forma, para justificar uma determinada crença religiosa formada a partir de experiência religiosa mística, a validação dessa crença somente poderia ser feita com base em outras práticas doxásticas místicas como, por exemplo, a leitura das escrituras ou o testemunho de terceiros, entre outras práticas.

O argumento de Alston para demonstrar a racionalidade prática da manutenção da crença do teísta, em uma situação de diversidade religiosa, envolve a demonstração de que não é possível construir um argumento não circular que afirme a confiabilidade da percepção

mística cristã. Da mesma forma que não é possível formular um argumento não circular para a confiabilidade da percepção sensorial, também não é possível fazê-lo para a percepção mística cristã. Na impossibilidade de demonstrar a confiabilidade das práticas doxásticas, Alston elabora um argumento pragmático baseado no comprometimento do crente com suas práticas doxásticas para demonstrar a racionalidade *prima facie* para a manutenção das práticas doxásticas teístas e a partir daí a conclusão de que seria racional supor confiáveis as crenças por elas geradas. Este argumento será discutido a seguir.

4.4 Racionalidade e pragmatismo

Para explicar a racionalidade de uma comunidade em manter as suas crenças frente à diversidade religiosa, (ALSTON, 1991) desenvolve inicialmente um argumento para explicar a racionalidade prática da manutenção das crenças geradas pelas práticas doxásticas perceptuais. Para ele, não existe como demonstrar a confiabilidade dessas práticas sem cair em um argumento circular e não existem alternativas para nossas práticas que são firmemente enraizadas em nossas vidas e mesmo se existissem, a mudança seria extremamente difícil e não nos deixaria em situação epistêmica melhor que a anterior. De fato, na pressão da vida cotidiana estamos continuamente formando crenças sobre o ambiente físico, sobre outras pessoas e como são as coisas em geral. Mesmo se pudéssemos modificar nossas práticas de formar crenças, por que o faríamos? Qual a racionalidade que conduziria a tal substituição, se ao fim e ao cabo seríamos confrontados com os mesmos problemas de circularidade na tentativa de encontrar suporte à confiabilidade dessas novas práticas? Quaisquer outras práticas que adotássemos nos conduziriam aos mesmos problemas devido aos limites de nossa situação cognitiva como seres humanos. Assim, parece razoável continuar a formar crenças como sempre o fizemos, o que nos fornece racionalidade *prima facie*, mesmo considerando-as pendentes de validação em um sistema de anulação de crenças.

Alston entende que, ao nos engajarmos em determinada prática doxástica, nos comprometemos com os produtos daquela prática, porque o contrário não faria sentido. Assim, considera que existe uma racionalidade prática *prima facie* envolvida com a manutenção de nossas práticas perceptuais que nos permite inferir ser racional supor confiáveis as crenças por elas geradas. Este argumento não demonstra em sentido epistêmico que as práticas perceptuais são confiáveis, mas que é provavelmente verdadeiro que elas o sejam. Alston acredita que este resultado é relevante para o objetivo de acreditar no verdadeiro e desacreditar no falso.

A partir desse argumento, Alston generaliza suas conclusões para outras práticas doxásticas, em especial para as práticas doxásticas místicas

Face aos argumentos acima, podemos tecer algumas considerações:

1. O argumento não demonstra que as percepções sensorial e mística são confiáveis, mas que é racional supô-las confiáveis;
2. Essa racionalidade não é no sentido epistêmico, mas em sentido prático;
3. A racionalidade epistêmica exigiria demonstrar que seria no mínimo provável que a percepções sensorial ou mística são confiáveis, isto é, demonstrar que a maioria das crenças geradas por elas são verdadeiras;
4. Não é possível construir um argumento não circular que demonstre essa confiabilidade;
5. Alston acredita que, na impossibilidade de construir esse argumento, é relevante atribuir às práticas doxásticas um outro tipo de racionalidade em nossa busca pela verdade;

A conclusão de que é racional manter as percepções sensorial ou mística é de natureza prática, isto é, motivada por razões de economia cognitiva, de tempo, de recursos etc., além do que os participantes das práticas sensorial ou místicas dispõem de auto apoio significativo dessas práticas e as divergências interreligiosas na maioria das vezes não são suficientes para o praticante abandonar suas crenças. Essa posição que se assemelha a um tipo de conservadorismo pragmático, já discutido acima, uma vez que a motivação que conduz à atitude conservadora não é de ordem puramente epistêmica (busca pela verdade), tendo mais uma característica prática.⁴⁷ Uma crítica sobre argumentação de Alston, para a justificação *prima facie* das crenças religiosas a partir do argumento da racionalidade prática, é apresentada em (WAKOFF, 1999), que argumenta existirem em (Alston, 2020) duas noções de racionalidade prática, uma instrumental e outra epistêmica. A noção instrumental defende a autonomia das práticas doxásticas, enfatiza o alto custo de abandonar uma determinada prática doxástica e reconhece não existir um argumento não circular que suporte a ideia de que o conservadorismo metodológico contribui para o objetivo epistêmico de alcançar crenças verdadeiras.

1. ⁴⁷ apesar de que, como as práticas doxásticas têm o propósito de formar crenças constitui um processo cognitivo.

A vertente epistêmica enfatiza a tese da racionalidade prática, o papel do engajamento em práticas doxásticas para formar crenças verdadeiras sobre assuntos de forma independente da mente e defende que as pessoas que se engajam nessas práticas acreditam estar, de fato, formando crenças verdadeiras. Wakoff argumenta existirem ainda duas outras interpretações de racionalidade prática no argumento de Alston. Pela primeira alternativa, possuir razões práticas para considerar uma prática doxástica como confiável requer que a pessoa participe dessa prática. Pela segunda noção isso não é necessário.

De acordo com Wakoff, quando Alston discute a racionalidade de aceitar crenças baseadas em práticas doxásticas cruzadas, ele argumenta pela segunda noção. Dessa forma, defende que não existem razões sustentadas pela racionalidade prática para um não participante confiar em crenças baseadas em práticas doxásticas cruzadas se a tese da autonomia das práticas doxásticas se mantém. Se a racionalidade prática requer participação, então os participantes deverão ter razões pragmáticas para manter sua própria prática, mas estas razões são inteiramente internas e relativas àquela prática. Assim, conclui que a posição de Alston é uma versão do relativismo comunitário no que se refere ao pragmatismo. Esse relativismo não é problemático para uma concepção totalmente instrumental de pragmatismo.

Entretanto, se levarmos a sério a racionalidade prática em sua vertente epistêmica para formar crenças verdadeiras sobre um assunto independente da mente, esse relativismo sugere existir apenas a formação de crenças culturalmente condicionadas para atender objetivos sociais desejados. Se, por outro lado, a racionalidade prática não requer participação do crente, então não existiria o relativismo comunitário, no entanto, cada pessoa teria razões práticas para confiar em todas as práticas doxásticas estabelecidas ou meramente possíveis, incluindo aquelas mutuamente incompatíveis.

O racionalismo de (ALSTON, 1991) baseia-se nos aspectos pragmático e útil das crenças obtidas pelas práticas doxásticas em geral, princípio que é estendido para as práticas religiosas. Alston faz seu conservadorismo basear-se nesse critério de racionalidade não epistêmico, aliado a um coerentismo das crenças mantidas pelo agente.

A nosso ver, a racionalidade prática, em si mesma, acumula diversas razões para que o participante permaneça fiel à comunidade religiosa a que pertence. A suposta confiabilidade das práticas doxásticas místicas e o comprometimento com a verdade das crenças geradas por ela não esgotam os motivos para a atitude conservadora do crente. A força epistêmica do conservadorismo proposto por Alston não parece fornecer elementos suficientes para lidar com o problema da diversidade religiosa e a demonstração indireta da confiabilidade das práticas

doxásticas místicas cristãs enfraquece a conclusão de que o crente teísta estaria de fato *prima facie* justificado em manter suas crenças.

Por fim, mesmo considerando a atitude proposta por Alston como um conservadorismo pragmático, ainda assim, como alternativa para fazer frente à diversidade religiosa, parece controversa. Isso porque, conforme vimos acima, inexistente consenso sobre a formulação ou os benefícios do princípio do conservadorismo pragmático, que tem sua defesa, em geral, atrelada ao receio do ceticismo. De fato, os críticos do conservadorismo epistêmico argumentam não existirem bases epistêmicas suficientes para considerá-lo como princípio útil.

Alston reconhece que a diversidade religiosa enfraquece a confiabilidade das crenças religiosas, mas mantém a tese de que um praticante da religião cristã está, *prima facie*, epistemicamente justificado com base na percepção mística, em razão de fatores outros que agem no sentido contrário, reforçando a crença. Apesar disso, sugere que esse praticante deve se manter atento para as divergências inter-religiosas, procurando elementos para julgar essas diferenças e buscando formas não circulares de reconhecer qual das posições é mais correta, embora reconheça não ser possível prever o sucesso dessa empreitada (ALSTON, 1991, p.278).

Essa é uma sugestão importante porque, mesmo assumindo uma espécie de conservadorismo epistêmico que poderia revelar uma posição favorável ao exclusivismo religioso, Alston deixa em aberto outras possibilidades para lidar com a diversidade religiosa, além disso, podemos entender esse conservadorismo proposto por Alston como sendo *prima facie*, estando sujeito a modificações baseadas em novas evidências.

De toda forma, a questão está aberta, com sugestões epistemológicas diversas, como aquela proposta por (WILLARD, 2017). Segundo ele, a ameaça ao status epistemológico da crença cristã apresentado pelo reconhecimento da diversidade religiosa deve-se à má compreensão de Alston sobre o significado epistêmico da racionalidade prática da PMC, que conduziria a uma arbitrariedade entre as classes de práticas racionais. Para corrigir essa deficiência, sugere a adoção de um critério adicional (epistêmico) que elas deveriam satisfazer. O critério proposto é de que um participante de uma determinada prática doxástica não deveria estar consciente de qualquer prática que fundamentalmente conflite com a sua própria, a menos que possua boas razões para acreditar que a sua prática pode ser demonstrada ser mais confiável que suas rivais. Essa proposta não parece agregar muito para a discussão, pois supõe que o crente não tem conhecimento de outras práticas ou possui um conhecimento epistemológico avançado de sua própria prática e das práticas de outras comunidades religiosas, o que não parece razoável para a maioria das pessoas.

A resposta de (MARK HEIM, 2017) ao problema da diversidade religiosa, por sua vez, baseia-se na suposição de que a incompatibilidade das experiências religiosas não forneceria nenhuma objeção convincente para a existência de um princípio último religioso ou para a defesa religiosa de um fim supremo último, se as reivindicações religiosas incorporassem duas proposições auxiliares. A primeira, de que existe uma variedade de fins religiosos reais que podem ser considerados supremos. Nesse sentido, o conflito entre experiências religiosas não seria uma contradição lógica, mas um reflexo de uma incompatibilidade prática: nenhuma pessoa ou comunidade pode realizar prioridades conflitantes, ao mesmo tempo, na experiência religiosa. Por exemplo, o nirvana e a comunhão com Deus seriam contraditórios somente se estivéssemos assumindo que um ou o outro deve ser o único destino possível para todos os seres humanos. É razoável sustentar que os estados mutuamente exclusivos podem ser reais para assuntos diferentes e aparecerem como relatos religiosos aparentemente conflitantes.

A segunda proposição refere-se à complexidade do objeto religioso, que permite sustentar variadas, mas válidas experiências. A crítica não leva em consideração o fato de que os fins religiosos previstos pelos cânones de cada religião são parte importante do sistema de crenças de fundo que, ao fim e ao cabo, são os elementos mesmos que permitem aceitar ou rejeitar crenças, anexando-as ou rejeitando-as como incompatíveis com o conjunto das crenças referenciais já estabelecidos. Aceitar essa sugestão resultaria em perda de coerência para o sistema de crenças de fundo.

Sem dúvida, é necessário reconhecer que as crenças religiosas possuem uma natureza existencial, no sentido de que, na maioria das vezes, sustentam uma determinada visão de mundo do crente, fornecendo-lhe respostas que lhes satisfazem com relação aos fins e objetivos da vida e do universo como um todo.

De todo modo, as respostas de Alston a esse problema nos conduzem a reflexões sobre em que medida o conservadorismo é, de fato, uma resposta racional a este problema e o que ele representa em termos da discussão recente sobre a diversidade religiosa. Prosseguiremos no próximo capítulo procurando entender para onde se encaminha o debate e como a proposta conservadora de Alston se encaixa nas propostas suscitadas pelos avanços no diálogo interreligioso e nas tentativas de construção de teologias diferenciadas em busca de pontos em comum, na direção de maior integração entre as religiões mundiais.

CAPÍTULO 5 – Desdobramentos da diversidade religiosa e o debate atual

5.1 Diversidade religiosa e relações interreligiosas

Como tendência recente, inclusivistas e pluralistas religiosos tem proposto novas formas de interação religiosa e intensificado esforços no sentido de incentivar o conhecimento de outras religiões por meio de diálogos interreligiosos. Essa situação constitui desdobramentos dos aspectos epistemológicos da diversidade religiosa para questões práticas envolvendo aspectos sociais e políticos, como sói acontecem em questões que envolvem dimensões importantes da vida humana.

Embora não seja totalmente inovadora, a tentativa de estabelecer diálogos interreligiosos tem se tornado uma forma de aproximar os crentes de diversas matizes religiosas em torno de aspectos coincidentes nas diversas doutrinas orientadoras das diferentes comunidades religiosas como meio de construir consensos em questões importantes para o desenvolvimento espiritual humano e para a prevenção de atitudes intolerantes em relação a diversidade que podem gerar incompreensão, intolerância e mesmo violência religiosa, próprias de um mundo global, em que as pessoas estão permanentemente em contato com participantes de culturas diversas e espectros religiosos variados, seja em virtude de viagens com o intuito de lazer ou negócios, seja em função de ondas de refugiados em fuga de seus locais de origem, em virtude de conflitos ou mesmo de situações de pobreza extrema.

Atualmente as propostas de diálogos religiosos não se conformam apenas a conversas informais entre participantes de credos diferentes, mas envolve formas e mecanismos diversos como cita (KING, S., 2010, pp. 101-102):

1. Diálogo oficial ou institucional entre representantes das respectivas religiões;
2. Diálogo em estilo parlamentar em que líderes religiosos apresentam aspectos religiosos importantes de suas respectivas religiões, sob a forma de fórum;
3. Diálogo verbal com objetivo de conhecer melhor a doutrina, a filosofia, a teologia etc. de outras religiões;
4. Visitaçãõ recíproca entre membros de comunidades religiosas diferentes;
5. Diálogo espiritual com aprendizagem e engajamento em práticas de outras religiões, envolvendo formas de culto, rituais etc.;
6. Diálogo prático com o intuito de levar adiante um projeto concreto na comunidade ou no mundo em parceria com outras comunidades religiosas;

7. Diálogo interno, em que um indivíduo conversa consigo mesmo sobre duas religiões as quais esteve exposto em alguma profundidade e por um tempo razoável.

Ainda de acordo com (KING, 2010, pp. 106-107), o sucesso do diálogo religioso pressupõe a observância de alguns princípios ou requerimentos, tais como:

1. Ouvir o que o outro tem a dizer;
2. Boa habilidade de comunicação;
3. Conhecimento tão profundo quanto possível da religião do parceiro de diálogo;
4. Não entrar no diálogo com intenção ou desejo de converter seu interlocutor;
5. Despir-se de preconceitos para com o seu parceiro de diálogo;
6. Cada parte do diálogo deve respeitar igualmente os demais;
7. Cada parte do diálogo deve falar de si mesmo(a), não deve falar o que os outros pensam ou acreditam;
8. Quando comparando religiões, cada parte deve atentar para que as comparações sejam feitas entre ideais ou entre realidades dessas religiões. Não deve tentar comparar ideais de uma religião com a realidade da outra religião.
9. Cada parte deve estar preparada para fazer autocrítica com relação à sua própria religião, considerando que as religiões são instituições humanas e estão sujeitas a falhas e contradições. As partes não devem se posicionar de forma defensiva.

Em termos teóricos os defensores dos diálogos interreligiosos frequentemente se apoiam na filosofia hermenêutica, que possui seu grande expoente contemporâneo em Hans-George Gadamer, que parte do princípio de que, inicialmente, devemos reconhecer que o diálogo parte de perspectivas particulares dos envolvidos, a partir da língua, cultura e religião diferentes; de fato, para Gadamer:

“A conversação é um processo do acordo. Toda verdadeira conversão implica nossa reação frente ao outro, implica deixar realmente espaço para seus pontos de vista e colocar-se no seu lugar, não no sentido de querer compreendê-lo como essa individualidade, mas compreender aquilo que ele diz. Importa respeitar o direito objetivo de sua opinião, a fim de podermos chegar a um acordo em relação ao assunto em questão. Não relacionamos sua opinião, portanto, com sua própria individualidade, mas com nossa própria opinião e suposição. Quando o outro é visto realmente como individualidade, como ocorre no diálogo terapêutico ou no interrogatório de um acusado, ali não se dá verdadeiramente uma situação de acordo”(HANS-GEORG GADAMER, 1997, p. 499).

Importa enfatizar, como parece óbvio, que o diálogo interreligioso não reduz ou elimina o problema da diversidade religiosa, mas contribui para a aceitação da diversidade, no sentido de permitir uma convivência harmoniosa entre crentes de diferentes comunidades religiosas, isto é, como profilaxia à ocorrência de conflitos.

Uma outra questão importante, que juntamente com o diálogo favorece o convívio religioso, é a forma pela qual os nacionais de um país acolhem indivíduos estrangeiros com diferentes orientações religiosas e conseqüentemente com rituais e práticas religiosas diversas. Essa questão é importante em um mundo globalizado em que correntes migratórias são uma realidade cada vez mais presente, em virtude de guerras e desigualdades socioeconômicas entre regiões em nosso planeta.

(GRIFFITHS, 2010, pp. 117-125) enumera as seguintes respostas mais comuns a estrangeiros religiosos que passam a se inserir em um outro espaço religioso: domesticar, evitar ou separar, tolerar ou o abraço do amor. A domesticação consiste em um conjunto de atitudes e ações com o objetivo de separá-lo de sua comunidade religiosa original e torná-lo membro da comunidade em que é considerado estrangeiro, deixando nesse processo a condição de estrangeiro. Essa é basicamente a ação dos missionários e parece ser a mais comum das atitudes em relação aos estrangeiros religiosos. A atitude de evitar ou separar pode se apresentar em graus diversos, mas a forma mais comum é a rejeição de qualquer tipo de contato seja físico, visual ou verbal. O objetivo nesse caso é remover o rejeitado de sua presença e pensamento, chegando no limite a privá-lo de sua própria existência de forma permanente.

A tolerância para com os estrangeiros no mundo moderno é entendida como uma virtude cívica, em um esforço para conviver com algo que desagrade; normalmente é um ato de poderosos para com os impotentes, concedendo-lhes um espaço que não podem ocupar por si mesmos. Por fim, a atitude de abraçar com amor, representa uma atitude puramente religiosa ao aceitá-los como um presente em virtude mesmo de sua alteridade; para isso é exigida principalmente uma profunda modéstia epistêmica, no sentido de os acolhedores aceitarem suas próprias limitações para discernir o que está certo ou errado nas crenças do estrangeiro religioso.

Uma reflexão importante seria sobre o que futuro nos reserva em termos de religião, como importante atividade humana. Para onde caminhamos? veremos um crescimento do exclusivismo ou uma abertura maior ao inclusivismo religioso, ou ainda, em que medida o pluralismo como atitude frente à diversidade religiosa poderá evoluir, no sentido de acompanhar o exemplo de outras atitudes humanas em dimensões da vida como a política ou os hábitos culturais. Talvez tenhamos ciclos de avanços e retrocessos em relação ao pluralismo,

como tem acontecido na história de algumas formas de teísmo cristão, com relação ao respeito às outras formas e expressões religiosas. A subseção a seguir explora algumas reflexões recentes sobre o tema.

5.2 Diversidade religiosa e o futuro das religiões

A reflexão sobre o futuro de qualquer aspecto cultural humano passa pela análise do passado, de forma que se possa delinear alguma tendência, essa situação não é diferente para a religião. Para compreendermos o futuro da diversidade religiosa necessitamos recorrer a dados do passado, é o que faremos a seguir, a partir da religião cristã.

De acordo com (D’COSTA, 2010), a diversidade religiosa já existia no início do cristianismo, uma vez que teve seu nascimento confrontado com uma multiplicidade de religiões e cultos. Durante esse período e nos séculos seguintes, três atitudes foram importantes na construção das bases teológicas do que hoje é o cristianismo: a primeira foi a ênfase na fé em Cristo como meio para a salvação, o que moldou a característica missionária do cristianismo, consagrada na fórmula *extra ecclesiam nulla salus*⁴⁸.

A segunda atitude originou-se da recepção da filosofia grega pelo ocidente que suscitou a ideia de que nela estavam contidas verdades sobre a revelação. Essa ideia resultou no desenvolvimento de três teorias de grande importância para explicar a sabedoria pagã: a *prisca theologia* (teologia antiga), a *preparatio evangélica* (preparação para o evangelho) e *semina verbi* (sementes da palavra). Essas teorias sustentavam que as civilizações grega e romana já estavam, de alguma forma no caminho da revelação cristã.

A terceira atitude está relacionada ao problema do “direito de Israel” à salvação, isto é, poderiam os judeus anteriores à revelação de Cristo, também serem elegíveis para a salvação por meio de Cristo? A solução desse problema suscitou a ideia do *limbus partum* (limbo dos pais), que admitia o direito à salvação para aqueles que morreram antes de Cristo. Essa ideia foi posteriormente estendida para todos as demais pessoas, além dos judeus. Durante a idade média prosseguiu a difusão do ensinamento de que sem Cristo e sua igreja não existiria salvação.

Ainda de acordo com D’Costa, a modernidade foi marcada por profunda descontinuidade no mapa da teologia cristã em razão de cinco fatores: o primeiro teria sido o vigoroso movimento de secularização da Europa. Esse movimento foi em parte o produto da criação dos estados nacionais, quando a identidade pessoal passou a ser relacionada à

⁴⁸ Podemos traduzir essa fórmula por: “Não há salvação fora da igreja”.

nacionalidade e não mais a religião professada. O segundo fator estaria relacionado à perda de confiança na religião ocasionada pelos horrores vividos pelas pessoas durante as duas guerras mundiais. O terceiro fator foi a ocorrência do holocausto, levado a efeito pelo antissemitismo que suscitou suspeitas e críticas à atitude, ou à falta dela, das demais religiões incluindo os cristãos. O quarto fator está associado à crítica à atividade missionária do ponto de vista da modernidade secular que responsabilizava essas atividades pela destruição de culturas antigas e primitivas. Finalmente o quinto e último fator foi o surgimento de uma nova atitude com relação à diversidade religiosa e o pensamento pluralista daí derivado de que todas as religiões possuiriam o mesmo status positivo.

Embora a discussão teológica atual, em alguns casos, ainda reflita questões com relação à ideia da salvação e seus beneficiários, D'Costa acredita que o desenvolvimento atual da Teologia tem caminhado no sentido de considerar as religiões não cristãs em seus próprios termos, com suas próprias posições a respeito de fins e meios que devem ser respeitados de tal forma que essas religiões não sejam vistas apenas como formas variantes deficientes de cristianismo.

Nesse sentido afirma que⁴⁹:

Grande parte do debate moderno é afetado pela extensão em que a modernidade tem moldado a teologia. É claro que é impossível simplesmente recorrer ao pensamento pré-moderno, mas a influência penetrante do pluralismo é indicativa dessa questão metodológica. Há espaço tanto para uma teologia das religiões (que atende às dogmáticas gerais e determina os parâmetros dentro dos quais a investigação pode continuar) quanto para uma teologia com e para religiões específicas (o budismo é muito diferente do islamismo e cada uma é inteiramente diversa). Nessa última área, há também uma profunda exigência de que historiadores das religiões, fenomenólogos e sociólogos trabalhem com teólogos de forma interdisciplinar. Por meio dessas investigações, os cristãos também podem aprender como apresentar de maneira mais eficaz o evangelho de Jesus Cristo, que é uma boa notícia para judeus e gentios, religiosos e não religiosos (D'COSTA, 2010, pp. 150-151).

Desenvolvimentos recentes no estudo da diversidade religiosa consideram a ideia de que o sincretismo religioso representa importante papel no surgimento de variações que

⁴⁹ Tradução nossa. No original: "Much of the modern debate is affected by the extent to which modernity has shaped theology. It is, of course, impossible simply to resort to premodern thinking, but the pervasive influence of pluralism is indicative of this methodology issue. There is room for both a theology of religions (which attends to general dogmatic questions and determines the parameters within which inquiry can continue) and a theology with and for specific religions (Buddhism is very different from Islam, and each is internally diverse). In this latter area, there is also a profound requirement for historians of religions, phenomenologists, and sociologists to work with theologians in an interdisciplinary fashion. Through these investigations, Christians might also learn how most effectively to present the gospel of Jesus Christ, who is good news to Jews and Gentiles, religious and nonreligious people.

resultam em mudanças significativas na identidade de doutrinas religiosas constituídas. (ROSE, 2013, p. 76) afirma que até recentemente, o vocábulo sincretismo era geralmente utilizado por antropólogos no sentido de aculturação, que vem a ser um processo de síntese a partir da interação entre duas culturas.

Essa noção, porém, segundo esse autor não deve ser confundida com estratégias missionárias de inculturação⁵⁰, contextualização, acomodação e indigenização⁵¹, que são tentativas de expressar ideias religiosas supostamente normativas nos idiomas de outra tradição religiosa. Para (ROSE, 2013, p. 73), o pluralismo, implica uma desparticularização⁵² de todas as tradições religiosas, uma vez que representa o fim de um processo que tem início com o hibridismo religioso; esses processos de mudança religiosa podem ser vistos como partes de um processo maior de sincretismo. De fato, para Rose, o hibridismo religioso dá origem a novas identidades religiosas e a desparticularização, prepara o terreno substituindo antigas, por novas identidades.

Nesse sentido, acredita que o pluralismo se apresenta como o futuro da religião e afirma que, nesse processo, o sincretismo desempenha importante papel na ascensão e queda dos ensinamentos e identidades religiosas. De fato, (ROSE, 2013, pp. 9-10) afirma que a diversidade religiosa é algo inevitável em virtude da mudança como característica de todas as atividades, atitudes e pensamentos humanos, em outras palavras, em razão das mudanças culturais próprias à nossa condição humana. Nesse sentido, as religiões vão se modificando ao longo do tempo de forma a gerar sínteses inovadoras de ideias e práticas religiosas. Esse processo fornece suporte à ideia defendida por esse autor de que o futuro da religião em geral é o que ele denomina de pluralismo apofático, baseado na negação de afirmações religiosas que, à medida em que o processo de sincretismo evolui, vão perdendo suas credenciais de verdades universais e substituídas por outras reflexões adequadas à nova face do movimento religioso resultante do sincretismo.

⁵⁰ É a aquisição de preceitos, hábitos e da cultura por um povo dominado.

⁵¹ Fenômeno de adaptação em um povo de um princípio de valor humano que lhe foi pregado ou ensinado, ou inculcado.

⁵² Rose entende desparticularização como o processo por meio do qual uma tradição religiosa se desfaz paulatinamente na medida em que se adapta às mudanças culturais. Para ele esse movimento é inevitável em virtude das mudanças culturais que ocorrem ao longo do tempo.

CONCLUSÕES

Na introdução deste trabalho afirmamos que o nosso objetivo era analisar alguns possíveis caminhos indicados por William Alston em seu livro *Percebendo Deus* para lidar com a dificuldade para a contribuição da percepção mística na justificação da crença teísta, criada pelo fato de existirem diversas religiões exibindo diferentes realidades últimas dignas de culto e caminhos diversos para a realização humana na vida terrena ou na vida após a morte. Além disso, era nosso objetivo argumentar que a conclusão de inclinação conservadora pragmática de Alston, afirmando que provavelmente os crentes das diversas comunidades religiosas manteriam as suas respectivas crenças, parece ser a atitude mais justificada frente ao fato da diversidade religiosa. Nesse sentido, iniciamos esse trabalho apresentando os principais aspectos da tese alstoniana em defesa da experiência religiosa como fator relevante para a crença cristã, com sua abordagem prático-doxástica e a sua conclusão de que é racional para o crente de qualquer uma das religiões socialmente estabelecidas com sistema de anulação e auto apoio significativo engajar-se racionalmente nelas e tomá-las como confiáveis fontes de justificação.

Conforme vimos, Alston reconhece o efeito que a incompatibilidade de práticas místicas nas diversas religiões, que do seu ponto de vista enfraqueceria, mas não anularia a confiabilidade de qualquer uma delas para a justificação da crença em uma realidade última. Por essa razão, Alston sugere que a atitude mais razoável para os crentes de cada uma das religiões socialmente estabelecidas seria a manutenção de suas respectivas crenças em conformidade com um tipo de conservadorismo pragmático. De acordo com ele, um teísta ou um budista, provavelmente, optariam por permanecer fiel às suas crenças, uma vez que estas são úteis na condução da sua vida espiritual, mesmo percebendo a existência de diferenças em relação a outras práticas místicas e não possuindo razões para julgar qual dessas práticas produz crenças mais confiáveis.

Uma das principais respostas para lidar com o problema da diversidade religiosa é a teoria pluralista da religião proposta pelo teólogo e filósofo da religião John Hick que tratamos no capítulo 2 do presente trabalho. Após descrevermos a construção do argumento de Hick que se baseia na ideia kantiana da diferença ontológica entre númeno e fenômeno, na defesa de uma ambiguidade interpretativa do universo, no entendimento de que o universo possibilita múltiplas perspectivas interpretativas e na própria maneira de experimentar o mundo que ele acredita ser sempre um experimentar-como. Apesar da defesa adequada de sua teoria em seu livro *Uma interpretação da religião*, verificamos que ela suscita algumas críticas. Em primeiro

lugar, uma crítica comum ao pluralismo proposto por Hick é a de que ele não passaria de um exclusivismo, por defender que todas as religiões se enquadrariam dentro de um modelo específico em que todas as religiões se refeririam a uma mesma realidade última e buscariam um único objetivo soteriológico que seria a transformação de cada ser humano autocentrado para uma centralidade na realidade última.

Além disso, existem diversas críticas em relação ao fato de Hick realizar um certo contorcionismo para incluir em sua teoria as religiões que cultuam um deus pessoal e aquelas que não fazem referência a uma realidade última nestes termos. Adicionalmente, críticas são dirigidas a ideia de que todas as religiões buscam um mesmo propósito salvífico ou entendem da mesma forma o que significa salvação. Um grande problema também é apontado com relação ao objeto do culto de cada religião. Críticos refutam a ideia de que as preces e o culto à realidade última não sejam dirigidas a entidade mesma que os crentes acreditam se referir, mas a uma entidade que não possui as propriedades que eles acreditam ter, isto é, quando os crentes do cristianismo, por exemplo, dirigem suas preces para o Deus cristão, acreditam que um Deus pessoal ouve as suas preces e é capaz de interceder no mundo físico de forma a atender aos desejos e aspirações a Ele dirigidas.

Nesse ponto de vista, as narrativas e descrições envolvendo a realidade última nas diversas religiões não poderiam ser tomadas literalmente, mas como relatos míticos que seriam verdadeiros no sentido de evocarem nos crentes as respostas esperadas em termos de transformação da auto centralidade para a centralidade no Real. Isso porque, Para Hick, a inefabilidade divina não nos permite atribuir características tais como o fazem os cristãos como, por exemplo, onipotência, onisciência, onipresença, infinita bondade etc., o que, segundo críticos, transformaria a deidade em uma entidade amorfa.

Embora a teoria proposta por Hick possua méritos como forma de explicar a diversidade das religiões e crenças como respostas ao Real mediada por conceitos culturalmente construídos e diferenciados conforme a experiência histórica de diferentes povos e comunidades, a nosso ver, dificilmente se poderia esperar que os crentes de qualquer religião pudessem abandonar as suas crenças a partir de uma postulação teórica desse tipo. Embora seja uma tentativa de explicar a diversidade não me parece uma posição adequada para lidar com as crenças individuais diversas, que como bem explica Alston, são construídas a partir de mecanismos doxásticos que permeiam nossas existências desde tenra idade, muitas vezes de forma inconsciente.

Uma alternativa para a lidar com o fato da diversidade religiosa poderia ser buscada na tese naturalista que advoga uma ontologia que compreende apenas seres, objetos e leis naturais

imutáveis que regulam a natureza da qual fazemos parte. Nesse sentido, explicações desse tipo não avalizam a existência de seres ou entidades sobrenaturais ou poderes capazes de agir de forma a contrariar as leis naturais e o comportamento geral das pessoas se conformam às necessidades naturais da espécie, tais como a sobrevivência e reprodução - esse ponto de ponto de vista configura uma tese metafísica que não comporta explicações sobre questões mais profundas de cunho existencial tais como aquelas que perpassam o fenômeno religioso.

No período iluminista o comportamento religioso, no contexto naturalista, foi explicado por questões sociológicas ou antropológicas e mais recentemente, a partir dos avanços da biologia, a partir de postulações do evolucionismo darwiniano e dos avanços da genética. O evolucionismo e a genética com seus desdobramentos parecem ter adquirido o status de uma teoria que tudo explica, com teorias que informam sobre o comportamento religioso a partir de uma pretensa origem nas necessidades de adaptação e sobrevivência humanas até teorias que apelam para genes específicos identificados como responsáveis pelas capacidades de transcendência humana que dariam origem às experiências religiosas.

Uma questão importante para o que se pretende nesse trabalho é a questão: seria a diversidade religiosa um fato capaz de enfraquecer a crença religiosa? Conforme vimos no terceiro capítulo desse trabalho, a tentativa de explicação do comportamento religioso a partir da biologia e do evolucionismo não é compatível com a tendência à diversificação religiosa que sempre ocorreu ao longo da história do comportamento humano religioso e que tem se intensificado em tempos recentes. Assim, parece possível concluir que mesmo que compreemos a explicação da experiência religiosa naturalista, não encontramos uma explicação aceitável para a diversidade religiosa a partir dessa visão de mundo, o que se poderia esperar, pelos próprios pressupostos que fornecem suporte a essa tese. De fato, a diversidade religiosa fortalece a tese naturalista por reforçar o seu argumento de que se não existe consenso entre o objeto de culto e adoração das diversas religiões socialmente estabelecidas seria porque a existência de uma realidade última sobrenatural seria fruto de um erro metafísico fundamental; em outras palavras, o naturalista poderia argumentar que a diversidade religiosa avaliza, em certo sentido, a visão de mundo que lhe é correspondente.

Discutimos no capítulo 4, questões que permeiam o debate atual sobre a diversidade religiosa de forma a encontrar perspectivas outras que se conformem a formas eficazes de lidar com a diversidade religiosa. As respostas usuais ao problema da diversidade religiosa são: o inclusivismo, o exclusivismo e o pluralismo religioso, sendo essa último, ao que parece, uma resposta mais adequada à situação de fato, da diversidade religiosa. Nessa situação, o pluralismo religioso advoga a tolerância à diversidade e boa vontade no sentido de intensificar

o diálogo interreligioso de forma a permitir que participantes de religiões diversas obtenham um conhecimento mais profundo de outras doutrinas religiosas, o que poderia contribuir para uma discussão produtiva no sentido de aproximar itens doutrinários diversos, em torno do objetivo de caminhar em direção a teologias mais liberais.

De toda forma, um exclusivismo, em uma atitude de conservadorismo epistêmico, aberto a novos avanços na filosofia da religião, na teologia ou mesmo na ciência em geral, que favoreça a tolerância e o diálogo, nos moldes propostos por Alston pode ser um caminho seguro para a construção de pontes entre as principais religiões socialmente estabelecidas.

Uma situação desse tipo seria bastante diversa da ação missionária mantida por muito tempo, no passado, pela religião cristã tradicional na busca pela hegemonia, que possuía o objetivo claro, não do diálogo e da troca de informações, mas de levar a cabo um processo de doutrinação, conversão, aglutinação e submissão às verdades do cristianismo dominante, na ilusão de que estavam cumprindo a missão divina de levar a verdade e a salvação para todos os povos. O movimento em torno de diálogos e teologias interreligiosas, contudo, parece sofrer de uma certa assimetria, visto que, se existem atualmente estudiosos do cristianismo que possuem razoável grau de interesse em obter conhecimento mais aprofundado de outras religiões de matriz não abraâmicas, tais como o budismo, hinduísmo, jansenismo, daoismo etc. esse interesse parece menos ativo com relação aos estudiosos dessas demais religiões.

Posições contrárias à possibilidade de sucesso dessas tentativas de diálogo interreligioso afirmam existirem sérios entraves, por exemplo, à possibilidade de se alcançar algo como uma teologia universalista das religiões, visto que para eles a tendência é de fragmentação religiosa, por meio de processos de particularização e sincretismo que conduzem a processos de transformação e surgimento de novos matizes religiosas que tenderão a substituir as doutrinas tradicionais, em uma dinâmica constante que não permite vislumbrar algo como um resultado final desse movimento.

Nesse sentido, acreditam que a situação atual deve apontar não para uma convergência entre religiões, mas para um processo de sincretismo, não no sentido de aglutinação, mas no sentido de transformação das religiões tradicionais pela incorporação de práticas e crenças de outras orientações religiosas que paulatinamente darão origem a novas religiões. Assim, os críticos ao processo de universalização de uma ou mais religiões tradicionais vêem como tendência o movimento em direção a uma teologia *apofática* dinâmica, expressão utilizada por (ROSE, 2013) para se referir a esse processo de desparticularização, sincretismo e surgimento de novas seitas e religiões.

Uma posição interessante seria pensar o diálogo religioso, não como possuindo um objetivo de uniformização da crença religiosa, mas meio para a construção de uma teologia pluralista como forma de refletir as principais tradições religiosas, a partir do entendimento que a diversidade religiosa pode ser inerente à própria natureza divina que não nos permite obter uma compreensão completa dessa natureza, mas apenas aspectos determinados contextualizados culturalmente. Dessa forma, uma teologia pluralista visaria incorporar os diversos aspectos do Real que, representados nas principais religiões, refletem características reputadas como mais relevantes para a realização humana no contexto de cada comunidade culturalmente determinada. O risco do relativismo em tal posição poderia ser evitado a partir de uma âncora moral, isto é, a autenticidade de cada religião seria entendida como refletida na relevância moral dos seus resultados para a elevação espiritual humana baseada no amor ao outro e na realização do bem comum. Essa é a proposta de Hick e comporta os problemas já expostos no capítulo 2 e que dizem respeito as interpretações divergentes do que vem a ser o moralmente correto verificadas na história humana.

Alston acredita que a forma dos crentes das diversas religiões lidarem com o problema da diversidade religiosa, sem razões suficientes para assumir outras práticas e crenças religiosas, seria a atitude racionalmente pragmática de permanecer fiel ao credo a que pertence. Essa forma de proceder se enquadraria em um tipo de conservadorismo pragmático.

No capítulo 4 apresentamos e discutimos algumas concepções de conservadorismo metodológico que, grosso modo, poderiam ser estendidas para além dos processos de produção de crenças resultantes do trabalho científico, para outras esferas do conhecimento como um tipo de conservadorismo pragmático. Refletindo a partir daí a racionalidade envolvida nesse tipo de comportamento e as implicações epistemológicas no que diz respeito à experiência religiosa como reforço à crença teísta em uma situação de diversidade de credos e religiões, concluímos que, para Alston, ao nos engajarmos em determinada prática doxástica, nos comprometemos com os produtos daquela prática, existindo, portanto, uma racionalidade prática *prima facie* envolvida com a manutenção de nossas práticas perceptuais e místicas; o que nos permitiria inferir ser racional supor confiáveis as crenças por elas geradas.

Embora o argumento de Alston não demonstre em sentido epistêmico que as práticas perceptuais são confiáveis, mas apenas que é provavelmente verdadeiro que elas o sejam, acreditamos que este resultado possua algum grau de relevância para o objetivo de acreditar no verdadeiro e desacreditar no falso.

O objetivo principal do presente trabalho era não apenas analisar as alternativas citadas por Alston no seu livro *Percebendo Deus*”, para lidar com o problema da diversidade religiosa

e suas implicações no reforço à crença religiosa, mas também argumentar que o conservadorismo de Alston representa a atitude mais adequada aos praticantes das principais religiões socialmente estabelecidas.

Ao final dessa pesquisa pudemos constatar que a abordagem de Hick, construída a partir dos pressupostos da existência de uma única realidade última à qual se referem as principais religiões, da ideia kantiana da diferença ontológica entre númeno e fenômeno, da ambiguidade interpretativa do universo, do entendimento de que o universo possibilita múltiplas perspectivas interpretativas e da maneira de experimentar o mundo como um experimentar-come, tem recebido críticas importantes, entre estas a de que Hick estaria propondo um pluralismo identitário ontológico e soteriológico, o que no entendimento desses críticos resultaria em posições dogmáticas de caráter ontológico e soteriológico, uma vez que estaria propondo uma única realidade última e um único caminho de salvação para os crentes de todas as religiões, o que constituiria, de fato, um exclusivismo.

De outro lado, na hipótese naturalista, conforme vimos, não existe espaço para crenças em realidades sobrenaturais, mas, mesmo entendendo a religião como um erro não consegue explicar a diversidade de crenças religiosas nos limites de sua visão de mundo, em outras palavras, o naturalismo possui explicações naturais sobre a origem do erro que leva à crença em entes sobrenaturais capazes de agir e influenciar os estados de coisas do mundo, contudo, não consegue explicar em termos também naturais, a variação no erro, isto é, como explicar a diversidade criativa de credos religiosos.

Necessário se faz esclarecer que a pesquisa que orientou a elaboração do presente trabalho lidou com duas questões: a questão epistêmica envolvida na tentativa de Alston de demonstrar que as crenças formadas a partir da experiência mística são *prima facie* justificadas e uma segunda questão derivada da primeira envolvendo os seus desdobramentos e implicações sociais no que se refere à atitude do crente das diversas religiões com relação à sua própria crença religiosa e as diversas outras crenças mantidas por outras comunidades religiosas.

Com relação à primeira questão concluímos que a alternativa de Alston pelas práticas doxásticas resulta em um argumento do tipo pragmático, baseado na ideia de que o engajamento em determinadas práticas leva ao comprometimento com os produtos daquela prática que conduz a uma racionalidade em supor confiáveis as crenças geradas por ela. A estratégia de Alston parece iniciar em uma decisão prático-racional de engajar-se em determinada prática doxástica visando alcançar determinados fins, à decisão prática, se seguiria um comprometimento com as crenças geradas por ela. O problema com esse raciocínio é que as pressupõe um voluntarismo com relação a formação de crenças a partir da prática escolhida por

uma decisão que leva em consideração os meios adequados para alcançar uma finalidade específica. Nessa situação, o objetivo não poderia ser crenças verdadeiras, mas um outro objeto ou finalidade visada na racionalidade da escolha. A racionalidade envolvida, nesse raciocínio é prática, não epistêmica, porque não tem como fim a decisão de acreditar em crenças verdadeiras e desacreditar em crenças falsas, que é o objetivo epistêmico perseguido na epistemologia tradicional da justificação.

Assim, com relação à primeira questão, que nos propusemos analisar que era a tentativa de Alston de demonstrar que as crenças formadas a partir da experiência mística são *prima facie* justificadas, podemos concluir que o sucesso do argumento de Alston é controverso. Com relação à segunda questão, isto é, sobre a atitude mais provável do crente com relação à diversidade religiosa, a conclusão de Alston nos parece adequada, uma vez que o argumento utilizado, é racional-pragmático, compatível com o argumento utilizado para responder a primeira questão. Nesse sentido, a decisão do crente em manter as suas crenças em presença da diversidade religiosa seria uma decisão prática não epistêmica, mesmo porque, o crente de qualquer religião estabelecida possui conhecimentos apenas marginais sobre aspectos doxásticos de outras matizes religiosas.

Nesse sentido, a posição alstoniana parece melhor conformar-se à ideia de que o caminho para essa questão se encontra na posição pluralista de aceitar as diferenças e intensificar diálogos produtivos com as demais religiões e com a ciência, ainda que sem abandonar a própria identidade ou cair no relativismo. Uma atitude nesses moldes permitiria o desenvolvimento de caminhos diversos que poderiam no futuro indicarem reais alternativas soteriológicas, embora sem a necessidade de convergência doutrinária ou teológica, mas orientados pela transformação e realização humanas permeadas pela ideia de que convivemos com mistérios que provavelmente nunca poderemos decifrar.

BIBLIOGRAFIA

- ADLER, J. E. Conservatism and tacit confirmation. **Mind**, v. 99, n. 396, p. 559–570, 1990.
- ADLER, J. E. An overlooked argument for epistemic conservatism. **Analysis**, v. 56, n. 2, p. 80–84, 1996.
- ALSTON, W. **Beyond Justification**. [s.l.] Cornell University Press, 2005.
- ALSTON, W. **Percebendo Deus: a experiência religiosa justificada**. 1ª ed. Natal (RN): Carisma, 2020.
- ALSTON, W. P. **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**. New York: Cornell University Press, 1991.
- ALSTON, W. P. **The reability of sense perception**. London: Cornell University Press, 1993.
- BOYER, P. **Religion explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought**. New York: Basic Books, 2001.
- BYRNE, P. **Prolegomena to Religious Pluralism**. London: Palgrave Macmillan UK, 1995.
- BYRNE, P. A philosophical approach to questions about religious diversity. Em: MEISTER, C. (Ed.). **The Oxford handbook of religious diversity**. Oxford: Oxford university press, 2010. p. 29–41.
- CHISHOLM, R. M. A Version of Foundationalism. **Midwest Studies In Philosophy**, v. 5, n. 1, p. 543–564, 1980.
- CHRISTENSEN, D. Conservatism in Epistemology. **Noûs**, v. 28, n. 1, p. 69–89, 1994.
- DARWIN, C. **The Decent of Man**. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- DAVIDSON, D. **Ensaaios sobre a verdade**. São Paulo: Unimarco Editora, 2002.
- DAWKINS, R. **O gene egoísta**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- D’COSTA, G. Theology amid religious diversity. Em: MEISTER, C. (Ed.). **The Oxford handbook of religious diversity**. [s.l.] Oxford university press, 2010. p. 142–153.
- ELGIN, C. Z. Persistent Disagreement. Em: **Disagreement**. [s.l: s.n.]. p. 53–68.
- FOLEY, R. Epistemic conservatism. **Philosophical Studies**, v. 43, n. 2, p. 165–182, mar. 1983.
- FOLEY, R. **THE THEORY OF EPISTEMIC RACIONALITY**. Harvard Un ed. London: [s.n.].
- GASKIN, J. C. A. **Hume’s philosophy of religion**. 2ª ed. London: THE MACMILLAN PRESS, 1988.
- GOLDSTICK, D. Methodological Conservatism. **American Philosophical Quarterly**, v. 8, n. 2, p. 186–191, 1971.

- GRIFFITHS, P. J. The religious alien. Em: MEISTER, C. (Ed.). **The Oxford handbook of religious diversity**. Oxford: Oxford university press, 2010. p. 115–126.
- HAMER, D. H. How faith is hardwired into our genes. Em: **The God Gene**. New York: Dobleday, 2004.
- HANS-GEORG GADAMER. **Verdade e método**. 5ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1997. v. I
- HARRISON, V. S. Internal realism and the problem of religious diversity. **Philosophia**, v. 34, n. 3, 2006.
- HEIM, D. S. M. Salvations: a more pluralistic hypothesis. **Modern Theology**, v. 10, n. 4, 1994.
- HICK, J. **O mal e o Deus do Amor**. Brasília, DF: Universidade de Brasília, 2018a.
- HICK, JOHN. **Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018b.
- HUME, D. Dos milagres. Em: **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral**. 1ª ed. São Paulo: UNESP, 2004. p. 153–182.
- HUME, D. **História Natural da Religião**. São Paulo: UNESP, 2005a.
- HUME, D. **Diálogos sobre a religião natural**. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.
- IMMANUEL KANT. **Crítica da Razão Pura**. 4ª ed. Petrópolis/RJ: Vozes, 2018.
- IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1995. v. Patrística-4
- KING, N. L. Religious Diversity and its Challenges to Religious Belief. **Philosophy Compass**, v. 3, n. 4, p. 830–853, jul. 2008.
- KING, S. B. Interreligious dialogue. Em: MEISTER, C. (Ed.). **The Oxford handbook of Religious Diversity**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 101–114.
- KVANVIG, J. L. Conservatism and its virtues. **Synthese**, v. 79, n. 1, p. 143–163, 1989.
- LAERA, R. Conservadorismo epistemológico. **Filosofia Unisinos**, v. 14, n. 3, p. 176–188, 2013.
- MARK HEIM, S. Saving the particulars: religious experience and religious ends. **Religious Studies**, v. 36, p. 435–453, 2017.
- MARTY, M. E. Historical Reflections on religious diversity. Em: MEISTER, C. (Ed.). **The Oxford handbook of religious diversity**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 9–20.
- MOSER, P. K. Religious exclusivism. Em: MEISTER, C. (Ed.). **The Oxford handbook of Religious Diversity**. Oxford: Oxford University Press, 2010. p. 77–88.
- OPPY, G. **Naturalism and Religion: A Contemporary Philosophical Investigation**. New York: Routledge, 2018. v. 1
- PAUL F. KNITTER; KNITTER, P. F. one earth many religions. **multifaith dialogue and global responsibility**, 2013.

- PLANTINGA, A. **The Nature of Necessity**. [s.l.] Oxford University Press, 2003.
- PLANTINGA, A. **Crença cristã avalizada**. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- POPPER, K. R. **A Lógica da Pesquisa Científica**. 2º ed. São Paulo: Cultrix, 2013.
- RESNIK, D. Methodological conservatism and social epistemology. **International Studies in the Philosophy of Science**, v. 8, n. 3, p. 247–264, 1994.
- ROSE, K. **Pluralism: the future of religion**. New York: Bloomsbury Publishing, 2013.
- RUHMKORFF, SAMUEL. The incompatibility problem and religious pluralism beyond Hick. **Philosophy Compass**, n. 8, p. 510–522, 2013.
- RUNZO, J. Pluralism and relativism. Em: MEISTER, C. (Ed.). **The Oxford handbook of Religious Diversity**. Oxford: Oxford university press, 2010. p. 61–76.
- RUSE, M. A naturalist Perspective. Em: MEISTER, C. (Ed.). **The Oxford Handbook of Religious Diversity**. 1ª ed. New York: Oxford University Press, 2012. p. 456.
- SILVER, D. Religious experience and the facts of religious pluralism. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 49, p. 1–17, 2001.
- SKLAR, L. Methodological Conservatism. **The Philosophical Review**, v. 84, n. 3, p. 374, 1975.
- SWINBURNE, R. **Faith and Reason**. 2ª ed. Oxford: Cleredon Press, 2005.
- TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 4ª ed. Campinas/SP: CEDET, 2016. v. 3
- VAHID, H. Varieties of epistemic conservatism. **Synthese**, v. 141, n. 1, p. 97–122, jul. 2004.
- VAHID, H. No practical reasons for belief: the epistemic significance of practical considerations. **Synthese**, v. 200, n. 2, 1 abr. 2022.
- VOGEL, J. Sklar on Methodological Conservatism. **Philosophy and Phenomenological Research**, v. 52, n. 1, p. 125–131, 1992.
- WAKOFF, M. Alston's Practical Rationality Argument. **Journal of Philosophical Research**, v. 24, n. 0, p. 247–281, 1999.
- WILLARD, J. Alston's epistemology of religious belief and the problem of religious diversity. **Religious Studies**, v. 37, p. 59–74, 2017.
- WILSON, D. S. **Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society**. Chicago: THE UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 2002.
- WILSON, E. E. O. **On Human Nature**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- WITTGENSTEIN, L. **Da Certeza**. 1ª ed. [s.l.] Edições 70, 2012.