

# Epistemologia da experiência religiosa: Uma comparação entre Alston e Swinburne

Agnaldo Cuoco Portugal\*

## Sinopse

---

O problema da experiência religiosa, tematizado por Schelling, é abordado aqui do ponto de vista epistemológico, referente à contribuição desta para a justificação racional da crença em Deus. Dois autores da tradição filosófica anglo-saxã atual são analisados criticamente, Richard Swinburne e William Alston, cada um assumindo a seu modo o legado deixado pelo trabalho pioneiro de William James, *As Variedades da Experiência Religiosa*. A proposta de Swinburne é empregar o fenômeno da percepção de Deus num argumento indutivo, seguindo uma concepção de racionalidade baseada no Teorema de Bayes do cálculo de probabilidades. Alston considera a experiência religiosa como parte de um processo de geração de crenças perceptuais místicas imediatas, não inferenciais e não reflexivas. Ambas propostas são comparadas e se tenta, esquematicamente, uma alternativa de combiná-las.

---

**Palavras-chave:** experiência religiosa; Richard Swinburne; William Alston; epistemologia da percepção.

---

## Abstract

---

The problem of religious experience, discussed by Schelling, is approached here from an epistemological point of view, referring to its contributions for the rational justification of the belief in God. Two philosophers of the current English-speaking tradition are critically analysed, Richard Swinburne and William Alston. Each of them assumes in his

---

\* PhD pelo King's College da Universidade de Londres e professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília.

own way the legacy left by William James's pioneer work, *The Varieties of Religious Experience*. Swinburne's proposal is to employ the phenomenon of theistic perception in an inductive argument, following a conception of rationality based on Bayes's theorem of probability calculus. Alston considers religious experience as part in a generation process of immediate mystical perceptual beliefs, which is non-inferential and non-reflexive. The proposals are compared to each other and an alternative is outlined to combine them.

---

**Key words:** religious experience; Richard Swinburne; William Alston; epistemology of perception

---

## 1 Introdução

A noção de experiência religiosa, um dos temas mais importantes da filosofia da religião de Schelling, tem atualmente um lugar especial na reflexão filosófica sobre a religião no universo cultural de língua inglesa. Pode-se inclusive falar de um movimento nesse debate chamado "experencialismo"<sup>1</sup> que inclui autores como William Alston, Caroline Franks-Davies, Jerome Gellman, Alvin Plantinga, Richard Swinburne e Keith Yandell, todos contemporâneos, ativamente engajados nesta discussão, mas muito pouco conhecidos da comunidade filosófica brasileira.

Um traço distintivo dos experencialistas é sua preocupação não apenas com a descrição deste fenômeno em termos filosóficos, mas principalmente com o emprego deste conceito na justificação racional da crença de que Deus existe. Em certo sentido, podemos dizer que se trata de uma continuação em bases modernas do tradicional problema das relações entre fé e razão, abordado por autores como Agostinho, Tomás de Aquino, Ibn Sina e Saadia Ibn Joseph na idade média. Diferentemente destes autores, porém, que viviam num contexto onde a dúvida acerca da existência de Deus, se existia, era muito pouco relevante nos círculos intelectuais, os experencialistas anglo-saxões atuais se dirigem a um público em boa parte cético quanto às possibilidades de se conciliar a racionalidade argumentativa e as convicções da fé revelada.

---

<sup>1</sup> Essa expressão é usada, por exemplo, por William Hasker, num artigo sobre epistemologia da religião; cf. HASKER, William, *Religious Epistemology*. [Para referências bibliográficas completas deste e dos demais títulos cf. as **Referências Bibliográficas** abaixo.]

Um outro traço distintivo desse movimento que pretendo descrever aqui é a tese de que a filosofia da religião deve discutir os elementos conceituais envolvidos na atividade religiosa de forma argumentativa. Há por isso, em geral, pouco lugar para as críticas pós-modernas à racionalidade filosófico-científica, por exemplo. Embora haja diferenças de ênfase e, em alguns casos, a postulação de elementos contextuais específicos à forma de vida religiosa, os experientialistas querem dar uma resposta às dúvidas céticas dos meios acadêmico-científicos modernos a respeito da razoabilidade da crença teísta, aceitando um campo comum onde um debate visando resolver aquelas dúvidas possa se desenvolver. Em outras palavras, a abordagem experientialista anglo-saxã assume como pressuposto a legitimidade em princípio da razão argumentativa, tal como esta se apresenta em grande parte da história da filosofia ocidental e na atividade científica moderna.

Um grande problema que se coloca em vista deste pressuposto diz respeito aos limites do discurso lógico-conceitual e da linguagem comum para lidarem com o sagrado. A tradição medieval mencionada acima admitia em geral que Deus está muito para além das possibilidades do entendimento humano, mas ainda assim se propunha discutir, mesmo numa perspectiva meramente negativa, o sentido dessa idéia tão grandiosa e tão refratária à conceituação. Trata-se mesmo do temerário propósito de se tentar falar do que é inefável e que, portanto, não cabe no discurso lógico-conceitual, mas que, dada sua centralidade nessa esfera da vida humana, exige ser tratado pelo filósofo da religião. No movimento experientialista anglo-saxão, busca-se dar uma resposta para esse problema ao se assumir o caráter fundamentalmente intuitivo e não verbal do contato experiential com o divino, mas ao mesmo tempo buscando integrar essa experiência mística no esforço de fundamentação racional dessa crença pré-argumentativa.

Uma referência crucial para o debate moderno na filosofia em língua inglesa acerca do papel da experiência religiosa na epistemologia da crença em Deus é o trabalho de William James, *As Variedades da Experiência Religiosa*, publicado

em 1902. A intenção de James era estudar o fenômeno religioso do ponto de vista não das instituições sacerdotais ou eclesiásticas, tampouco das práticas litúrgicas e rituais, e menos ainda da teologia sistemática, mas sim dos elementos envolvidos na relação pessoal do indivíduo com o divino.<sup>2</sup> Por outro lado, interessava a James estudar a religião da perspectiva dos fundadores de uma prática religiosa que depois veio a se institucionalizar, de quem teve (ou alegou ter) em primeira mão uma comunhão pessoal direta com o divino, não como um dado da tradição ou do testemunho de outros.<sup>3</sup> Tais pessoas são, em geral, de tipo excêntrico, com comportamento muitas vezes passível de ser descrito como psicopatológico.<sup>4</sup> No entanto, assim como não desmerecemos uma teoria científica ou uma invenção tecnológica pelo comportamento ou caráter do cientista ou tecnólogo que as propõem, cabe julgar as crenças religiosas geradas por essas experiências do ponto de vista não de suas raízes, mas de seus frutos, ou seja, do valor moral das mesmas e do quanto elas ajudam a iluminar o entendimento.<sup>5</sup> Na verdade, é de se esperar, se há mesmo uma inspiração de uma realidade superior, que seja o temperamento dito desajustado que deva ser melhor receptivo a ela graças ao seu despreendimento em relação a um eu autocentrado e a uma maior sensibilidade àquilo que está para além da superfície do mundo sensível.<sup>6</sup>

Ao falar de “experiências do divino”, James pretendeu abranger inclusive religiões como o budismo, que não têm uma noção de Deus como central na prática religiosa. Nesse

<sup>2</sup> JAMES, William, *Selected Writings*, p. 51.

<sup>3</sup> Daí o conceito de religião adotado por James para o propósito de suas conferências: “Religião, portanto, como eu agora arbitrariamente peço vocês para considerá-la, significará para nós *os sentimentos, atos e experiências dos homens individuais em sua solidão, na medida em que eles se entendem como estando em relação com o que quer que eles possam considerar o divino*”. No original: “Religion, therefore, as I now ask you arbitrarily to take it, shall mean for us *the feelings, acts, and experiences of individual men in their solitude, so far as they apprehend themselves to stand in relation to whatever they may consider the divine*.” [Cf. JAMES, *Selected Writings*, p. 53.]

<sup>4</sup> JAMES, *Selected Writings*, p. 29.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 47.

sentido, interessava-lhe todo relato de experiências de contato humano com realidades consideradas como a fonte da verdade primeva, realidades açambarcadoras e que se impõem, exigindo uma “reação total”, uma tomada de posição existencial em relação à questão “qual é o caráter deste universo em que habitamos?”. Nesse sentido, mesmo uma resposta atêia a essa questão pode estar repleta de zelo religioso.<sup>7</sup> Na verdade, aqueles que têm uma experiência religiosa não têm qualquer dúvida quanto ao seu caráter, dada a solenidade e ao mesmo tempo intensidade da reação ao que é tido como uma manifestação do divino, de uma ordem para além do captável pelos sentidos, na qual o religioso enxerga o supremo bem e à qual quer se vincular. Ao invés da fria serenidade de uma reflexão cuidadosamente elaborada, a experiência religiosa guarda pouco lugar para a volição, pois o divino domina nossa mente e o corpo, arrancando de nós mesmos num movimento propriamente extático, dominando nossas ações e nos lançando numa dimensão mais ampla, envolvente e para além da possibilidade de descrição não metafórica.<sup>8</sup>

Na experiência religiosa, segundo James, há uma consciência não sensorial de uma presença objetiva, uma percepção de que algo mais profundo e mais geral do que os sentidos podem captar *está ali*.<sup>9</sup> Para aqueles que narram ter tido essas experiências, elas são mais que convincentes; elas são avassaladoras e profundamente marcantes. James se propõe a estudar com enorme riqueza de pormenor e relatos pessoais as formas variadas nas quais se dá a experiência humana de unidade com o divino. Essas diferentes formas de experiência são associadas a diferentes tendências psicológicas, dando origem a variadas maneiras de perceber o sagrado. Nessas diferentes percepções, uma das invariâncias é o forte impacto causado sobre o indivíduo, provocando em seu comportamento uma mudança radical de direcionamento prático e de valores, ao qual se dá comumente

---

<sup>7</sup> Ibid., p. 57.

<sup>8</sup> Ibid., p. 68.

<sup>9</sup> JAMES, *Selected Writings*, p. 80.

o nome de “conversão” ou “regeneração religiosa”.<sup>10</sup> Na conversão, o eu antes dividido e inferiorizado se encontra consigo mesmo por meio de um processo de unificação com uma realidade experimentada como superior e fundante. “Dizer que um homem está ‘convertido’ significa, nestes termos”, afirma James, “que idéias religiosas, anteriormente periféricas em sua consciência, agora tomam um lugar central e que finalidades religiosas formam o centro habitual de sua energia”.<sup>11</sup>

Tal “substituição do centro de energia” pode se dar lentamente, mas são as conversões súbitas que mais parecem expressar um encontro avassalador com o divino. Tais experiências são relatadas como momentos nos quais, em meio a uma enorme comoção dos sentidos e uma forte perturbação emocional, a pessoa se sente conduzida a uma vida inteiramente nova. Aquele que passa pela experiência se sente levado por uma força que lhe parece estar muito acima de si mesmo, muito além do que levaria sua própria vontade, que o leva a ver verdades não conhecidas anteriormente, um poder que parece mudar o próprio mundo à sua volta. James descreve essa enorme força relatada em várias experiências como atuando em pessoas com alta sensibilidade emocional, tendência a automatismos e forte sugestibilidade numa área subliminar da consciência, que de forma repentina toma a frente de nosso centro de energia psíquica.<sup>12</sup>

Mas o fato de ser psicologicamente explicável não diminui em nada o valor dos frutos que a conversão religiosa pode trazer para o indivíduo. Segundo James, o que se observa em geral junto a esses que sofrem esse tipo de conversão é um novo nível de vitalidade espiritual, uma mudança de personalidade, um ganho de energia que parece tornar possíveis atos de dedicação amorosa, coragem, paciência e devoção que antes pareciam impossíveis, ou seja, todo um processo a cujo resultado se dá o nome de “santificação”.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Ibid., p. 173.

<sup>11</sup> Ibid., p. 218: “To say that a man is ‘converted’ means, in these terms, that religious ideas, previously peripheral in his consciousness, now take a central place, and that religious aims form the habitual centre of his energy”

<sup>12</sup> JAMES, *Selected Writings*, p. 259.

<sup>13</sup> Ibid., p. 263.

Aquele que, por meio de uma experiência religiosa, atinge esse resultado geralmente se sente vivendo uma vida mais ampla, na qual seus interesses egoístas não contam. O indivíduo percebe sua existência como continuidade e unidade com um poder ideal infinito, o que lhe dá uma imensa sensação de liberdade e uma significativa força interior a ponto de, ao se perceber em unidade com o Absoluto, já não ver razão para temer coisa alguma.

Uma outra questão que se coloca, porém, é se, mesmo com resultados morais dignos de nota (apesar de alguns excessos pouco aceitáveis), a descrição da experiência religiosa pela psicologia não excluiria a noção de que o indivíduo que se converte tem um contato direto com uma deidade. James pensa que, além de não haver necessariamente tal exclusão, se são poderes superiores o que causa a forte modificação que se observa no convertido, eles atuam por meio da porta subliminar.<sup>14</sup> Para James, as experiências místicas caracterizam-se por serem involuntárias (o místico se sente como que tomado de assalto por uma força superior), e, apesar de sua inefabilidade, transmitiriam para aqueles que as viveram uma verdade profunda e radical, não contaminada pelo discurso conceitual.<sup>15</sup> Até que ponto essa verdade quanto à existência do divino que é tão clara para o participante de uma experiência assim pode ser justificada objetivamente? Para James, as revelações obtidas por meio de experiências místicas não têm autoridade sobre aqueles que não as viveram,<sup>16</sup> pois, apesar de sua provável origem no mesmo mecanismo psicológico, as experiências narradas pelos relatos dos místicos são tão diversas que não permitem justificar nenhuma concepção do divino em particular. Por outro lado, para James, a ocorrência de experiências místicas faz da percepção sensorial apenas um tipo possível de mecanismo de formação de crenças perceptuais, que nos abre a compreensão de apenas uma ordem de verdade entre outras. Em outras palavras, as experiências religiosas podem

---

<sup>14</sup> Ibid., p. 265.

<sup>15</sup> Ibid., p. 402.

<sup>16</sup> Ibid., p. 444.

apontar para uma ampliação do que entendemos por realidade, para além do perceptível sensorialmente.

Na verdade, para James, o problema da veracidade da experiência humana do divino não pode ficar num âmbito meramente teórico. Não só porque nesse assunto, como em muitos outros de nossas vidas, nossas convicções são formadas por sentimentos pré-reflexivos, mas porque, em suas palavras, “o princípio guia da filosofia britânica tem de fato sido que toda diferença tem de *fazer* diferença, toda diferença teórica em algum lugar dá vazão a uma diferença prática, e que o melhor método de discutir pontos de teoria é começar determinando que diferença prática resultaria se uma ou outra alternativa fosse verdadeira”.<sup>17</sup> James enxerga nesse ponto de vista o princípio de sua própria posição filosófica, o pragmatismo, segundo o qual crenças são fundamentalmente regras de ação. A tentativa de tornar a religião universalmente justificável por meio da razão teórica apenas, como propõe o idealismo transcendental de Hegel, não consegue convencer pelo caráter primariamente experiencial e pré-reflexivo da religião.<sup>18</sup> Isso não significa que a filosofia não tenha nenhum papel em vista do caráter primário da experiência. Ao filósofo cabe, entre outras coisas, ajudar a elucidar conceitos, eliminando o local e o acidental das vagas construções propostas por aqueles que vivenciam em primeira mão o contato com o divino. Para James, ao se ocupar com os destinos pessoais dos seres humanos e ao pô-los em contato com realidades absolutas porque dizem respeito ao mais profundo do nosso eu, a religião desempenha um papel eterno na história humana, quer a filosofia consiga justificá-la ou não.<sup>19</sup>

Em todo caso, em sua tentativa de justificar racionalmente uma crença tão intensamente sentida, James recorre à

<sup>17</sup> JAMES, *Selected Writings*, p. 465.: “The guiding principle of British philosophy has in fact been that every difference must *make* a difference, every theoretical difference somewhere issue in a practical difference, and that the best method of discussing points of theory is to begin by ascertaining what practical difference would result from one alternative or the other being true.”

<sup>18</sup> JAMES, *Selected Writings*, p. 476.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 525.

noção de vida subconsciente. Nessa região ainda pouco conhecida de nossa existência psíquica, ainda que seja uma continuação de nossa vida consciente, é que se apresentaria “o algo mais” com o qual a experiência religiosa quer nos pôr em contato. Assim, essa força que encontramos na experiência mística se encontraria no mais profundo do nosso eu, mas ao mesmo tempo de um modo externo ao nosso eu consciente. O subconsciente seria a porta de entrada do Absoluto no sujeito.<sup>20</sup> Ao dizer isso, James acolhe grande parte da tradição mística e das filosofias monistas e panteístas que afirmam que, superadas as aparências, aquilo que tomamos como o sujeito finito é na verdade uma unidade com o absoluto infinito, que o divino se manifesta no mais íntimo do ser dos homens. Por outro lado, na linguagem mais sóbria da psicologia científica, é plenamente plausível se falar do eu consciente estando em ligação contínua com um eu mais amplo por meio do qual se dão as experiências religiosas.<sup>21</sup> É nesse eu mais amplo que se abre uma dimensão de existência inteiramente diferente do mundo que se mostra meramente explicável e sensível.

Em que sentido, porém, poderíamos chamar aquele mundo mais profundo de real? Para James, o mundo místico existe na medida em que ele gera efeitos neste mundo sensível, na medida em que o contato com aquelas supostas realidades superiores regenera e transforma o eu consciente e participante deste mundo comum. Nas palavras de James: “Deus é real na medida em que produz efeitos reais”,<sup>22</sup> o que é bastante coerente com a filosofia pragmatista.

Assim, a própria questão da existência de Deus tem pouca relevância para James se essa proposição não tiver nenhuma conseqüência para a vida.<sup>23</sup> E é por isso que James entende que a existência de Deus seja uma hipótese muito provavelmente verdadeira, pois ajuda a explicar fenômenos altamente relevantes do ponto de vista existencial. Em suas próprias palavras:

<sup>20</sup> Ibid., p. 535.

<sup>21</sup> Ibid., p. 537.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.*, p. 539: “God is real since he produces real effects.”

<sup>23</sup> JAMES, *Selected Writings*, p. 544.

A aparência é de que, neste fenômeno, algo ideal, que em um sentido é parte de nós mesmos e em outro sentido não é nós mesmos, exerce realmente uma influência, eleva nosso centro de energia pessoal e produz efeitos regenerativos inatingíveis de outras maneiras. Se, então, houver um mundo de ser mais amplo do que o da nossa consciência cotidiana, se neste houver forças cujos efeitos em nós são inteiramente intermitentes, se uma condição facilitadora dos efeitos for a abertura da porta “subliminar”, temos os elementos de uma teoria à qual os fenômenos da vida religiosa emprestam plausibilidade. Eu estou tão impressionado pela importância destes fenômenos que adoto a hipótese que eles sugerem tão naturalmente.<sup>24</sup>

O que tentarei mostrar no que se segue é que, com essa maneira de argumentar em favor da existência de Deus com base no fenômeno da experiência religiosa, William James se tornou o precursor de toda uma linha de reflexão na filosofia da religião anglo-saxã contemporânea. Nas próximas três seções, quero apresentar de forma crítica e comparativa as duas abordagens mais proeminentes nessa linha de reflexão: a do britânico Richard Swinburne e a do norte-americano William Alston.

## 2 Swinburne e a experiência religiosa como argumento

Richard Swinburne não adota a teoria pragmática da verdade de James, mas vê no fenômeno da experiência religiosa um indício que, para usar a linguagem do pragmatista americano na citação acima, “empresta plausibilidade à hipótese” da existência de Deus. O eco do trabalho de James na proposta de Swinburne, assim, está na formulação de um argu-

---

<sup>24</sup> Cf. *ibid.*, p. 545-6: “The appearance is that in this phenomenon something ideal, which in one sense is part of ourselves and in another sense is not ourselves, actually exerts an influence, raises our centre of personal energy, and produces regenerative effects unattainable in other ways. If, then, there be a wider world of being than that of our every-day consciousness, if in it there be forces whose effects on us are intermittent, if one facilitating condition of the effects be the openness of the ‘subliminal’ door, we have the elements of a theory to which the phenomena of religious life lend plausibility. I am so impressed by the importance of these phenomena that I adopt the hypothesis which they so naturally suggest.”

mento com base na ocorrência de experiências religiosas que confira plausibilidade à tese de que Deus existe. Para isso, Swinburne recorre a um aparato teórico-formal fornecido pela teoria da probabilidade aplicada à interpretação do raciocínio indutivo. Segundo este filósofo, o grau de uma crença é justificado se os indícios relevantes (que a favorecem e que a desfavorecem) forem de tal modo que, no balanço final, dadas certa interpretação dos dados considerados, regras de indução e de racionalidade, esses indícios conduzirem ao resultado de ela ser mais provável que a sua negação. Exemplificando para tentar tornar mais claro, pensemos numa situação em que os dados *A* e *B* levam a pensar que quem matou uma vítima foi o mordomo, mas os eventos *C* e *D* fazem pensar que foi o filho da vítima. Se essas forem as únicas hipóteses e forem incompatíveis, a crença na hipótese do mordomo estará justificada se o grau com o qual *A* e *B* a favorecerem for maior do que o grau com o qual *C* e *D* favorecem a hipótese do filho. Nesse caso, estamos dizendo que a hipótese do mordomo explica melhor o conjunto de todos os fatos envolvidos (embora principalmente *A* e *B*) do que o faz a tese rival.

O mecanismo desse tipo de raciocínio indutivo, segundo Swinburne, é bem captado por um dos teoremas do cálculo de probabilidades, o teorema de Bayes. Admitindo-se a idéia de se atribuir valores probabilísticos a hipóteses ou crenças, este teorema nos diz que o grau de confirmação de uma hipótese é dado pela estimativa prévia de sua probabilidade e pelo seu poder explicativo em relação aos dados relevantes para a sua avaliação. Assim, o detetive que está tentando descobrir o autor do crime parte da estimativa inicial de uma das hipóteses rivais e considera o quanto esta explica os dados disponíveis, conforme a fórmula abaixo:

$$P(h/e.k) = \frac{P(e/h.k)}{P(e/k)} \times P(h/k)$$

Probabilidade posterior   Poder explicativo   Probabilidade prévia

A “probabilidade posterior” (lê-se “a probabilidade de  $h$ , dados  $e$  e  $k$ ”) de uma hipótese  $h$  é seu valor após calculadas a probabilidade prévia e o poder explicativo estimado da hipótese em relação aos dados relevantes. É o resultado a que queremos chegar, pois refere-se à probabilidade de  $h$  que estamos analisando em vista dos eventos  $e$  que forem relevantes para sua avaliação e do conhecimento de fundo  $k$ , ou seja, tudo o mais que pressupomos acerca de como as coisas são. A probabilidade posterior de uma hipótese define o grau de crença que estamos justificados em ter acerca dessa hipótese. Esse grau justificado de crença é dado, então, por um lado, pelo grau em que os eventos são explicados pela hipótese  $e$ , por outro, pelo grau de plausibilidade prévia da hipótese, sem considerar seu poder explicativo.

Esse esquema inferencial, que parece funcionar bem para raciocínios indutivos na vida cotidiana e na avaliação de hipóteses científicas, Swinburne propôs aplicar na discussão da racionalidade da crença de que Deus existe. Basicamente, os argumentos tradicionais da teologia natural e alguns outros que ele formula são traduzidos em termos de inferências pela melhor explicação no sentido de que certos fenômenos (a existência do universo, a existência de ordem no universo, a existência de seres conscientes, etc.) são melhor entendidos considerando-se a tese de que Deus existe. O lugar da experiência religiosa na epistemologia da crença teísta de Swinburne é de mais um fenômeno que é melhor explicado pela tese de que existe um Deus tal como postulado pela crença comum das grandes religiões monoteístas (um ser pessoal incorpóreo, onipotente, onisciente, perfeitamente bom, onipresente, eterno e digno de adoração). Na verdade, trata-se não apenas de “mais um fenômeno”, mas do argumento decisivo em favor do teísmo, que faz o balanço final de probabilidade, com o qual ele conclui seu livro mais importante, *The Existence of God*, pender em favor da tese de que Deus existe.<sup>25</sup>

Para Swinburne, uma experiência é uma ocorrência mental consciente, que pode ser descrita de modo a acarretar a

<sup>25</sup> SWINBURNE, Richard, *The Existence of God*, p. 341-2.

existência do objeto lógico – ou seja, aquilo do que se fala – ao qual se refere (descrição externa) ou apenas se referindo ao evento mental mesmo (descrição interna).<sup>26</sup> Assim, no caso de uma experiência de percepção sensorial, podemos dizer “vejo um livro na mesa”, descrevendo-a como acarretando a existência do livro naquele espaço e tempo. Mas podemos nos concentrar na descrição interna da própria experiência, afirmando algo como “*parece-me* que vejo um livro na mesa”, referindo-nos à nossa própria ocorrência mental, que pode corresponder ou não a um objeto além dela.

Em sua análise da experiência religiosa, Swinburne opta pelo caminho mais difícil, ou seja, por uma epistemologia que adote uma descrição interna da experiência e que proponha critérios para justificar a passagem daquilo que parece para o sujeito ao que este supõe que exista com base em sua percepção. Se adotasse uma descrição externa da experiência religiosa, não haveria necessidade de argumento algum, pois o foco da descrição seria o próprio objeto lógico ao qual ela se refere, ou seja, Deus<sup>27</sup>, e a vivência dessa experiência já seria imediatamente a da presença de Deus. Ao partir de uma descrição interna da experiência religiosa, porém, Swinburne leva em consideração a tese dos céticos em relação à experiência religiosa de que tais relatos apenas descrevem o que se passa na mente das pessoas que os narram, que não são prova da existência de realidade alguma independente da mente delas. Isso não significa que ele concorde com o cético. Seu propósito é mostrar que, mesmo se partindo de uma descrição interna da experiência religiosa, a melhor maneira de se entendê-la é mesmo como referindo-se a Deus e não a uma mera construção mental humana. Além disso, essa “concessão” ao cético é bastante coerente com seu projeto intelectual em filosofia da religião em geral, que é o de argumentar em favor do teísmo usando a linguagem mais próxima possível da que se usa na

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 293-4.

<sup>27</sup> É importante notar que não se trata aqui de tomar Deus como um objeto no sentido de uma coisa entre outras, mas como referência da experiência e daquilo que se diz dessa experiência, daí a ênfase no qualificativo “lógico” da palavra “objeto” nesse contexto.

ciência e partindo de pressupostos o mais aceitáveis possível para os participantes do meio acadêmico-científico, que ele avalia como majoritariamente agnóstico ou ateu.

Tal como Alston, como veremos mais adiante, Swinburne se concentra na análise de um tipo específico de experiência, a percepção. O termo “experiência” de fato é bastante amplo e pode incluir sentimentos que têm pouco ou nenhum conteúdo informativo, como alegria ou angústia, por exemplo. Em se tratando de uma epistemologia da experiência religiosa, a escolha se justifica, uma vez que o interesse se volta para o aspecto cognitivo envolvido nesse fenômeno. Segundo Swinburne, “‘Perceber’ é o verbo geral para a consciência de algo além de si mesmo, que pode ser mediada por algum dos sentidos comuns – por exemplo, pode ser uma questão de ver ou ouvir ou degustar – ou por nenhum destes”.<sup>28</sup> Assim, o que se terá em questão aqui é a experiência religiosa enquanto percepção de Deus no sentido de consciência de sua presença e/ou de sua ação reais, por oposição a uma simples ocorrência mental que não tenha correspondente ontológico para além dos meros sentimentos humanos envolvidos. Em outras palavras, Swinburne tem um pressuposto ontológico realista em sua epistemologia da experiência religiosa, entendendo-se por realismo a tese de que o objeto lógico a que se referem os relatos dessas experiências não é meramente uma construção lingüística, mas tem uma realidade independente e anterior à linguagem humana.

O tipo de realismo da análise de Swinburne fica mais claro na teoria da percepção que ele propõe. Por um lado, é adotada uma noção causal da relação entre o objeto lógico e a percepção do sujeito. Segundo a teoria causal, um sujeito *S* percebe *x* conscientemente se e somente se uma experiência de *x* para *S* foi causada pela presença de *x*.<sup>29</sup> Mas esse realismo direto, que vincula causalmente a percepção do sujeito e o objeto lógico percebido, é mitigado pela abordagem epistêmica das proposições perceptuais (aquelas que

<sup>28</sup> SWINBURNE, *The Existence of God*, p. 296.

<sup>29</sup> *Ibid.*

envolvem o verbo “parecer” e seus sinônimos) adotada pelo autor e já indicada acima. Em outras palavras, em sua descrição interna, uma proposição perceptual não é uma prova direta do objeto lógico percebido, mas se refere ao que o sujeito está inclinado a *acreditar* com base em sua experiência perceptual presente.<sup>30</sup> Assim, o fato de *x* ter causado a percepção de *S* é aquilo que *S* está propenso a acreditar no momento da percepção, mas sua crença pode se revelar falsa e carente de revisão em vista de considerações para além da própria percepção. Isso cria uma lacuna entre o que o sujeito percebe e o que ele está justificado em acreditar com base na percepção. Uma percepção de *S* que parece ter sido causada por *x* pode se revelar posteriormente não passar de uma alucinação ou de uma ilusão.

Assim, a epistemologia da experiência religiosa de Swinburne necessita não apenas de uma teoria da percepção de Deus, mas também de uma teoria da justificação das crenças perceptuais em geral que se aplique à crença gerada por esse tipo de percepção. A teoria da justificação de crenças perceptuais de Swinburne, em sua aplicação ao caso da experiência religiosa (ou seja, a justificação da crença de que Deus existe com base em relatos de percepções de Deus), consiste de três elementos: critérios básicos de indução probabilística, consubstanciados no teorema de Bayes, e dois princípios indutivos adicionais, o princípio de credulidade e o princípio de testemunho.

Do teorema de Bayes já falamos brevemente acima e para os propósitos desse artigo basta esclarecer os três sentidos básicos pelos quais uma crença pode ser sustentada de modo justificado num determinado grau, segundo a teoria bayesiana da racionalidade. Em primeiro lugar, o grau de crença deve ser coerente, obedecendo aos axiomas do cálculo de probabilidade. Assim, se é atribuído um grau 0,7 para a crença na hipótese de que quem matou a vítima foi o mordomo e, uma vez que a única alternativa considerada seja a de que o assassino era o filho da vítima e que ambas hipóteses sejam excludentes, o grau de crença na hipótese

---

<sup>30</sup> Ibid., p. 29.

do filho deve ser  $0,3$ , pois, do contrário se estará desobedecendo ao primeiro axioma do cálculo que implica que o valor total de uma probabilidade não pode ser maior do que 1 nem menor que zero.<sup>31</sup> Em segundo lugar, como corolário da idéia anterior, o grau de probabilidade da crença deve mudar de forma correspondente aos fatores relevantes à hipótese em avaliação. Em outras palavras, em vista de um fato ou argumento que confirme ou infirme a hipótese em avaliação, a probabilidade posterior desta deve conseqüentemente aumentar ou diminuir; e quando um novo fato ou argumento for trazido à baila, a nova probabilidade prévia da hipótese deverá ter o valor resultante (a probabilidade posterior) em vista do fato ou argumento anterior. Essa é normalmente conhecida como a “regra do condicionamento” e dá um caráter dinâmico à coerência. Isso significa que, nessa concepção de racionalidade, a manutenção de um grau de crença numa hipótese, independentemente do reconhecimento de fatos e argumentos que o fortaleçam ou enfraqueçam, é uma atitude irracional, à qual se qualifica geralmente como “preconceito”.<sup>32</sup> O terceiro elemento da concepção bayesiana de racionalidade, e que está de certa forma pressuposto nos anteriores, é a tese de que o grau de crença numa determinada idéia deve ser proporcional à sua probabilidade prévia e ao seu poder explicativo. Assim, por exemplo, se após a consideração dos dados e argumentos relevantes a uma certa idéia chega-se a uma probabilidade

<sup>31</sup> A atribuição de valores numéricos à estimativa da probabilidade de crenças não é tarefa simples e pode soar artificial. É preciso reconhecer esses limites, que são análogos às perdas semânticas e à artificialidade resultante da redução da linguagem natural em termos da lógica formal dedutiva moderna. Porém, assim como a formalização da linguagem natural em termos lógicos permite um maior rigor no controle das conclusões que se extrai das premissas admitidas e uma maior operacionalidade no manejo das afirmações que se faz, o mesmo pode ser dito da atribuição de probabilidades numéricas aos graus de crença. Quanto à artificialidade, trata-se de um problema muito parecido ao do professor que tem de atribuir uma nota numérica a uma prova ou um trabalho de filosofia, ou seja, nada mais é que uma aproximação útil.

<sup>32</sup> Assim, “preconceito” deve ser distinto de “opinião prévia”, entendendo-se esta última como o grau de onde se parte na avaliação de uma idéia. Um preconceito é uma opinião prévia que é imune aos fatores que o próprio sujeito que o adota entende serem suficientes para alterá-lo. Nessa interpretação, trata-se, então, de uma incoerência, daí sua irracionalidade.

epistêmica de 0,3, deve-se admitir que se trata de uma tese improvável em relação à sua negação, ou seja, a tese é menos provável que não.<sup>33</sup>

O princípio de credulidade é tido por Swinburne como um critério fundamental para que uma experiência descrita de modo interno tenha relevância cognitiva, isto é, não seja considerada meramente uma ocorrência mental do sujeito, mas um indício<sup>34</sup> bastante forte de que o objeto ao qual ela se refere existe de forma ontologicamente independente. Tal princípio pode ser formulado assim: “na ausência de considerações especiais, se parece a um sujeito *S* que *x* está presente, então *x* está presente”.<sup>35</sup> Em outras palavras, ao contrário da posição cética, o princípio de credulidade afirma que a experiência perceptual tem o benefício da dúvida, sendo “inocente até que se prove o contrário” no tocante à sua confiabilidade em nos informar a respeito do que há numa coordenada de espaço e tempo determinada e das características disso que é percebido. Isso obviamente não significa que uma crença perceptual não possa estar errada, e é isso que se quer ressaltar com a expressão “na ausência de considerações especiais”. Segundo Swinburne, há quatro tipos básicos dessas considerações que anulam ou diminuem a confiabilidade de uma crença perceptual particular. Primeiramente, tem-se a constatação de que a alegada percepção foi feita sob condições relativas ao sujeito ou a alguém que no passado não se revelaram confiáveis.<sup>36</sup> Se o

<sup>33</sup> Por vezes, porém, a negação de uma tese consiste não apenas de uma hipótese, mas de muitas. Nesse caso, se uma hipótese tiver 0,3 de probabilidade, ela será menos provável que sua negação, mas pode ser mais provável que cada uma de suas rivais consideradas individualmente.

<sup>34</sup> O termo usado em inglês é *evidence*, que prefiro não traduzir por “evidência”, pois este vocábulo em português denota uma qualidade ao passo que em inglês se está falando de um substantivo. Além disso, uma evidência em língua portuguesa é algo que não se pode pôr em dúvida, o que não é o caso de uma *evidence*, que pode ser questionada. É por isso que prefiro o termo “indício”, embora reconheça que ele soe um tanto fraco, mas mesmo assim parece melhor que “prova”, que é forte demais, principalmente em se tratando de um contexto de argumentos indutivos e probabilísticos. Cabe, então, qualificar o termo com expressões como “fraco”, “forte”, “bastante forte”, etc. para indicar que se trata de uma questão de grau.

<sup>35</sup> SWINBURNE, *The Existence of God*, p. 303.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 311.

sujeito que apresenta o relato de experiência religiosa é alguém que no passado se mostrou em repetidas situações um mentiroso contumaz ou se estava sob o efeito de substâncias que distorcem a capacidade de percepção, então tem-se aqui uma razão para não aplicar o princípio de credulidade. A segunda consideração especial refere-se a problemas em relação ao objeto percebido que, por motivo de dificuldade de ser reconhecido por parte daquele sujeito ou porque há razões para crer que eles não existem ou não existem mais, conduzem à tese de que é mais racional não aplicar o princípio de credulidade a estas alegadas percepções. Assim, cabe pôr em dúvida a crença de que vimos na rua alguém que sabemos que já morreu. Diante dessa informação, é melhor pensar que se tratava de uma alucinação. Em terceiro lugar, podemos por em dúvida uma suposta percepção quando, dadas certas informações de fundo, é provável que o objeto não estivesse presente para causar a percepção do sujeito. No exemplo anterior, se constatamos haver um sócia que podia estar no local onde pensamos que vimos a pessoa que morreu, teremos razão para aceitar que houve de fato uma percepção, mas ilusória, pois o que estava presente não era o objeto que pensávamos que fosse e sim outro. Por fim, Swinburne sugere que uma quarta condição para não se aplicar o princípio de credulidade a uma percepção é a situação na qual se reconhece que o objeto pudesse até estar presente, mas que provavelmente não foi o que causou a percepção, e assim nossa crença acerca desse objeto com base na percepção se torna infundada.<sup>37</sup>

O princípio de testemunho tem o papel de justificar não a crença na própria percepção, mas no relato de percepções tidas por outras pessoas, uma das fontes mais comuns das informações que julgamos ter sobre o que há. Segundo Swinburne, se não houver razão em contrário, estamos corretos em acreditar que aquilo que os outros nos dizem que eles perceberam provavelmente aconteceu ou, em outras palavras, as experiências dos outros são provavelmente como

---

<sup>37</sup> Ibid., p. 314.

eles as relatam.<sup>38</sup> É bastante clara a semelhança estrutural entre os princípios de credulidade e testemunho. Ambos se pretendem princípios indutivos, postulando um determinado modo de justificar crenças que formamos ordinariamente e que não se pretendem afirmações necessariamente verdadeiras, mas que têm uma probabilidade de serem falsas. Além disso, ambos fundamentam as crenças correspondentes até que se tenha razão para se pensar diferente, num movimento comum de alegar “presunção de inocência”. Por fim, os dois princípios se baseiam na tese de que ou aceitamos os correspondentes mecanismos de formação de crença (percepção e testemunho) ou nossa capacidade de formar qualquer crença acerca do mundo se reduz drasticamente, se é que não desaparece por completo. Em outras palavras, dado o caráter central e pervasivo desses modos de obter informação acerca do que se passa, a atitude de ceticismo em primeira instância quanto a eles acarreta uma enorme (senão total) privação de conteúdos que normalmente pressupomos em nossas ações e que normalmente não questionamos. Sem dúvida, isso não constitui uma resposta cabal para o cético, pois ele ainda pode questionar o direito que temos de defender esses conteúdos informativos que pressupomos em nossas ações. Mas, provavelmente, não há resposta cabal contra o ceticismo epistemológico. Podemos dizer que há nas próprias ações do cético o reconhecimento tácito do uso dessas fontes de informação e que, conseqüentemente, só resta a ele não proferir qualquer sentença, o silêncio. Isso não desmerece o valor dos questionamentos céticos no sentido de forçar uma melhor elaboração filosófica das bases de justificação de nossas crenças. No entanto, se a questão é como podemos saber em que grau nossas crenças estão corretas, a adoção de uma posição cética *ab initio* não parece nos levar a lugar algum.

Considerados esses elementos da teoria de justificação epistêmica, Swinburne sugere uma determinada concepção de experiência religiosa para então se dedicar à aplicação desses conceitos em sua epistemologia da percepção de Deus.

<sup>38</sup> SWINBURNE, *The Existence of God*, p. 322.

Embora admita a ocorrência de vários tipos de experiência classificáveis como religiosas, Swinburne se concentra na experiência teísta e considera “experiência religiosa” como um acontecimento mental de algo que parece (no sentido epistêmico, de levar o sujeito a formar uma crença com base na percepção) ser *Deus* estando ali ou fazendo algo.<sup>39</sup> Sua proposta é de aplicar o princípio de credulidade às percepções teístas e por meio dos princípios de credulidade e testemunho conseguir, mesmo partindo de uma descrição interna da experiência religiosa, um forte indício em favor da crença de que *Deus* existe.

No entanto, a aplicação do princípio de credulidade à experiência religiosa exige que avaliemos se as condições nas quais se deu a experiência permitem considerá-la genuína ou não; e aqui, a meu ver, aparecem vários problemas na proposta de Swinburne. Em primeiro lugar, cabe discutir seu pressuposto de que há uma analogia forte entre a experiência sensorial e a experiência religiosa. Para Swinburne, se caímos num “atoleiro cético” quando não usamos o princípio de credulidade para as percepções sensoriais, é preciso um bom argumento para se negar o mesmo tratamento para a experiência religiosa.<sup>40</sup> Assim, cabe analisar se as condições pelas quais se diz que apesar de parecer ao sujeito da experiência que *Deus* estava presente como causa de sua percepção, isso não era o caso realmente, ou seja, cabe discutir se há razões para se duvidar em geral da autenticidade das experiências que se afirmam ser de *Deus*.

O primeiro desafio à aplicação do princípio de credulidade à experiência religiosa diz respeito à confiabilidade do sujeito ou das condições nas quais acontecem tais experiências. Swinburne sustenta que, embora possa haver problemas desse tipo com alguns casos, a maioria das pessoas que afirmam ter tido percepções teístas é confiável em seus relatos perceptuais e não se pode dizer que haja problemas nas condições nas quais elas têm essas percepções a ponto de inviabilizar sua autenticidade.<sup>41</sup> Em vista da avaliação que

---

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 304, nota 10.

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 315.

James faz das tendências psicopatológicas dos que passam por esse tipo de experiência, talvez a avaliação de Swinburne seja otimista demais. Se são pessoas que fogem à normalidade psíquica, nossa confiança nos relatos que elas fazem repousa não no funcionamento padrão de seu aparato perceptual, mas nos resultados marcantes e altamente valorizáveis que tais experiências acabam gerando. No entanto, este primeiro desafio à aplicação do princípio de credulidade aos relatos de experiência religiosa não é, sem dúvida, o principal problema para a tese de Swinburne nesse assunto. Podemos até admitir que não há realmente uma contestação geral fundamentada da capacidade perceptiva e das condições de percepção daqueles que dizem ter tido tais experiências e que a observação de James citada acima não se aplica a todos os sujeitos envolvidos nesse assunto.

O segundo desafio diz respeito às circunstâncias concernentes às supostas percepções teístas até agora e que geram dúvidas quanto à sua legitimidade. Mais especificamente, temos aqui, por um lado, a pluralidade de descrições dadas em diferentes religiões àquilo que se manifesta numa experiência religiosa e, por outro lado, a própria possibilidade de se identificar Deus numa ocorrência assim. Para Swinburne, quanto à primeira faceta desse desafio, basta que o relato seja apresentado numa forma menos comprometida culturalmente para que se possa reconhecê-lo como um relato de uma percepção de Deus, tal como o concebe o monoteísmo tradicional.<sup>42</sup> Em relação à segunda faceta, para ele, é possível reconhecer Deus numa experiência religiosa uma vez que se tenha familiaridade com a descrição de seus atributos tradicionalmente reconhecidos, como a onipotência e a infinita bondade. Porém, embora algumas experiências de religiões não teístas possam ser reconstruídas como experiências de Deus, elas podem se tornar irreconhecíveis se forem retiradas de um contexto cultural que seja radicalmente diferente do monoteísmo. Além disso, a redução do pluralismo religioso a um mínimo denominador comum não atende ao propósito de Swinburne, pois ele

---

<sup>42</sup> SWINBURNE, *The Existence of God*, p. 316.

não está falando da percepção de uma “realidade última”, mas de algo muito mais específico e conceitualmente carregado como o Deus do monoteísmo tradicional.

O terceiro desafio refere-se ao problema de se Deus estava mesmo presente para causar a percepção teísta e o quarto desafio questiona se, mesmo que Deus estivesse presente, a percepção não teria sido causada por outra razão. Swinburne responde a esses desafios basicamente com a tese de que eles só seriam efetivos se provassem que Deus não existe para estar presente ou para ser causa de uma experiência religiosa.<sup>43</sup> Uma vez que não há ainda um argumento assim com força suficiente, permanece intacta a possibilidade de que as alegadas experiências teístas sejam de fato de Deus e possam ser usadas como um forte indício num argumento indutivo em favor do teísmo. Contudo, as respostas de Swinburne aos desafios mostram apenas a *possibilidade* de que uma alegada experiência teísta se torne autêntica por meio do princípio de credulidade. Na medida em que há muitas explicações que não apelam para a existência de Deus para explicar esses relatos de experiência religiosa, mas os reduzem a causas meramente psicológicas, sociológicas ou culturais, fica difícil aceitar que tenhamos aqui um argumento admissível por todos em favor do teísmo. Em outras palavras, o problema é que Swinburne quer construir um argumento indutivo que convença o cético, ou seja, que seja sem dúvida a melhor opção explicativa; mas o cético tem a possibilidade de explicar aquelas ocorrências de forma naturalista e, assim, o máximo que ele consegue é uma espécie de “empate” na argumentação, ou seja, mostrar que é possível explicar essas ocorrências com base no teísmo também, o que é muito menos que ele pretendia.

Por fim, a própria analogia entre a percepção teísta e a percepção sensorial suposta no argumento de Swinburne, que mencionamos acima, parece bastante fraca. Ele mesmo reconhece que há grandes diferenças entre ambas, ao afirmar que Deus só se manifesta a quem Ele escolhe se manifestar, o que significa que normalmente as experiências reli-

---

<sup>43</sup> Ibid., p. 319; 320.

gias são percepções privadas, e não eventos publicamente atestáveis.<sup>44</sup> Isso significa, por um lado, que o fato de um indivíduo que estava próximo do sujeito da experiência religiosa não ter captado coisa alguma não conta contra o relato dessa experiência e, por outro lado, que não se pode repetir as condições nas quais se dá uma revelação do sagrado. Além disso, experiências religiosas não envolvem o uso de nenhum dos cinco órgãos sensoriais comuns, o que exige alguma elaboração acerca de como chegamos a captar aquilo a que elas se referem. Por fim, o próprio fato de que não basta que nosso aparato perceptual seja afetado para que uma experiência tenha caráter religioso, mas se faz necessário que essa ocorrência afete o sujeito de uma forma que este a veja como significativa para sua relação com Deus, torna esse tipo de experiência bastante peculiar, essencialmente ligada a uma determinada concepção de mundo, e não uma base comum, capaz de prover um argumento indutivo aceitável por todos.

Esses limites, brevemente apontados acima, indicam entraves consideráveis para a epistemologia da experiência religiosa de Swinburne. Na próxima seção, veremos a proposta de William Alston de epistemologia da percepção mística, que será posteriormente comparada com a de Swinburne.

### 3 Alston e a Experiência Religiosa como Prática Doxástica

Meu propósito com esta descrição do modo como Alston emprega a ocorrência de experiências religiosas na fundamentação da crença em Deus é mostrar que sua abordagem, se for lida como não tendo as pretensões universalistas da proposta de Swinburne, não sofre dos problemas que afetam esta última. Desenvolverei esta tese na próxima seção. Nesta, pretendo apresentar a teoria de Alston, fazendo referências comparativas esporádicas a Swinburne. Tal como Swinburne, Alston concentra sua epistemologia da experi-

---

<sup>44</sup> Ibid., p. 297-8.

ência religiosa em situações nas quais Deus é relatado como aparecendo ou se apresentando com uma dada característica. Esse subconjunto das experiências religiosas, nas quais Deus se apresenta para alguém, ele chama de “percepção mística”.<sup>45</sup>

Em *Perceiving God*, a obra principal de Alston sobre epistemologia da experiência religiosa, seu projeto de fundamentar a crença teísta na experiência religiosa compreende basicamente três elementos: uma teoria da percepção, uma teoria da justificação das crenças perceptuais e uma aplicação dessas teorias aos fenômenos de percepção mística, ou seja, uma defesa das teses de que há de fato um tipo de percepção que tem Deus como referente e de que essas percepções servem para fundamentar a crença de que Deus existe. Vou expor em seguida cada um desses elementos de forma breve.

### 3.1 A Teoria da Aparição

Segundo Alston, há dois requisitos fundamentais para um fenômeno mental ser classificado como perceptual (cf. Alston 1991, 36):

a. o caráter “apresentacional” de parte do que é percebido – o objeto lógico – para o sujeito que percebe, ou seja, o sujeito da percepção sente o objeto como algo que se apresenta, impõe-se a ele independentemente de seus esforços, como algo que ele não pode evitar perceber;

b. a consciência imediata do objeto por parte do sujeito que percebe, ou seja, o sujeito apreende o objeto de um modo direto, tal que é diferente de lembrá-lo, pensá-lo ou raciocinar a respeito dele, que são formas mediatizadas de apreensão do objeto de uma ocorrência mental.

Um outro elemento fundamental de uma percepção e do qual Alston não se esquece é que o reconhecimento de uma percepção se dá dentro de um certo quadro conceitual. Em outras palavras, um objeto que se me apresenta e do

---

<sup>45</sup> ALSTON, William, *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*, p. 11.

qual tenho consciência imediata só pode ser identificado de acordo com os conceitos e categorias que disponho para classificá-lo e pensá-lo.<sup>46</sup> Assim, um radiologista, pelo treinamento e conhecimento que adquiriu ao estudar radiologia médica, é capaz de identificar uma pneumonia num exame de raio X, enquanto um leigo só consegue ver ali algumas manchas mais escuras num fundo menos escuro. No entanto, ao falar de crenças de natureza perceptual, originadas da percepção, Alston propõe que essas crenças de fundo auxiliares estão de fato internalizadas no sujeito da percepção, de modo que este tem consciência imediata do objeto, no sentido de não pensar conscientemente nas crenças que permitem essa percepção, ao modo, por exemplo, de uma inferência. Ao analisar um raio X, o radiologista experiente “verá” a infecção pulmonar, terá dela uma percepção imediata, ao invés de inferi-la dos conhecimentos que adquiriu no curso de Medicina, embora esses estejam na base internalizada da percepção que ele venha a ter.

Com base nessa caracterização, Alston defende que é possível classificarem-se experiências místicas narradas por Tereza D’Ávila, Angela Foligno e outros místicos menos famosos (tais como os apresentados por William James em *The Varieties of Religious Experience*) como perceptuais. Por um lado, eles relataram ocorrências mentais nas quais eles se sentiram conscientes da presença de Deus num modo tal que independia de seus esforços e que, por ser uma consciência imediata, era completamente diferente de atividades como pensar, argumentar ou lembrar de Deus.<sup>47</sup> Cumprindo em princípio os dois requisitos básicos da teoria da aparição, percepções místicas, mesmo não sendo sensoriais, ainda se qualificam como perceptuais, pois não há razão para pensar que nossas percepções devam ser exclusivamente sensoriais.

Por outro lado, a menos que se sustente que a existência de Deus é impossível – apesar de ser um assunto de debate filosófico, poucos filósofos defendem que o seja – é possível

---

<sup>46</sup> Ibid., p. 100.

<sup>47</sup> Ibid., p. 16.

também, em princípio, que Ele possa ser percebido. A aqueles que afirmam que não se pode perceber Deus, pois Ele é infinito, Alston responde dizendo que não precisamos perceber a totalidade de  $x$  para perceber  $x$ . E mesmo que só captemos o ser de Deus de um modo imperfeito e adaptado a nossas limitações, isso não significa que seja impossível ter alguma percepção de Deus, mesmo porque é difícil sustentar que captemos qualquer objeto lógico do modo como ele é em si e não apenas segundo a limitação de nosso aparato perceptivo e conceitual.<sup>48</sup>

De fato, em relação a essas objeções teológicas, parece incoerente para um teísta negar a possibilidade de percepção de Deus (como, por exemplo, Davies em sua obra, em nova edição, de 1993<sup>49</sup>). Está necessariamente implicada na noção de revelação do divino, que é crucial para a compreensão do fenômeno religioso do ponto de vista do crente. Assim, Alston pretende ter mostrado a possibilidade de se falar em termos de uma percepção de Deus, como um tipo particular dessa atividade comum à qual se refere sua teoria da aparição e cujo exemplo mais comum e acessível é a percepção sensorial.

### 3.2 A Justificação de Crenças Perceptuais e a Abordagem da Prática Doxástica

O segundo tópico do programa de justificação do teísmo de Alston é sua teoria da justificação. Justificação de crenças, segundo este autor, implica uma avaliação das proposições nas quais se acredita e essa avaliação tem como principal valor a verdade, entendida num sentido de correspondência da crença com o que realmente é o caso. Em outras palavras, estar justificado em acreditar em  $p$  é ter uma base ou fundamento adequado para crer que  $p$  é verdadeiro.<sup>50</sup>

Nesse sentido, trata-se de uma questão de grau, pois se pode estar mais ou menos justificado em crer que  $p$ . Além

<sup>48</sup> Ibid., p. 59; 60; 63.

<sup>49</sup> DAVIES, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion*.

<sup>50</sup> ALSTON, *Perceiving God*, p. 73.

disso, pode-se estar justificado em acreditar em *p* *prima facie*, ou seja, até que se mostre que a crença em *p* não é justificada, ou de modo inqualificado, isto é, *p* deve ser aceita como verdadeira independentemente de qualquer investigação posterior. Em geral, a justificação de crenças perceptuais é apenas *prima facie*, ou seja, elas podem ser mantidas apenas até que tenhamos uma razão mais forte para rejeitar sua probabilidade inicial.<sup>51</sup>

Uma distinção preliminar importante na proposta de Alston é entre a *atividade* de justificação e o *estado* de justificação. Pode-se estar justificado de modo imediato, sem que isso seja resultado de uma atividade inferencial ou argumentativa de fundamentação. Por outro lado, a atividade de justificação é sempre resultado de uma iniciativa do sujeito epistêmico, típica da atividade de filósofos do conhecimento. Mas não é preciso construir-se uma justificação teórica para se estar justificado *prima facie* na crença em uma proposição *p*. A atividade consciente de justificação só entra em cena quando nosso estado de justificação é posto em dúvida, é desafiado, de alguma maneira.

Mesmo envolvendo uma apreensão imediata e não o produto de uma atividade consciente e inferencial de justificação, a formação de crenças perceptuais pode ser considerada uma prática sujeita a avaliação positiva ou negativa. Em outras palavras, o fato de podermos classificar o grau com que o sujeito que percebe forma crenças perceptuais significa avaliar o quanto ele domina a prática de formar esse tipo de crença a partir de apreensões imediatas e crenças não sensoriais de fundo. É a essa maneira de formar crenças a partir de fundamentos perceptuais ou não e que pode ser avaliada quanto ao seu melhor ou pior desempenho que Alston chama de “prática doxástica”.<sup>52</sup>

Uma prática doxástica é, então, uma maneira de formar crenças como resultados (*outputs*) de certas fontes (*inputs*) tais

<sup>51</sup> Como vimos, essa presunção de inocência das crenças perceptuais também é uma das teses principais da epistemologia da experiência religiosa de Swinburne. Uma comparação mais detida das abordagens dos dois será feita mais adiante.

<sup>52</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 100.

como percepção sensorial, testemunho, memória, raciocínio, percepção mística ou leitura de bolas de cristal. Assim, o problema de se uma certa crença perceptual é justificada se torna o problema de se a prática doxástica correspondente é capaz de gerar crenças verdadeiras.<sup>53</sup> Quanto mais pudermos confiar no mecanismo de geração de crenças de uma prática doxástica, mais adequada será nossa base para acreditar que tais crenças são verdadeiras.

No entanto, se olhamos para a prática doxástica da percepção sensorial, o principal modelo para a atividade de formar crenças perceptuais, temos um problema. Para determinar se a maioria das crenças formadas a partir da percepção sensorial é verdadeira e, assim, se a prática doxástica correspondente é confiável, precisamos de algum modo contar com a própria percepção sensorial. Como diz Alston:

Devemos ou usar a percepção sensorial como fonte das nossas premissas, deste modo já assumindo que ela é confiável, ou então tomar nossas premissas de alguma outra fonte (ou fontes) em que teríamos razão de confiar apenas se já tivéssemos razão para confiar na percepção sensorial.<sup>54</sup>

Em outras palavras, caímos numa espécie de circularidade epistêmica que impede uma justificação epistemológica de práticas doxásticas, pois não temos como avaliar o quão verossímeis são os resultados da percepção sensorial sem já estarmos pressupondo a própria percepção sensorial. Alston dedica todo um capítulo em *Perceiving God* para mostrar que esse problema se dá nas principais tentativas modernas e contemporâneas de justificar a percepção sensorial. Na verdade, essa circularidade aparece em todas as tentativas de justificar uma prática doxástica, não sendo um “privilégio” apenas da percepção sensorial. Assim, como avaliar a prática de formar crenças com base no raciocínio dedutivo, por exemplo, sem usar em algum ponto essa própria atividade que estamos querendo apreciar?

<sup>53</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 100-101.

<sup>54</sup> Cf. ALSTON, *Perceiving God*, p. 107: “We must either use sense perception as the source of our premises, thereby already assuming that it is reliable, or else get our premises from other source(s) that we would have reason to trust only if we already had reason to trust sense perception”.

Diante dessa enorme dificuldade no projeto de justificar epistemologicamente a verdade de nossas crenças perceptuais sensoriais, Alston lembra que não temos como evitar formar crenças a partir da percepção sensorial. Em outras palavras, mesmo o cético pirrônico, em sua vida diária, forma crenças perceptuais e se abrisse mão desta faculdade, teria de enfrentar seríssimos problemas para continuar suas atividades cotidianas. Assim, o que Alston propõe é que a prática doxástica da percepção sensorial seja avaliada com base em critérios determinados por ela mesma, ou seja, respeitando-se a idéia de que precisamos da percepção sensorial para avaliarmos se ela produz crenças falsas demais a ponto de se tornar inconfiável. Nesse caso, o que temos é uma análise coerentista, ou seja, uma prática será *prima facie* confiável enquanto não se mostrar que ela tem inconsistências internas demais e enquanto não contradisser com demasiada frequência outras práticas mais arraigadas, universais ou menos sujeitas à crítica teórica<sup>55</sup>, como, por exemplo, o raciocínio dedutivo.

No entanto, mesmo considerando-se que as práticas doxásticas devem ser avaliadas conforme seus próprios critérios, pois não há um pano de fundo neutro e comum para se julgá-las, isso não significa que tudo vale. Alston entende eliminar o perigo do relativismo postulando que todas as práticas formam crenças acerca de um mesmo mundo e que há práticas mais confiáveis porque melhor estabelecidas e universais que outras. Além disso, há outros elementos que caracterizam uma prática doxástica e que ajudam a selecionar os “candidatos a esse título”. São eles: 1) A posse de um “sistema de cancelamento” (*override system*), pelo qual as crenças formadas são testadas e avaliadas.<sup>56</sup> Assim, no mais das vezes, testamos uma crença perceptual com base na própria percepção, com critérios fornecidos por esse próprio meio de formar crenças. O fundamental, porém, é que haja um sistema de testes assim numa atividade de formar crenças, para ser uma prática doxástica confiável. 2) Práticas doxásticas

<sup>55</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 170.

<sup>56</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 159.

são pré-reflexivas, ou seja, engajamo-nos nelas antes mesmo de refletir ou estarmos conscientes delas<sup>57</sup>, o que diz respeito ao fato de que podemos estar justificados sem que tenhamos de passar pela atividade de justificação. 3) Elas são estabelecidas e partilhadas socialmente, o que significa que em algum momento vimos a aprender a formar crenças dessa maneira dentro de uma comunidade, que também se encarrega de testar e/ou fornecer os critérios para teste do modo como levamos a efeito uma crença a partir de uma dada prática doxástica. Além disso, o conjunto de conceitos de fundo que caracteriza cada prática pode mudar ao longo do tempo, por meio do aprendizado de novas crenças ou a mudança do grau de crença em certas proposições antes fundamentais. Um outro elemento característico de uma prática doxástica é o grau de auto-apoio que ela confere, ou seja, quanto mais ela produz resultados que são valiosos para a vida de quem a usa, mais suporte uma prática acaba conferindo à sua própria confiabilidade.<sup>58</sup> O fato de aumentar minhas chances de sobrevivência se agir como se a percepção sensorial fosse confiável não é uma razão epistemológica para confiar nesse modo de formar crenças, mas constitui uma razão a mais, de tipo prático, para fundamentar minha confiança.

Assim, dada a circularidade epistêmica, o caráter irreduzível e autônomo das diferentes práticas doxásticas e as outras características destas indicadas acima, Alston afirma que o tipo de justificação que se pode postular para uma prática doxástica é o de uma racionalidade prática, ou seja, a racionalidade de agir ao formar crenças do modo como formamos. Em outras palavras, se a prática doxástica não forma crenças inconsistentes entre si em demasia, então o fato de que nos parece ser inevitável formar crenças do modo como ela prescreve (ou ao menos que deixar de usá-la seria altamente desvantajoso) faz com que sejamos incoerentes ao considerá-la inconfiável até prova em contrário.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 163.

<sup>58</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 174.

<sup>59</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 169.

Assim, enquanto o cético continua agindo com base em crenças formadas sensorialmente, sua crítica à confiabilidade geral da percepção sensorial é incoerente e essa prática doxástica pode ser considerada confiável e *prima facie* justificada em termos práticos, embora não seja possível apresentar uma justificação estritamente epistemológica devido ao problema da circularidade epistêmica.

O que temos então na teoria da justificação de crenças de origem perceptual para Alston é um processo que se dá em dois níveis, o da prática doxástica, que produz a crença, e o nível da própria crença. No nível da prática doxástica da percepção sensorial, a justificação só é possível em termos práticos. Uma vez que a percepção sensorial é um modo fortemente enraizado em nós de formar crenças, que aprendemos a usá-la e confiar nela desde uma idade muito tenra, bem antes de sermos capazes de refletir sobre isso, uma vez que abrir mão dessa prática implica um enorme prejuízo potencial para nossas vidas, ameaçando inclusive nossa mera sobrevivência, uma vez que as crenças geradas por ela não são em sua maioria incoerentes e que a própria prática oferece testes e critérios para avaliar crenças perceptuais eventualmente conflitantes, temos boas razões práticas para confiar nesse mecanismo gerador de crenças. Por outro lado, uma vez que temos razão práticas para pensar ser razoável confiar na percepção sensorial para formarmos nossas crenças sobre o mundo físico, temos uma justificação epistemológica para as crenças perceptuais sensoriais. Ou seja, uma vez que a exigência de justificação era ter uma base adequada para crer que *p* é verdadeiro e uma vez que a confiabilidade do mecanismo que gerou *p* é uma base adequada, então tem-se uma justificação epistemológica (*prima facie*) de *p* se esta for uma proposição de percepção sensorial. Em outras palavras, enquanto temos uma justificação coerentista no caso das práticas doxásticas – elas são confiáveis na medida em que não têm incoerências demais em si mesmas e em relação às práticas mais fortes, no sentido de mais enraizadas e mais “inevitáveis” –, a justificação das crenças é fundacional, ou seja, decorre de se referir a uma base ou fundamento adequado.

### 3.3 A Justificação da Crença em Deus com Base na Prática Doxástica Mística Cristã

Dada a pluralidade de religiões, com seus múltiplos sistemas conceituais de fundo e sistemas de cancelamento de crenças potencialmente divergentes e até mesmo incompatíveis, Alston propõe que o problema da fundamentação do teísmo a partir da abordagem da prática doxástica se concentre na prática doxástica cristã, que seria apenas um exemplo de aplicação da abordagem, escolhido pela maior familiaridade do autor com a mesma.<sup>60</sup>

Segundo Alston, a prática doxástica mística cristã (PMC) apresenta todas as características que tipificam uma prática doxástica em geral. Enquanto mecanismo formador de crenças religiosas a partir de percepções místicas, ela é adquirida e a ela se adere bem antes de se ser explicitamente consciente dela. Ela tem um sistema de teste e avaliação de crenças próprio, que se baseia num conjunto particular de pressupostos conceituais e que podem ir mudando com o tempo. Assim é que os grandes místicos, como Tereza D'Ávila, relatam critérios pelos quais se deve discernir uma percepção que é causada por Deus de uma que seria uma ilusão ou causada por outra realidade. Ecoando William James, para Alston, o teste principal é o grau de santificação manifestado na vida daquele que diz ter tido uma percepção mística, e o bem sentido por aqueles que desfrutam desse processo seria o auto-apoio fornecido pela prática mística cristã, ajudando a justificar em termos práticos a confiança manifestada por aqueles que formam crenças com base nela.<sup>61</sup>

Além dos elementos acima, os participantes da PMC estão envolvidos em outras práticas com as quais ela interage. PMC é transmitida e partilhada socialmente e seus participantes afirmam não conseguirem evitar formar crenças a partir das percepções envolvidas nesta prática.<sup>62</sup> Assim, se se confere confiabilidade *prima facie* a outras práticas

<sup>60</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 192-193.

<sup>61</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 191 e 251.

<sup>62</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 187-188.

doxásticas com essas características, não há por que não dar às práticas doxásticas místicas (entre elas, a cristã) a mesma prerrogativa e, com base na confiabilidade de PMC, a crença de que Deus existe, gerada por uma percepção mística dessa prática, fica justificada *prima facie* para aqueles que participam dessa prática doxástica. Em outras palavras, Alston pretendeu mostrar que aquele que faz parte da comunidade cristã, de onde vem a maior parte dos relatos de experiências místicas apresentados em seu livro e que ele toma como exemplo para sua teoria epistemológica, teria direito de basear sua crença na existência de Deus nesse tipo de fenômeno, do mesmo modo que a prática doxástica da percepção sensorial dá direito *prima facie* a quem participa dela de tomar como verdadeiras até prova em contrário as crenças geradas por ela.

#### 4 Breve comparação das propostas de Alston e Swinburne e uma tentativa de combiná-las

Apesar de ambos lidarem com o tema da experiência religiosa do ponto de vista da contribuição desta para o problema da racionalidade da crença em Deus e apesar de ambos defenderem uma presunção de verdade das crenças perceptuais até que se apresentem razões em contrário, as abordagens e resultados obtidos por Swinburne e Alston guardam diferenças cruciais. Ao contrário de Swinburne, Alston não pretende construir um argumento indutivo a partir da experiência religiosa, mas tomar esse fenômeno como base perceptual direta, não argumentativa, para a crença em Deus, que pudesse inclusive suprir eventuais deficiências encontradas na argumentação desenvolvida pela teologia natural.<sup>63</sup> Além de ter um objetivo diferente, Alston propõe uma abordagem da percepção mística de Deus que não se limita a justificar crenças individuais, como o princípio de credulidade de Swinburne, mas volta-se também para a justificação dos processos formadores das crenças místicas

---

<sup>63</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 294.

perceptuais, que ele interpreta como práticas doxásticas socialmente estabelecidas.<sup>64</sup> Essas duas diferenças constituem a principal razão para uma tese que quero defender nesta seção, de que as críticas que atingem de forma substancial a proposta de Swinburne não têm o mesmo efeito sobre o trabalho de Alston.

Pretendi mostrar na seção referente à proposta de Swinburne que as principais críticas dirigidas contra a aplicação do princípio de credulidade aos relatos de percepção teísta referem-se à existência de explicações naturalistas da experiência religiosa, à fraca analogia entre experiência mística e experiência sensorial e às dificuldades impostas pelo pluralismo religioso.

Como vimos, a pretensão de Swinburne de construir um argumento indutivo forte com base na experiência religiosa esbarra na possibilidade de explicar esse fenômeno em termos naturalistas, que dispensam a tese da existência de Deus. Uma vez que Alston não tem essa pretensão, mas apenas quer assegurar o direito epistêmico daqueles que participam da prática doxástica mística teísta (judaica, cristã ou muçulmana), o fato de haver explicações naturalistas não afeta o postulado de que os participantes de uma prática doxástica teísta estejam justificados *prima facie* em termos práticos ao formarem crenças com base nela. Trata-se de uma alegação de “direitos iguais” e não de argumento pela melhor explicação.<sup>65</sup>

Mostrei acima que, para Swinburne, se aplicamos o princípio de credulidade para crenças perceptuais sensoriais, não há porque não aplicá-lo para aquelas geradas de percepções teístas. Porém, conforme apontado por alguns críticos de Swinburne (por exemplo, Richard Gale), a analogia entre os dois tipos de percepção é muito fraca para que se possa dar a ambos tipos de experiência a mesma prerrogativa, principalmente pelo fato de que os testes disponíveis para as

<sup>64</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 195.

<sup>65</sup> Embora seu argumento não dependa disso, Alston não deixa de apontar também sérios problemas nas tentativas de explicação naturalista da experiência religiosa [cf. ALSTON, *Perceiving God*, p. 230ss].

crenças sensoriais (seu caráter público, universal e repetível) não estão ao alcance das crenças místicas. Essa crítica da falta de paridade entre percepção sensória e percepção teísta não atinge Alston com a mesma força, pois ele aceita sem problemas que uma suposta percepção de Deus só pode se dar dentro do pano de fundo conceitual oferecido por uma tradição religiosa específica. Essa mesma tradição é responsável pelo sistema de testes da prática doxástica mística particular. Uma vez que a circularidade epistêmica não permite a qualquer prática doxástica (inclusive à da percepção sensorial) um ponto neutro de avaliação justificadora, esses testes são mesmo internos a cada uma delas. Assim, a autenticidade de uma percepção teísta particular deve ser avaliada de acordo com o fundamento fornecido por uma prática doxástica como a cristã, por exemplo, cuja confiabilidade para o participante da mesma resulta dos mesmos critérios aplicáveis à avaliação da racionalidade prática de qualquer mecanismo formador de crenças.

Segundo Alston, exigir que uma prática adote os critérios de outra é um “imperialismo epistêmico” injustificável. Por outro lado, aceitar que esses padrões internos de avaliação existentes numa prática possam ser aplicados às crenças que ela produz, mas não aceitar as crenças de outra porque os critérios de avaliação delas são meramente internos é o que ele chama de empregar dois pesos e duas medidas (*to employ a double standard*). Assim, a analogia com a percepção sensorial só é importante como resposta à acusação de circularidade na justificação das crenças místicas a partir de um pano de fundo conceitual religioso. Para Alston, tanto a prática sensorial quanto a mística cristã são parte do mesmo gênero de práticas doxásticas, um conceito usado por ele para resolver o problema da circularidade epistêmica, como vimos acima. Segundo ele:

É verdade que é racional engajar-se em PS [prática doxástica da percepção sensorial] por razões precisamente análogas, mas nenhuma referência explícita a PS é requerida para defender PMC [prática doxástica mística cristã], não mais que é necessário supor uma analogia com a natação para defender a legalidade da corrida. É verdade que nadar é legal devido precisamente à mesma

razão de que correr é legal (ela não viola lei nenhuma), mas seria grotesco supor que a defesa da legalidade da corrida depende essencialmente de uma analogia com a natação.<sup>66</sup>

Assim, por não depender de uma analogia com a experiência sensorial tanto quanto a proposta de Swinburne, a epistemologia da experiência religiosa de Alston não está sujeita às críticas que atingem aquela seriamente.

O terceiro problema do emprego da experiência religiosa na justificação da crença em Deus na proposta de Swinburne se referia ao pluralismo religioso. Mais estritamente, a questão que se coloca é que, dada a diversidade dos relatos de experiência mística e suas correspondentes bases culturais díspares, não há como pretender que o fenômeno da experiência religiosa em geral seja base para justificar a crença na concepção específica do Deus do monoteísmo tradicional. Vimos particularmente que a identificação de Deus, como objeto lógico individualizado, exige um conjunto considerável de crenças auxiliares que possibilite o reconhecimento do seu referente numa percepção mística. Assim, mesmo que admitamos que os diversos relatos de experiência mística das religiões mundiais não necessariamente cancelem uns aos outros, eles dificilmente podem ser tomados como indício a ser muito melhor explicado pela hipótese teísta, como pretende Swinburne.

Mais uma vez, esse problema não atinge a proposta de Alston. Não só porque ele não pretende construir um argumento pela melhor explicação em favor do teísmo, mas porque ele assume que uma percepção mística só pode se dar dentro de uma prática doxástica religiosa específica. Assim, não há problema se a crença em Deus só pode ser justificada em vista de uma rede conceitual específica, pois é isso mesmo o que acontece em todas as práticas doxásticas. Alston

---

<sup>66</sup> Cf. ALSTON, *Perceiving God*, p. 223-4: "It is true that it is rational to engage in SP for precisely analogous reasons, but no explicit reference to SP is required to present the case for CMP, any more than it is necessary to bring an analogy with swimming to present the case for the legality of jogging. It is true that swimming is legal for precisely the same reason that jogging is legal [it violates no laws], but it would be grotesque to suppose that the case for the legality of jogging depends essentially on an analogy with jogging [sic] [swimming]".

admite que há tantas práticas doxásticas místicas quanto sistemas doutrinários religiosos distintos em aspectos centrais<sup>67</sup>, mas que, mesmo que não tenhamos como avaliar qual dessas práticas é mais confiável<sup>68</sup>, ainda assim os participantes de uma determinada prática têm o direito de confiar nelas *prima facie* para formarem crenças religiosas, desde que elas atendam os requisitos de toda prática doxástica *prima facie* confiável.

Uma imunidade tão grande a críticas tem um preço para a epistemologia da experiência religiosa de Alston. Segundo Norman Kretzmann, o que Alston termina por demonstrar é algo que um ateu de mente aberta aceitaria sem problemas, ou seja, que Tereza D'Ávila tinha direito de acreditar que Deus existe em vista de suas experiências místicas e dadas suas crenças de fundo particulares. Mas isso quer apenas dizer que ela não forjou um relato falso e que sua confiança na percepção mística era coerente com suas crenças religiosas, o que está longe de significar que suas experiências eram objetivamente válidas ou verídicas.<sup>69</sup> Em outras palavras, a epistemologia de Alston é bastante imune a críticas, mas, em contrapartida, ela não faz diferença alguma.

Penso, no entanto, que é possível encontrar um emprego relevante e frutífero para a proposta de Alston, desde que ela seja combinada ao método bayesiano usado por Swinburne, embora calcado numa concepção diferente de probabilidade. Apresento essa sugestão aqui apenas de forma esquemática, por questões de espaço.

Minha sugestão é de que o papel da experiência religiosa na justificação da crença em Deus deve ser pensado como complementar a outras formas de justificação, como a argumentação da teologia natural. Essa é, na verdade, a noção que Alston desenvolve no último capítulo de *Perceiving God* e que seus críticos parecem não levar muito em conta. Em

<sup>67</sup> Cf. ALSTON, William. *Perceiving God*, p. 191s.

<sup>68</sup> Na verdade, Alston acredita que há razões independentes para alegar a superioridade da prática doxástica mística cristã, mas ele prefere trabalhar com um cenário mais difícil (cf. ALSTON, *Perceiving God*, p. 270).

<sup>69</sup> KRETZMANN, Norman, *Mystical Perception: St. Theresa, William Alston and the Broadminded Atheist*, p. 68.

primeiro lugar, é preciso lembrar que se está empregando a noção de experiência religiosa num contexto de debate filosófico com um interlocutor que não partilha da crença em Deus, ao qual temos chamado de “cético”. Nesse aspecto, Alston aproxima-se bastante de Swinburne, embora reconheça que o valor epistêmico da percepção de Deus não seja o tópico mais importante em relação à experiência religiosa para quem vive esse tipo de evento.<sup>70</sup> De fato, para o místico e a maioria dos participantes das comunidades religiosas, os contatos diretos com o divino têm um valor muito mais existencial, no sentido até de algo que define seu próprio modo de ser específico, a ser abordado, no âmbito da Filosofia, por uma Antropologia Filosófica. Enfim, não se deve esquecer que se trata de uma apropriação desse tema que, para os atores principais envolvidos nas experiências religiosas, não é realmente a mais importante.

Estamos falando, então, de interlocutores envolvidos num debate filosófico, que não tem necessariamente que influenciar a vida e as convicções religiosas dos que não estão envolvidos neste debate.<sup>71</sup> Nesse sentido, a proposta de Alston nos leva a falar não de posições individuais, mas de teses compartilhadas por diferentes *grupos* em contenda intelectual, que participam de diferentes práticas doxásticas. Por outro lado, ao tomarem parte no empreendimento de discussão filosófica de um tema, os diferentes grupos envolvidos deverão compartilhar pontos em comum que lhes permitam dialogar e, ao menos em princípio, chegar a alguma convergência de pontos de vista por meio do debate.

Essa dupla vinculação conceitual dos grupos em diálogo filosófico é bem captada pela fórmula do Teorema de Bayes apresentada acima. Como vimos, para a determinação do grau justificado com que se pode sustentar uma crença, temos de um lado um fator denominado por Swinburne de “poder explicativo” – e que avalia o acréscimo de cognição

---

<sup>70</sup> ALSTON, *Perceiving God*, p. 2.

<sup>71</sup> Não é minha intenção dizer que a Filosofia é só um jogo, sem nenhuma importância para a vida das pessoas, mas apenas que ela é um recurso para o esclarecimento de conceitos e que pode ser, mas não necessariamente deve ou acaba sendo, o fator determinante no modo como vivemos e nas crenças que assumimos.

que uma determinada tese faz em relação a um conjunto de eventos ou indícios – e de outro lado, um fator chamado “probabilidade prévia” da hipótese, que determina o grau inicial de crença na tese em questão. Swinburne propõe que a probabilidade prévia do teísmo seja determinada com base em critérios impessoais e universais, mas sua proposta, baseada principalmente em sua teoria da simplicidade, enfrenta sérios problemas, que não temos como avaliar aqui.<sup>72</sup>

A teoria da probabilidade epistêmica de Swinburne, chamada “teoria lógica da probabilidade” é, na verdade, muito pouco aceita nos meios bayesianos atualmente. Proponho que seja mais frutífero e mais de acordo com os elementos envolvidos num debate filosófico que se adote o princípio de que grupos em contenda intelectual partem de pontos de vista diferentes, mas que podem convergir por meio do diálogo. Esses pontos de partida diferentes são constituídos por um conjunto de crenças particular e um modo de chegar a essas crenças iniciais, envolvendo inclusive processos não inferenciais, próprio de cada grupo e aceito por seus membros. A essa teoria da probabilidade, pela qual cada grupo estabelece o grau de crença que entende mais aceitável para a tese em questão, (de modo coerente com os pressupostos assumidos pelo grupo), o filósofo da matemática Donald Gillies propôs denominar “teoria intersubjetiva”.<sup>73</sup>

É nesse momento que a epistemologia da experiência religiosa de Alston é aproveitada na proposta que apresento aqui. Seu trabalho nos fornece uma teoria da justificação de um ponto de partida específico para o debate filosófico sobre a existência de Deus, que se baseia na pertença a um grupo que adota a experiência religiosa como elemento fundamental para constituir um grau de crença naquela tese e que será considerada por eles no diálogo com o grupo dos

<sup>72</sup> Remeto o leitor a um artigo de minha autoria a ser publicado na revista *Episteme* de Porto Alegre, em seu número 18, 2004, intitulado “Como usar o Método Probabilístico na Discussão da Crença em Deus”.

<sup>73</sup> Segundo GILLIES, Donald, *Intersubjective Probability and Confirmation Theory*, a teoria intersubjetiva é uma extensão da teoria subjetiva. O grau de crença é estimado com base no quanto o grupo estaria disposto a “apostar” na tese num experimento psicológico. Para os pormenores desta proposta, veja-se também GILLIES, *Philosophical Theories of Probability*, p. 168-186.

céticos. Este último grupo não partilha da mesma prática doxástica perceptual mística dos teístas, mas, enquanto filósofos da religião, pode possuir em comum com o outro grupo um conjunto de informações, de regras de inferência e de valores heurísticos que permitam, em princípio, que se chegue a uma convergência de opiniões por meio do debate. Assim, mesmo partindo de graus de crença diferentes, justificados inicialmente pela pertença a diferentes práticas doxásticas, pelo fato de pertencerem a um empreendimento comum – a discussão filosófica acerca da existência de Deus – os grupos envolvidos podem superar suas divergências por meio da discussão. É esse aspecto do problema – a discussão das teses com base em indícios e argumentos aceitos em comum – que o Teorema de Bayes ilustra com o fator “poder explicativo” da fórmula que vimos acima.

Desse modo, podemos conciliar as duas propostas acerca da experiência religiosa apresentadas aqui, empregando o fenômeno da experiência religiosa ao modo proposto por Alston, mas por meio do método sugerido por Swinburne, embora com uma teoria da probabilidade diferente da proposta por este.

## 5 Experiência religiosa e epistemologia

Meu objetivo com este artigo era mostrar que a principal contribuição da filosofia da religião em língua inglesa contemporânea para a discussão da experiência religiosa é quanto ao seu papel na epistemologia da crença religiosa, particularmente da crença teísta. Vimos que, a partir do trabalho precursor de William James, a tradição anglo-saxã procurou encontrar um modo de empregar esse fenômeno tão fundamental para a religiosidade como a revelação mística na tarefa de justificação racional da crença religiosa. Vimos com James a idéia de se usar esse fenômeno numa inferência pela melhor explicação numa perspectiva pragmatista, sendo a tese da “existência de uma realidade mística” a que melhor explicaria a ocorrência de algo tão transformador na vida de tantas pessoas que afirmaram ter experiências religiosas.

Vimos Swinburne também tentando uma inferência indutiva a partir desse fenômeno, embora, ao invés de adotar uma compreensão pragmatista da verdade, propusesse uma elaborada teoria da justificação e da percepção para fundamentar uma tese um pouco mais específica que a de James, a da existência de Deus, tal como concebido pelo que há de comum nas grandes tradições monoteístas.

Por fim, vimos Alston acompanhando Swinburne na tentativa de elaborar uma teoria da justificação e da percepção para melhor empregar a experiência religiosa na epistemologia do teísmo. No entanto, vimos também como Alston adota posições bastante próximas do pragmatismo de James, no sentido de postular que só é possível uma justificação prática para os diferentes modos de formação de crença, dentre os quais se incluem as percepções místicas. Tais práticas de formação de crença mística, como as que temos no Cristianismo, por exemplo, seriam confiáveis até prova em contrário, por satisfazerem os mesmos requisitos de justificação prática que modos comuns de geração de crença, como a percepção e a memória. Do mesmo modo que é incoerente dizer que é injustificado produzir crenças a partir da percepção e da memória sabendo que não temos como deixar de fazê-lo na vida cotidiana, seria incoerente para aquele que participa de uma prática doxástica mística específica não tomar como justificadas ao menos a princípio as crenças que se formarem a partir desta.

Alston desloca a justificação da crença religiosa com base na experiência mística do âmbito meramente individual, como postulava James, para a esfera comunitária. Ao fazer parte de uma comunidade religiosa, adquiro um modo particular de formar crenças que podem abrir toda uma nova dimensão de realidade desconhecidas para os que dela não participam. No entanto, para os que não participam da comunidade religiosa, não há incoerência em negar validade às crenças formadas com base em experiências místicas. A limitação apontada por James para o indivíduo reaparece para a comunidade.

Minha sugestão, que não desenvolvi aqui em toda sua extensão por razões de espaço, é que o método probabilístico

adotado por Swinburne pode dar uma melhor compreensão do papel da experiência religiosa dentro da perspectiva proposta por Alston. Na medida em que a prática doxástica mística dá uma justificação *prima facie* para a crença em Deus, ela pode ser tida como um ponto de partida, um fundamento para um certo grau de crença inicial por parte do crente religioso engajado no debate acerca da racionalidade da crença teísta. No entanto, porque não participa da mesma comunidade que o crente religioso, o cético partirá de um outro grau de crença inicial. Pelo teorema de Bayes, os dois participantes principais do debate atribuirão probabilidades prévias diferentes para a tese de que Deus existe, com base em diferentes práticas doxásticas. No entanto, o próprio método probabilístico permitiria em princípio que a questão pudesse ser resolvida por meio de discussão, uma vez que a probabilidade prévia não é tudo. Havendo um campo comum de concordância acerca de como se constitui o mundo, de quais são as regras válidas de inferência indutiva e dedutiva e do quão relevantes os dados sobre o mundo são para confirmar ou refutar a tese teísta, é possível em princípio uma convergência de perspectivas por meio do debate.

Assim, os graus de probabilidade prévia estimados por parte do grupo dos cétricos seria mais baixo que o dos crentes, significando isso simplesmente que esses dois grupos se dispõem a debater partindo de pontos de vista diferentes. Mas se eles se dispõem a debater filosoficamente a questão, isso implica sua abertura à possibilidade de mudarem de idéia em vista de fatos e argumentos relevantes para a questão. Isso implica que nenhum dos grupos pode partir de valores extremos (zero e um) em suas estimativas acerca da probabilidade da crença teísta, pois, do contrário, nenhum elemento trazido para a discussão terá qualquer poder de alterar o grau de crença inicialmente adotado, ou seja, a probabilidade posterior será igual à probabilidade prévia e não se aprenderá nada com a discussão. Esse patamar intermediário não é geralmente o grau de crença de um fiel fervoroso ou de um ateu convicto. Para aqueles que não

vêm qualquer possibilidade de dúvida nessa questão, para um lado ou para o outro, os graus de crenças são absolutos e, portanto, imutáveis perante qualquer argumento ou fato.

Talvez a ênfase no aspecto epistemológico da experiência religiosa seja insatisfatória para muitos interessados em filosofia da religião. Talvez os aspectos metafísicos, existenciais ou antropológicos envolvidos nesse fenômeno sejam mais instigantes. Possivelmente, uma crítica schellinguiana a essa linha de reflexão anglo-saxã é de que ela pressupõe uma separação entre sujeito e objeto do conhecimento e que por causa disso os problemas que ela gera são insolúveis. É possível que seja assim e no momento não me sinto preparado para responder a uma crítica como essa. Em todo caso, a pergunta sobre o fundamento da afirmação que faz um filósofo, ou seja, a simples questão “como é mesmo que você sabe isso que está falando?”, é sem dúvida uma questão fundamental para toda a tradição filosófica. Sem uma tentativa de resposta a ela, o empreendimento filosófico se arrisca a ficar solto no ar e vazio de sentido. Acima de tudo, porém, é da diversidade e riqueza de posições, do debate, que se torna então possível, que a filosofia pode encontrar a melhor oportunidade de realizar o seu propósito de buscar a verdade. Meu propósito aqui era apenas trazer uma abordagem diferente do problema da experiência religiosa e tentar assim ajudar a iluminar um assunto tão complexo quanto instigante.

### Referências bibliográficas

- ALSTON, William. *Perceiving God: the Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press, 1991.
- DAVIES, Brian. *An Introduction to the Philosophy of Religion – New Edition*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- GALE, Richard. Swinburne’s Argument from Religious Experience. In: PADGETT, Alan. (Ed.) *Reason and the Christian Religion*. Oxford: Clarendon, 1994, p. 39-63.
- GILLIES, Donald. *Philosophical Theories of Probability*. London,

- New York : Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_. Intersubjective Probability and Confirmation Theory. *British Journal for the Philosophy of Science*, v. 42, 1991, p. 513-533.
- HASKER, William. Religious Epistemology. In: BORCHERT, Donald. *The Encyclopaedia of Philosophy – Supplement*. New York: Macmillan, 1996, p. 142-145.
- JAMES, William. *Selected Writings*. New York: Book-of-the-Month Club, 1997.
- KRETZMANN, Norman. Mystical Perception: St. Theresa, William Alston and the Broadminded Atheist. In: PADGETT, Alan. (Ed.) *Reason and the Christian Religion*. Oxford: Clarendon, 1994, p. 65-90.
- SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. 2nd Ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. Intellectual Autobiography. In: PADGETT, Alan. *Reason and the Christian Religion*. Oxford: Clarendon, 1994, p. 1-18.

Agnaldo Cuoco Portugal  
Departamento de Filosofia – UnB  
ICC Ala Norte – Campus Universitário  
Brasília – DF – 70910-900  
agnaldocp@unb.br