

Experiência Religiosa e Garantia da Crença na Existência de Deus em Alvin Plantinga

Maurício Mota Saboya Pinheiro*

Resumo

Este artigo investiga as condições sob as quais a garantia da crença teísta depende da experiência, na obra *Warranted Christian Belief*, do filósofo norte-americano Alvin Plantinga. Em especial, estuda-se em que sentido as crenças formadas sob a operação do *sensus divinitatis* – faculdade humana capaz de gerar crenças teístas – podem ser consideradas propriamente “crenças baseadas na experiência religiosa”. Após analisar a questão do valor epistemológico da experiência religiosa (no debate entre Plantinga e seus críticos), o artigo analisa a relação entre a experiência e o *sensus divinitatis*, sobretudo por meio da comparação entre esta faculdade cognitiva e a percepção sensorial. Finalmente, é dada uma explicação analógica do funcionamento experiencial do *sensus divinitatis*. O artigo conclui que Plantinga desconsidera indevidamente a dimensão lingüística e intersubjetiva do processo de formação de crenças teístas, sendo essa uma importante lacuna em sua teoria epistemológica da garantia.

Palavras-chave: *Epistemologia, Filosofia da Religião, Alvin Plantinga, Experiência Religiosa, Teísmo.*

Abstract

This paper aims at investigating the conditions under which the warrant of theistic beliefs depends upon experience, according to *Warranted Christian Belief*, by Alvin Plantinga.

* Mestre em Filosofia pela Universidade de Brasília e técnico de planejamento e pesquisa do Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (IPEA). Agradeço ao Professor

We are particularly concerned about the circumstances under which the beliefs formed through the operation of *sensus divinitatis* – a human faculty able to generate theistic beliefs – can be properly called “beliefs based on religious experience”. After dealing with the question of the epistemic value of religious experience (including Plantinga in the debate with his critics), the paper analyses the relation between experience and *sensus divinitatis*, mainly by comparing this *sensus* with sense perception. Finally, we provide an analogical explanation to *sensus divinitatis* experiential functioning. The paper concludes that Plantinga has neglected the intersubjective and linguistic dimension of theistic beliefs forming process. We claim that it is an important drawback to Plantinga’s epistemological theory of warrant.

Keywords: *Epistemology, Philosophy of Religion, Alvin Plantinga, Religious Experience, Theism.*

Introdução

As relações entre fé e razão têm sido um dos campos de estudo mais importantes em Filosofia, pelo menos desde a Idade Média. Nessa época, considerava-se que a crença na existência de Deus – um ser pessoal, onipotente, onisciente, moralmente perfeito, etc. – poderia ser justificada racionalmente com base em argumentos. Anselmo de Cantuária, com seu argumento ontológico e Tomás de Aquino, com suas célebres cinco vias, são bons exemplos da visão segundo a qual as faculdades racionais naturais do homem poderiam levar-nos a conhecer, com certeza, que Deus existe.

Entretanto, na Era Moderna, vários filósofos procuraram propor novos métodos para a aquisição do conhecimento seguro (ex.: Bacon e Descartes), e/ou procuraram delimitar criticamente a capacidade humana de conhecer (ex.: Locke, Hume e Kant). Com o advento do modernismo filosófico, a crença na existência de Deus – isto é, a crença teísta, que engloba também crenças sobre os atributos de Deus – teve seu *status* epistemológico abalado. Principalmente, as obras de Hume e de Kant ajudaram a consolidar uma tradição filosófica bastante crítica quanto à crença teísta e as crenças

Agnaldo Cuoco Portugal e demais colegas do Grupo de Estudo em Filosofia da Religião (FIL/UnB) pelos comentários às versões preliminares deste artigo. Naturalmente, eximo essas pessoas de quaisquer falhas remanescentes ao meu trabalho.

religiosas em geral.¹ *Grosso modo*, tais crenças passaram a ser encaradas como irracionais, ilegítimas, injustificadas ou não-garantidas, porquanto elas extrapolariam os limites da “experiência possível” ao ser humano.

Essa linha argumentativa tem assumido uma miríade de formas, tendo ganhado força nos séculos XIX e XX, e aparecido, com argumentos bastante diferenciados, em várias escolas filosóficas. Dentre estas, destaca-se o positivismo lógico que defendia o caráter sem-sentido das crenças religiosas, porquanto estas seriam inverificáveis. Todavia, críticas ao princípio verificacionista abriram espaço, por meio das obras de Popper e outros, para a reabilitação das asserções metafísicas – isto é, sentenças não-verificáveis ou não-refutáveis –, no tocante ao seu papel regulador na produção de teorias científicas. Além disso, novas tendências no campo da filosofia analítica da religião emergiram das ruínas do neopositivismo. A partir da segunda metade do século XX, desenvolveu-se uma reação ao ceticismo, reinante até então, relativamente à respeitabilidade acadêmica da crença na existência de Deus. Os porta-vozes dessa reação, dentre os quais se incluem William Alston, Richard Swinburne e Alvin Plantinga, advogam a tese de que a crença teísta é legítima, racional, intelectualmente respeitável. Alguns autores, como Plantinga, chegam a desenvolver teorias epistemológicas alternativas para acomodar as crenças religiosas, fazendo com que o debate se estenda para além da filosofia da religião.

O objetivo central de Plantinga² em *Warranted Christian Belief* (WCB) é oferecer um modelo teórico-analítico sob o qual as crenças cristãs sejam intelectualmente aceitáveis

¹ Ao mencionar Kant, refiro-me à Crítica da Razão Pura. Como se sabe, esse autor não era totalmente crítico quanto à possibilidade de acesso do homem a Deus, conquanto Kant negasse que tal acesso pudesse se dar por via epistêmica, cognitiva ou teórico-especulativa. A porta para Deus, segundo o filósofo de Königsberg, seria aberta pela experiência moral (prática) do ser humano. Assim, na Crítica da Razão Prática, Deus é concebido como um postulado da “razão prática”.

² Alvin PLANTINGA, *Warranted Christian Belief*, p. 8. [Para referências bibliográficas completas, cf. abaixo **Bibliografia**.] Esta é a obra máxima do autor, que procura sintetizar décadas de reflexões e debates em torno da epistemologia da crença religiosa, na tradição da filosofia analítica.

“para nós, indivíduos adultos, educados e intelectualmente sofisticados, vivendo em pleno século [XXI]”. As crenças cristãs envolvem não apenas a crença teísta, mas também aquelas específicas da religião cristã (ex.: Encarnação, Trindade, Ressurreição, etc.).

Plantinga procura atingir seu objetivo em três etapas, a saber:

a) Apresentação e crítica dos princípios básicos da epistemologia clássica (fundacionalismo, evidencialismo, deontologismo e internalismo);³

b) Oferecimento de uma alternativa epistemológica, ou seja, uma teoria externalista da garantia das crenças em geral ⁴; e

c) Construção do modelo Aquino-Calvino (modelo A/C), isto é, um estado de coisas possível, sob o qual as crenças cristãs, se forem verdadeiras, serão provavelmente garantidas. Nesse modelo, para que essa condição seja satisfeita, é fundamental a operação adequada do *sensus divinitatis* – isto é, uma faculdade cognitiva humana voltada para a formação de crenças sobre Deus.⁵

Todavia, uma questão parece ter sido deixada sem resposta, em WCB: sob que condições as crenças formadas pela operação do *sensus divinitatis* são provenientes da experiência (religiosa ou não)? Dar uma resposta a essa questão é objetivo do presente artigo.

Pelo menos duas razões poderiam ser aduzidas para justificar o tema deste artigo. Em primeiro lugar, a necessidade de se articular duas importantes abordagens contemporâneas da filosofia analítica da religião: a epistemologia reformada – à qual pertence Plantinga – e a epistemologia

³ A fim de se obter definições desses princípios epistemológicos clássicos, vide Plantinga, op. cit., cap. IV.

⁴ A garantia pode ser definida como uma grandeza graduável que, quando aplicada às crenças verdadeiras, as transforma em conhecimento.

⁵ O modelo A/C é uma resposta aos modelos naturalistas, que procuram explicar os fatos do mundo sem qualquer recurso a asserções relativas a uma suposta realidade transcendente ou sobrenatural. No que tange às crenças religiosas, os modelos naturalistas tendem a interpretá-las como ilusões, quem sabe causadas por mecanismos inconscientes de satisfação de desejos (Freud), ou talvez motivadas por fatores ideológicos, em uma ordem social alienada ou pervertida (Marx).

da experiência religiosa (Alston e outros). Conquanto ambos, Alston e Plantinga, considerem-se “filósofos analíticos da religião”, eles situam-se em perspectivas epistemológicas diferentes (no tocante à análise da crença teísta), de modo que a “construção de pontes” entre esses dois importantes autores parece ser necessária, tanto para uma melhor compreensão de suas obras, quanto para um entendimento mais profundo acerca da natureza da crença religiosa. Em segundo lugar, a discussão em torno do papel racionalizante, justificador ou garantidor da experiência religiosa sobre a crença teísta é de interesse para a epistemologia em geral, porquanto se discute, em última instância, as relações entre crenças e experiência.

Este artigo estrutura-se do seguinte modo. Após esta introdução, a seção 1 discute o problema da experiência religiosa, a vagueza desse conceito, as críticas daí advindas à força justificadora da experiência religiosa e a alternativa proposta por Plantinga. A seção 2 discute as relações entre a experiência e o *sensus divinitatis*, sendo este uma faculdade cognitiva natural do ser humano, cuja operação se dá sob certas circunstâncias traduzíveis em experiências do sujeito cognitivo. O modo como essas experiências podem formar crenças teístas é a principal questão dessa seção. Finalmente, as considerações finais resumem as principais conclusões do artigo.

1 O problema da experiência religiosa

Em Filosofia, não há consenso sobre o que seja *experiência*. Este termo tem adquirido, na história do pensamento ocidental, uma pluralidade de sentidos que, ora enfatizam a origem e a natureza do conhecimento (ex.: Hobbes, Locke e outros), ora ganham uma conotação ontológica, significando uma parte da realidade externa ao sujeito (Hume), ou mesmo a totalidade do real, incluindo os mundos objetivo e subjetivo (William James).⁶ Para os propósitos deste artigo,

⁶ Para um excelente panorama acerca dos conceitos de “experiência” na história do pensamento ocidental, ver Mortimer ADLER (ed.). *God*, p. 372-380.

a posição de Kant é relevante. Na *Crítica da Razão Pura*, o termo “experiência” designa uma específica síntese entre as percepções sensíveis “intuídas” e os conceitos puros do entendimento. Essa síntese, que engloba as formas de sensibilidade (espaço e tempo) e as categorias do entendimento, delimita a “experiência possível” do ser humano, marcando o domínio dos objetos públicos, acessíveis ao conhecimento.

Kant limita o conhecimento teórico à matemática e às ciências naturais. O que transcende a experiência possível do ser humano não pode ser conhecido por ele, ao menos não de modo teórico-especulativo. Algumas dessas realidades transcendentais – inclusive Deus – podem ser apreendidas somente pela “razão prática”.

Portanto, Kant parece descartar as experiências religiosas como fonte legítima de conhecimento acerca de realidades supostamente transcendentais, sobrenaturais e, em especial, como fonte de conhecimento sobre Deus. Essa posição consolidar-se-ia por séculos à frente, ganhando status de verdadeira ortodoxia epistemológica.

As dificuldades de se definir a experiência religiosa também conspiraram contra o reconhecimento do papel justificador desta em relação às crenças religiosas. Como sustentar que experiências religiosas possam racionalizar, justificar ou garantir, por exemplo, a crença de que há um Deus, se nem ao menos há consenso mínimo acerca da extensão do conceito de *experiência religiosa*? De fato, inicialmente, o que mais salta aos olhos quando se estuda esse conceito é a extrema variedade de objetos, eventos e estados de coisas a que este se refere.

Alston⁷ analisou profundamente a fenomenologia das experiências religiosas e constatou que muitas pessoas podem estar conscientes da “presença de Deus” por diversos meios. Muitos relatos falam de um *sentimento*, não necessariamente redutível à experiência sensorial, acerca da presença de Deus. Enfim, os testemunhos revelam que pode ocorrer um sem-número de experiências com conteúdo religioso,

⁷ William ALSTON. *Perceiving God: the epistemology of religious experience*.

indo desde uma sensação difusa da presença de Deus, até as experiências místicas mais profundas e transformadoras, como atestam amplamente as biografias dos grandes místicos, das mais variadas tradições religiosas.

Uma conseqüência dessa extrema elasticidade da extensão do conceito de “experiência religiosa” é que, segundo vários autores, esta não pode servir de fundamento para a crença na existência de Deus. Alguns sustentam que o caráter vago do conceito de experiência religiosa não permite apoiar a crença em algo tão específico como a presença de um Deus pessoal.⁸ Por sua vez, Mackie⁹ afirma que hipóteses naturalistas, a fim de explicar as supostas experiências religiosas, são preferíveis a hipóteses sobrenaturalistas (ex.: “Deus causa a experiência x”), porquanto aquelas são mais simples ou mais econômicas do que estas. Finalmente, Gale¹⁰ argumenta que a experiência religiosa não é “cognitiva”, no sentido de ser incapaz de colocar o sujeito em contato epistêmico com uma realidade independente do próprio sujeito. Todas essas objeções acarretam a conclusão de que experiências religiosas, sob quaisquer formas concebíveis, não podem conferir garantia às crenças teístas ou cristãs.

Com respeito a essas críticas, Plantinga¹¹ observa que, do ponto de vista da garantia da crença teísta, a relação entre experiência religiosa e essa crença não se dá por via argumentativa ou inferencial, como parecem pressupor os críticos. Em particular, respondendo à objeção de Mackie, Plantinga afirma que a crença teísta não é um *explanandum* ou uma hipótese em uma explicação científica. Ao invés disso, a relação entre experiência (religiosa ou não) e crença teísta deve ser entendida no contexto da teoria plantingueana da garantia. A tese central dessa teoria afirma o seguinte:

Uma crença é garantida para uma pessoa S se, e somente se, essa crença é produzida em S por faculdades cognitivas que funcionem adequadamente (não-sujeitas a qualquer disfunção), em um

⁸ PLANTINGA, op. cit., p. 331.

⁹ John MACKIE, *The Miracle of Theism*, p. 198.

¹⁰ Richard GALE, *On the Nature and Existence of God*, p. 285ss.

¹¹ PLANTINGA, op. cit., p. 239.

ambiente cognitivo adequado para o tipo de faculdades cognitivas de S, de acordo com um projeto bem-sucedido na obtenção da verdade. (...) Quando uma crença satisfaz essas condições e alcança a garantia, o grau de garantia possuído por ela depende da força dessa crença, ou seja, [depende] da firmeza com que S sustenta a referida crença.¹²

As condições de garantia, acima enunciadas, são complexas e suscitam várias questões que não serão respondidas nos limites deste artigo. Há que se ressaltar apenas que, para Plantinga, o importante não é saber se experiências religiosas podem fornecer argumentos corretos para a crença teísta, mas saber sob que condições essa crença é garantida. A questão do papel epistemológico da experiência religiosa, portanto, aparece como secundária na obra do nosso autor. Ora, essas condições serão dadas pelo modelo A/C, que acarretará o funcionamento adequado do *sensus divinitatis*, em um ambiente adequado, etc. Ocorre que o *sensus divinitatis* é posto em operação por determinadas circunstâncias, traduzíveis em termos de certas experiências do sujeito cognitivo. Há que se entender, na medida do possível, o funcionamento do *sensus divinitatis*.

2 *Sensus divinitatis* e experiência

O *sensus divinitatis* desempenha papel crucial na garantia da crença teísta. Vale dizer, uma vez atendidas as condições de garantia, a produção de crenças sobre Deus, sob a operação dessa faculdade cognitiva, torna essas crenças propriamente básicas. Isso quer dizer que o sujeito dessas crenças estará justificado em mantê-las, mesmo que não o faça com base em argumentos.¹³

¹² PLANTINGA, op. cit., p. 156, tradução livre.

¹³ Essa característica torna o *sensus divinitatis* similar à operação de certos módulos do aparelho cognitivo humano (percepção sensorial, memória, formação de crenças a priori, etc.), no tocante à possibilidade de formação de crenças básicas. Ou seja, o processo de formação de crenças, por meio desses mecanismos naturais,

Baseando-se em Calvino [1536]¹⁴, Plantinga¹⁵ define o *sensus divinitatis* como uma faculdade cognitiva humana, natural, inata, voltada para a produção de crenças sobre Deus. A formação de crenças teístas, por esse processo, é involuntária, de modo que o sujeito não tem controle sobre o resultado da operação dessa faculdade cognitiva. Na verdade, o sujeito pode mesmo nem estar consciente da existência e da atividade do *sensus divinitatis*. Ao afirmar isso, Plantinga defende uma posição epistemológica anti-internalista e anti-deontologista.

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

Que circunstâncias seriam essas? Em primeiro lugar, destacam-se aquelas ligadas à contemplação dos grandes espetáculos da natureza: o céu noturno estrelado, a imensidão do mar, a fascinação e o terror causados pelo imenso poder das forças naturais, etc. Plantinga¹⁶ acrescenta outras circunstâncias igualmente deflagradoras da atividade do *sensus divinitatis*, especialmente relacionadas à experiência moral. Por exemplo, quando alguém se sente culpado por ter feito algo moralmente errado, pode “sentir” a desaprovação divina. Ou então, podem ocorrer outras circunstâncias ligadas a situações de perigo, situações de estresse, etc., em que se pode sentir a proteção de Deus.

gera crenças cuja justificação não requererá o amparo de outras crenças, do ponto de vista do sujeito. Por exemplo, a crença, para mim, de que estou, no momento em que escrevo estas linhas, diante de uma tela de computador não se apóia em outras crenças, de modo que eu não preciso de argumentos para sustentá-la justificadamente. Isso porque a fonte da justificação é a minha própria evidência sensorial. Nessas condições, posso dizer que minha crença de que estou diante de uma tela de computador, no momento em que escrevo estas linhas, é uma crença propriamente básica para mim.

¹⁴ John CALVIN, *Institutes of the Christian Religion* [1536], p. 4.

¹⁵ PLANTINGA, op. cit., p. 170.

¹⁶ PLANTINGA, op. cit., p. 170.

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

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

Algumas fontes da complexidade subjacente à relação $\langle C, BG \rangle$ podem ser elencadas como segue.

- a) Uma circunstância C_1 – digamos, uma situação de perigo ou risco de morte para o indivíduo – pode deflagrar crenças mutuamente contraditórias. Por exemplo, C_1 pode suscitar no sujeito a crença de que Deus o protege. Contudo, C_1 também pode gerar, talvez no mesmo indivíduo, um sentimento de abandono, donde brota a crença de que Deus está ausente.
- b) C pode gerar BG com diferentes graus de assentimento ou de certeza. Por exemplo, a contemplação de um espetáculo natural pode fazer brotar uma crença muito tênue acerca da existência de Deus. Contudo, uma experiência mística “avassaladora” pode impelir imediatamente o sujeito a acreditar que Deus existe, com uma certeza quase absoluta.
- c) As circunstâncias C_1, C_2, C_3 , etc. podem se combinar de tal forma que provoquem efeitos bastante diferenciados sobre BG . Por exemplo, C_1 (estar em meditação) e C_2 (ser tomado por uma súbita sensação de júbilo), experimentadas isoladamente pelo sujeito, podem não ser suficientes para fazer emergir qualquer crença sobre Deus. Contudo, uma vez combinadas – talvez ocorrendo em seqüência no tempo – essas circunstâncias podem engendrar fortes crenças teístas.

As possibilidades acima levantadas, às quais se podem acrescentar inúmeros outros exemplos, poderiam fazer crer que a relação entre circunstâncias e crenças teístas é por demais obscura, a ponto de o *sensus divinitatis* ser uma verdadeira “caixa preta”, escondendo eventos ou processos inteiramente aleatórios. Na verdade, a extrema complexidade das relações entre C e BG pode mesmo levantar dúvidas acerca da própria existência do *sensus divinitatis* como um segmento do aparelho cognitivo humano.

No entanto, as relações entre circunstâncias geradoras de crenças e as próprias crenças são complexas, qualquer que seja o módulo do aparato cognitivo sob análise. Sob que circunstâncias, por exemplo, nossa visão pode nos enganar em relação à existência e/ou às propriedades de certos objetos? Aqui também, circunstâncias combinadas de diferentes formas, dispostas sob diferentes ordens temporais, etc., podem gerar diferentes crenças perceptuais. Pense-se, por exemplo, nas diferentes crenças que podem ser formadas a partir da observação de diferentes perspectivas sensoriais de um objeto.¹⁷ Portanto, sob o ponto de vista das relações entre circunstâncias e formação de crenças, não parece haver razão para se considerar o *sensus divinitatis* como algo substancialmente diferente de outras capacidades cognitivas humanas, como a percepção sensorial. Vale dizer, os elevados graus de complexidade das relações entre C e BG (no caso do *sensus divinitatis*) também se observam entre C_p e B_p, sendo C_p as circunstâncias sob as quais têm lugar as crenças perceptuais B_p.

¹⁷ Uma boa ilustração do que se quer dizer com a frase “diferentes crenças podem ser formadas a partir da observação de diferentes perspectivas sensoriais de um objeto” é fornecida por uma velha parábola oriental. Segundo uma versão livre desta parábola, três cegos, que jamais haviam tido qualquer contato com um elefante, discutiam acerca de qual seria a descrição mais apropriada para este animal. “Trata-se de objeto cilíndrico, fino e flexível”, disse o primeiro, que formara sua crença depois de ter apalpado a cauda do elefante. “Não”, discordou o segundo cego, “um elefante é um objeto cilíndrico, porém, grosso e rígido” – este cego havia tateado uma das patas do animal. Finalmente, o terceiro exclamou, após ter apalpado uma parte lateral da barriga do elefante: “Meus amigos, vocês estão ambos errados! Um elefante é como uma parede rígida e ligeiramente curvada no sentido vertical”.

Apesar disso, caberia perguntar o seguinte: por que normalmente se aceita que a percepção sensorial é um mecanismo confiável de formação de crenças, ao passo que algo como o *sensus divinitatis* seria visto com extrema suspeição por um epistemólogo com tendências naturalistas? Mahner e Bunge¹⁸ lançam luz sobre essa questão, em um artigo que discute os conceitos de função e funcionalismo, na perspectiva da filosofia da ciência.

Os referidos autores analisam o conceito de função e seus usos em Biologia, Ciências Sociais e Tecnologia (produção de artefatos). Constatam, inicialmente, que esse conceito não designa somente uma coisa. A pluralidade de sentidos para o termo “função” clama por uma unidade, que Mahner e Bunge procuram estabelecer por meio da construção de relações lógicas entre os diversos conceitos de função. O objetivo final dos autores é o esclarecimento do que seria uma autêntica explicação funcional, do ponto de vista científico.¹⁹

Segundo Mahner e Bunge, para se entender um fenômeno, não basta descrevê-lo, tampouco classificá-lo sob uma categoria geral ou universal, mesmo que isso se dê por meio de um argumento dedutivo que parta de uma lei geral. Uma autêntica explicação funcional exigiria duas condições:

- a) O desvelamento do mecanismo interno (*modus operandi*) do objeto a ser explicado;
- b) Os processos internos devem ser passíveis de descrições em termos fisicalistas, ou seja, termos com referência direta ao substrato físico associado ao fenômeno em questão. Isso porque os mecanismos internos das coisas dependem crucialmente dos substratos de que estas se compõem. Ou seja, mecanismos internos são processos que ocorrem em coisas concretas (não em entidades abstratas).

¹⁸ MAHNER, Martin; BUNGE, Mario. Function and Functionalism: A Synthetic Perspective.

¹⁹ Os referidos autores sustentam que os cinco conceitos de função fornecidos pela biologia (atividade interna, atividade externa, atividade total, aptação e adaptação) inter-relacionam-se logicamente, de tal forma que, a partir dos conceitos básicos de atividade interna e de atividade externa, pode-se definir todos os outros. Em tese, esses conceitos podem ser usados não apenas em biologia, mas em psicologia, ciências sociais, tecnologia e em disciplinas filosóficas como a filosofia da mente e a epistemologia. Contudo, no caso das ciências e disciplinas que envolvam ações intencionais do ser humano, define-se um sexto tipo de função, a saber: a função teleológica ou teleofunção. Esta se associa ao conjunto das ações intencionais, propósitos, objetivos e finalidades da unidade de funcionamento, na medida em que esta seja capaz de tais ações.

Uma importante consequência das condições (a) e (b) acima é que uma legítima explicação funcional deve conter descrições fisicalistas dos mecanismos internos, por oposição a uma mera descrição especulativa, que não faz referência a tais mecanismos e/ou desconsidera os substratos materiais dos fenômenos. Essa concepção materialista e mecanicista acerca das explicações funcionais leva Mahner e Bunge à rejeição de algumas correntes funcionalistas de caráter formalista ou teleológico, encontradas às vezes em psicologia, ciências sociais e outras ciências.

Como o trabalho desses autores pode nos ajudar a entender a diferença entre, digamos, a percepção sensorial e o *sensus divinitatis*? A diferença básica está, simplesmente, no fato de que a primeira talvez possa ser explicada por meio da descrição de seus mecanismos internos, sob um vocabulário fisicalista. A visão de um objeto físico, por exemplo, pode ser explicada como uma relação causal entre ondas (ou partículas) de luz, refletidas pelo objeto, que atingem a retina e desencadeiam reações eletroquímicas no sistema nervoso, etc. Em contraposição, do *sensus divinitatis* só conseguimos uma descrição funcional de caráter especulativo. De fato, não sabemos como opera o mecanismo interno dessa faculdade cognitiva, tampouco conhecemos o “substrato material” sobre o qual se desenrolam os processos produtores de crenças sobre Deus. Mas, antes de descartarmos o *sensus divinitatis* como processo formador de crenças, sob a alegação de que supostamente não há uma explicação funcional científica para esse processo, devemos procurar responder a duas perguntas importantes: a) em que medida uma boa análise filosófica precisa de uma explicação científica?; e b) é realmente possível uma explicação funcional, no sentido de Mahner & Bunge, do processo de formação de crenças perceptuais?

Em primeiro lugar, atuando em âmbitos diferentes, ciência e filosofia também requerem métodos diferentes.²⁰

²⁰Considero ciência e filosofia como atividades do espírito e da cultura humanas, caracterizadas pela prática de discursos conceituais e racionais sobre a realidade.

Por isso, em uma perspectiva filosófica, uma descrição funcional-especulativa do *sensus divinitatis* pode satisfazer tanto quanto uma tal descrição acerca da percepção sensorial ou de outros segmentos do aparato cognitivo do ser humano. Nesse sentido, as dificuldades de se estabelecer relações entre circunstâncias e crenças teístas encontram algum paralelo com as relações entre os dados dos sentidos e as crenças perceptuais. Sob esse ponto de vista, o *sensus divinitatis* é análogo aos outros segmentos do aparato cognitivo humano. Logo, filosoficamente, os conceitos a estes associados não merecem mais nem menos consideração intelectual do que o conceito de *sensus divinitatis*.

Em segundo lugar, por mais que se consiga descrever o mecanismo interno de funcionamento do aparato sensorial humano, com a devida referência ao substrato material, sob uma linguagem fisicalista, não se conseguirá nesses termos explicar *como* se formam propriamente as crenças perceptuais. Isso porque o “substrato” das crenças depende de elementos abstratos, imateriais ou não-físicos. São os conceitos, os significados, as intenções referenciais e outros elementos lingüísticos, sem os quais o proferimento de quaisquer crenças é impossível. Logo, os conteúdos de quaisquer crenças (teístas, perceptuais, de memória, etc.) não prescindem de um aparato conceptual-lingüístico fornecido pela “comunidade dos falantes” à qual pertence o sujeito em questão.²¹

Entretanto, ao passo que a ciência delimita precisamente a porção da realidade sobre a qual realiza sua atividade de explicação racional – e essa delimitação ou particularização do real quase nos obriga a falar propriamente em ciências (no plural), ao invés de falarmos na ciência (no singular) –, a filosofia cuida de uma reconstrução (por meio de conceitos e de discurso racional) da realidade, tomada em seus aspectos mais gerais, principais e universais. Mesmo quando a filosofia reflete sobre aspectos determinados da experiência (moral, estética, religião, política, conhecimento, etc.), aquela normalmente o faz em busca dos princípios últimos dessa experiência. A esse respeito, a máxima que ouvi de um professor, durante uma de minhas primeiras aulas de filosofia, ainda me parece extremamente iluminadora: “o cientista procura saber tudo sobre algo; o filósofo procura saber algo sobre tudo”.

²¹ Esse elemento intersubjetivo (coletivo, cultural, social, etc.) não é devidamente enfatizado por Plantinga, conquanto o seja por Alston, op. cit. Veja-se, por exemplo, o papel central que o conceito de “prática doxástica socialmente estabelecida” desempenha na epistemologia alstoniana.

O que parece claro, desde já, é que as circunstâncias em questão refletem-se em experiências humanas.²² Como essas experiências agem para formar crenças teístas, eis aí uma difícil e importante questão. Plantinga²³ apenas afirma que “as experiências e crenças envolvidas na operação do ‘*sensus divinitatis*’ (...) servem como ocasiões para a crença teísta, não como premissas de um argumento”. Contudo, o que significa dizer que experiências servem de “ocasiões” para crenças? Que analogias seriam válidas para se chegar a um entendimento mais completo dessa relação?

O uso de analogias e metáforas parece ser relevante para responder a essas perguntas. É como se as crenças acerca de Deus fossem inatas no espírito humano, porém, apenas virtualmente. Dito de outro modo, o conhecimento natural de Deus não ocorreria sempre de forma explícita, *in acto*, mas como *disposições* ou como *inclinações*. As verdades sobre Deus encontrar-se-iam como que impressas na mente humana, primeiro de forma pouco marcada, até que, com a experiência – que certamente inclui o aprendizado e a cultura – essas verdades ganhariam uma expressão mais nítida.²⁴

Portanto, elementos objetivos (circunstâncias) combinam-se a elementos subjetivos (naturais e inatos) e a elementos intersubjetivos (o repertório lingüístico, os conceitos,

²² Circunstâncias (eventos, estados de coisas, fatos, relações entre objetos externos ao sujeito cognoscente) não se confundem com as experiências propriamente ditas – isto é, o acesso epistêmico, por parte do sujeito, a essas circunstâncias, mais toda a cadeia de eventos (subjetivos e intersubjetivos) que culminam na formação da crença pelo sujeito. Além disso, podemos dizer que, dada a variedade dessas circunstâncias (contemplação da natureza, sentimentos de culpa, perigo, etc.), as experiências associadas àquelas não se restringem, absolutamente, a experiências perceptuais, imagéticas, ou coisas do gênero.

²³ PLANTINGA, op. cit., p. 330.

²⁴ Essa idéia de “inatismo virtual” das crenças teístas, tomei-a emprestada de Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Novos artigos sobre o entendimento humano*, p. 25. Esse autor, ao falar do processo do conhecimento em geral, compara esse processo com a figura de Hércules que aparece na pedra de mármore com veios pré-impressos, e que vai aos poucos ficando mais nítida com o trabalho do escultor. Poderíamos entender a experiência como esse escultor que vai talhando, na porção da mente humana dominada pelo *sensus divinitatis*, as crenças sobre Deus.

as interpretações, etc.) para promoverem o funcionamento adequado do *sensus divinitatis*. É precisamente sob essas três ordens de condições (objetivas, subjetivas e intersubjetivas) que faz sentido dizer-se que a garantia das crenças teístas depende das experiências religiosas.

Considerações finais

Em termos gerais, segundo Plantinga, pode-se dizer que as experiências religiosas – isto é, o conjunto de estados de coisas, eventos ou fatos, enquanto apreendidos pelo sujeito, que põem em atividade o *sensus divinitatis* – concorre para a garantia da crença teísta, na medida em que aquelas compõem um ambiente cognitivo adequado. Se este estiver em condições normais, ou seja, ordenado conforme o modo para o qual o *sensus divinitatis* foi projetado, então o resultado será uma crença provavelmente garantida sobre Deus.

Entretanto, a natureza da relação entre as experiências religiosas e a operação do *sensus divinitatis* não parece ser passível de uma explicação funcional, do ponto de vista científico. Mas essa lacuna tampouco parece inviabilizar uma análise filosófica dessa questão. Plantinga apenas leva-nos a crer que aquelas experiências dão a oportunidade para que o *sensus divinitatis* opere e produza crenças acerca de Deus. Talvez possamos apreender melhor essa relação especulando sobre a existência de disposições ou inclinações para formar crenças teístas, latentes na mente humana, e que são reveladas, de modo cada vez mais nítido, com o concurso da experiência. Em termos analógicos, a explicitação da crença teísta, ao final do processo, seria como uma escultura terminada, com os mínimos pormenores revelados pelo artista leibniziano.²⁵ Esse artista – a personificação da experiência – apoiar-se-ia sobre um cavalete sustentado por um tripé, em que uma das pernas representa a experiência objetiva

²⁵Cf. nota 24.

(eventos, fatos, estados de coisas, etc.), a segunda perna representa a experiência subjetiva (a apreensão dos dados externos, a ocorrência de processos internos ao sujeito, etc.) e a terceira perna representa a experiência intersubjetiva (o aparato conceptual e lingüístico adquirido socialmente). Se qualquer uma das pernas falhar, então desabarà toda a estrutura formadora de crenças do sujeito.

A nosso ver, o principal problema na caracterização de Plantinga da garantia da crença teísta está no processo de explicitação dessa crença.²⁶ O nosso autor parece desconsiderar um aspecto essencial nesse processo, qual seja, o aparato conceptual (lingüístico, semântico, etc.), compartilhado socialmente pela comunidade de falantes à qual pertence o sujeito que forma e sustenta as crenças sobre Deus. A mobilização desse aparato lingüístico é um momento essencial na formação das crenças teístas – e, em particular, da emergência das crenças geradas a partir do *sensus divinitatis* – porque a expressão de tais crenças nada mais é do que a reprodução de certos elementos sintáticos, semânticos e pragmáticos, adquiridos pelo sujeito no contexto de sua prática social. Por exemplo, um indivíduo, ao escapar ileso de um sério acidente automobilístico, pode ver-se imediatamente diante da crença de que Deus o salvou. Contudo, esse processo não se explica apenas pela percepção dos objetos e apreensão dos eventos (o carro, a estrada, a perda de controle do veículo, o choque contra um obstáculo, etc.), tampouco pela pura e simples operação interna do *sensus divinitatis* (qualquer que seja o seu mecanismo). A explicitação da crença “Deus me salvou” envolve o uso de certas palavras, em uma ordem específica e sob determinadas intenções referenciais (semânticas) pelo sujeito. Ora, esses são hábitos, capacidades, habilidades aprendidas por esse sujeito em meio ao seu ambiente cultural, intersubjetivo.

²⁶Entendo por “explicitação” de uma crença, simplesmente, o seu proferimento, a sua expressão escrita ou verbal, ou ainda a sua materialização em elementos-símbolos, passíveis de serem usados como instrumentos públicos de comunicação entre os membros de uma comunidade de falantes.

Portanto, uma possível direção a ser tomada a partir deste artigo é a que aponta para uma integração estrutural entre as obras de Plantinga – que privilegia as condições de funcionamento adequado do aparelho cognitivo – e de Alston (ênfase na experiência religiosa, no contexto das práticas doxásticas sociais).

Bibliografia

- ADLER, Mortimer (ed.). God. In: THE SYNTOPICON : An index to the Great Ideas. (The Great Books of the Western World. Vol. 1, p. 433-470). Chicago: Encyclopædia Britannica, 1990.
- ALSTON, William. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- CALVIN, John. *Institutes of the Christian Religion* [1536]. (The Great Books of the Western World. V. 2, Mortimer ADLER, ed.). Chicago: Encyclopædia Britannica, 1990.
- GALE, Richard. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura* [1787]. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1985.
- KANT, Immanuel. *Critique of Practical Reason* [1788]. Chicago: Encyclopaedia Britannica Inc. (Great Books of the Western World, vol. 39, p. 291-361), 1990.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Novos Artigos sobre o Entendimento Humano* [1765]. São Paulo: Nova Cultural, 1997.
- MACKIE, John. *The Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- MAHNER, Martin; BUNGE, Mario. Function and Functionalism: A Synthetic Perspective. *Philosophy of Science*. V. 68, nº 1, p. 75-94, mar. 2001.
- PLANTINGA, Alvin. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press, 2000.