

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**PERCEPÇÃO DE DEUS E JUSTIFICAÇÃO DA CRENÇA  
RELIGIOSA: Uma análise da epistemologia da religião de William Alston**

**PAULO ESTEVÃO TAVARES CAVALCANTI**

Brasília, 2010

Universidade de Brasília  
Instituto de Ciências Humanas  
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

**PERCEPÇÃO DE DEUS E JUSTIFICAÇÃO DA CRENÇA  
RELIGIOSA: Uma análise da epistemologia da religião de William Alston**

**PAULO ESTEVÃO TAVARES CAVALCANTI**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, para obtenção do  
título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Banca: Prof. Dr. Scott Randall Paine

Prof. Dr. Roberto Pich

Brasília, março de 2010.

Cavalcanti, Paulo -

Percepção de Deus e Justificação da Crença Religiosa: Uma análise da epistemologia da religião de William Alston/ Paulo Estevão Tavares Cavalcanti – Brasília: Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (Dissertação de Mestrado), 2010.

1. Epistemologia, filosofia da religião, experiência religiosa -

2. William Alston

I Título

Dedico este trabalho a minha esposa Tania, fiel  
companheira e incentivadora e aos meus filhos  
Carol, Paulo e Renata

“Respondeu Moisés: Mas eis que não crerão, nem acudirão a minha voz, pois dirão: O SENHOR não te apareceu” (Êxodo, 4:1).

Agradeço à minha família pelo incentivo e apoio como porto seguro e solo firme em momentos difíceis e tempestuosos. Agradeço aos meus amigos e colegas de trabalho, pelo interesse e encorajamento em meus estudos filosóficos. Agradeço aos professores do Departamento de Filosofia e especialmente ao meu orientador que, com competência, paciência e entusiasmo auxiliou-me na elaboração desse trabalho. Por fim, agradeço a todos que de alguma forma contribuíram direta ou indiretamente para a realização desta empresa.

## RESUMO

Este trabalho aborda a tese de William Alston contida em seu livro *Perceiving God* de que a experiência religiosa pode contribuir como elemento adicional, entre outros, de suporte racional à crença religiosa. Nesse sentido são revisadas as bases da epistemologia da experiência religiosa de Alston e a contribuição específica que a percepção pode dar para o conhecimento de um objeto. Desenvolve-se uma análise crítica da tese de Alston de que, sob certas condições, é possível justificar determinadas crenças religiosas com base em experiências místicas de percepções de Deus e se analisam as principais críticas a esta tese. O trabalho é consistente com a conclusão de que Alston apresenta um argumento sólido e coerente e que as principais críticas dirigidas à tese defendida por ele podem ser rebatidas dentro do escopo de seu argumento.

**Palavras-chaves:** Epistemologia, filosofia da religião, experiência religiosa, William Alston.

## ABSTRACT

This dissertation deals with William Alston's thesis contained in his book *Perceiving God* that religious experience can contribute as an additional feature, inter alia, to the justification of religious belief. In this sense, I analyze the basis of Alton's epistemology of religious experience and the specific contributions that perception can make to the knowledge of an object. I develop a critical analysis of Alston's argument that under certain conditions, it is possible to justify certain religious beliefs based on mystical experiences of God's perceptions and some main criticisms of this thesis are also considered. My contention is that Alston has a strong and coherent argument and that the main criticisms of his claims can be replied within the scope of his argument.

**Keywords:** Epistemology, philosophy of religion, religious experience, William Alston.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>A EXPERIÊNCIA MÍSTICA DA PERCEPÇÃO DE DEUS .....</b>	<b>18</b>
<i>A experiência mística .....</i>	<i>18</i>
<i>Percepção mística e percepção sensorial.....</i>	<i>22</i>
<i>A percepção de Deus.....</i>	<i>32</i>
<i>A crítica de Zangwill .....</i>	<i>40</i>
<i>A tese de Alston e a estética transcendental de Kant .....</i>	<i>46</i>
<i>O contra-argumento de Plantinga.....</i>	<i>51</i>
<i>Resposta a Zangwill: Da possibilidade da percepção mística .....</i>	<i>55</i>
<b>JUSTIFICAÇÃO EPISTÊMICA, CONFIABILIDADE E PRÁTICAS DOXÁSTICAS.....</b>	<b>58</b>
<i>O ambiente epistemológico da proposta de Alston .....</i>	<i>58</i>
<i>A justificação epistêmica de crenças perceptuais .....</i>	<i>61</i>
<i>A confiabilidade das crenças perceptuais.....</i>	<i>62</i>
<i>A confiabilidade da percepção mística.....</i>	<i>75</i>
<i>A abordagem das práticas doxásticas.....</i>	<i>76</i>
<i>Da racionalidade prática à confiabilidade e à justificação das práticas doxásticas.....</i>	<i>87</i>
<b>A POSSIBILIDADE DA JUSTIFICAÇÃO DA CRENÇA RELIGIOSA A PARTIR DE EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS .....</b>	<b>91</b>
<i>Práticas doxásticas místicas cristãs (PMC).....</i>	<i>91</i>
<i>Possíveis objeções à PMC.....</i>	<i>95</i>
<i>O problema da diversidade religiosa .....</i>	<i>107</i>
<i>O problema da justificação pela via do testemunho e o conhecimento de Deus.....</i>	<i>112</i>
<i>Críticas à tese alstoniana .....</i>	<i>115</i>
<i>A crítica de Robert Audi.....</i>	<i>116</i>
<i>A crítica de Michael Wakoff.....</i>	<i>118</i>
<i>A idéia da atenção compartilhada de Adam Green.....</i>	<i>124</i>
<i>Alston e as possíveis críticas à sua tese.....</i>	<i>127</i>
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>129</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>138</b>

## INTRODUÇÃO

A questão da crença religiosa e mais especificamente, a crença na existência do Deus judaico-cristão, foi ao longo do tempo objeto de longa disputa filosófica, desde a tentativa de construir elaborados argumentos racionais até propostas de estabelecer domínios separados da fé e da razão. Dadas as importantes implicações existenciais envolvidas e o desenvolvimento da moderna ciência, com forte apelo aos aspectos matemático-experimentais da justificação racional, a crença teísta tem continuado a alimentar o debate envolvendo diversos pontos de vista e fazendo uso de novos argumentos elaborados à luz de recentes desenvolvimentos na epistemologia e na pesquisa teológica.

Em grande medida, os diversos tipos de argumento ou visões de mundo que defendem a hipótese teísta alimentam um debate que remonta aos inícios do cristianismo, entre os que defendem o primado da fé e os que acreditam no concurso da razão para a justificação dessa crença.

Uma das primeiras tentativas de formulação lógico-racional para a crença teísta vem com os argumentos ontológico, cosmológico e teleológico a favor da existência de Deus. Estas formulações integram a assim denominada teologia natural porque partem do pressuposto de que é possível, pelo uso da racionalidade chegar à conclusão da necessidade da existência de Deus. Estes argumentos foram propostos ou revisitados por Anselmo, Tomás de Aquino e Descartes e posteriormente questionados por Kant e Hume, entre outros. A validade dessa classe de argumentos tem sido objeto de disputa que está longe de uma pacificação.

Uma das respostas aos problemas apontados nos argumentos da teologia natural clássica é a defesa do papel da experiência religiosa na confirmação e sustentação da crença teísta. A linha perseguida neste caso é a de que a experiência pessoal de contato com a divindade conta a seu favor com a força da evidência auto-justificável para aquele que a experimentou. Os problemas que envolvem esta abordagem relacionam-se à possibilidade de ilusão, engano, burla etc., por parte do indivíduo envolvido. Acrescente-

se a isso a impossibilidade de controlar as ocorrências de experiências dessa natureza, de forma a ser confirmada intersubjetivamente, a exemplo do que ocorre com os experimentos científicos.

Em termos da filosofia contemporânea da religião, o principal defensor dessa abordagem é William Alston, que defende que não podemos, *prima facie*, descartar os depoimentos de experiências religiosas daqueles que as experimentaram como constituindo base para a manutenção da crença teísta. O presente trabalho representa uma tentativa de avaliar o argumento proposto por Alston, que visa mostrar como a experiência religiosa pode contribuir para a justificação da crença em Deus.

À luz da cultura atual, novas respostas tornam-se necessárias na tentativa de fornecer subsídios para a corroboração da hipótese teísta ou para a sua refutação como fenômeno creditado quem sabe à alienação humana ou a ilusões de uma humanidade que não alcançou sua plena maturidade. De qualquer forma, a questão possui singular importância, uma vez que envolve não apenas aspectos racional-epistemológicos, como é o caso das hipóteses científicas que ao serem refutadas apontam uma nova linha de pesquisa e uma nova direção na busca do domínio e submissão das forças naturais às necessidades humanas. Ao contrário, a pesquisa pelas bases da justificação da crença teísta tem conseqüências muito mais profundas porque envolve formas específicas de estar no mundo, fornecendo para muitos o sentido e a razão de suas próprias existências, para outros, preceitos orientadores da vida prática.

Para a filosofia, representa uma importante questão, uma vez que tem profundas implicações na ética, na estética, na epistemologia e principalmente na metafísica. Podemos dizer que envolve as próprias bases e origens do questionamento filosófico, porque pode ser associada ao fundamento da própria capacidade humana de fazer uso da razão.

É em concordância com a importância do tema em questão que este trabalho analisa um importante argumento no debate atual da filosofia da religião, introduzido de maneira inovadora por William Alston, filósofo contemporâneo norte-americano, trazendo ao debate o valor da experiência religiosa como elemento adicional, entre outros, passível

de fornecer suporte racional à crença religiosa. Para Alston, a base para a crença em Deus pode ser sustentada por vários elementos, dos quais um deles é a percepção de Deus. Para ele, existem, entretanto, outros elementos que juntos vão contribuir para o resultado final que é a sustentação da crença em Deus. Um subconjunto desses elementos pode ser classificado como diferentes formas de experiência de Deus [Alston 1991, p. 286].

Alston exemplifica essa possibilidade com situações diversas, entre outras, aquelas em que:

1. O crente reforça sua crença ao perceber a beleza e perfeição da natureza, como obras divinas;
2. O crente confirma ou aprofunda sua crença ao ser tocado pela pregação de um padre ou pastor, produzindo nele elevação espiritual, a qual atribui à ação do espírito santo;
3. O crente entende como intervenção divina o rumo tomado por determinadas situações da vida, que seguem vias inesperadas e favoráveis a este quando dirige preces a Deus.

Essas situações constituem para o crente experiências de Deus, embora não constituam experiências perceptivas de Deus [Alston 1991, pp. 287-288].

Além da vivência de experiências sensoriais ou de outra sorte, envolvendo Deus, Alston reconhece outros elementos que integram as bases para a crença em Deus, tais como: a teologia natural, a tradição e a revelação [Alston 1991, p. 289].

Por teologia natural, Alston entende o conjunto de esforços de deduzir a necessidade da existência de Deus por meio de argumentos racionais bem como tentativas de demonstrar que podemos melhor compreender questões fundamentais sobre o universo e a vida humana de um ponto de vista teísta [Alston 1991, p. 289]. Alston denomina tradição ao conjunto de ensinamentos sobre a religião que nos são ensinados pela igreja e transmitidos ao longo de gerações [Alston 1991, pp. 289-290].

Finalmente, inclui como revelação, as três formas básicas em que Deus se revela para nós [Alston 1991, p. 290]:

1. Mensagens divinas transmitidas por Deus por meio de mensageiros especiais, como por exemplo, os profetas bíblicos;
2. Inspiração divina oral e escrita. Essa situação é diversa daquela descrita no item anterior, pois naquela Deus transmite sua mensagem diretamente ao profeta e nesta apenas inspira o homem de Deus em suas falas e escritos. Como exemplos dessa modalidade podemos tomar os ditos e escritos de S. Paulo;
3. Ação divina na história. Aqui Alston refere-se aos relatos bíblicos em que Deus se manifesta a nós humanos revelando seus propósitos e requerimentos que devemos atender. O exemplo mais patente dessa modalidade seria a encarnação, a vida e o padecimento e morte de Jesus Cristo.

Mas, em que medida estas fontes de crença se inter-relacionam e funcionam de forma cumulativa para sustentar a crença de alguém em Deus? Alston acredita que os diversos tipos de formação de crença acima citados podem ser reduzidos a alguns poucos grupos fundamentais de bases para crenças religiosas [Alston 1991, pp. 290-291].

A tradição, para Alston, pode ser descartada como uma fonte básica de crença religiosa, uma vez que originalmente deve derivar de outro tipo básico de crença. As três espécies de fontes da crença religiosa que acima foram descritas como compondo o grupo denominado de revelação pode ser resumido a dois subgrupos. O primeiro que abrange as revelações oriundas de mensagens diretas de Deus, isto é, envolvem a percepção direta de Deus, e o segundo, formado pela inspiração divina e ação de Deus na história que podem ser consideradas como constituindo um padrão de inferência que conduz à melhor explicação.

Em outras palavras, Alston acredita que tanto as comunicações orais ou escritas que são atribuídas à inspiração divina sobre aquele que as comunica, como os eventos históricos que são atribuídos à ação e aos propósitos de Deus, podem ser entendidos como inferências que encontram a origem divina como a melhor explicação para estas

ocorrências. De acordo com Alston, também integrariam este grupo alguns argumentos filosóficos tradicionais da existência e natureza de Deus, tais como os argumentos cosmológicos, teleológico, moral etc., excetuando-se dessa categoria o argumento ontológico que não segue o padrão da melhor explicação, mas pretende analisar o conceito de Deus [Alston 1991, pp. 291-292], podendo ser entendido como um argumento a priori.

Assim, reorganizando os tipos de fontes de crenças em Deus, Alston chega a três tipos básicos: argumentos a priori, percepção direta de Deus e afirmações explanatórias [Alston 1991, p. 292]. Como essas três fontes interagem para moldar a crença cristã?

Alston afirma que uma primeira forma seria a pura adição de cada fonte contribuindo para um todo que forneceria mais justificção que cada uma delas separadamente. Uma segunda forma de interação seria a contribuição própria de cada uma delas para compor a crença, isto é, cada fonte preencheria espaços vazios deixados pela justificção fornecida pelas demais. Um exemplo disso, conforme Alston, é a contribuição de outras fontes como a tradição e a teologia para o reconhecimento do objeto percebido nos casos envolvendo a percepção de Deus. Da mesma forma, o sistema de cancelamento (*overrides*)<sup>1</sup> não pode existir sem que se baseie em outras fontes. Por exemplo, a percepção mística (PM)<sup>2</sup> faz apelo a outras fontes para que possa ser corroborada ou cancelada [Alston 1991, pp. 293-294].

Outra situação em que uma base de crenças necessita de outras é na tentativa de dirimir dúvidas quanto à validade de uma determinada base para justificção. Um exemplo disso é o apelo da PM a outras bases de justificção para fornecer confiança adicional a ela, de tal forma que a combinação dessas fontes de justificção pode fornecer maior confiança ao cristão [Alston 1991, p. 296].

Tomadas individualmente, cada uma das fontes pode ser alvo de dúvidas, razão pela qual propõe Alston um modelo explicativo que prevê um suporte mútuo entre as diversas fontes sem, no entanto, chegar ao extremo de uma posição coerentista que para

---

<sup>1</sup> Alston denomina de sistema de cancelamento de crenças, ao conjunto de crenças, ensinamentos e outras práticas doxásticas que funcionam como um sistema de validação social para novas crenças formadas no contexto de uma determinada prática doxástica socialmente compartilhada.

<sup>2</sup> Alston denomina percepção mística à experiência de percepção direta de Deus.

ele pode resultar em um quadro inconsistente. Alston entende que uma explicação coerentista pura pode definir um mundo ficcional que nada incorpora de realidade [Alston 1991, pp. 296-300].

A idéia de Alston é explicar a justificação das crenças por meio de um modelo que ele denomina de fundacionalismo modesto. Nesse modelo, algumas crenças teriam como fonte a experiência e algumas outras teriam como fonte outras crenças. Além disso, determinadas crenças poderiam fornecer e receber suporte de outras, possibilitando uma sustentação mútua entre elas e fornecendo a adequada justificação ao conjunto como um todo. Esse é o modelo de justificação epistêmica que Alston atribui ao sistema de crenças do cristianismo. Nessa concepção, as experiências místicas produzem crenças com base experiencial que vão oferecer suporte às crenças baseadas em afirmações explanatórias que, por seu turno, aumentam a confiança nas crenças oriundas da experiência [Alston 1991, pp. 296-300].

Se as crenças se sustentam mutuamente, haveria espaço para uma contribuição distintiva de qualquer das fontes? Alston acredita que sim. Para ele a PM, apesar de não fornecer uma contribuição independente para a crença cristã, uma vez que sua eficácia justificatória depende de outras fontes, ainda assim, parece fornecer justificativa específica para tipos de crença que não poderiam ser justificadas por outras fontes. Um exemplo disso é a contribuição de PM para a crença sobre o que Deus está fazendo no momento em que ocorre a referida percepção. Nesse caso, fontes como a teologia natural ou a revelação são insuficientes para fornecer a justificativa necessária a essa crença. De fato, para ele:

Uma leitura atenta das últimas duas seções revelará uma insistência de que a percepção mística faz sua contribuição própria para o sistema total de crença cristã. (1) É a única fonte para crenças particulares sobre o que Deus está fazendo vis-à-vis uma pessoa no momento e sobre a vontade de Deus com relação à vida pessoal de alguém. (2) Ela dá o suporte humano ao acesso à revelação do comunicador divino. (3) É uma importante fonte de nossa segurança que a fonte da revelação geral divina, o ator chefe do drama da salvação, e o criador do universo, realmente exista [Alston, p. 302].<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> A close reading of the last two sections will disclose an insistence that mystical perception makes its own contribution to the total system of Christian belief. (I) It is the only source for particular beliefs about what God is doing vis-à-vis one at the moment and about God's will for one's own life. (2) It gives the human bearer of revelation access to the divine communicator. (3) It is an important source of our assurance that the

Alston entende que a experiência mística é muito importante para a crença cristã, não só por fornecer justificção para crenças específicas, mas também por nos franquear um caminho para comunicação direta com Deus que, pode resultar em profundas conseqüências para nossa vida, reforçando nossa crença na existência de Deus e principalmente nos oferecendo elementos para a confirmação de que uma vida dirigida pelos ensinamentos e orientações da teologia, das fontes reveladas e da Igreja nos habilitará a desfrutar uma vida inspirada pelo espírito santo, reforçando nossa esperança na realização das promessas divinas [Alston 1991, pp. 302-304].

A consideração da experiência religiosa introduz novas perspectivas no debate atual da filosofia da religião porque envolve a percepção, elemento básico de nossa interação e conhecimento das coisas. Por anteceder a formação de juízos e constituir o produto direto de nosso aparato sensorial, a percepção não é de forma imediata passível de ser descartada como matéria prima para a formação de nossas crenças.

Alston acredita que tanto as crenças geradas pela percepção sensorial (PS) como as crenças geradas pela experiência mística são baseadas tanto na própria experiência de apresentação do objeto para o sujeito, como também no pano de fundo constituído de outras crenças que o sujeito mantém [Alston 1991]. Surge então a questão de investigar qual seria o mecanismo de formação de crenças que permitiria que estas fossem consideradas confiáveis pelo sujeito. Em outras palavras, deve existir uma prática geradora de crenças bem formadas, capaz de imprimir confiança às crenças geradas através desses procedimentos (práticas doxásticas). O presente trabalho desenvolve uma análise crítica da argumentação teórica de Alston do funcionamento deste mecanismo social de formação de práticas doxásticas e tem como objetivos:

(i) Analisar as bases da epistemologia da experiência religiosa de Alston como instrumento complementar na tarefa de justificção da crença em Deus e, nesse sentido, averiguar que contribuição específica a percepção pode dar para o conhecimento de um objeto;

---

source of our assurance that the source of general revelation, the chief actor in the drama of salvation, and the creator of the universe, really does exist. [Alston 1991, p. 302]. Tradução minha.



(ii) Desenvolver análise crítica da tese de Alston de que sob certas condições, é possível justificar determinadas crenças religiosas com base em experiências místicas de percepções de Deus;

(iii) Proceder à análise das principais críticas à posição epistemológica de Alston com relação às experiências místicas.

Este trabalho conta com três capítulos além da presente introdução: no primeiro capítulo apresentamos a Teoria da Aparição de Alston, como teoria acerca da contribuição específica que a percepção dá para o conhecimento e sua aplicação às experiências místicas da percepção de Deus; além disso, discutimos o alcance de uma crítica, de cunho kantiano, à possibilidade desse tipo de percepção. No segundo capítulo, apresentamos o argumento de Alston da impossibilidade da demonstração não-circular da confiabilidade da percepção e sua defesa da justificação das crenças perceptuais pela abordagem das práticas doxásticas. No terceiro capítulo, analisamos a aplicação de Alston da abordagem das práticas doxásticas à justificação das crenças místicas, analisando a possível pertinência das principais críticas à tese desse autor de que não podemos descartar as experiências místicas como um dos elementos, entre outros, de sustentação da crença teísta. Concluimos o trabalho tecendo algumas considerações a título de conclusão

## CAPÍTULO I

### A EXPERIÊNCIA MÍSTICA DA PERCEPÇÃO DE DEUS

A tese de Alston é de que, sob certas condições, é possível justificar determinadas crenças religiosas com base em experiências putativas de percepções de Deus, tendo como escopo as três principais matrizes religiosas monoteístas: judaísmo, cristianismo e islamismo, embora não descarte a possibilidade de aplicar análise semelhante para religiões baseadas em outras matrizes. Em outras palavras, a proposta de Alston é demonstrar que a experiência religiosa, ao lado de outros elementos, pode fornecer sustentação à crença religiosa de uma pessoa, uma vez que, na abordagem de Alston esse tipo de crença pode ser justificada a partir de um argumento do tipo cumulativo, isto é, como resultante da contribuição parcial de vários fatores. Para isso utilizará uma teoria da percepção capaz de diferenciar de forma eficaz este tipo de estado de consciência de outros, tais como a memória, o juízo, a imaginação, etc.

O presente capítulo apresenta e caracteriza a experiência mística na visão de Alston em que este a compara, em certos aspectos, com a percepção sensorial; discute os argumentos por ele fornecidos para a sustentação de sua tese e analisa sua teoria da aparição; ao final do capítulo são avaliados argumentos contrários e a favor da tese alstoniana.

O principal objetivo nesse capítulo é apresentar a Teoria da Aparição e analisar como Alston a utiliza de forma a diferenciar a percepção de outros estados e modos cognitivos de operar da consciência tais como lembranças, juízos, inferências, etc.

#### **A experiência mística**

Inicialmente, Alston apresenta diversas narrativas de experiência místicas e procede a uma análise apurada de cada uma delas, de forma a encontrar elementos que possam fornecer material para uma caracterização dessas experiências. Da análise desse

conjunto de testemunhos de experiências místicas, obtém uma primeira aproximação a uma tentativa de caracterização dessas experiências:

MI. São percepções;

MII. São experiências em que a percepção é direta;

MIII. São experiências em que a percepção é relatada como sendo percepção de Deus.

Alston ressalta que a característica MI acima confere às experiências místicas o caráter de serem percepções, diferentes de outras formas de consciência tais como pensamentos, imagens mentais, proposições, raciocínios, lembranças, etc. Essas experiências possuem em comum o fato de Deus, ou o que o sujeito imagina ser Deus, apresentar-se para ele ou para a sua consciência de forma semelhante ao que ocorre na apresentação de qualquer outro objeto na percepção sensorial [Alston 1991, p.14]. A percepção mística também possui características que a diferenciam da percepção sensorial, principalmente no que se refere ao tipo de sensibilidade envolvida - Alston acredita na possibilidade de uma percepção mística não-sensorial, baseada em outro mecanismo, além dos cinco sentidos externos, conforme fica patente na seguinte passagem:

Porque supor que as possibilidades de algo ser dado experiencialmente, para nós seres humanos ou outros seres, são exauridas pelos poderes dos cinco sentidos? Para começar com o ponto mais óbvio, é certamente possível que outras criaturas possam ser sensíveis a outros estímulos físicos além daqueles para os quais nossos cinco sentidos são responsivos. Efetivamente, nossas sensações corporais envolvem modos de apresentação que não parecem exibir quaisquer das qualidades familiares dos sentidos externos. Então, indo mais adiante, porque não podemos conceber apresentações que não provêm da atividade de qualquer órgão dos sentidos físicos, como é aparentemente o caso da percepção mística? [Alston 1991, p.17].<sup>4</sup>

Devemos observar, entretanto, que, para Alston, não são impossíveis percepções místicas sensoriais. No entanto, a ênfase de seu estudo recai sobre as percepções místicas

---

<sup>4</sup> Why suppose that the possibilities of experiential givenness, for human beings or otherwise, are exhausted by the powers of our five senses? To begin with the most obvious point, it is certainly possible that other creatures should be sensitive to physical stimuli other than those to which our five senses are responsive. For that matter, our bodily sensation involves modes of presentation that do not seem to exhibit any of familiar qualia from the external senses. Then, to push the matter a bit further, why can't we also envisage presentations that do not stem from the activity of any physical sense organs, as is apparently the case with mystical perception [Alston 1991, p.17]. Tradução minha.

não sensoriais, que permitiriam perceber Deus como ele realmente é considerado, como um ser imaterial [Alston 1991, p.19].

Convém lembrar que, na concepção de Alston, nem toda experiência religiosa constitui uma experiência mística. É possível para um crente, por exemplo, modificar sua forma de agir a partir da maneira como lhe toca a sensibilidade determinado rito religioso em que participou ou ainda reforçar sua crença religiosa pela associação de um sucesso obtido em sua vida devido ao fato de dirigir preces, por exemplo, a um santo de sua devoção. Estes são exemplos de experiências religiosas que não podem ser consideradas experiências místicas segundo a aceção alstoniana.

A característica MII das experiências místicas permite a Alston delimitar o tipo de percepção envolvida na percepção de Deus, isto é, a percepção envolvida naquela situação é do tipo direta. Para ele, uma percepção é direta se existe a apresentação do objeto para a consciência do sujeito sem nenhuma espécie de elemento intermediário, o que não ocorre na percepção indireta, quando percebemos um objeto qualquer por meio de outro objeto, por exemplo, quando vemos alguém ou alguma coisa pela televisão ou por um espelho. A percepção direta também não se confundiria com o chamado “reconhecimento perceptual indireto”, que ocorre quando tomamos um determinado objeto como um signo ou indicação de outro objeto; como por exemplo, quando visualizamos no céu uma trilha de fumaça e percebemos esta como o indício da passagem de um avião a jato [Alston 1991, p. 21].

Em resumo, estes três tipos de percepção constituem uma tipologia ou graus de imediaticidade para Alston:

P1. Imediaticidade absoluta – quando tomamos conhecimento de um objeto sem o auxílio de nenhum outro, nem mesmo através de um estado de consciência;

P2. Imediaticidade mediata ou percepção direta – quando tomamos consciência de um objeto através de um estado de consciência que é distinto do objeto, podendo este estado de consciência tornar-se objeto de imediaticidade absoluta, mas que não é percebido;

P3. Percepção mediata – quando tomamos consciência de um objeto, através da consciência de outro objeto percebido.

Em P1, “X” apresenta-se ao sujeito de forma imediata. Por exemplo, se fecho os olhos em frente a um carro vermelho e no instante seguinte abro os olhos, o carro apresenta-se de forma imediata aos meus sentidos e neste momento tenho a consciência deste objeto, independentemente de qualquer outro objeto ou outro estado de consciência diverso daquele imediatamente provocado pelo objeto da percepção.

Em P2 “X” é percebido por meio de um possível objeto de “X”. Isto ocorre para Alston, por exemplo, quando, em uma percepção mística, o sujeito percebe Deus por meio de sua bondade, poder, plenitude, amor, etc., que se apresentam de forma imediata à consciência. Nesse caso, a percepção é de Deus e não do estado de consciência. Em outras palavras, temos uma situação em que percebemos X porque um objeto de X apresenta-se à consciência do sujeito, provocando um determinado estado de consciência que é distinto do objeto e pode ser imediato para a nossa consciência. Apesar disso, o objeto que percebemos é o objeto X e não o estado de consciência.

Em P3, percebemos X por meio de um segundo objeto Y. Por exemplo, quando vemos a imagem do carro vermelho na televisão. Neste caso, essa imagem se torna objeto para a nossa consciência, embora com a mediação de outro objeto, que é a televisão.

Alston entende que a maioria dos casos de percepção mística analisados por ele poderiam ser enquadrados no tipo P2 de percepção descrita acima<sup>5</sup>. De fato, nestes, a maioria dos testemunhos são de experiências em que a presença de Deus é percebida através de aspectos tais como: amor, bondade, poder, etc. Uma questão poderia ser levantada se nesse caso o que seria percebido era a bondade de Deus e não propriamente Deus. Para entendermos essa questão, imaginemos uma situação, que, embora diferente por envolver uma situação de percepção sensorial, poderá nos ser útil. Suponha que uma pessoa tateando no escuro tropeça em um objeto, o qual, pelo tato, identifica como uma

---

<sup>5</sup> Pappas [1994] afirma que os relatos foram lidos de maneira inadequada por Alston, uma vez que para ele não se assemelham a relatos de percepção. Afirma ainda, que o conceito de percepção utilizado por Alston é muito abrangente incluindo experiências que não constituem percepções de fato. Para uma resposta de Alston à crítica de Pappas, ver *Replay to commentators* [1994].

cadeira. Que imagem se formaria na mente dessa pessoa: a aspereza da madeira de que é constituída a cadeira ou a imagem de uma cadeira na forma como ela imagina ser uma cadeira? É plausível pensar que, nessa situação, o que se formaria na consciência do indivíduo seria a imagem da cadeira.

Com relação à característica MIII, isto é, de as experiências místicas analisadas envolverem a experiência da percepção de Deus, Alston observa consistência nestas, uma vez que estão associadas a percepções de atributos que geralmente são associados a Deus ou ao seu correspondente em outras religiões, tais como: ser a fonte da existência dos demais seres, infinita bondade, justiça, fonte das leis morais, eternidade, etc.

### **Percepção mística e percepção sensorial**

Alston defende que a percepção mística pode ser considerada de fato, percepção [Alston 1991, p. 36], contendo elementos comuns com a percepção sensorial, além de outros que lhe conferem especificidade.

Para ele, as percepções sensoriais e místicas apresentam-se diferentes nos seguintes aspectos [Alston 1991, p. 36]:

A experiência sensorial:

- i. Envolve conteúdo sensorial;
- ii. Está constantemente presente no estado de vigília;
- iii. É geralmente viva e rica em detalhes;
- iv. É partilhada por todos os seres humanos.

A experiência mística, por sua vez:

- i. Não envolve conteúdo sensorial;
- ii. É fenômeno raro;

iii. É pobre e obscura;

iv. Não é universal

Apesar destes aspectos diferenciadores, ambas compartilham um modo particular de consciência, que se diferencia de outros modos de consciência por sua característica fundamental de incluir uma apresentação do objeto com tais e tais qualidades, como vermelho, redondo, amoroso, etc., para a consciência do sujeito que percebe. Neste sentido, para Alston, a percepção é semelhante ao que Russell denomina *acquaintance* e Moore, “apreensão direta”, isto é, um tipo de relação não intencional, que do lado do sujeito é chamada de consciência direta e do lado do objeto é chamada de apresentação, oferecimento ou fenômeno. É um modo de cognição essencialmente independente de conceitos, crenças ou juízos, embora exista em relação muito próxima com estes [Alston 1991, p. 37].

A relação de proximidade com os conceitos não pode, para Alston, constituir o elemento diferenciador dos demais modos de consciência, mas sim o fato de que na percepção existe uma apresentação do objeto. Isso não significa que a percepção seja apenas a apresentação de um objeto para o sujeito que percebe; nem que, para um sujeito perceber, esta seja a condição necessária e suficiente:

Em oposição a tudo isto parece claro que a experiência sensorial essencialmente envolve a apresentação de objetos para a consciência de uma forma que não necessariamente envolve a aplicação de conceitos gerais para aqueles objetos ou tomá-los como sendo tal e tal, e esta é a característica da percepção que claramente a distingue de apenas pensar sobre um objeto, lembrar dele ou fantasiar sobre ele. Sem dúvida, na percepção normal esta consciência direta de X está intimamente emaranhada com conceitualização e julgamento, mas em casos incomuns ela pode existir sozinha, e mesmo quando ela não é reconhecível como aquele elemento do complexo que a faz consciência perceptiva mais que pensamento abstrato. Afinal de contas, conceitualização e julgamento são comuns para a percepção normal e para o pensamento abstrato. Portanto, eles não podem ser o que distingue a percepção daquele último [Alston 1991, p. 38].<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> In opposition to all this it seems clear that sensory experience essentially involves a *presentation* of objects to consciousness in a way that does not *necessarily* involve the application of general concepts to those objects or taking them to be such-and-such, and that it is this feature of perception that clearly distinguishes it from just thinking about an object, remembering it, or fantasizing about it. No doubt, in normal perception this direct awareness of X is intimately entangled with conceptualization and judgment, but in unusual cases it can exist alone, and even when it doesn't it is recognizable as that element of the complex that makes it *perceptual* consciousness rather than abstract thought. After all, conceptualization and judgment are

O que confere singularidade à percepção em relação a outras formas de consciência é que:

- i. Na percepção existe necessariamente a apresentação do objeto ao sujeito, o que não constitui uma necessidade para outras formas de consciência, tais como recordação, imaginação, etc.
- ii. A percepção se diferencia de outras formas de consciência com relação à forma de participação do conhecimento e dos conceitos do sujeito. Na percepção, o conjunto de crenças, conhecimentos e conceitos, internalizados pelo sujeito, pode atuar apenas como pano de fundo no processo, enquanto que em outros modos de consciência existe a participação necessária de processos como juízos, abstrações, fantasias, etc.
- iii. A percepção é não voluntária, no sentido de que a vontade do sujeito não é determinante neste processo, o que pode não ocorrer em outros modos de consciência, tais como a recordação, a imaginação ou o juízo em que a vontade participa em graus variados.

No entanto, Alston reconhece que, para que um estado de consciência seja perceptivo, é necessário e suficiente que ocorra a apresentação de alguma coisa para o sujeito de tal ou tal forma:

Eu tomarei, então, que é necessário e suficiente, para um estado de consciência ser um estado de consciência perceptivo que ele (pareça para o sujeito) envolver a apresentação de algo para o sujeito S, como tal e tal, como roxo, em forma de zigzag, picante, barulhento ou qualquer outra coisa [Alston 1991, p. 38].<sup>7</sup>

Para Alston, a percepção mística satisfaz o requerimento de ser uma percepção de fato, isto é, ela envolve a apresentação para o sujeito de algo que é Deus, ou o que ele assim considera:

---

common to normal perception and abstract thought. Therefore, they can't be what distinguishes perception from the latter [Alston 1991, p. 38]. Tradução minha.

<sup>7</sup> I shall take it, then, that it is both necessary and sufficient for a state of consciousness to be a state of perceptual consciousness that it (seems to the subject to) involves something's presenting itself to the subject, S, as so-and-so, as purple, zigzagged, acrid, loud, or whatever [Alston 1991, p. 38]. Tradução minha.



E assim a questão se a percepção mística satisfaz os requerimentos internos para ser percepção é somente a questão se ela é, fenomenologicamente, um caso de Deus aparecendo, experientialmente, para o sujeito como tal e tal [Alston 1991, p. 38].<sup>8</sup>

Na percepção não necessariamente existe a aplicação consciente de conceitos<sup>9</sup>, juízos, etc. Neste sentido, existe uma diferença fundamental entre um “objeto parecer vermelho para o observador” e a situação “de tomar, pensar, construir ou conceituar um objeto como vermelho, para este mesmo observador”. No primeiro caso, temos a apresentação direta de um objeto para o sujeito, enquanto que, no segundo caso, temos a apreensão deste objeto, pelo sujeito, como possuindo uma determinada propriedade, obtida por meio de conhecimento ou crença justificada, o que envolve certamente a utilização de conceitos e juízos, o que não ocorre no primeiro caso, necessariamente. Apesar disso, não existe contradição alguma em admitir que as crenças, o conhecimento e os conceitos de uma pessoa possam influenciar a forma como essa pessoa vê ou percebe os objetos, o que não significa dizer que a pessoa está crendo, conhecendo ou conceituando os objetos que percebe:

Ao tomar essa posição sobre a consciência perceptual, não estou negando que o esquema conceitual e as crenças de uma pessoa possam afetar a maneira como um objeto se apresenta para ela, as coisas parecem e soam diferentes para nós se estamos familiarizados com elas [Alston 1991, p. 38].<sup>10</sup>

Em outras palavras, o quadro conceitual sob o qual ocorre a percepção do sujeito é internalizado, de forma tal que afeta o modo como este percebe os objetos. Se, por exemplo, ouço um concerto de música erudita e possuo formação musical, percebo de forma mais profunda as nuances e detalhes de cada acorde. No entanto, isto não significa que percebo coisa diversa da que percebe um indivíduo que não possui formação musical. Meu conhecimento de música, que envolve conceitos como altura, intensidade, afinação,

---

<sup>8</sup> And so the question of whether mystical perception satisfies the internal requirements for being perception is just the question of whether it is, phenomenologically, a case of God's experientially appearing to the subject *as such-and-such* [Alston 1991, p. 38]. Tradução minha.

<sup>9</sup> Rosenberg [2006] afirma que a teoria da aparição de Alston estaria contaminada pelo que Wilfrid Sellars chama de o mito do dado. Para Rosenberg é inconcebível a idéia de Alston de uma teoria que postule a percepção como uma relação irreduzível a outros elementos e não-conceitual e que ao mesmo tempo possa fornecer percepções que justifiquem crenças. Para ele, Alston retoma o mito do dado que havia sido exorcizado da filosofia desde a conclusão de Sellars em seu trabalho *Empiricism and the philosophy of Mind* [1963].

<sup>10</sup> In taking this position on perceptual consciousness, I am not denying that a person's conceptual scheme and beliefs can affect the way an object presents itself to him, things do look and sound differently to us if we are familiar with them [Alston 1991, p. 38]. Tradução minha.

harmonia, etc., internalizados, permitem-me uma percepção diferente da mesma peça musical. O que muda nessa situação não é o objeto percebido, mas a minha forma de perceber.

As crenças, conhecimentos e conceitos do sujeito afetam a maneira pela qual ele vê os objetos, não afetam, contudo, o que ele vê. Talvez a melhor maneira de entender como o conjunto de crenças, conhecimentos, recordações, etc., afeta a nossa percepção das coisas é pensarmos que a forma como vemos um objeto que nos é familiar difere da forma como vemos este mesmo objeto pela primeira vez; ou a impressão diversa que pode nos causar um determinado objeto na ausência de um pano de fundo que inclua conceitos de certa espécie.

Por exemplo, se visitamos uma determinada cidade que já conhecemos certamente nossa impressão da mesma será diversa daquela que experimentamos ao visitar esta cidade pela primeira vez. Da mesma maneira, se não possuímos uma formação em artes plásticas, percebemos de maneira diferente um quadro de Picasso. No primeiro caso, a memória e o conhecimento de cada espaço na cidade nos remetem a diferentes formas de apreensão; cada espaço está pleno de memórias de fatos que lá ocorreram ou recordações de convívio com pessoas que lá estiveram etc. No caso da pintura de Picasso, se não temos os conceitos sobre a arte moderna e o movimento conhecido como cubismo, tendemos a perceber apenas imagens deformadas ou espectros visuais que nada nos informam, exceto talvez a impressão que nos encontramos frente ao trabalho de um péssimo pintor. Nas duas situações exemplificadas, o objeto da percepção é o mesmo, o que se altera é a forma como vemos estes objetos.

De acordo com Alston, os testemunhos de experiências místicas oferecem relatos de apresentação e consciência direta, concluindo que a experiência mística satisfaz os requerimentos do modo de percepção.

As experiências místicas poderiam ser contestadas pela negação da validade dos relatos apresentados, que poderiam ser entendidos como enganos cometidos pelos sujeitos em suas avaliações, em virtude de estarem submetidos à forte carga afetiva aliada a uma

forte convicção religiosa, que os levaria a imaginar que o que se apresentava para eles naquele momento, era de fato, Deus. Alston defende a plausibilidade, *prima facie*, dessas experiências, argumentando que ninguém está em melhor posição para julgar a ocorrência da experiência mística que o próprio sujeito que a experimentou. Assim, para negar, a priori, o testemunho dessas pessoas seriam necessárias fortes razões para isso; mas, quem seria capaz de fornecê-las? [Alston 1991, p. 40].

De fato, que tipo de argumentos a priori poderiam ser utilizados nessa situação? Como poderíamos questionar a experiência da percepção se esta ocorre como apresentação direta de algo para o sujeito sem que este possua controle efetivo sobre o que percebe? É claro que a experiência poderia em momento posterior ser questionada levantando-se dúvidas sobre a fidedignidade do testemunho ou mesmo alegando-se detalhes sobre a situação em que ocorreu a experiência, que poderia levar a questionamentos quanto à ocorrência de algum tipo de interferência física que causasse uma impressão equivocada. De toda forma, não devemos confundir a questão da identificação do tipo de experiência com o que representa o seu conteúdo, como por exemplo, o faz, segundo Alston, Proudfoot [apud Alston 1991]:

Em particular, existe confusão entre o que está envolvido em identificar uma experiência como de uma determinada sorte e o que a experiência é ou consiste. Assim, Proudfoot repetidamente argumenta que uma vez que conceitos estão envolvidos na identificação de uma experiência como religiosa, mística ou noética, a experiência mesma não é independente de conceitos [Alston 1991, p. 40].<sup>11</sup>

A passagem de Proudfoot acima ilustra como é possível confundir a capacidade de identificar a natureza de uma determinada experiência e o processo de explicar em que consiste essa experiência. No primeiro caso, utilizamos nosso conjunto de experiências passadas, conceitos apreendidos, crenças, etc., internalizadas, para identificar, de forma imediata, uma determinada experiência como sendo de um determinado tipo, isto é, não existe nesse caso, necessariamente, a formulação de juízos<sup>12</sup>. Esta identificação é uma operação de outra ordem daquela em que procuramos analisar uma determinada

---

<sup>11</sup> In particular there is confusion between what is involved in identifying an experience as of a certain sort and what the experience *is* or consists of. Thus Proudfoot repeatedly argues that since concepts are involved in identifying an experience as *religious*, as *mystical*, as *noetic*, the experience itself is not independent of concepts [Alston 1991, p. 40]. Tradução minha.

experiência através de operações mentais que envolvem conceituação, julgamento e interpretação.

A noção de percepção de Alston envolve principalmente a apresentação de alguma coisa para o sujeito. Esta coisa que é apresentada ao sujeito é percebida por determinadas qualidades fenomênicas, tais como cor, forma, gosto, cheiro, etc. Nas experiências místicas pesquisadas por Alston, os depoentes afirmam a presença de Deus pela percepção de outras qualidades como poder, amor, bondade, etc. Como é possível, então, aproximar os dois tipos de experiência? Para lidar com este problema, faz-se necessário compreender a diferença entre “qualidades fenomênicas” e “qualidades objetivas”.

Para Alston, um conceito fenomênico fornece uma qualidade diferenciadora intrínseca a um modo de aparência do objeto. Se, ao visualizar um objeto vermelho, identifico-o como se apresentando a mim com um objeto “vermelho”, estou registrando a qualidade intrínseca diferenciadora do objeto que se apresenta para mim e nada mais que isso. Quando, por outro lado, utilizamos a palavra “vermelho”, no sentido de propriedades físicas objetivas, estamos nos referindo à disposição do objeto para aparecer sob determinadas formas e em determinadas circunstâncias, mas também sobre sua estrutura física, poderes ou capacidades. Alston entende que a maioria dos nossos conceitos é deste último tipo. O problema é que, como existem formas limitadas pelas quais podemos nos referir a um objeto qualitativamente, utilizamos muitas vezes a mesma palavra para referir-nos a conceitos fenomênicos e objetivos.

Além das qualidades fenomênicas e objetivas, existem, de acordo com Alston, outras formas de conceitualizar, especificar ou identificar a aparência de um objeto, ou seja, modos outros de analisar o sentido do verbo “parecer”:

- i. Abordagem comparativa: utilizamos a expressão “parecer” quando nos referimos a um objeto em determinadas circunstâncias, comparando-o com este objeto percebido em circunstâncias normais. Por exemplo, quando afirmamos que este

---

<sup>12</sup> Entender o reconhecimento de uma determinada experiência não envolve, para Alston, a utilização de conceitos, posição defendida pelos conceitualistas e criticada por Alston.

carro parece vermelho, queremos neste caso dizer que “este carro parece vermelho, tal como um carro vermelho deveria mostrar-se em circunstâncias normais”.

- ii. Abordagem doxástica: caracteriza-se pelas crenças que se originam da aparição de um determinado objeto, ou seja, um objeto “O” parece a um sujeito “S” quando “O” leva o sujeito “S” a formar crenças “p” acerca do objeto “O”; ou se espera que a percepção do objeto “O” leve alguém a formar crenças “p”.
- iii. Abordagem epistêmica: caracteriza-se pela justificativa ou base para manter determinada crença que podemos esperar seja gerada pela aparição de determinado objeto e não meramente pela crença que se esperaria ser formada em “S” com a aparição de “O”.

Convém observar que essas formas de entender e utilizar o verbo “parecer” podem confundir a aparição de um objeto “O” a um sujeito “S” com outros elementos ou processos. É importante notar, contudo, que sempre existirá um conceito fenomênico por trás de todo relato da aparição de um objeto, se este possuir o que Alston denomina de natureza intrínseca, mesmo que a referência a este conceito fenomênico não seja explícita. A natureza intrínseca de um objeto é justamente o que é capturado por um conceito fenomênico, que é o que Alston defende como característico da aparição.

Segundo Alston, seus críticos argumentam que conceitos como bondade, poder, amor etc. não são conceitos fenomênicos, no entanto, eles não conseguem deduzir daí que as experiências místicas das fontes apresentadas não são relatos de como Deus aparece para estas pessoas. De fato, reconhece Alston, estes conceitos não são fenomênicos, entretanto:

Nossas fontes também estão usando conceitos comparativos para especificar como eles parecem. Eles estão dizendo algo como: eu estava consciente de Deus como apresentando o tipo de aparência que deveria ser razoável esperar que um ser supremamente poderoso (bom, amoroso) apresentasse. E assim da premissa que eles não estão usando conceitos fenomênicos, não se segue daí que eles falham para relatar como Deus aparece na experiência deles [Alston 1991, p. 47].<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> Our sources too are using comparative concepts to specify how they are being appeared to. They are saying something like: I was aware of God as presenting the kind of appearance it would be reasonable to

A passagem acima ilustra a argumentação de Alston de que existem maneiras alternativas para relatar experiências de como as coisas parecem ou aparecem para nós, além do uso de conceitos fenomênicos. Um exemplo disso é o uso de conceitos comparativos do tipo: esta música soa como Beethoven ou esta casa parece com a casa de tal ou tal pessoa, etc. De maneira geral, de acordo com Alston, relatamos a aparição de objetos em termos comparativos, como as coisas parecem, soam ou têm gosto similar a outra coisa, etc., utilizando um objeto tipo como elemento de comparação. Essa é a maneira usual de proceder, tanto nas ocorrências de percepção sensorial como na percepção mística, como o fizeram as fontes dos relatos de percepção de Deus utilizadas por ele [Alston 1991, p. 47].

Uma próxima questão que se coloca para Alston é: como podemos usar conceitos comparativos, se não possuímos uma experiência prévia da aparência divina? Isto é, como podemos identificar que se trata da bondade, do amor ou do poder de Deus, o que exatamente é manifesto nas experiências místicas? Onde obter as experiências prévias necessárias para formular as comparações adequadas, nesses casos? Alston encaminha uma resposta, afirmando que podemos obter essas experiências prévias de experiências mais simples sobre bondade, amor, poder, etc., a partir de experiências mais modestas obtidas nos relacionamentos com nossos semelhantes. Nessa situação, podemos obter o conhecimento do que seja a bondade de Deus, por exemplo, a partir de relacionamentos com seres humanos bons [Alston 1991, p. 47].

Para Alston, tanto na experiência mística como na experiência sensorial, atribuímos propriedades objetivas aos objetos percebidos, a partir das experiências perceptivas respectivas, que vão além do que é mostrado nessas experiências. Em ambos os casos, admitimos que o fenômeno perceptivo é indicação confiável da presença daquela propriedade. Como podemos fazer isto, no caso das experiências místicas? Como podemos ligar uma determinada experiência mística com a manifestação, por exemplo, do poder de Deus, senão pela experiência? Mas, como podemos fazer isto pela experiência se não possuímos uma justificativa a priori? [Alston 1991, p. 48]. Essa questão envolve o

---

expect a supremely powerful (good, loving) being to present. And so from the premise that they are not using phenomenal concepts, it does not follow that they fail to report how God appears to their experience [Alston 1991, p. 47]. Tradução minha.

processo de justificação dessas crenças, que será tratado adequadamente no próximo capítulo.

Conforme vimos, para Alston, tanto a percepção sensorial como a percepção mística fazem uso de conceitos comparativos que, por seu turno, referem-se à natureza intrínseca das coisas. Sabemos também que nas percepções sensoriais lidamos com qualidades objetivas, tais como cor, gosto, tato, etc. Nas percepções místicas, entretanto, lidamos com qualidades mais subjetivas para qualificar a aparência divina, como poder, amor, capacidade de perdoar, empatia, etc. É claro que ao longo de séculos temos acumulado grande experiência sobre as sensações que envolvem qualidades objetivas, o que não tem ocorrido com aquelas qualidades que poderiam caracterizar a aparência divina.

Isto se torna problemático porque a nossa incapacidade de lidar e classificar estes aspectos ou qualidades não sensoriais pode nos conduzir à idéia de que as experiências místicas se reduzem a puros estados afetivos<sup>14</sup> e, portanto, não poderiam ser entendidas como experiências efetivas da apresentação de Deus [Alston 1991, p. 50].

Alston entende, entretanto, que não podemos desacreditar os relatos de experiência mística, baseados na nossa ignorância sobre as qualidades não-sensoriais, visto que nossa experiência com outros seres humanos nos põe frequentemente em contato com qualidades tais como amizade, hostilidade, temor, etc. que poderiam ser aproximadas àquelas referentes à experiência mística, com a única diferença que no primeiro caso, contamos com a presença sensorial dos outros sujeitos de percepção sensorial.

Para entender melhor esta questão, sugere Alston analisar o estado ontológico das qualidades sensoriais fenomênicas. A história da filosofia é preta de posições divergentes dentro do gradiente subjetivo-objetivo:

---

<sup>14</sup> Richard Gale (1994) defende uma posição desse tipo ao afirmar que a prática doxástica mística é subjetiva. A argumentação de Gale é que a Prática Doxástica Mística não atende os requisitos metafísicos e epistemológicos que são próprios da percepção sensorial. Alston afirma que a Prática doxástica mística é uma prática independente, possuindo, portanto, seus próprios testes para aferição de sua realidade fenomênica. Alston responde às críticas de Gale em *Reply to commentators* [1994].

Para vir a enfrentar essa questão nós temos que considerar o status das qualidades fenomênicas sensoriais. Qual é o status ontológico destas? Desde o século dezessete tem sido largamente mantido que as qualidades fenomênicas “secundárias” não caracterizam realmente as substâncias materiais como elas são em si mesmas. Fenômenos de cores, sons e gostos são puramente subjetivos; eles são maneiras pelas quais nos somos conscientes (ponto de vista adverbial) ou elas são, ou qualificam, objetos mentais especiais que não fazem mais que seu papel de fornecer conteúdo fenomenológico para a experiência [Alston 1991, p. 50].<sup>15</sup>

Alston entende que, mesmo considerando as qualidades fenomênicas sensoriais como subjetivas ou afetivas, isso não as invalida como veículo para a percepção da realidade externa objetiva, isto é, Alston acredita na possibilidade de que a percepção da realidade objetiva seja mediada por conteúdo fenomênico puramente subjetivo. Isto significa que, mesmo supondo válidas as críticas de que os relatos de percepções místicas envolvem conteúdo afetivo, ainda assim, não poderíamos desconsiderar estas como percepções de Deus [Alston 1991, p. 50].

Alston argumenta que o fato de não possuímos uma linguagem intersubjetiva para dar conta dos qualia não-afetivos místicos não significa que não possamos experimentá-los e utilizá-los como veículos de percepção, como o fazem, por exemplo, as crianças, que aprendem a reconhecer pessoas e objetos sem, contudo, estarem cientes dos mecanismos envolvidos nestas experiências [Alston 1991, pp. 50-51]. E que o fato de não possuímos um controle sobre as experiências místicas nos incapacita a classificar todas as qualidades divinas envolvidas neste tipo de percepção, de tal forma a nos permitir construir um vocabulário compartilhado destas qualidades [Alston 1991, p. 54].

### **A percepção de Deus**

Como vimos, aquilo que a percepção tem de específico como contribuição cognitiva para Alston, pode ser entendido com base em sua teoria da aparição que é enunciada de forma bastante simples por meio da idéia de que para que um sujeito S perceba um objeto X basta que este objeto apareça para S como tal e tal. Nessa situação,

---

<sup>15</sup> To come to grips with this question we have to consider the status of sensory phenomenal qualities. What is *their* ontological status? Since the seventeenth century it has been widely held that the “secondary” phenomenal qualities do not really characterize material substances as they are in themselves. Phenomenal colors, sounds, and tastes are purely subjective; they are either ways in which we are conscious (adverbial view) or they are, or qualify, special “mental” objects that have no being over and above their role in furnishing phenomenal content to experience [Alston 1991, p. 50]. Tradução minha.



nenhuma condição adicional é necessária para que ocorra a percepção do objeto. Isto confere algumas características que tornam esta teoria de uma simplicidade extrema e que a diferencia de outras teorias que necessitam de condições adicionais para garantir que o sujeito S está, de fato, percebendo o objeto externo X.

Por outro lado, essa noção, para Alston, é fundamental e não-analisável, constituindo, neste sentido, uma forma de realismo ingênuo<sup>16</sup>. Para ele, essa forma difere de outras formas de realismo ingênuo apenas pelo fato de que a teoria da aparição reconhece que a maneira como o objeto é apresentado para o sujeito pode diferir, em determinadas circunstâncias, daquilo que ele realmente é [Alston 1991, p. 55], ou seja, a maneira como é apresentado o objeto pode ser corrigida por futuras percepções.

De acordo com Alston, a teoria da aparição se diferencia de outras teorias pelos seguintes aspectos [Alston 1991, p. 56]:

- i. É extremamente simples;
- ii. A aparição do objeto é elemento fundamental<sup>17</sup>;
- iii. A relação entre o sujeito e o objeto, na aparição, não é analisável em termos de conceitos, crenças ou quaisquer outras coisas;
- iv. É uma forma de realismo direto<sup>18</sup> e ingênuo;
- v. Possui caráter não conceitual ou pré-conceitual;
- vi. A relação de aparição do objeto para o sujeito é constitutiva, tanto da experiência sensorial dos objetos como da experiência dos sentidos em si mesma;

---

<sup>16</sup> Para Alston o termo “realismo” não é totalmente livre de ambigüidades e envolve matizes e nuances. Para um aprofundamento das diversas concepções e aspectos do realismo, ver a coletânea de artigos sobre o tema, organizada por Alston, em *Realism & antirealism* [1993].

<sup>17</sup> Alston critica as diversas concepções de representacionismo, que entendem existir na experiência perceptiva a formação de uma representação na consciência do sujeito, referente ao objeto percebido. A posição de Alston é que inexiste essa representação como passo intermediário, mas apenas a apresentação direta do objeto à consciência do sujeito. Uma explicação detalhada dos argumentos críticos de Alston ao representacionismo encontra-se em seu artigo *Perception and Representation* [2005].

- vii. Qualquer caso de experiência sensorial possui uma estrutura relacional, do tipo “ato-objeto”;
- viii. Uma alucinação não conta como uma percepção porque não existe, de fato, o objeto que aparece, isto é, nestes casos, está presente apenas uma forte imagem mental.

Por outro lado, quanto às demais teorias da percepção:

- i. São complexas e analisáveis;
- ii. Alguma coisa tem que ser adicionada à experiência dos sentidos para que o sujeito perceba um objeto externo;
- iii. A explicação da consciência sensorial evita a menção a qualquer relação cognitiva ao objeto da percepção;
- iv. A consciência sensorial de um objeto é acomodada quer ele exista de fato ou não. Necessita, portanto, impor condições adicionais para diferenciar estas duas situações.

Alston denomina este tipo de teoria de percepção de “externalista”. Para ele, as teorias externalistas da percepção<sup>19</sup> exigem a presença de elementos adicionais para possibilitar a percepção de um objeto externo; mais especificamente, estas teorias necessitam incluir algum tipo de relação entre o sujeito e o objeto. Ainda segundo Alston, a história tem apontado como freqüente o uso, para este fim, de dois tipos de relação sujeito-objeto: causal e doxástica. A idéia é que por meio destas relações ocorra o envolvimento da consciência no processo perceptivo.

No primeiro caso, significa que, para o sujeito S perceber o objeto X, este deve de alguma maneira, causar algum tipo de impressão em S, seja visual, auditiva, etc. No segundo caso, a condição é que a percepção de um objeto X, pelo sujeito S, ocorra em virtude das crenças que são geradas a partir dessa experiência.

As citações a seguir resumem a posição de Alston com relação às diferenças fundamentais entre a Teoria da Aparição e as Teorias Externalistas da Percepção:

Em suma, sob a Teoria da Aparição, para S perceber X é suficiente para X ser a entidade que está aparecendo para S como tal e tal; e sob as teorias externalistas, perceber X, na experiência vivida E é, para X, figurar, em uma certa maneira, na cadeia causal que conduz a E, e/ou E levar a crenças, ou tendências a crenças sobre X [Alston 1991, p. 58].<sup>20</sup>

E mais adiante:

Além disso, uma teoria externalista completa incluirá não somente uma especificação de como o objeto deve estar relacionado à experiência, mas também como a experiência sensorial será interpretada; diferenças neste último ponto não se alinham perfeitamente com diferenças no anterior [Alston 1994, pp. 58-59].<sup>21</sup>

Em outras palavras, uma teoria externalista deve explicar não apenas o tipo de relação que se estabelece entre sujeito e objeto na experiência sensorial, mas também o mecanismo que dá origem à própria percepção sensorial.

Alston mantém que, a priori, não possuímos nenhuma razão para considerar impossível a experiência mística, uma vez que os argumentos contrários, geralmente apresentados, não possuem a força necessária para isto. Na seqüência, enumera alguns desses argumentos e as razões pelas quais estes não são suficientes para rejeitar a possibilidade da experiência mística [Alston 1991, pp. 59-63]:

- i. Não conhecemos o mecanismo pelo qual se faz possível a aparição de Deus para alguém. No entanto, não podemos apontar uma razão forte para desacreditarmos dessa possibilidade, principalmente porque o fato de não conhecermos o mecanismo da percepção de Deus não significa que não possamos percebê-lo. Durante milhares de anos percebemos a água sem que conhecêssemos a sua composição química, argumenta Alston;

---

<sup>19</sup> Para um aprofundamento do argumento crítico de Alston a estas teorias ver *Externalist Theories of Perception* [1990].

<sup>20</sup> To sum up, on the Theory of Appearing, for S to perceive X is just for X to be the entity that is appearing to S as so-and-so; and on externalist theories, to perceive X, in undergoing experience, E, is for X to figure in a certain way in the causal chain leading up to E, and/or for E to lead to beliefs, or tendencies to beliefs about X [Alston 1991, p. 58]. Tradução minha.

<sup>21</sup> Moreover, a complete externalist theory will include not only a specification of how the object must be related to the experience but also how sensory experience is to be construed; differences on this latter point do not line up neatly with differences on the former [Alston 1994, pp. 58-59]. Tradução minha.

- ii. O fato de Deus ser muito grande, infinito, criador de todas as coisas, etc. De acordo com Alston, isso não impossibilita nossa percepção de Deus, porque a percepção é fundamentalmente uma relação, que por sua própria natureza de relação não está diretamente ligada ao tamanho dos elementos envolvidos e de toda forma, para percebermos um objeto, não necessitamos vê-lo por completo.
- iii. Existem objeções teológicas à possibilidade da percepção de Deus. No entanto, essas objeções não se aplicam à forma como Alston a entende. Como exemplos de posições teológicas contrárias à percepção direta de Deus, Alston enumera as seguintes:
  - 1. Não podemos perceber sensorialmente Deus;
  - 2. Não podemos perceber a essência de Deus;
  - 3. Não podemos perceber Deus como ele realmente é.

Alston contra-argumenta, afirmando que:

- 1. Podemos perceber Deus por meio de características que atribuímos a ele, mesmo que possamos reconhecer que Deus, em sua grandeza, não se restringe a estas qualidades. Nós assim o percebemos restritos às nossas próprias limitações;
- 2. A própria doutrina cristã defende a tese de que nós seres humanos fomos criados para viver em comunhão com Deus. Rejeitar a possibilidade de perceber Deus parece ir de encontro a esta idéia;
- 3. Nenhuma destas críticas atinge a forma como a percepção de Deus é explicada pela teoria da aparição sob a forma de uma percepção não sensorial, imediatamente mediada, conforme defende Alston. De fato, a maioria das críticas teológicas baseia-se em passagens bíblicas que se referem à impossibilidade de, por exemplo, ver a face de Deus, sem que pereça o sujeito da percepção. Neste caso em particular e em outras passagens análogas, o que parece indicar o texto bíblico é a impossibilidade da

experiência sensorial, não a experiência caracterizada por Alston como experiência mística.

Alston procura ainda verificar se é possível existirem na percepção mística as condições causais e doxástica da percepção. Em outras palavras, seria possível, na experiência mística, observar relações do tipo causal ou doxástica. Para ele, está claro que a alegada percepção de Deus gera crenças. Se o indivíduo já possui a crença em Deus antes da experiência mística, ainda assim, novas crenças podem ser geradas com base na relação estabelecida com Deus naquele momento. Por exemplo, Deus pode estar neste momento confortando ou falando tal ou tal coisa, gerando as crenças correspondentes [Alston 1991, p. 64].

No que diz respeito à condição causal, Alston acredita que não exista nenhuma razão para acreditarmos que Deus não contribua para a experiência mística. Pelo contrário, as tradições clássicas teístas supõem a contribuição divina para tudo que acontece. Alston acredita na possibilidade de Deus mostrar-se intencionalmente à nossa consciência, embora não possamos explicar a natureza dessa causalidade e com isso, mostrar a presença de Deus na experiência mística:

Para ser claro, pela mesma razão não podemos mostrar que nós (podemos perceber) percebemos Deus ao mostrar que Deus é (pode ser) causalmente relacionado com experiências apropriadas na maneira adequada. Mas mostrar isso não é parte de nosso propósito aqui. Será suficiente mostrar que, tanto quanto nós podemos ver, não existem razões para duvidar que seja possível que Deus possa satisfazer um requerimento causal adequado para que possa ser percebido em ao menos alguns dos casos nos quais as pessoas tomam elas mesmas por estarem diretamente conscientes dele [Alston 1991, p. 65]<sup>22</sup>

De fato, Alston argumenta que não podemos saber qual o mecanismo causal adequado a cada tipo de experiência da presença de Deus, como podemos fazer, por exemplo, com a visão ou o tato de um objeto, em que detectamos o tipo de causalidade específica envolvida. Para que fosse possível detectar o mecanismo de causalidade envolvida em cada caso de percepção de Deus, seria necessário, em princípio, avaliarmos

---

<sup>22</sup> To be sure, by the same token we cannot show that we do (can) perceive God by showing that God is (can be) causally related to the appropriate experiences in the right kind of way. But showing this is no part of our purpose here. It will be sufficient to show that, so far as we can see, there is no reason to doubt that it is possible that God should satisfy an appropriate causal requirement for being perceived in the least some of the cases in which people take themselves to be directly aware of him [Alston 1991, p. 65]. Tradução minha.

uma grande quantidade de experiências de percepção de Deus para, a partir daí, analisar o mecanismo causal que suporta estas experiências [Alston 1991, p. 65]. Tal prática é de difícil consecução em virtude de que a experiência mística, dada a sua natureza inteiramente não intencional, não é passível de controle.

Alston defende ainda que as experiências de percepção mística de Deus somente são possíveis porque Ele assim o deseja. Se isto é verdade, argumenta Alston, podemos pensar que a aparição de Deus ocorre justamente porque Ele está em atividade em toda a criação, o que nos levaria à conclusão de que a experiência mística atende à condição causal justamente porque Deus está em permanente atividade mantendo toda experiência humana.

Essa conclusão nos levaria a pensar que, neste caso, Deus deveria ser percebido em todas as nossas experiências. Por que isto não ocorre? Para Alston, a razão poderia ser a existência de obstáculos e dificuldades de vários tipos que impediriam de alguma forma esta percepção, embora não aprofunde este tema [Alston, pp. 65-66].

Alston encerra sua exposição sobre a tentativa de construir um modelo perceptual da experiência de Deus com as seguintes afirmações [Alston 1991, pp. 66-67]:

A experiência mística pode ser considerada de duas formas:

1. Como uma experiência perceptiva em grande parte semelhante à experiência sensorial. Neste caso, a natureza dos problemas epistemológicos a serem enfrentados, relativos à justificação de crenças originadas a partir destas experiências, é semelhante para ambas as situações. A questão principal neste caso, para a percepção mística, é se ela corresponde ao que o sujeito crê que ela seja;
2. Como uma experiência puramente subjetiva, que é creditada pelo sujeito que a experimentou a uma causa transcendente. Neste caso, a percepção mística encontraria dificuldades para a justificação de crenças originadas por esta experiência de diferente ordem daquelas encontradas para justificar as crenças baseadas na percepção sensorial. A questão aqui é determinar se esta hipótese causal transcendente pode ser considerada epistemologicamente válida.

Alston afirma que todo seu esforço tem sido o de investir contra a idéia de que a experiência mística não passa de sensações subjetivas:

Neste capítulo eu tenho, de vez em quando, investido contra o ponto de vista de que a experiência mística consiste simplesmente em sentimentos subjetivos ou sensações, para os quais os sujeitos destas tipicamente acreditam ter uma explicação sobrenatural [Alston 1991, p. 67].<sup>23</sup>

Afirma ainda que a análise dos relatos de experiências místicas apresentados revela que estas experiências são perceptuais, embora a maioria delas seja de natureza não-sensorial, atendendo às condições da percepção de algo que se apresenta para o sujeito de uma forma tal e tal e que este considera este algo como sendo Deus. Conclui, finalmente, admitindo que, se Deus existe, possivelmente algumas das experiências relatadas poderiam ser consideradas genuínas percepções de Deus:

Nós temos isolado uma classe de experiências nas quais os sujeitos tomam estarem eles próprios diretamente conscientes de Deus, com particular ênfase naquela subclasse na qual a experiência é não-sensorial. Um escrutínio dos relatos de tais experiências revela que o modo de consciência envolvido é distintamente perceptual; parece para o sujeito que algo (identificado pelo sujeito como Deus) está diretamente se apresentado para a consciência dele ou dela como tal e tal. Procuramos outras condições que são consideradas necessárias por alguém ou outra abordagem da percepção para tal experiência constituir uma genuína percepção de Deus, e nós concluímos que se Deus existe é possível para ao menos algumas dessas experiências terem aquele status [Alston 1991, p. 67].<sup>24</sup>

A tese de Alston parece ter conseqüências para o argumento kantiano de que não podemos conhecer as coisas em si mesmas, mas apenas como fenômenos possíveis graças às formas puras da intuição, a saber, o espaço e o tempo. Na próxima seção, analisaremos a crítica de cunho kantiano de Zangwill (2004) à tese de Alston, revisitaremos as idéias kantianas sobre percepção contidas em sua *Estética Transcendental* e na seqüência discutiremos uma posição de Plantinga (2000), favorável a Alston, de que não haveria em Kant razões para acreditarmos na impossibilidade de conhecermos ou referir-nos a Deus.

---

<sup>23</sup> In this chapter I have, from time to time, been inveighing against the view that mystical experience consists simply in subjective feelings or sensations, which are typically believed by their subjects to have a supernatural explanation [Alston 1991, p. 67]. Tradução minha.

<sup>24</sup> We have isolated a class of experiences in which subjects takes him/herself to be directly aware of God, with particular emphasis on that subclass in which the experience is non-sensory. A scrutiny of the reports of such experiences reveals that the mode of consciousness involved is distinctly perceptual; it seems to the subject that something (identified by the subject as God) is directly presenting itself to his/her awareness as so-and-so. We looked at other conditions that are taken by one or another account of perception to be necessary for such an experience to constitute a genuine perception of God, and we concluded that if God

## A crítica de Zangwill

Nick Zangwill critica a tese de Alston de que não existem razões suficientemente fortes para desconsiderar as experiências místicas como base para crenças religiosas. Para Zangwill:

Muitos críticos têm tomado uma linha fraca de ataque contra Alston. Eles concedem que as pessoas têm experiências perceptivas com conteúdo teológico, mas negam que elas são verídicas, ou negam que elas apoiam crenças religiosas. Meu ponto de vista é que nós devemos montar uma linha de ataque mais forte. Não é que as experiências perceptuais religiosas não são verídicas ou que elas tenham pouco ou nenhum peso evidencial - mas que não existem. Eles são um mito [Zangwill 2004, p. 1].<sup>25</sup>

Zangwill acredita que as experiências místicas não possuem conteúdo teológico, ou se o possuem não são experiências perceptivas. As experiências descritas por Alston podem ser apenas emoções com conteúdo teológico. Para provar seu ponto de vista, desenvolve diversos argumentos.

A primeira crítica de Zangwill situa-se no domínio da causalidade. De acordo com ele, Alston concede que a percepção possui determinadas condições causais necessárias. No caso específico da percepção de Deus, isto significa que Deus é a causa da experiência perceptiva de Deus. O problema, neste caso, para Zangwill, é como Deus intencionalmente se apresenta para alguém, uma vez que, para que uma pessoa identifique sua percepção como percepção de Deus, é necessário que Deus se apresente da forma como imaginamos que Ele seja, ou ainda, de acordo com Zangwill, uma vez que é admitida a ocorrência de uma interação psico-teológica, Alston deveria explicar como ela ocorre.

Argumenta Zangwill que uma possível saída para Alston poderia ser a defesa da interação psico-teológica como constituindo um processo tão básico e fundamental que

---

exists it is possible for at least some of these experiences to have that status [Alston 1991, p. 67]. Tradução minha.

<sup>25</sup> Many critics have taken a weak line of attack against Alston. Either they grant that people have perceptual experiences with theological content but deny that they are veridical, or else they deny that they support religious beliefs. My view is that we should mount a stronger line of attack. It is not that religious perceptual experiences are not veridical, or that they have little or no evidential weight – but that there aren't any. They are a myth [Zangwill 2004, p. 1]. Tradução minha.



não poderia ser explicado em outros termos. Esta saída, entretanto, conduziria ao que Zangwill refere-se como uma violação ao princípio do fechamento causal físico. O que isto significa? A argumentação de Zangwill caminha no seguinte caminho: se ocorre a interação causal psico-teológica na experiência mística, então existiriam eventos no cérebro não causados fisicamente, o que violaria o princípio do fechamento causal físico. Como não existem estudos empíricos para mostrar se são possíveis ou não eventos no cérebro não causados fisicamente, Zangwill acredita que esta via de crítica é inconclusiva.

Uma segunda via de crítica de Zangwill à tese de Alston refere-se ao princípio de filiação kantiana de que a causa de qualquer coisa, incluindo experiências, deve estabelecer uma relação espaço-temporal para o que ela causa [Zangwill 2004, p. 5]. Zangwill imagina que uma resposta de Alston poderia ser a tese de que as experiências místicas de Deus são um contra-exemplo deste princípio. Este caminho também não conduziria a uma crítica definitiva à tese de Alston.

Zangwill encontra uma terceira via de crítica a Alston na suposição de que as experiências místicas são sensoriais e como tal, devem fazer uso dos cinco sentidos. Se admitirmos que as experiências místicas são sensoriais, então devemos admitir como consequência do princípio kantiano acima referido, que Deus possui propriedades espaciais:

Portanto, se vemos, ouvimos ou tocamos Deus, o requisito espacial se mantém. Se percebermos Deus pela visão, audição ou tato, Ele tem de ter propriedades espaciais [Zangwill 2004, p. 7].<sup>26</sup>

Admitir que Deus possui propriedades espaço-temporais, de acordo com Zangwill, acarreta objeções de ordem metafísica e de ordem epistemológica. Zangwill entende que as da última espécie são mais relevantes para a crítica à tese de Alston. Para situar sua crítica, Zangwill esclarece que as atitudes proposicionais podem ter objetos ou estados de coisas como objetos intencionais [Zangwill 2004, p. 8].

---

<sup>26</sup> Hence, if we see, hear or touch God, the spatial requirement holds. If we perceive God by sight, hearing or touch, He has to have spatial properties [Zangwill 2004, p. 7]. Tradução minha.

Em termos de experiência mística, isto significa que perceber Deus como Deus é perceber não apenas Deus como objeto, mas também percebê-Lo como um estado de coisas divino.

Para Zangwill, conceber um Deus no espaço nos leva a duas possibilidades: concebe-Lo como localmente ou globalmente extenso. Na concepção espacial local, podemos entender Deus com um objeto físico, como por exemplo, encarnado em um corpo semelhante ao corpo humano. Nesse caso, para que possamos perceber Deus como Deus, precisamos percebê-Lo como Deus encarnado em um corpo humano, o que é problemático do ponto de vista de Zangwill:

Isto é, deveríamos ter que representar perceptualmente a instanciação da relação de encarnação. Mas isto é claramente problemático porque, embora nós possamos perceber uma coisa física que é de fato a encarnação de Deus, a relação de encarnação entre aquela coisa e Deus não é uma relação física à qual possamos ser sensíveis com nossas faculdades sensoriais ordinárias. Assim não podemos perceber aquela relação com nossos cinco sentidos ordinários. E isto significa que nós não podemos ter experiências perceptuais ordinárias que nos alertem para o fato de que alguma coisa física é a encarnação de Deus [Zangwill 2004, p. 9].<sup>27</sup>

A segunda possibilidade de concepção da espacialidade de Deus seria entendê-Lo como globalmente extenso no espaço; nesse caso, perceberíamos Deus em qualquer coisa no espaço. Para Zangwill, isso também seria problemático, porque para percebê-Lo como Deus, deveríamos percebê-Lo integralmente:

Para perceber um Deus extenso globalmente como um Deus extenso globalmente, nós teríamos que perceber o mundo físico como um todo - a soma de tudo que existe, e representar essa totalidade como Deus. O problema é que não é possível perceber o mundo físico todo. Uma razão é que existe demasiado dele! Ele se estende ao passado e futuro distantes e ao espaço profundo. Uma segunda razão é que nós somos parte do mundo, e não podemos perceber nosso verdadeiro ato de perceber. Assim não podemos ter uma experiência perceptual do mundo todo que inclua a própria experiência perceptual. Talvez pudéssemos conceber a totalidade do mundo, mas é impossível para nós percebê-lo. Assim, se Deus é idêntico à totalidade do mundo, nós não podemos percebê-Lo. [Zangwill, p. 10]<sup>28</sup>

---

<sup>27</sup> That is, we would have to perceptually represent the instantiation of the incarnation relation. But this is surely problematic because, although we could perceive a physical thing that is in fact the incarnation of God, the incarnation relation between that thing and God is not a physical relation that we can be sensitive to with our ordinary sensory faculties. So we cannot perceive that relation with our five ordinary senses. And that means that we cannot have ordinary perceptual experiences that alert us to the fact that some physical thing is the incarnation of God [Zangwill 2004, p. 9]. Tradução minha.

<sup>28</sup> In order to perceive a globally extended God as a globally extended God, we would have to perceive the whole physical world – the sum of everything that exists, and represent that whole as God. The trouble is that it is not possible to perceive the entire physical world. One reason is that there is too much of it! It

De acordo com Zangwill, mesmo que pudéssemos percebê-Lo integralmente ainda teríamos problemas, porque não seríamos capazes de percebê-lo em sua totalidade como Deus, isto é, a relação entre Deus e mundo físico não poderia ser percebida sensorialmente; portanto, conclui ele, é impossível perceber Deus por meio dos cinco sentidos.

Zangwill passa então a verificar uma última possibilidade. A de que a percepção de Deus ocorre fora da estrutura espaço-temporal. Para ele, entretanto, esta hipótese não teria sentido porque se eliminamos o espaço e o tempo da percepção, então eliminamos também a própria percepção. Assim, propõe analisar uma situação intermediária entre a posição kantiana e o outro extremo que seria a posição de uma percepção que ocorreria fora do tempo e do espaço. Zangwill propõe analisar a possibilidade de que a percepção de Deus ocorra fora da dimensão espacial, mas dentro da dimensão temporal [Zangwill 2004, p. 13].

Zangwill volta a insistir na necessidade de que, para percebermos Deus como Deus, devemos percebê-Lo com os atributos divinos que acreditamos que Ele possua:

Eu já enfatizei que o crente na percepção religiosa necessita que seja o caso que nós representemos Deus na experiência perceptual como Deus, se é para termos experiências que fundamentam crenças com conteúdo teológico. Meramente ter percepções objetuais de Deus por meio de algum sexto sentido não nos dá justificação para acreditar em Deus. Mas, o que seria perceber Deus como Deus? Eu mantenho que deveria ser a percepção de Deus como tendo certas propriedades divinas. Percepções objetuais de Deus não O representam como possuindo propriedades divinas, e é por isso que tais experiências perceptuais não oferecem justificação suficiente para acreditar em um Deus que é o portador de propriedades divinas [Zangwill 2004, p. 15].<sup>29</sup>

---

reaches into the distant past and future, and into deep space. A second reason is that we are a part of the world, and we cannot perceive our very act of perceiving. So we cannot have a perceptual experience of the entire world, which includes that very perceptual experience. Maybe we can conceive of the whole world, but it is impossible for us to perceive it. So if God is identical with the whole world, we cannot perceive Him [Zangwill, p. 10]. Tradução minha

<sup>29</sup> I have already emphasized that the believer in religious perception needs it to be the case that we represent God in perceptual experience as God if we are to have experiences that ground beliefs with theological content. Merely having objectual perceptions of God by means of some sixth sense would not give us justification for believing in God. But what would perceiving God as God amount to? I maintain that it would be the perception of God as having certain divine properties. Objectual perceptions of God do not represent Him as having divine properties, and that is why such perceptual experiences supply no pro tanto justification for believing in a God who is the bearer of divine properties [Zangwill 2004, p. 15]. Tradução minha.

Para tal, Zangwill sugere os conhecidos atributos de Deus: onisciência, onipotência e infinita bondade, como atributos que deveriam estar presentes em Deus e serem percebidos na experiência mística. Em outras palavras, para que possamos perceber Deus como Deus, deveríamos percebê-Lo como onisciente, onipresente e infinitamente bom. Para Zangwill, entretanto, esta idéia de percepção esbarra em uma objeção epistemológica definitiva que é, segundo ele, a nossa impossibilidade de perscrutar por meio da percepção estas propriedades na escala divina, isto é, em grau máximo. [Zangwill 2004, p. 16].

Zangwill passa então a justificar o seu ponto de vista, para cada uma dos três citados atributos de Deus. Segundo ele, para percebermos Deus como onisciente, por exemplo, seria necessário que conhecêssemos todas as crenças de Deus e, o que é mais fundamental, que pudéssemos estar seguros de que estas crenças compreenderiam a totalidade das crenças de Deus. Isto seria impossível, para Zangwill, simplesmente em razão do paradoxo lógico de que se Deus acredita em tudo que conhece, conhecer a totalidade das crenças nos levaria a uma regressão ao infinito.

Para justificar a impossibilidade de perceber Deus como todo-poderoso, Zangwill desenvolve um raciocínio que poderia ser sintetizado no seguinte argumento [Zangwill 2004, p.18]:

1. Nós podemos representar perceptivamente o poder de X de duas formas: como algo sobre o qual X possui esse poder ou representando a coisa em virtude da qual X possui poder;
2. Podemos representar o poder de Deus na primeira forma como o poder que Ele possui sobre a totalidade do mundo físico;
3. Não podemos representar a totalidade do mundo físico, portanto não podemos perceber o poder infinito de Deus por este caminho;
4. A coisa em virtude da qual Deus teria poder infinito deveria ser infinita para que pudesse gerar poder infinito;

5. Não podemos perceber uma coisa infinita, portanto, também não podemos, por este caminho, perceber o poder infinito de Deus.

6. Logo, não podemos perceber, de nenhuma forma, o poder infinito de Deus

Zangwill argumenta ainda que, dizer que Deus é todo-poderoso significa dizer que Ele pode fazer tudo o que desejar fazer. Neste caso, não existiria nada que Ele não pudesse fazer. Argumenta, entretanto, Zangwill, que não podemos ter a certeza de que Deus é todo poderoso, porque não podemos nos assegurar de que ele pode, de fato, fazer qualquer coisa. A razão é que simplesmente não podemos perceber aquilo que ele não pode fazer.

Por fim, Zangwill analisa a possibilidade da experiência perceptiva de Deus como um ser infinitamente bom, afirmando que:

Assim perceber a bondade de Deus envolve perceber estados mentais de Deus e perceber que aqueles estados mentais determinam (ao menos parcialmente) a bondade infinita [Zangwill 2004, p.19].<sup>30</sup>

De acordo com Zangwill, mesmo que pudéssemos perceber a bondade de Deus, não seríamos capazes de perceber Sua infinita bondade. O argumento de Zangwill segue o seguinte caminho: suponha que pudéssemos perceber os estados mentais de Deus e verificássemos que as intenções dele são boas, quando realiza este ou aquele ato e que pudéssemos ainda constatar serem boas as conseqüências advindas destes atos. De acordo com Zangwill, ainda teríamos um problema epistemológico insolúvel: não poderíamos assegurar a infinita bondade de Deus, isto é, não poderíamos estar seguros de que todas as ações ou estados mentais de Deus são bons em grau infinito. Zangwill conclui, então, afirmando que:

Assim para perceber Deus como totalmente bom nós temos que perceber a ausência de tais estados mentais entre todos os outros estados mentais Dele. Mas não podemos fazer isto. Fatos negativos sobre a mente de Deus são inescrutáveis perceptualmente [Zangwill 2004, p.19].<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> So perceiving God's goodness involves perceiving God's mental states and perceiving that those mental states (at least partly) determine infinite goodness [Zangwill 2004, p.19]. Tradução minha.

<sup>31</sup> So to perceive God as all-good we have to perceive the absence of such mental states among all His other mental states. But this we cannot do. Negative facts about God's mind are perceptually inscrutable [Zangwill 2004, p.19]. Tradução minha.

Portanto, para Zangwill, a tese de Alston não se sustenta, porque perceber Deus como Deus significa percebê-Lo como possuindo atributos divinos. O problema é que, de acordo com Zangwill, não somos capazes de perceber instanciações dos atributos de Deus, portanto, não somos capazes de perceber Deus como Deus.

### **A tese de Alston e a estética transcendental de Kant**

No desenvolvimento da estética transcendental em sua *Crítica da Razão Pura* (aqui abreviada, para fins de referência, como "CRPu"), Kant entende as noções de espaço e tempo como formas puras da intuição sensível. De fato, Kant acredita que todo conhecimento dos objetos físicos se faz por meio da intuição empírica, à medida que os objetos nos são dados. Graças à nossa capacidade de obter representações, que Kant denomina sensibilidade, somos afetados pelos objetos e deles obtemos sensações [Kant, CRPu, B33-34].

Kant denomina fenômeno ao objeto indeterminado de uma intuição empírica e entende que é composto por matéria e forma. A matéria do fenômeno é constituída pelo seu conteúdo empírico, por aquilo que pertence à sensação, enquanto a forma do fenômeno entende Kant ser aquilo que restaria à sensação se todo o seu conteúdo empírico lhe fosse retirado, isto é, aquilo que permitiria que os fenômenos fossem ordenados em relações determinadas [Kant, CRPu, B34].

Kant afirma que o que confere forma às sensações são espaço e tempo como formas puras da intuição disponíveis a priori na mente do sujeito e fundamento de todo conhecimento humano. Para Kant, somente podemos representar para nós mesmos os objetos físicos fora de nós e no espaço graças a uma propriedade de faculdade cognitiva, denominada sentido externo. De acordo com Kant, o espaço não é um conceito empírico abstraído da experiência, representando uma propriedade das coisas em si. Pelo contrário, pertence ao sujeito, como uma representação a priori necessária que subjaz a toda intuição externa, sendo, nesse sentido, a forma de todos os fenômenos dos sentidos externos [Kant, CRPu, B38].

De acordo com Kant, o espaço não pertence às coisas em si, mesmo porque o que percebemos são apenas fenômenos:

Frente a isso, o conceito transcendental dos fenômenos no espaço é uma advertência crítica de que em geral nada intuído no espaço é uma coisa em si e de que o espaço tampouco é uma forma das coisas que lhes é própria quicá em si mesmas, mas sim que os objetos em si de modo algum nos são conhecidos e que os por nós denominados objetos externos não passam de meras representações da nossa sensibilidade, cuja forma é o espaço e cujo verdadeiro correlatum, isto é, a coisa em si mesma, não é nem pode ser conhecida com a mesma e pela qual também jamais se pergunta na experiência. [Kant, CRPu, B45].

De forma semelhante, entende Kant o tempo, isto é, para ele o tempo também é uma forma pura da intuição sensível e não um conceito empírico abstraído de qualquer experiência e está necessariamente subjacente a qualquer intuição. Os conceitos de mudança e movimento somente são possíveis em virtude da representação do tempo. Somente com a ajuda da noção de tempo podemos compreender a idéia de mudança, isto é, a passagem de um estado a outro de um mesmo objeto, ou em termos lógicos, a ligação entre dois predicados opostos em um mesmo objeto, isto é, somente de forma sucessiva podemos atribuir dois predicados contraditórios a um mesmo objeto [Kant, CRPu, B47].

Assim, para Kant, o tempo não subsiste por si mesmo nem adere às coisas como determinação objetiva destas, não sendo outra coisa que a forma de nosso sentido interno, ou ainda, a forma como intuimos a nós mesmos e aos nossos estados internos [Kant, CRPu, B49].

De acordo com Kant, compreender o tempo como subsistente por si mesmo ou inerente às coisas levaria a conflitos com relação à experiência. Para ele, admitir a subsistência independente do tempo implicaria pressupor a existência de um ente subsistente por si que existiria somente para abarcar todo o real. Por outro lado, conceber o tempo como inerente às coisas levaria à impossibilidade das certezas apodíticas da matemática. Entende Kant que, pela sua teoria, ambas as dificuldades seriam superadas [Kant, CRPu, B53]

Entende Kant que embora tempo e espaço como formas da intuição sensível pura estejam ambos limitados apenas aos fenômenos, não às coisas em si mesmas, existem diferenças entre os dois princípios. O espaço como forma pura de toda intuição externa,

como condição a priori, está limitado aos fenômenos externos, enquanto que o tempo, como forma pura da intuição interna é condição formal a priori de todos os fenômenos. Isto porque, para Kant, todas as representações de fenômenos, quer tenham como objeto coisas externas ou não, em si mesmas, como determinações da faculdade de conhecer, pertencem ao sentido interno, estando, portanto, necessariamente sujeitos às relações de tempo [Kant, CRPu, B59-61].

Se abstrairmos nossa intuição interna de nós mesmos e com isso nos abstrairmos também de toda capacidade de representação dos objetos externos, então teríamos apenas os objetos como são em si mesmos. O tempo, nessa situação, nada significaria. Isso ocorreria porque, de acordo com Kant, o tempo possui validade objetiva apenas no campo dos fenômenos, para as coisas como objetos dos nossos sentidos. Se abstrairmos nossa forma usual de intuir os objetos, isto é, pela sensibilidade, certamente obteríamos representações fora do tempo:

Claro que o tempo é algo real, a saber, a forma real da intuição interna. Possui, portanto, realidade subjetiva com vistas à experiência interna, isto é, tenho efetivamente a representação do tempo e das minhas determinações nele. Logo, precisa ser encarado não como objeto, mas como o modo de me representar a mim mesmo como objeto. Mas se eu mesmo ou outro ente pudesse intuir-me sem essa condição da sensibilidade, neste caso as mesmas determinações que agora nos representamos como mudanças dariam um conhecimento em que de modo algum ocorreria a representação do tempo, por conseguinte também não a mudança. [Kant, CRPu, B54].

Quais seriam, portanto, as conseqüências gerais desta maneira de conceber a percepção de acordo com Kant? Em primeiro lugar, de acordo com esta posição, não podemos conhecer os objetos externos por si mesmos, mas apenas a forma como eles se apresentam aos nossos sentidos, isto é, somente como fenômenos possíveis graças às formas puras da intuição sensível, espaço e tempo, que nos são dadas a priori. Em segundo lugar, não são possíveis, de acordo com essa tese, proposições empíricas sintéticas a priori, apenas proposições analíticas a priori não-empíricas. Podemos, no entanto, construir proposições sintéticas a priori não empíricas, como as proposições da geometria. Finalmente, se suprimirmos nossa mediação subjetiva da percepção, nada nos resta dos objetos externos, porque nos faltariam as condições, unicamente através das quais nos é possível perceber os objetos externos.



Kant utiliza o mesmo raciocínio para explicar a apercepção, ou a percepção de si mesmo. Para ele, da mesma forma como percebemos os objetos externos, percebemos a nossa atividade mental de perceber as coisas também como fenômeno, sujeita, neste caso à mediação do tempo, isto é, sujeita às relações de simultaneidade e sucessão. Em outras palavras, intuímos a forma como a nossa mente é afetada pelas múltiplas impressões das coisas externas, não como a afetação da mente é em si mesma, mas como esta aparece para nós, como fenômeno, porque nesse caso também apenas temos acesso aos fenômenos, não às coisas como elas são em si mesmas.

Kant adverte que entender os objetos externos como fenômenos não significa entendê-los como uma ilusão; pelo contrário, para ele, a ilusão resultaria em atribuir espaço e tempo como propriedades das coisas em si, porque, nesse caso, se retirássemos das coisas o espaço e o tempo elas deixariam de existir em si mesmas.

Que conseqüências Kant retira de sua concepção de espaço e tempo para a possibilidade da percepção de Deus? De acordo com ele, a capacidade de representação do sujeito somente pode ser afetada por qualquer objeto se este existe sensivelmente. Segundo Kant:

Na teologia natural, onde se pensa um objeto que não só para nós não pode ser um objeto da intuição, mas nem sequer para si próprio pode ser de modo algum um objeto da intuição sensível, leva-se cuidadosamente em conta eliminar as condições do tempo e do espaço de toda a sua intuição (pois todo o seu conhecimento tem que ser desta espécie e não pensamento, que sempre manifesta limites). Mas com que direito se pode fazer isto se antes os fez ambas formas das coisas em si mesmas, e em verdade tais que, como condições da existência das coisas a priori, restam mesmo quando as próprias coisas tiverem sido supressas. Efetivamente, como condições de toda a existência em geral também o teriam que ser da existência de Deus. Se daquelas formas não se quiser fazer formas objetivas de todas as coisas, nada mais resta senão torná-las formas subjetivas do nosso modo de intuição tanto externo quanto interno, o qual se chama sensível por não ser originário, ou seja, um modo pelo qual é dada a própria existência do objeto da intuição (e que, o quanto sabemos, só pode ser atribuída ao ente originário), mas depende da existência do objeto, por conseguinte só é possível pelo fato da própria capacidade de representação do sujeito ser afetada por tal objeto. [Kant, CRPu, B71-72].

Podemos entender o argumento de Kant, nesta passagem, com relação à possibilidade da percepção de Deus da seguinte forma:

1. A teologia natural pensa um objeto (Deus) que não pode ser objeto de intuição, nem para nós, nem para si próprio;
2. A teologia natural elimina as condições de tempo e de espaço da percepção desse objeto;
3. Para Kant, todo conhecimento tem que ocorrer com a participação da intuição;
4. Se considerarmos o tempo e o espaço como pertencentes ao próprio objeto e como condições de sua existência, então devemos da mesma forma entender a existência de Deus como dependente do tempo e do espaço, o que parece uma contradição;
5. Se espaço e tempo não são formas objetivas das coisas, temos que considerá-los como formas subjetivas do nosso modo de intuição, tanto externa como interna;
6. Essa forma de intuição é dita sensível porque não é originária no sentido de que através dela seria dada a própria existência do objeto;
7. Essa forma de intuição depende da existência do objeto no sentido de que só é possível na medida em que a capacidade de representação do sujeito for afetada por ele.

Desse argumento, podemos concluir do pensamento kantiano, o seguinte:

1. Apenas podemos conhecer Deus na medida em que for objeto de nossa intuição;
2. A intuição somente é possível devido às formas puras, a priori, espaço e tempo;
3. Portanto, somente poderíamos perceber Deus no espaço e no tempo, como não podemos perceber Deus dessa forma, visto que ele não se encontra no espaço e no tempo, então, não poderíamos perceber Deus.

Em conclusão, Kant afirma que todo conhecimento surge de duas fontes: a intuição e o conceito. A intuição ocorre pela receptividade das impressões que os objetos nos

causam e os conceitos surgem do pensamento sobre estas representações. Intuições e conceitos, portanto, constituem os elementos de todo conhecimento:

Pensamentos sem conteúdo são vazios; intuições sem conceitos são cegas. Portanto, tanto é necessário tornar os conceitos sensíveis (isto é, acrescentar-lhes o objeto na intuição) quanto tornar as suas intuições compreensíveis (isto é, pô-las sob conceitos). Estas duas faculdades ou capacidades também não podem trocar as suas funções. O entendimento nada pode intuir e os sentidos nada pensar. [Kant, CRPu, B75-76].

## **O contra-argumento de Plantinga**

Alvin Plantinga analisa se os predicados que normalmente associamos a Deus, tais como onisciência, máxima bondade, onipotência, etc., podem de direito, como o fazem as religiões monoteístas de origem abraâmica, ser a ele atribuídos. Nesse sentido, procura em Kant fundamentos para interdições àquela prática, segundo ele, interdições tradicionalmente reconhecidas pelos teólogos:

Em particular, parece ser largamente aceito, entre teólogos, que Kant mostrou que é impossível referir-se ou pensar sobre tal ser (mesmo que exista um) ou pelo menos profundamente problemático, ou em algum grau muito mais problemático que a idéia que nós podemos nos referir e pensar sobre nós mesmos e outras pessoas, árvores e montanhas, planetas e estrelas, e tudo mais [Plantinga 2000, p. 5].<sup>32</sup>

A questão posta por Plantinga é se existiriam, de fato, elementos em Kant que assegurariam não ser possível para nós nos referir ou pensar em um ser como Deus. Para Plantinga, essa idéia é recorrente na filosofia, estando presente posteriormente no pensamento dos positivistas lógicos que acreditavam que as sentenças envolvendo Deus nada significavam, eram simplesmente sem sentido porque não se enquadrariam na idéia de sentenças empiricamente verificáveis. Em grande parte, a idéia positivista foi posta de lado, no entanto, prossegue entre alguns teólogos e filósofos contemporâneos a idéia de que é impossível referir-se, pensar, conhecer ou ainda atribuir predicados a Deus, como um ser transcendente e inalcançável seja pela intuição seja pela razão, recorrendo

---

<sup>32</sup> In particular, it seems to be widely accepted, among theologians, that Kant showed that reference to or thought about such a being (even if there is one) is impossible or at least deeply problematic, or at any rate much more problematic than the idea that we can refer to and think about ourselves and other peoples, trees and mountains, planets and stars, and so on [Plantinga 2000, p. 5]. Tradução minha.

frequentemente esses teólogos e filósofos ao conteúdo da Crítica da Razão Pura de Kant como apoio a essa tese.

Segundo Plantinga, Kant frequentemente se refere a Deus em seus escritos e ele parece sugerir que o problema não é de que não podemos nos referir ou pensar Deus, mas de que não podemos alcançar o conhecimento especulativo ou metafísico de Deus [Plantinga 2000, p.9].

Plantinga investiga a idéia de Kant da separação do mundo em noumeno e fenômeno. Por noumeno, Kant entendia o reino, para nós inacessível, das coisas como elas são em si mesmas (Dinge) e por fenômeno a maneira pela qual o mundo nos é dado a partir das formas puras da intuição e das categorias do entendimento. A investigação de Plantinga tem sentido na medida em que, se não possuímos qualquer possibilidade de acesso às coisas em si, então não podemos conhecer Deus, o noumeno por excelência.

Plantinga entende que a visão de Kant de uma realidade composta por fenômenos e coisas possibilita várias leituras, propondo-se a analisar duas das mais conhecidas. A primeira delas defende que quando Kant refere-se aos reinos da experiência e das coisas está falando de um único mundo com duas maneiras de pensá-lo ou considerá-lo. Pela segunda interpretação, existiriam, de fato, dois mundos: o mundo dos fenômenos em que os objetos têm sua existência dependente da nossa e o mundo independente das coisas, ao qual não possuiríamos acesso. Por essa concepção, estes dois mundos não possuiriam nenhuma conexão entre si [Plantinga 2000, pp. 10-14].

Analisando a primeira alternativa de leitura do pensamento de Kant, aquela que entende que em seus escritos ele afirma existir um único mundo e duas maneiras de pensá-lo, Plantinga procura enfatizar as conseqüências de se admitir que as propriedades ou as categorias kantianas não se aplicariam às coisas em si. Para Plantinga, se uma propriedade não se aplica a uma coisa, significa que seu complementar se aplica [Plantinga 2000, pp. 14-15]. Em outras palavras, se admito que a propriedade p não se aplica ao objeto O estou ao mesmo tempo admitindo que posso atribuir uma proposição negativa a este objeto, isto é, que o objeto O não possui a propriedade p. Neste caso, se admitimos que nenhuma propriedade ou categoria positiva pode ser aplicada às coisas (Dinge), não podemos de

forma alguma caracterizá-las. Em termos do conhecimento de Deus, significaria que nada podemos afirmar sobre Deus. Portanto, estaríamos cometendo erro se atribuíssemos qualidades como bondade, sabedoria, poder, etc., a Deus. O problema é que esta conclusão se aplicaria não apenas ao conhecimento de Deus, mas ao conhecimento de qualquer outra coisa, que não um fenômeno que aparece ao sujeito [Plantinga 2000, pp. 15-16].

Neste caso, não existiria nenhum problema particular com o conhecimento de Deus, como acreditam, segundo Plantinga, alguns teólogos. A impossibilidade de conhecimento e de atribuição de propriedades ou qualidades seria aplicável a qualquer coisa, não apenas à reflexão sobre Deus. Logo, não há uma impossibilidade clara de se falar de Deus do ponto de vista do conhecimento.

Para Plantinga, a segunda leitura do pensamento de Kant pode ser subdividida em dois subtipos: o moderado e o radical [Plantinga 2000, p. 16].

Pelo subtipo moderado, podemos aplicar alguns de nossos conceitos para as coisas em si mesmas, podemos pensá-las e fazer referência a estas, não podemos, no entanto, conhecê-las. Nesse sentido, ao nos referirmos às coisas, o fazemos de modo especulativo e não podemos estender nosso conhecimento além do reino dos fenômenos. Se insistirmos em ir além da especulação sobre as coisas em si, produziremos metafísica que não poderá pretender obter conclusões apodíticas.

De acordo com Plantinga, Kant, por diversas vezes na *Crítica da Razão Pura*, refere-se e qualifica as coisas em si e desse modo entende estar produzindo conhecimentos certos e conclusivos:

É claro que Kant apresenta seu próprio trabalho na *Crítica da Razão Pura* como conhecimento certo e conclusivo. E naquela *Crítica* ele parece dizer-nos uma quantidade razoável sobre a *Ding*e: que elas não estão no espaço e no tempo, que o mundo da experiência é (em parte) um resultado de uma "transação causal" entre a *Ding*e e o Eu Transcendental, e que o último não tem intuição intelectual sobre o anterior [Plantinga 2000, p. 17].<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> Of course Kant represents his own work in the *Critique of Pure Reason* as knowledge and as certain and conclusive. And in that *Critique* he seems to tell us a fair amount about the *Ding*e: that they are not in space and time, that the world of experience is (in part) a result of a 'causal transaction' between the *Ding*e and the transcendental ego, and that the latter has no intellectual intuition into the former [Plantinga 2000, p. 17]. Tradução minha.

De todo modo, nessa concepção moderada dos dois mundos, pode concluir que podemos nos referir a um ser como Deus, embora não possamos atribuir propriedades e predicados a Ele. Pela versão radical dos dois mundos, ao contrário, concluimos ser impossível conhecer ou fazer referência a Deus. Nessa via, as coisas produzem uma multitude de sensações em nós que são sintetizadas pela aplicação das categorias do entendimento e outros conceitos resultando na construção dos fenômenos. Nessa operação, o entendimento forneceria regras e leis para estruturar a multitude de sensações.

Nesta concepção radical, afirma Plantinga, não podemos conhecer Deus, porque sendo este noumeno, não poderia ser construído pela aplicação de regras do entendimento à multitude de sensações, isto é, como criaturas não poderíamos criar o criador. Não podemos, portanto, conhecê-lo nem tampouco pensá-lo. Esta versão radical leva a uma incoerência. Se as coisas (Dinge) não podem ser conhecidas nem podemos fazer referências a elas, como poderia Kant afirmar que elas estão fora do espaço e do tempo? Esta conclusão põe por terra grande parte da construção kantiana, porque, se isso é verdade, então nada podemos afirmar sobre a possibilidade ou não de existência das coisas em si e, portanto, perdemos qualquer contato com o mundo.

De acordo com Plantinga, grande parte do argumento kantiano de que as coisas com que lidamos em nosso cotidiano são idealmente transcendentais, embora empiricamente reais, é reforçado pelo estudo kantiano das antinomias [Plantinga 2000, p. 22]. Kant acreditava que as antinomias ocorrem justamente porque contrapomos as coisas em si com as coisas para nós. Plantinga insiste que as antinomias representam uma contradição, porque se as coisas em si são inacessíveis para nós, como podemos contrapor argumentos a favor ou contra envolvendo coisas em si, como, por exemplo, se o mundo possui ou não um começo ou mesmo sobre a existência de Deus? Se as coisas em si são completamente inacessíveis para nós, então não podemos apresentar argumentos ou demonstrações de qualquer ordem [Plantinga 2000, p. 29].

Plantinga conclui afirmando não encontrar em Kant boas razões para reforçar a tese de que uma vez que nossos conceitos não se aplicam a Deus, não podemos pensar sobre Ele:

Em conclusão então: não parece existir uma boa razão em Kant ou na vizinhança de Kant para a conclusão que nossos conceitos não se aplicam a Deus, tal que não podemos pensar sobre ele. Teólogos contemporâneos e outros algumas vezes se queixam que os filósofos contemporâneos da religião freqüentemente escrevem como nunca tivessem lido Kant. Talvez a razão pela qual eles escrevam assim, contudo, não seja porque eles nunca tenham lido Kant, mas porque eles o leram e continuaram não convencidos. Eles podem não estar convencidos de que Kant realmente afirmou que nossos conceitos não se aplicam a Deus. Alternativamente, eles podem conceder que Kant afirmou isso, mas permanecem não convencidos de que ele estava certo; Afinal de contas modo, não é apenas um dado da vida intelectual que Kant esteja certo. De qualquer modo, eles não pensam que Kant nos forneça razões para mantermos que não podemos pensar sobre Deus [Plantinga 2000, p. 30].<sup>34</sup>

### **Resposta a Zangwill: Da possibilidade da percepção mística**

A crítica de Zangwill de que as experiências místicas não possuem conteúdo teológico, ou se o possuem não são experiências perceptivas pode ser resumida no seguinte argumento:

Z1. Perceber algo é percebê-lo como acreditamos que ele seja;

Z2. Perceber Deus é percebê-Lo em suas qualidades divinas;

Z3. Se admitirmos que as experiências místicas são sensoriais, então devemos admitir como conseqüência do princípio kantiano, que somente podemos percebê-lo em suas propriedades espaço-temporais;

Z4. Ora, se Deus está no espaço e no tempo, limitações epistemológicas não nos permitem, perceber instanciações das propriedades divinas;

Z5. Se Deus está fora do espaço e do tempo, de acordo com Kant, não poderemos percebê-lo sensorialmente;

---

<sup>34</sup> By way of conclusion then: it doesn't look as if there is good reason in Kant or in the neighborhood of Kant for the conclusion that our concepts do not apply to God, so that we cannot think about him. Contemporary theologians and others sometimes complain that contemporary philosophers of religion often write as if they have never read their Kant. Perhaps the reason they write that way, however, is not that they have never read Kant but rather that they *have* read him and remain unconvinced. They may be unconvinced that Kant actually claimed that our concepts do not apply to God. Alternatively, they may concede that Kant did claim this, but remain unconvinced that he was *right*; after all, it is not just a given of the intellectual life that Kant is right. Either way, they don't think Kant gives us reason to hold that we cannot think about God [Plantinga 2000, p. 30]. Tradução minha.

Z6. Portanto, é impossível a percepção sensorial de Deus

Como poderíamos fazer frente à crítica de cunho kantiana, representada pela argumentação de Zangwill, à tese de Alston?

1. Em primeiro lugar, convém lembrar que Alston defende uma tipologia da percepção que classifica este tipo de experiência como:

P1. Imediaticidade absoluta – quando tomamos conhecimento de um objeto sem o auxílio de nenhum outro, nem mesmo através de um estado de consciência;

P2. Imediaticidade mediata ou percepção direta – quando tomamos consciência de um objeto através de um estado de consciência que é distinto do objeto, podendo este estado de consciência se tornar objeto de imediaticidade absoluta;

P3. Percepção mediata – quando tomamos consciência de um objeto, através da consciência de outro objeto percebido.

Afirmando que as experiências místicas normalmente tomam a forma de P2, isto é, o sujeito toma consciência do objeto percebido pelo estado de consciência que este provoca e que pode se constituir objeto, para este, de percepção imediata. Portanto, não se trata de uma experiência de imediaticidade absoluta da percepção de Deus, mas de uma percepção que é mediada por um estado de consciência sendo nesse caso consistente com o pensamento kantiano quando este afirma que da mesma forma como percebemos os objetos externos, percebemos a nossa atividade mental como fenômeno, sujeita, neste caso à mediação do tempo, isto é, sujeita às relações de simultaneidade e sucessão.

2. A impossibilidade epistemológica a que Zangwill se refere, isto é, que não podemos perceber Deus porque as suas qualidades são impossíveis de serem percebidas em sua completude pelas nossas limitações em lidar com fenômenos, não parece um argumento forte, uma vez que muitos fenômenos físicos não são observados na totalidade de suas qualidades intrínsecas, mas têm o seu reconhecimento completado por outras crenças ou pelo nosso sistema de correções de crenças socialmente compartilhado. Tomemos, por exemplo, a visão noturna da lua - não obtemos uma visão integral da lua, no entanto



sabermos se tratar de um objeto redondo e que reflete a luz recebida do sol, etc. Conforme Alston, o fato de Deus ser muito grande, infinito, criador de todas as coisas, etc., não impossibilita nossa percepção de Deus, porque a percepção é fundamentalmente uma relação, que por sua própria natureza de relação não está diretamente ligada ao tamanho dos elementos envolvidos e de toda forma, para percebermos um objeto, não necessitamos vê-lo por completo.

3. Além disso, conforme o argumento de Plantinga, não parece razoável aceitar uma leitura estrita de Kant no sentido de que seria impossível aplicar nossos conceitos a Deus ou pensar sobre Ele. Imaginar o contrário nos conduziria à consequência de que somos incapazes de perceber qualquer coisa no mundo.

4. Ainda admitindo que Deus se encontra fora do tempo e do espaço e que, de acordo com Kant, não podemos perceber os fenômenos senão em suas dimensões espaço-temporais, não seria razoável supor que Ele, ao desejar Se manifestar e sendo onipotente e onisciente, não o faria sob a forma de um fenômeno acessível a nós seres humanos e não em sua forma noumenal?

Por tudo isso, podemos concluir a discussão desse capítulo com a afirmação de que a posição de Kant sobre os limites da percepção não parece inviabilizar a tese defendida por Alston de que é possível a ocorrência de percepções de Deus. Assim, parece se manter a possibilidade de uma contribuição específica da percepção mística para a fundamentação da crença teísta, cuja especificidade se dá dentro das linhas da Teoria da Aparição apresentada neste capítulo. Uma vez que percepções constituem material gerador de crenças que, por sua vez, envolvem justificação, dedicaremos o próximo capítulo à análise das condições de justificação epistêmica de crenças, segundo o pensamento de Alston.

## CAPÍTULO II

### JUSTIFICAÇÃO EPISTÊMICA, CONFIABILIDADE E PRÁTICAS DOXÁSTICAS

A nossa ação prática no mundo ocorre, de forma geral, sustentada por crenças que vamos desenvolvendo consciente ou inconscientemente ao longo de nossas vidas em um ambiente social em que somos imersos no momento em que nascemos e no qual podemos permanecer durante toda a extensão de nossa existência. Algumas dessas crenças são sustentadas por crenças mais básicas, enquanto outras são fruto de um processo de aprendizagem em que nossas experiências no mundo, mediadas pela percepção, desempenham importante papel.

O projeto de Alston em *Perceiving God* é conectar as experiências perceptuais místicas com um conjunto de crenças sobre Deus via determinados processos de justificação. Nesse sentido, entende que a percepção mística é fonte de justificação para crenças M, que são aquelas sobre atributos e ações divinas, baseadas na percepção putativa de Deus [Alston 1991, p. 69]. Isto tem importantes implicações para a epistemologia da religião porque é possível concluir que, se estou justificado em minha crença, existe uma razoável probabilidade de que ela seja verdadeira, se o conceito de justificação que estou utilizando é condutivo do valor de verdade.

Alston entende a necessidade de investigar o papel da experiência perceptual e das crenças de fundo na formação e justificação de crenças como uma forma de esclarecer o ambiente epistemológico em que desenvolve seus argumentos.

#### **O ambiente epistemológico da proposta de Alston**

Para explicitar o pano de fundo em que Alston desenvolve seus argumentos, explicitamos algumas escolhas epistemológicas que este utiliza ao longo da defesa de sua tese, que podemos resumir nos seguintes pontos:

1. Existe uma distinção entre justificar e estar justificado em uma crença, que se baseia principalmente no fato que, no primeiro caso, precisamos construir razões e argumentos em suporte àquela crença, enquanto no segundo não precisamos fazer nada. Alston afirma sua opção pela segunda abordagem [Alston 1991, p. 71].
2. Podemos estar justificados em uma crença de forma mediata (indireta) ou imediata (direta). Estar mediatemente justificado em acreditar que p é estar justificado com relação àquela crença por razões, isto é, por outros fatos conhecidos ou crenças justificadas. Estar imediatamente justificado em acreditar que p é estar justificado com relação àquela crença por outros motivos que não razões. Estes motivos podem ser:
  - Experiência relacionada à crença em questão;
  - Auto-evidência da proposição em questão;
  - O tipo de proposição envolvida, por exemplo, proposições sobre o estado de consciência do sujeito.

Neste sentido, acredita Alston que na maioria das vezes estamos justificados em nossas crenças por processos ao mesmo tempo mediatos e imediatos de justificação [Alston 1991, p. 71].

3. Existe uma distinção entre justificação *prima facie* e justificação não qualificada. Um sujeito S está *prima facie* justificado em acreditar na crença p se não existem razões para acreditar no contrário. A justificação não qualificada, por outro lado, ocorre quando não possuímos qualquer tipo de razão qualificada que suporte nossa crença [Alston 1991, p. 72].

4. A justificação<sup>35</sup> de uma crença é:

---

<sup>35</sup> Em artigo de 2001, intitulado *Doing Epistemology without Justification*, Alston já antecipava uma posição que iria posteriormente defender no livro *Beyond Justification* [2006], onde sugere que todas as condições afirmadas ou negadas pelos epistemólogos como necessárias para a justificação de uma crença poderiam ser

- Um estado avaliativo: estar justificado é encontrar-se em uma posição favorável avaliativamente. O critério avaliativo, nesse caso, para um sujeito S, pode ser definido como o objetivo de maximizar o número de crenças verdadeiras e minimizar o número de crenças falsas [Alston 1991, p. 72];
- Uma questão de grau, isto é, pode-se estar mais ou menos justificado em acreditar que p;
- Não está relacionada com uma posição epistêmica deontológica<sup>36</sup>: estar justificado que p é estar em uma posição forte o suficiente para realizar o objetivo de maximizar a verdade [Alston 1991, p. 72].

5. Para que o sujeito S esteja justificado em acreditar que p, deve possuir uma base adequada para sua crença. Além disso, é necessário que esta crença esteja de fato diretamente fundamentada naquela base. Uma base é adequada para a justificação de uma crença se ela conduz a uma probabilidade objetiva de que a crença seja verdadeira [Alston 1991, p. 73];

6. Para fins da análise que pretende desenvolver, Alston defende uma abordagem externalista da justificação. Apesar disso, reconhece que uma definição mais correta de seu posicionamento seria algo com um externalismo internalista<sup>37</sup>. Isto porque, para Alston, o sujeito, para a justificação de sua crença, deve conhecer que existe uma base adequada que confere justificação a ela, embora não seja necessário que este identifique o mecanismo de justificação específica dessa crença. Isso significa que uma base pode ser adequada à justificação de uma crença, sem que esta seja reflexivamente acessível ao sujeito. Essa rotulação, no entanto, parece irrelevante para o

---

entendidas como *desiderata* para a empresa cognitiva que entende ser aquela de tentar formar mais crenças verdadeiras que falsas.

<sup>36</sup> Esta posição de Alston está bem explicitada em *The Deontological Conception of Epistemic Justification* [1988].

<sup>37</sup> Marshall Swain em artigo de 1998, intitulado *Alston's Internalistic Externalism*, discute a possibilidade de reunir estas duas posições epistemológicas (internalismo e externalismo) em um mesmo contexto, ao mesmo tempo em que oferece uma crítica à formulação da posição externalista-internalista de Alston, afirmando que este deveria acrescentar restrições qualitativas ao tipo de observador, isto é, sobre a confiabilidade do observador, quando elege uma base como adequada à justificação de uma determinada crença. Para Swain, restrições somente às bases de justificação são insuficientes para a justificação de crenças.

objetivo em questão, já que se trata de analisar a justificação de crenças *M*, que são baseadas em experiências perceptivas, isto é, envolvem justificação direta ou imediata da crença [Alston 1991, pp. 73-76].

### **A justificação epistêmica de crenças perceptuais**

Alston define o que entende pela expressão "crença perceptual" da seguinte forma:

1. É uma crença que se refere a um objeto percebido, isto é, a um objeto que é apresentado para a consciência do sujeito. Nesse sentido, não inclui a crença sobre o ato de perceber o objeto. Por exemplo, se vejo em minha frente uma árvore, a crença perceptual é de que existe uma árvore em minha frente e não a crença sobre o estado perceptual de ver uma árvore nesse momento [Alston 1991, p. 77];
2. Deve ser baseada, pelo menos em parte, na experiência perceptual do sujeito. Isto não significa que uma crença não possa ser baseada parcialmente na experiência perceptual e parcialmente em outras crenças, isto é, a justificação pode ser totalmente imediata ou ainda parcialmente mediata e parcialmente imediata. Importante acrescentar, contudo, que o conceito de Alston não se aplica a crenças justificadas apenas mediatemente [Alston 1991, p. 77].
3. Deve ser baseada na experiência perceptual direta do sujeito e não indiretamente, pela via de outras crenças que, por sua vez, foram obtidas pela experiência perceptual direta [Alston 1991, p. 78]

Um aspecto importante enfatizado por Alston é que qualquer justificação ordinária de uma crença perceptual será, em um primeiro momento, somente *prima facie*, sendo dessa forma, uma justificação puramente imediata. Em um segundo momento, essa crença será submetida ao crivo das crenças de fundo possuídas pelo sujeito que vão constituir uma espécie de sistema de validação de crenças. Por esse sistema, uma crença perceptual pode ser cancelada por dois motivos:

- i. Por existirem fortes razões que apontem para a sua falsidade; ou
- ii. Pelo fato de que a base para sua justificação não possui a força necessária para sua corroboração. Alston pressupõe a existência desse sistema de fundo, que procede à checagem da formação e manutenção de crenças obtidas pelas experiências perceptuais [Alston 1991, p. 79].

Convém ainda lembrar que a justificação de uma crença é uma questão de grau. Por esse motivo é necessário que a crença, para que seja incorporada ao sistema de crenças do sujeito, possua um grau de justificação suficiente para a sua aceitação racional [Alston 1991, p. 81].

### **A confiabilidade das crenças perceptuais<sup>38</sup>**

Alston entende que as crenças perceptuais justificadas de forma imediata são possíveis e estão presentes em nossas vidas em uma frequência maior do que muitas vezes se supõe, embora reconheça que em muitos casos ocorre também a presença de outras crenças, de maneira tal que também não é incomum que a crença perceptual seja parcialmente do tipo mediato. Nesse caso, as demais crenças de fundo, que participariam do processo de justificação da crença, integrariam, junto com outros elementos, o conjunto de crenças de fundo que o indivíduo possui. A posição de que as crenças perceptivas podem não ser imediatas é afirmada pelos argumentos abaixo que são contestados por Alston:

1. Para que eu estivesse justificado nessa crença, seria necessário que eu também estivesse justificado na crença de que estou, naquele momento, vivenciando uma experiência perceptual tal e tal. Alston refuta este argumento, afirmando que raramente refletimos e formamos crenças sobre a experiência perceptual que estamos vivenciando no momento em que ela ocorre, sendo mais frequente, pelo contrário, que nos concentremos no objeto imediato de nossa percepção. Esse tipo de reflexão apenas ocorreria se necessitássemos defender

a validade de nossa crença no que foi percebido, no entanto, isso não possui implicações para a base sobre a qual minha crença perceptual encontra justificação [Alston 1991, pp. 82-83];

2. As visões no que se refere a esta situação, de um lado, defendem a existência de um processo inferencial, que leva das premissas baseadas nos sinais perceptuais à conclusão acerca do modo como um objeto X parece; na posição oposta está a defesa de que na percepção sensorial não ocorre a formação de crenças ou inferências, ocorrendo apenas transações involuntárias e puramente causais.

Apesar da existência de diversas outras posições intermediárias, Alston afirma que não pretende resolver este problema e como não existem evidências para levar em consideração nenhum dos posicionamentos do debate, opta por não considerar elementos desse tipo, como participando da base operativa, para justificação de crenças perceptuais sensoriais [Alston 1991, pp. 83-84].

3. A idéia do argumento dos pressupostos de adequação é que quando percebo uma casa ou uma cadeira ou alguém de meu círculo de amizade, existiria um processo de reconhecimento que se basearia no padrão de impressões perceptuais sensoriais que me permitiriam reconhecer aqueles objetos como sendo uma casa, uma cadeira, ou o indivíduo que pertence ao meu círculo de amizades, sem que, no entanto, me fosse dada a capacidade de identificar especificamente quais são esses fatores que me permitem o reconhecimento.

Nesse caso, estaríamos apoiando nossa crença em algo além das impressões sensoriais. Estaríamos fazendo uso de uma crença subjacente de que o padrão sensorial de conteúdo particular que nos é apresentado seria uma indicação confiável de que aquilo que imaginamos perceber é o que, de fato, estamos percebendo. Em outras palavras, estaria concorrendo para a minha percepção uma crença anterior àquela puramente sensorial.

---

<sup>38</sup> Um desenvolvimento completo da argumentação de Alston sobre o problema da circularidade na percepção sensorial pode ser encontrada em seu livro *The reliability of sense perception*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1993.

Para Alston, este seria o problema de remeter a justificação de minha crença para uma crença de nível superior, isto é, para acreditarmos que nos encontramos em presença de um objeto qualquer, necessitamos acreditar que os pressupostos de adequação são indicações necessárias para a minha crença perceptual sensorial.

Alston contesta a tese de que os pressupostos de adequação devem compor a base de justificação da crença, no entanto, admite um papel para esses pressupostos como um requisito para a eficácia justificatória daquela base, como um critério de avaliação de que a base em questão é suficiente para realizar a tarefa de justificação [Alston 1991, pp. 84-88].

4. Suponhamos que eu esteja em viagem de negócios em uma cidade diversa daquela em que resido e percebo uma casa com características bem semelhantes à casa em que resido em minha cidade. O fato de que estou consciente que estou em outra cidade me dá a certeza de que mesmo com a aparência semelhante à minha casa, em realidade não se trata, nesse caso, da percepção de minha casa, mas de outra casa.

Da mesma forma, outras crenças contextuais podem influenciar as minhas percepções. Assim, este seria um argumento favorável ao entendimento das crenças como predominantemente mediatas, isto é, seria sempre necessário o envolvimento de outras crenças para a justificação de minha crença perceptual sensorial.

Alston afirma que grande parte destes aspectos contextuais são considerados no sistema de cancelamento de crenças, mas não necessariamente estariam presentes no processo mesmo de justificação *prima facie* das crenças perceptuais sensoriais. Seria o caso ainda, de acordo com Alston, de conferir à ocorrência destes aspectos contextuais o mesmo status epistêmico dos pressupostos de adequação discutidos no item anterior, isto é, um requisito para a eficácia justificatória da base utilizada para a validação da crença em questão.

Alston nos adverte também que é importante levar em conta que muitos processos de validação de crenças desse tipo são internalizados, de tal forma que sua interferência no momento mesmo da percepção é imperceptível, não-reflexivo, devido ao automatismo que



passam a desfrutar na medida em que os processos de conhecimento e reconhecimento perceptuais se sucedem ao longo da existência de cada um de nós [Alston 1991, pp. 88-91].

5. Alston afirma que a identificação de indivíduos acarreta os mesmos problemas que a identificação de propriedades de um objeto, uma vez que, reconhecer uma pessoa envolve a percepção de determinadas propriedades que este possui e que nos permite identificá-lo com um determinado indivíduo. De acordo com Alston, toda a discussão das dificuldades de identificação de fatores que estão ou não incluídos na base de justificação de crenças discutidos nos itens anteriores aplicam-se tanto no caso de identificação de um indivíduo como no caso da identificação dos predicados atribuídos a ele.

Alston adverte, entretanto, que é possível existir uma diferença de grau entre a possibilidade de justificação imediata do sujeito e a atribuição imediata de um predicado, isto é, podemos reconhecer um indivíduo particular de forma imediata simplesmente pelo modo como este aparece para nós, o que muitas vezes não ocorre com a atribuição de propriedades e predicados ao indivíduo que com mais freqüência integram a base justificatória da crença.

Em resumo, Alston entende que as crenças de fundo podem estar incluídas na base justificatória de algumas crenças perceptuais sensoriais, mas admite que esta não seja a regra. Isto não significa que essas crenças de fundo não tenham relevância para a justificação de crenças perceptuais, apenas significa que nem sempre figuram na base de justificação. Esta constatação leva Alston a concluir pela possibilidade de justificação imediata de crenças perceptuais [Alston 1991, pp. 91-93].

Alston afirma que todos os fatores que entram ou não na base justificatória das crenças perceptuais sensoriais também se aplicam às crenças M. Particularmente importante é o comentário de Alston sobre o papel dos fatores contextuais na justificação das crenças M e mais especificamente sobre os fatores situacionais e posicionais. Alston afirma que esses fatores têm pouca ou nenhuma aplicação para o caso da percepção de Deus, porque Este não está espacialmente localizado em relação a quem o percebe e os

aspectos situacionais têm fraca influência sobre a força justificatória da percepção mística. De fato, devemos lembrar que a percepção de Deus ocorre na forma imediatamente mediata, isto é, a presença de Deus provoca um estado de consciência que identifica para o sujeito aquele objeto [Alston 1991, pp. 94].

Tudo isso posto, Alston coloca uma questão que nos parece de grande importância: como podemos nós perceber Deus, ou estar conscientes Dele como um ser infinitamente perfeito, poderoso e bom? [Alston 1991, p. 96].

Alston responde afirmando que, para que possamos perceber Deus, devemos percebê-Lo com características que sejam indicações confiáveis de que aquele que as possui seja realmente identificado como Deus. Mas, qual seriam estas características? Para responder a esta segunda indagação, Alston recorre aos testemunhos de experiências místicas, de forma a sistematizar quais são as características comuns que estas pessoas descrevem em suas experiências de Deus. [Alston 1991, p. 96].

Alston afirma que as descrições de Deus nas experiências místicas envolvem geralmente descrições de Deus como sendo desta ou daquela forma, fazendo isto ou aquilo ou ainda provocando determinadas reações no sujeito da experiência. Todas estas descrições são consistentes com o modo como se esperaria ocorrer<sup>39</sup> uma apresentação de Deus, nas condições em que de fato ocorrem [Alston 1991, p. 98].

Essas formas de apresentação constantes dos relatos de experiências místicas têm suporte no sistema de crenças cristãs de fundo, isto é, Deus aparece na forma como o conjunto de crenças cristãs de fundo informa sobre a aparência e a consciência da presença de Deus. Isto nos conduz de volta à questão da justificação ser mediata ou imediata. Será que o fato de contarmos com crenças de fundo na identificação do objeto nos impede de considerar a justificação da experiência mística como sendo imediatamente justificada?

A resposta a esta questão já foi colocada por Alston ao discuti-la no âmbito da justificação da experiência perceptual sensorial, conforme discutimos acima. Para Alston, não existem restrições para a justificação de crenças perceptuais tais como um pressuposto

de adequação anterior à formação da crença perceptual ou mesmo uma restrição à forma como é feita a identificação de propriedades possuídas pelo objeto percebido. Na verdade, a única exigência, nesse caso, é de que a base utilizada para a justificação seja suficiente para tal. Isso nos conduz a outra questão: qual seria a base utilizada para identificação de Deus como objeto percebido na experiência mística? Alston nos adianta que esta base deveria ser procurada na própria experiência, na revelação, na teologia natural e na estrutura interna do sistema de crenças cristão [Alston 1991, p. 99].

Uma vez estendida às crenças M, a conclusão de que as crenças perceptuais são formadas, em termos gerais, em parte pela experiência perceptual e em parte pelas crenças de fundo, faz-se necessário entender como ocorre a relação entre a experiência perceptual e a crenças de fundo e ainda como são formadas estas últimas. Alston acredita que existam maneiras mais ou menos padronizadas de formação de crenças perceptuais que envolvem mecanismos práticos que ele denomina práticas doxásticas que são socialmente estabelecidas.

Alston afirma que a semelhança entre os mecanismos de justificação de crenças sensoriais e crenças M nos permite investigar quais os problemas envolvidos na justificação das primeiras como um prolegômeno à análise da validade das últimas, além do que, razões adicionais metodológicas suportariam esta abordagem. De fato, uma vez que estamos mais familiarizados com as experiências sensoriais e estas são muito mais comuns em nossa vida cotidiana, torna-se mais fácil começar a análise por elas e, sendo o caso, estender as conclusões obtidas para o domínio das crenças M [Alston 1991, pp. 102-103].

Para Alston, sendo as crenças sensoriais formadas a partir de experiências sensoriais, segue-se a necessidade de verificar se é possível demonstrar, de forma não circular, se este mecanismo de formação de crenças é confiável. Para isso, procede Alston a análise de vários argumentos que procuram justificar a confiabilidade da percepção dos sentidos [Alston 1991, p. 106]:

---

<sup>39</sup> Uma apresentação de Deus consoante as escrituras, textos sagrados, revelações de profetas, teologia natural, etc.

1. Argumentos empíricos simples: o que está em jogo, nesse argumento, é a análise da confiabilidade da percepção dos sentidos como um todo, não a de um tipo particular de crença sensorial. Por exemplo, examinemos o caso em que percebo um livro amarelo sobre minha mesa de trabalho, como poderei confiar que de fato existe um livro amarelo sobre minha mesa de trabalho? Uma solução seria recorrer aos demais sentidos, no entanto, nesse caso, estaria utilizando os sentidos para verificar a confiabilidade dos sentidos, resultando em um argumento circular. Mesmo se desejarmos utilizar outros recursos, como por exemplo, a reflexão, a introspecção, ou outro recurso, de uma forma ou de outra não escaparíamos da recorrência a algum dos nossos sentidos para comprovar o fato. O argumento empírico simples, portanto, não nos fornece subsídios para atestar a confiabilidade da percepção sensorial [Alston 1991, pp. 106-108].
  
2. Argumento das meditações cartesianas: segundo o argumento de Descartes, a garantia da confiabilidade de nossos sentidos está em Deus que, tendo nos dotado de capacidade de percepção sensorial e não sendo este um mentiroso ou embusteiro, não nos enganaria nos concedendo um sistema perceptual não confiável. Assim, é possível concluir que os sentidos nos possibilitam uma leitura adequada do mundo. Para Alston, o argumento de Descartes escapa da circularidade ao apontar Deus como a fonte confiável de nossas impressões sensoriais, embora duvide que este argumento possa atualmente ser abraçado nesta forma. Uma versão moderna deste argumento, entretanto, que procura substituir Deus pelo processo evolucionista como fonte confiável de proveniência de nossos sentidos, para Alston, incorre em raciocínio circular, uma vez que, necessita recorrer a uma série de ocorrências favoráveis da utilização dos sentidos ao longo da história da evolução humana para atestar a eficácia e, portanto, a confiabilidade da experiência sensorial [Alston 1991, pp. 109-110].
  
3. Argumento verificacionista: a essência do argumento do círculo de Viena é a de que a hipótese da não confiabilidade da percepção dos sentidos não possui significado, porque não constitui uma hipótese verificável. Se esta hipótese não

é verificável, então se manteria a hipótese contrária, isto é, que a percepção sensorial é confiável. Alston afirma que este argumento supõe a confiabilidade da percepção sensorial, que exigiria submetê-la também à exigência do critério verificacionista, que certamente conduziria ao uso de observação e, portanto, da percepção sensorial, resultando na circularidade do argumento [Alston 1991, pp. 110-111].

4. Critério do conceito de objetos físicos: a idéia desse argumento wittgensteiniano aplicado às percepções sensoriais de objetos físicos, de acordo com Alston, é que as condições de justificação da percepção de alguma coisa estão contidas no próprio conceito daquela coisa. Por exemplo, se percebo um livro vermelho sobre a minha mesa de trabalho é exatamente porque conheço os conceitos de livro e de vermelho e a aparência que as coisas físicas no domínio desses conceitos deveriam ter para mim. Dessa forma, ao aplicar os conceitos de maneira correta às coisas, estarei justificado na crença de que existe um livro vermelho sobre minha mesa de trabalho. Alston afirma que este argumento não resolve a questão da confiabilidade das crenças sensoriais, uma vez que não existe uma implicação entre a justificação de crenças baseada na constituição de nossos conceitos e a atribuição de verdade e confiabilidade a essas crenças [Alston 1991, pp. 111-115]. De fato, não resolve na concepção externalista de Alston, que exige uma base externa adequada para essa justificação.
5. Argumento dos casos paradigmáticos: a idéia geral desse argumento, também de origem wittgensteiniana, é que aprendemos o significado dos termos que utilizamos para designar os objetos no mundo pela introjeção de exemplos paradigmáticos, que contêm as qualidades e propriedades necessárias para identificar objetos semelhantes. Se a identificação sensorial de objetos ocorre pelo recurso a esses exemplos paradigmáticos, os termos não possuiriam o significado que possuem se os casos paradigmáticos não fossem genuínos, isto é, o uso de um termo como, por exemplo, "casa" pressupõe que os casos paradigmáticos que utilizamos na aprendizagem do significado desse termo foram de fato casos em que o objeto percebido era uma casa. Alston afirma que

não há como fugir da circularidade se o processo de aprendizagem de termos se baseia na observação sensorial, isto é, para justificar que os exemplos paradigmáticos são percepções do objeto que de fato os termos designam, preciso recorrer à observação de outros casos do objeto em questão, utilizando para isso a percepção [Alston 1991, pp. 115-118].

6. Argumento wittgensteiniano da linguagem privada: de acordo com Alston, esse argumento, para fins de demonstrar a confiabilidade da percepção sensorial, pode ser estabelecido da seguinte forma:
  - i. Se um termo qualquer P não pode figurar em uma linguagem pública, não possui significado;
  - ii. Se a percepção sensorial não é confiável não existiria uma linguagem pública;
  - iii. Se a percepção sensorial não é confiável nenhum termo terá significado;
  - iv. Se nenhum termo tem significado, então a questão sobre a confiabilidade da percepção sensorial não pode ser posta;
  - v. Se é possível discutir a questão da confiabilidade da percepção sensorial, então ela é confiável.

De acordo com Alston, este argumento é circular devido ao conteúdo da premissa número ii acima. A questão é colocada por ele nos seguintes termos: como podemos saber que a única maneira de obter a linguagem pública é por meio da percepção sensorial senão pela via da interação social, isto é, pela percepção sensorial, que é exatamente o mecanismo que pretendemos demonstrar confiável? [Alston 1991, pp. 118-121].

7. Argumentos transcendentais: o grupo de argumentos rotulados por Alston como transcendentais têm origem comum em Kant, que defende a existência de condições a priori para a experiência e o conhecimento do mundo. Em versões modernas e estendidas, estes argumentos postulam a necessidade de pressupostos apriorísticos, seja para o conhecimento, para a linguagem, para a

experiência ou para a existência do mundo físico. Alston afirma que estes argumentos podem ser úteis para argumentar ou atacar outras questões, principalmente de cunho metafísico, mas que de forma alguma obtém sucesso em demonstrar a confiabilidade da percepção sensorial, mesmo porque, de acordo com Alston, argumentos a priori frequentemente contêm pressupostos empíricos que se baseiam na percepção sensorial para sua justificação [Alston 1991, pp. 121-123].

8. A explicação da experiência sensorial: Alston indaga se não seria possível construir um argumento manifestamente empírico para a confiabilidade da percepção sensorial (PS), mas, se já existem fortes indícios de que qualquer apelo para a evidência empírica na tentativa de demonstrar a confiabilidade da PS resultaria em um argumento circular, pela necessidade de supor a confiabilidade da PS nas premissas do argumento, quando esta confiabilidade seria o objetivo mesmo a ser alcançado com o argumento. Uma maneira de evitar isso poderia ser a construção de um argumento partindo daquilo que temos confiança e que não necessita do recurso a PS, que é a percepção de nossos próprios estados de consciência. Este argumento ligaria a percepção de estados definidos de consciência com PS's específicas, por exemplo: sempre que um determinado estado de consciência E ocorresse, se verificaria a percepção de um objeto de cor vermelha. O problema aqui é que a verificação da última parte do argumento deveria recorrer à confiabilidade da PS e, portanto, estaria instalada mais uma vez a circularidade.

No entanto, afirma Alston, existe outra possibilidade. Seguindo Alston, consideremos a teoria dos compostos químicos determinados por suas estruturas moleculares. Não há como estabelecer uma relação entre as propriedades visíveis de um composto, por exemplo, o sal e as sua estrutura molecular, senão por meio de uma teoria. Podemos considerar a questão da PS de forma semelhante: não temos acesso cognitivo aos fatos putativos percebidos de maneira independente da confiança na percepção sensorial.

Para resolver este problema, os cientistas recorrem a uma forma de argumento denominado "hipotético dedutivo" ou "argumento da melhor explicação". Dessa forma,

eles não recorrem ao suporte indutivo para validar uma teoria, mas apenas tentam demonstrar que aquela é a melhor escolha como explicação para uma determinada classe de fenômenos. Esse parece a Alston um mecanismo promissor porque, à primeira vista, escaparia à necessidade de suporte indutivo que conduziria à argumentação circular.

Ainda, considerando uma similaridade entre o problema científico e a questão da confiabilidade da PS, afirma Alston que:

Similarmente, tem sido freqüentemente sugerido que o mundo físico, como nós normalmente supomos que ele seja, fornece a melhor explicação para nossa experiência sensorial ou para certos fatos verificáveis introspectivamente referentes à nossa experiência sensorial [Alston 1991, p. 124].<sup>40</sup>

Assim, Alston considera como hipótese padrão para a explicação de PS a idéia de que esta é causada por fatores físicos, o ambiente e fatores situacionais concernentes ao objeto, de forma tal que os estados de consciência da percepção seriam causados pela interação por meio dos sentidos com esses objetos que povoam o mundo.

Para Alston, explicações alternativas não só não implicam a confiabilidade de PS, mas em certo sentido, implicariam a sua não confiabilidade. Entre aquelas que poderiam competir com a explicação padrão, aponta Alston:

1. A explicação de que a causa de PS é o demônio cartesiano;
2. A explicação de que a causa de PS é o Deus berkeliano;
3. A explicação pan-fisicalista de PS;<sup>41</sup>
4. A explicação de PS pela auto-geração.<sup>42</sup>

---

<sup>40</sup> Similarly, it has often been suggested that the physical world as we normally suppose it to be provides the best explanation for our sensory experience or for certain introspectively ascertainable facts concerning our sensory experience [Alston 1991, p. 124]. Tradução minha.

<sup>41</sup> De acordo com Alston, a idéia de que não existem coisas inanimadas. Todas as coisas no mundo estão envolvidas em percepção ou sentimentos. Nesse sentido, a percepção daquelas coisas que comumente consideramos inertes é um continuum de substâncias estáveis perceptíveis e a nossa percepção dessas coisas na verdade não passa de interações com estes seres.

<sup>42</sup> Segundo Alston, a idéia de que todas as nossas percepções são totalmente geradas por nós mesmos.



Escolher a melhor alternativa é concluir pela que melhor atende aos critérios de avaliação de explicações, dos quais os mais comumente citados são os critérios da economia e da simplicidade.<sup>43</sup>

Alston conclui, entretanto, que estes padrões de análise não são promissores como forma de avaliar a melhor explicação por não garantirem a verdade desta. Outra possibilidade seria utilizar a riqueza, a profundidade e o grau de explicação da hipótese como critérios de escolha; nestes aspectos, a explicação padrão, sem dúvida, estaria em situação bem mais confortável que as demais explicações.

Mas estes aspectos e outros mais também incorrem em problemas, porque é difícil elaborar uma escala de avaliação que ligue a melhor escolha com a idéia de confiabilidade da alternativa vencedora, portanto, também esta abordagem não permite, de acordo com Alston, encontrar um suporte para a confiabilidade da experiência sensorial:

Os vários critérios "não evidenciais" de explicação podem ser úteis em certas escolhas entre teorias científicas, mas quando nós temos tão pouco mais para jogar na balança como nós temos nessa situação radical, eles falham em apontar um vencedor especialmente quando a confiabilidade é o objetivo. [Alston 1991, p. 135].<sup>44</sup>

Por fim, tenta Alston um último argumento para estabelecer a confiabilidade da percepção sensorial, de forma a posteriori e livre de circularidade, conforme o argumento seguinte:

1. Obtemos sucesso em nossas predições das experiências sensoriais;
2. Essas predições são baseadas na percepção sensorial e em outras práticas associadas;
3. Portanto, a percepção sensorial e as demais práticas associadas são confiáveis.

Este argumento, entretanto, de acordo com Alston, fornece-nos apenas uma fraca razão para supor que PS é confiável. A razão para isso é que o sucesso preditivo de uma

---

<sup>43</sup> O critério de economia significa que uma explicação é melhor quanto menor a quantidade de tipos de entidades ela supõe. Por simplicidade, entende Alston o critério que aponta ser mais simples uma explicação que estabelece conexões mais simples entre os fatores explicativos e o fenômeno a ser explicado.

hipótese não permite que se conclua que esta fornece uma explicação de como, de fato, a realidade é. O sucesso preditivo pode significar que estamos de posse de um modelo aproximativo da realidade que, dadas as nossas limitações cognitivas, é impossível de ser compreendida e manipulada em todas as suas riquezas de detalhes. De fato, para que obtivéssemos o grau necessário de confiança em PS, seria necessário agregar ao argumento acima a hipótese de que a conclusão é implicada pela precisão das práticas empregadas e não de nossa limitação cognitiva [Alston 1991, pp. 135-143].

Após exaustiva análise, conclui Alston que nenhuma dessas tentativas logra êxito em justificar, de forma não circular, a confiabilidade das crenças perceptuais<sup>45</sup>. Isto significa que todas as tentativas de justificar as crenças perceptuais, de uma forma ou de outra, terminam por recorrer às próprias experiências sensoriais como base de justificação ou a um processo infinito de recorrer a níveis de justificação mais altos ou ainda a outras restrições difíceis de serem atendidas [Alston 1991, p. 143].

Esta conclusão de Alston não parece significar uma capitulação ao ceticismo<sup>46</sup>; não significa que não podemos utilizar nossos sentidos como um guia confiável em nossa relação com o mundo externo. Pelo contrário, o objetivo aqui é encontrar as razões porque, a despeito dessa dificuldade em garantir a confiabilidade das crenças perceptuais, continuamos a utilizá-las como um dos grandes mecanismos que nos orientam em nossas ações práticas no mundo.

Ao mergulhar nas dificuldades envolvendo a justificação das crenças perceptuais, não significa que Alston pretende utilizar um argumento de analogia com estas crenças

---

<sup>44</sup> The various "nonevidencial" criteria of explanation may be useful in certain choices between scientific theories, but when we have as little else to throw into the scales as we do in this radical a situation, they fail to pick a winner especially when reliability is the goal [Alston 1991, p. 135]. Tradução minha.

<sup>45</sup> Timothy e Lydia McGrew (2000) afirmam que Alston avaliou mal as consequências da circularidade epistêmica em vistas do ceticismo. Para eles, a solução do auto-suporte não afastaria o risco do ceticismo, mesmo porque o problema estaria no externalismo epistêmico de Alston que não seria capaz de demonstrar a confiabilidade da percepção sensorial. Ainda segundo eles o malogro do argumento externalista demonstraria a necessidade de uma abordagem internalista, com o foco no sujeito e com a pesquisa por princípios epistêmicos baseados nas capacidades cognitivas humanas. Alston rejeita a busca por princípios epistêmicos superiores que para ele não afastariam o problema da circularidade nos níveis superiores e uma regressão ao infinito.

<sup>46</sup> Em *Epistemic Circularity* [1986] Alston conclui que embora não seja possível demonstrar a confiabilidade de fontes de crença de forma não circular isso não estabelece limites para a justificação de crenças nem para o que pode ser conhecido, nem mesmo favorece as formas mais familiares de ceticismo.

para conferir confiabilidade às crenças M, mas, demonstrar com isso que as crenças perceptuais não estão em situação tão mais favorável em relação à justificação que as crenças M.

### **A confiabilidade da percepção mística**

Da mesma forma que Alston procura um argumento não-circular para a confiabilidade da percepção sensorial, não tendo obtido sucesso nessa empreitada, também procura investigar de forma semelhante se é possível encontrar uma maneira não-circular de defender a confiabilidade das percepções místicas (PM)<sup>47</sup>. O objetivo é verificar se é possível estender para as percepções místicas a conclusão obtida para as percepções sensoriais. As melhores candidatas a fontes para a confiabilidade da percepção mística são, segundo Alston, a teologia natural e a revelação.

Os argumentos da teologia natural referem-se a tentativas principalmente de demonstrar a necessidade da existência de Deus. Partindo desses argumentos, considerando que realmente comprovam a existência de Deus, seria necessário demonstrar sem o recurso às percepção místicas, se pretendemos um argumento não-circular, que estas são confiáveis. Este argumento é semelhante à tentativa de argüir a confiabilidade da percepção sensorial a partir da existência do mundo físico. Conforme citado acima, na análise da confiabilidade da percepção sensorial, este não é um argumento válido, pelo o fato da existência de Deus não conduz necessariamente à conclusão de que ele seja acessível por nós pela percepção sensorial.

Da mesma forma, e pela mesma razão, o argumento que vai da existência de Deus para a confiabilidade da percepção é deficiente. Segundo Alston, os argumentos da teologia natural são demasiadamente abstratos e não se pode concluir deles que Deus esteja disposto a mostrar-se a nós nem nos permite concluir que os relatos de experiências de Deus são de fato, ocorrências de apresentação de Deus.

---

<sup>47</sup> Doravante utilizaremos a abreviação PM para designar as percepções místicas entendidas como o tipo de percepção envolvida nas experiências de contato não sensorial com Deus, descritas em testemunhos diversos, em Alston 1991.

A revelação, como segunda candidata possível à tarefa, poderia nos fornecer indicações diretas de Deus sobre seus propósitos, suas ações no mundo, a salvação e o que nos espera após a morte. Além de tudo isso, podemos encontrar nos textos sagrados indicações e condições sobre a possibilidade de alguém vir a ter a experiência de perceber Deus. Essa via, entretanto, é ameaçada pela circularidade, porque a revelação corresponde à mensagem divina recebida de alguma forma pelos profetas pela utilização do aparato sensorial, em outras palavras a revelação pode ser entendida como um tipo de percepção mística e, portanto, torna todo o argumento circular.

A conclusão de tudo isto é que, tanto quanto no caso da percepção sensorial, a confiabilidade da percepção mística não pode ser estabelecida de forma não-circular em termos epistemológicos.

### **A abordagem das práticas doxásticas**

Alston entende que a análise da confiabilidade da percepção sensorial esbarra em um problema de circularidade que não pode ser descartado se pretendemos manter a idéia de confiabilidade associada à verdade das crenças formadas a partir da PS. Entende que até poderia basear a confiabilidade de PS em um argumento simples de registros passados, no entanto, esta solução enfraqueceria o conceito de verdade que busca para as crenças baseadas em PS. Este tipo de argumento afirma que se PS é confiável, posso usar várias crenças perceptuais justificadas para mostrar que PS é confiável.

O problema é que este argumento só funciona se PS é confiável, isto é, se a suposição inicial é verdadeira. A questão é que qualquer prática de formação de crenças poderia ser confiável incluindo aquelas geradas por uma bola de cristal, se assumimos o pressuposto inicial de sua confiabilidade [Alston 1991, pp. 146-149].

Mas, enfatiza Alston, o que está em jogo não é simplesmente estabelecer a confiabilidade da PS, mas também, não menos importante, distingui-las como crenças confiáveis em relação a outras crenças obtidas por outros meios [Alston 1991, p. 148].

Uma solução para lidar com o problema da circularidade poderia ser uma solução internalista, isto é, utilizar a PS baseada no que conhecemos sobre ela, apoiando-a em nossa confiança pessoal, negando a necessidade de basear sua confiabilidade em qualquer elemento externo à nossa reflexão pessoal. Alston afirma acreditar em uma solução intermediária para essa questão, que deveria situar-se entre um puro internalismo e a suposição de que existem elementos puramente externos que deveriam ser definitivos na solução deste problema [Alston, 1991, p. 149].

Que alternativa teríamos para formular nossas crenças, além dos instrumentos que comumente utilizamos para tal, como, por exemplo, as percepções sensoriais, a memória, a introspecção, etc.<sup>48</sup>? Alston acredita que, mesmo que encontrássemos alternativas a estas práticas, não haveria motivo suficiente para adotá-las como padrão, uma vez que a forma como ordinariamente e tradicionalmente temos formulado nossas crenças ao longo do tempo tem nos garantido sucesso em lidar com as interações com o mundo. Além disso, como essas práticas alternativas poderiam escapar ao problema da circularidade, que para Alston é uma questão de limite de nossas habilidades cognitivas? Para Alston, não obteríamos vantagens em adotar práticas de formação de crenças alternativas àquelas que ordinariamente utilizamos [Alston 1991, p. 150]

Outro ponto levantado por Alston é que a questão da circularidade ocorre não apenas na tentativa de fundamentar a confiabilidade da PS, mas é um problema comum a todos os mecanismos que utilizamos para formular crenças. Assim, acompanhando Thomas Reid<sup>49</sup>, Alston afirma que memória, introspecção ou raciocínio indutivo, não estariam em melhores condições que a PS no que se refere à impossibilidade de formular argumentos não-circulares de confiabilidade. Afirma ainda que é impossível hierarquizar estas práticas em termos daquelas que são confiáveis ou não-confiáveis. Para Alston, argumentos como os de Descartes, que privilegiam o que é racionalmente evidente e de

---

<sup>48</sup> Zeiss 1994 propõe que algumas crenças místicas baseadas em experiências da sorte daquelas descritas por Teresa de Ávila e João da Cruz, poderiam ser caracterizadas como crenças auto-autenticadas, construídas como o produto de uma faculdade cognitiva sobrenatural adicionada por Deus à nossa consciência ordinária, em situações muito especiais. Em casos como os descritos por estes místicos, as crenças seriam verdadeiras sem que houvesse a necessidade de fundamentá-las, por exemplo, em práticas doxásticas conforme descritas por Alston.

<sup>49</sup> Alston cita dois livros desse autor: Reid, Thomas. [1969]. *Essays on the intellectual powers of man*. Cambridge, Mass.: MIT Press, e [1970] *An Inquiry into the Human Mind*, ed. T. Duggan. Chicago: University of Chicago Press.

Hume, que tomam como confiáveis a consciência de impressões e idéias e a relação entre elas, são escolhas que podem ser acusadas de parcialidade indevida.

Assim, Alston, seguindo Reid, defende o ponto de vista de que todas as nossas práticas doxásticas aceitáveis devem ser consideradas inocentes até prova em contrário, isto é, devemos confiar em princípio em nossas práticas doxásticas até que se apresentem razões suficientes para descartá-las [Alston 1991, pp. 150-153].

Alston entende práticas doxásticas como um conjunto de procedimentos, não necessariamente voluntários, que partem de determinados dados de entrada e produzem crenças de um determinado tipo. Por exemplo, práticas doxásticas concernentes à percepção, tomam dados da percepção como entrada e fornecem como produto crenças sobre o mundo geradas a partir desses dados de entrada:

Uma prática doxástica pode ser pensada como um sistema ou constelação de disposições ou hábitos, ou para usar um termo atualmente em moda, "mecanismos", cada um dos quais gera uma crença como resultado que está relacionado de certa forma a uma "entrada". PS, por exemplo, é uma constelação de hábitos de formar crenças de certa maneira baseadas em entradas que consistem de experiências dos sentidos [Alston 1991, p. 153]<sup>50</sup>

Alston afirma que sua teoria sobre as práticas doxásticas filia-se em alguns aspectos ao pensamento do Wittgenstein de *Da certeza*<sup>51</sup>, onde é discutida a existência de determinado tipo de crenças básicas que, pela sua natureza mesma, não poderiam ser questionadas. Rejeita, entretanto, a idéia de Wittgenstein de que as crenças de um determinado jogo de linguagem somente poderiam ser questionadas a partir do interior desse mesmo jogo de linguagem.

De acordo com a leitura wittgensteiniana de Alston, um questionamento a uma proposição formulada a partir de um jogo de linguagem diverso daquele em que se deu a

---

<sup>50</sup> A doxastic practice can be thought of as a system or constellation of dispositions or habits, or to use a currently fashionable term, "mechanisms", each of which yields a belief as output that is related in a certain way to an "input". SP, for example, is a constellation of habits of forming beliefs in certain ways on the basis of inputs that consist of sense experiences [Alston, 1991, p. 153]. Tradução minha.

<sup>51</sup> Wittgenstein, L. **Da Certeza**. Lisboa edições 70, 1998.

sua formulação seria destituído de sentido. Alston, afirma discordar desse entendimento alegando que sua discordância é consistente com sua posição realista.<sup>52</sup>

De fato, para Alston, uma proposição pode ser passível de avaliação com relação ao seu valor de verdade, independentemente do jogo de linguagem a que pertence [Alston 1991, pp. 153-155].

A partir desse esclarecimento inicial, Alston enuncia uma série de características que a seu ver resumem a natureza das práticas doxásticas, segundo a sua formulação [Alston 1991, pp. 153-165].

1. As práticas doxásticas constituem sistemas de mecanismos de formação de crenças.

Conforme conceituação de Alston, práticas doxásticas constituem o exercício de um sistema de hábitos ou mecanismos de formação de crenças que, encarada de uma forma funcional, toma como entrada dados de um determinado tipo e produz como saída crenças de um tipo específico<sup>53</sup>. Estas práticas podem ser agrupadas em famílias de mecanismos definida pela similaridade de funções de seus elementos constituintes. Essas famílias de mecanismos podem ser diversas, como por exemplo: a percepção sensorial, a percepção mística, introspecção, atribuições de propriedade, inferências dedutivas e inferências indutivas, etc.

A seguir apresentamos a forma como Alston entende, em traços largos, o funcionamento de alguns tipos de práticas doxásticas, sem que seja possível, como é de se esperar, esgotar aqui todas as possibilidades de mecanismos de formação de crenças:

- i. Percepção sensorial: temos como dados de entrada a percepção, por exemplo, do objeto  $x$  parecendo  $f$  e como dado de saída a crença de  $x$  como sendo  $f$ . As teorias da percepção constituem explicações do funcionamento desse mecanismo.

---

<sup>52</sup> Alston [1996] defende uma posição que ele denomina de realismo alético com relação à verdade.

<sup>53</sup> Alston [1995] afirma que o processo de formação de crenças é um processo complexo que envolve um extenso período de deliberação, pesquisa por evidências ou razões, reflexão sobre prós e contras, etc. Alston acredita que é papel psicólogo cognitivo, não do epistemólogo, o desenvolvimento de uma psicologia da formação de crenças que explique este complexo mecanismo.

- ii. Percepção mística: deve funcionar de forma semelhante a "i", com a diferença que o dado de entrada é não-sensorial.
- iii. Introspecção: o dado de entrada deve ser um determinado estado de consciência e o produto uma crença do sujeito que está vivenciando aquele determinado estado de consciência.
- iv. Atribuições de propriedade a um determinado objeto da percepção: a percepção de qualidades (qualias) associadas à percepção de um determinado sujeito S fornece crenças de que S possui aquelas qualidades percebidas.
- v. Inferências dedutivas: os dados de entrada têm o formato de proposições lógicas que levam a uma determinada conclusão lógica, por exemplo, na dedução no modus ponens em que é dado de entrada o fato de que sempre que ocorre p ocorrerá também q. Se p ocorre, o produto será a crença que q ocorrerá.
- vi. Inferências indutivas: este mecanismo, segundo Alston, é mais complexo de descrever e lidar e difícil até de caracterizar como pertencendo a um único grupo de prática doxástica.

## 2. As práticas doxásticas podem ser geracionais ou transformadoras

Práticas geracionais, para Alston, são aquelas em que os dados de entrada são não doxásticos. Podem, nesse sentido, constituir material novo que é acrescentado ao sistema doxástico existente. Práticas transformadoras, por seu turno, são aquelas em que os dados de entrada são práticas doxásticas e o produto, novas crenças.

Cada prática geracional envolve um determinado assunto e, por isso, requer um esquema conceitual que seja adequado àquele assunto, isto é, cada prática gerativa lida com um setor de nossa realidade. Por exemplo, a percepção sensorial nos possibilita o acesso à realidade física, a introspecção aos nossos estados de consciência e nesse caso, a percepção mística nos permite acessar a Deus.



Essa especialização dos esquemas de conceituação, entretanto, não implica que não possam existir sobreposições, existindo casos em que alguns esquemas conceituais básicos e a gramática a eles associada são compartilhados por distintos tipos de práticas doxásticas.

De forma diferente, as práticas transformadoras podem se utilizar de quaisquer estruturas conceituais porque lidam com crenças sobre assuntos os mais diversos. Exemplos desse tipo de prática nos são fornecidos pelas práticas doxásticas baseadas em inferências indutivas e dedutivas que podem lidar com diversos tipos de assuntos.

### 3. As práticas doxásticas possuem uma dimensão avaliativa

Alston afirma que o sistema de formação de crenças doxásticas que funcionam como uma família de mecanismos psicológicos liga determinados dados de entrada a crenças que são *prima facie* justificadas. Isso significa que essas crenças, embora justificadas à primeira vista, podem, em circunstâncias específicas que o justifiquem, ser submetidas a um processo avaliativo que poderá resultar no seu cancelamento ou na sua justificação, se existem elementos na base de conhecimento e crenças do sujeito que lhe permitem assim proceder.

A idéia de Alston é que este sistema de avaliação das crenças é não só subjacente ao processo de formação de crenças doxásticas, mas integra esse próprio sistema. Isso não significa que esse processo de teste de crenças ocorra em todos os momentos, mas que está disponível sempre que necessário.

### 4. Existe um mútuo envolvimento entre as práticas doxásticas

Para Alston, a formação, a utilização e a validação de determinadas práticas doxásticas normalmente requerem a utilização de outras práticas. Por exemplo, se vamos utilizar uma determinada prática doxástica do tipo PS, normalmente recorreremos à memória ou a outras crenças. Da mesma maneira, na formação de crenças mediatas, utilizamos, além de outras crenças, o raciocínio e mesmo práticas inferenciais nesse processo. Além disso, o recurso à utilização de várias práticas doxásticas é de uso comum no processo de validação ou cancelamento de crenças durante a utilização da base de

conhecimento e de crenças que o sujeito acumulou ao longo do tempo. Nesse caso, o recurso à memória, à reflexão interna e a processos inferenciais é de certa forma, inevitável.

5. A pluralidade dos diversos tipos de práticas doxásticas é irreduzível a um único fator.

Alston afirma seguir Reid e Wittgenstein ao enfatizar a impossibilidade de reduzir a variedade dos tipos de práticas doxásticas a um único fator justificador para as crenças. De acordo com ele, é impossível considerar em uma mesma categoria práticas tão diferentes como, por exemplo, a percepção sensorial e mecanismos inferenciais.

6. A gênese das práticas doxásticas é pré-reflexiva.

Alston entende que uma das características das práticas doxásticas é o fato de as utilizarmos antes de refletirmos sobre a sua natureza. Nesse caso, as práticas antecedem a reflexão. Durante todo o período inicial de nossa existência, desenvolvemos práticas doxásticas que somente mais tarde serão objeto de nossa reflexão.

7. As práticas doxásticas estão envolvidas em esferas mais amplas da vida prática.

Alston afirma que os mecanismos de geração de práticas doxásticas estão envolvidos em outros aspectos da vida prática em geral, principalmente com aqueles relativos ao estabelecimento de meios para obtenção de fins desejados, assim como em nossos relacionamentos interpessoais. Nesse sentido, nossas crenças obtidas por meio de práticas doxásticas nos orientam não só em nossas relações com outras pessoas, mas também em nossa relação com Deus e nos desdobramentos daí resultantes.

8. As práticas doxásticas são socialmente estabelecidas.

Nossas práticas doxásticas de formação de crenças obedecem a padrões e mecanismos que são socialmente estabelecidos, partilhados, monitorados e validados. Isto não significa, entretanto, nos lembra Alston, que aspectos inatos não contribuam para o

resultado final das crenças. De fato, estes aspectos possuem seu papel em maior ou menor grau na formação de crenças e irão variar de indivíduo para indivíduo.

9. As práticas doxásticas estão sujeitas a mudanças.

As práticas doxásticas incorporam desenvolvimentos acerca do conhecimento do mundo e se modificam à medida que este conhecimento se reflete nas formas de validação e cancelamento de crenças como também no conhecimento acerca dos objetos dessas crenças. Nesse sentido, não são imutáveis, mas dinâmicas, evoluindo com a própria evolução social das idéias do grupo social que as partilha.

10. As práticas doxásticas possuem pressupostos distintivos.

Alston afirma que no *Da certeza*<sup>54</sup> Wittgenstein dá ênfase exagerada à idéia de que cada prática possui seu próprio conjunto de pressupostos fundacionais. Embora sem a ênfase conferida por Wittgenstein, reconhece Alston que, de fato, algumas das práticas doxásticas possuem pressupostos básicos que podem ser combinados para fornecer fundamentos para estas, como, por exemplo, a crença na existência de objetos físicos e na percepção sensorial pode ser entendida como pressuposto para a prática da PS.

Alston afirma que, se por um lado a agregação de práticas doxásticas em grupos ou famílias obedece a critérios de similaridade em relação aos dados de entrada e saída, bem como às funções envolvidas no processo de geração de crenças, existe ainda um aspecto importante a considerar que é o da natureza dos elementos envolvidos na geração dessas práticas, tais como o tipo de assunto, a estrutura conceitual que lhe dá suporte e a base utilizada para validar, cancelar ou modificar essas crenças. Esses são a seu ver os motivos determinantes pelos quais devemos considerar PS e PM como pertencendo a famílias de práticas diferentes. De fato, PS e PM possuem em comum o fato de utilizarem dados perceptuais como dados de entrada, embora no primeiro caso estes possuam caráter sensorial, o que não ocorre nos dados da PM.

---

<sup>54</sup> Op. cit.

Por outro lado, a estrutura conceitual e a base para avaliação e correção de crenças envolvida nos dois casos são bem diferentes. No primeiro caso, temos todo o conhecimento e as crenças sobre os sentidos enquanto no segundo caso estão envolvidos crenças e elementos de natureza religiosa, como, por exemplo, o conteúdo da revelação e a idéia de um mundo regido por Deus [Alston 1991, pp. 165-168].

Dadas as características das práticas doxásticas, qual o status epistemológico que poderíamos atribuir a estas práticas? Poderíamos atribuir a estas um caráter de racionalidade? Que tipo de racionalidade estaria envolvido aqui?

Para Alston, é racional acreditar nas práticas doxásticas de uma maneira que ele denomina de racionalidade prática. Assim o fazemos devido ao fato de não existirem alternativas a estas práticas e mesmo se existissem essas alternativas, pelo fato de que seria muito custoso alterar nossos modos de nos relacionarmos com o mundo em que vivemos. Isto porque as práticas doxásticas que comumente utilizamos estão profundamente arraigadas em nossas vidas, devido em primeiro lugar à época em que as absorvemos, isto é, nos primeiros anos de nossas vidas, antes mesmo de refletirmos sobre a confiabilidade destas.

Em segundo lugar, as práticas doxásticas acham-se inseridas em outras práticas mais gerais e quaisquer mudanças na forma como as obtemos e as mantemos afetariam de modo geral a própria forma como nos relacionamos com o mundo [Alston 1991, pp. 168-169].

Uma questão importante também diz respeito ao fato de que nem todas as práticas doxásticas têm um escopo universal, como por exemplo, as crenças M. Não estaríamos, então, nesse caso, atribuindo indevidamente um caráter prático-racional a estas crenças que são partilhadas apenas por uma parcela dos seres humanos?

Alston entende que não, afirmando que o fato de não ser universal não desqualifica uma crença em sua racionalidade prática, pelo fato de que é partilhada por um conjunto razoável de pessoas, foi socialmente estabelecida e tem sobrevivido com sucesso ao longo

de gerações; o que não é o caso, por exemplo, de uma crença idiossincrática, que é detida por um indivíduo apenas [Alston 1991, p. 169].

Conforme já discutimos acima, de acordo com Alston, uma crença *prima facie* verdadeira pode posteriormente mostrar-se falsa e ser abandonada. As circunstâncias em que isso poderia ocorrer estão associadas na maioria das vezes a inconsistências entre crenças geradas por diferentes práticas doxásticas.

De fato, reconhece Alston, não é incomum que diferentes práticas gerem crenças diferentes. Entretanto, inconsistências ocasionais não constituem motivo suficiente para que abandonemos alguma dessas práticas:

No entanto, juntamente com a maioria dos epistemólogos contemporâneos, tomarei ser mais sábio permitir que fontes de crenças possam ser racionalmente aproveitadas e possam ser fontes de justificação epistêmica mesmo se estas às vezes produzam pares de crenças mutuamente contraditórios, desde que isto seja uma proporção pequena de seus resultados [Alston 1991, p. 171].<sup>55</sup>

Portanto, para Alston, uma prática doxástica somente poderia mostrar-se inconfiável e assim ser abandonada se fornecesse recorrentes casos de crenças inconsistentes com outras fontes:

Segundo, e por razões similares, uma massiva e persistente inconsistência entre os produtos de duas práticas é uma boa razão para considerar ao menos uma delas como não confiável [Alston 1991, p. 171].<sup>56</sup>

De toda forma, como devemos proceder ao nos depararmos com crenças contraditórias formadas a partir de diferentes práticas doxásticas? Alston afirma que o critério intuitivo da prática mais firmemente estabelecida pode ser utilizado, nesses casos, para escolher entre pares de crenças conflitantes:

O que podemos fazer para escolher entre os disputantes em tal caso? O único princípio que me sugere não ser circular e ser eminentemente plausível é o

---

<sup>55</sup> Nevertheless, along with most contemporary epistemologists, I take it to be the better part of wisdom to allow that sources of belief can be rationally tapped and can be sources epistemic justification even if they sometimes yield mutually contradictory pairs of beliefs, provided this is a small proportion of their output [Alston 1991, p. 171]. Tradução minha.

<sup>56</sup> Second, and for similar reasons, a massive and persistent inconsistency between the outputs of two practices is a good reason for regarding at least one of them as unreliable [Alston 1991, p. 171]. Tradução minha.

princípio conservador de que se deveria dar preferência para a prática mais firmemente estabelecida [Alston 1991, p.171].<sup>57</sup>

Mas, o que Alston quer dizer com uma prática mais firmemente estabelecida? Segundo ele, esta envolve aspectos tais como [Alston 1991, p. 171]:

1. Ser mais largamente aceita;
2. Ter uma estrutura mais definida;
3. Ser mais importante em nossas vidas;
4. Ter uma base mais inata;
5. Ser mais difícil se abster dela;
6. Seus princípios parecerem mais obviamente verdadeiros.

Importante notar também, de acordo com Alston, que as práticas doxásticas podem contar com mecanismos de auto-apoio significativos, como por exemplo, quando fazemos previsões sobre a PS com o apoio de outras práticas tais como a memória e a inferência. Uma vez que, estas previsões se confirmam, obtemos os meios para agir e controlar os eventos do mundo.

Ao confiarmos em PS e nas práticas associadas da memória e da inferência para efetuar previsões passamos a conhecer melhor o funcionamento da PS e isso nos confere um apoio significativo à nossa confiança nela como prática. Este auto-apoio pode ocorrer em outras práticas, mas não necessariamente pela via da previsão.

Outros mecanismos adequados a outras práticas podem conferir apoio semelhante à crença na confiabilidade destas. Estes mecanismos de reforço, entretanto, são epistemicamente circulares porque se apóiam de alguma maneira na própria prática para a qual representam reforço e, por isso, devem ser entendidos apenas como elementos de

---

<sup>57</sup> What can we do to choose between the disputants in such case? The only principle that suggests itself to me as both non-question-begging and eminently plausible is the conservative principle that one should give preference to the more firmly established practice [Alston 1991, p. 171]. Tradução minha.

apoio à verdade prima facie das crenças, não constituindo, nesse sentido, um argumento independente para a confiabilidade das crenças originárias nas práticas doxásticas.

### **Da racionalidade prática à confiabilidade e à justificação das práticas doxásticas**

Uma vez discutida a impossibilidade de encontrar argumentos diretos não-circulares para a confiabilidade de PS, mas por outro lado, apresentados argumentos pragmáticos que conferem racionalidade à nossa atitude com relação a ela, no sentido de utilizá-la na maioria das vezes com sucesso nas nossas relações com o mundo e com outras pessoas em nossa vida cotidiana, Alston desenvolve um complexo argumento indireto para confiabilidade das práticas doxásticas, na seguinte forma:

1. É racional em termos práticos engajar-se em PS;
2. Se é racional (em termos práticos) engajar-se em PS, então, dada a característica das práticas doxásticas serem mecanismos formadores de crenças, podemos julgar que PS é racional;
3. Se julgamos que PS é racional, então estamos nos comprometendo com a racionalidade de julgar PS confiável;
4. Comprometer-se com a racionalidade de julgar PS confiável, dada a característica das práticas doxásticas serem mecanismos formadores de crenças, implica ser racional supor que PS confiável;
5. É racional supor que todas as práticas doxásticas estabelecidas compartilham as características epistêmicas de PS;
6. Como as práticas doxásticas possuem situações epistêmicas semelhantes, é racional supor que o que vale para PS vale para as demais práticas doxásticas estabelecidas, inclusive a racionalidade de supor qualquer delas como confiável,
7. Por "6", podemos concluir que para qualquer prática doxástica estabelecida, é racional supor que ela é confiável.

Esta é a primeira parte da conclusão de Alston, que prossegue:

8. Por definição, os resultados de uma prática doxástica estão justificados epistemicamente se provêm de uma prática doxástica confiável;
9. Por "5", "6" e "7", podemos concluir que, para qualquer prática doxástica estabelecida, é racional supor que seus resultados doxásticos são justificados epistemicamente;

E ainda,

10. Os resultados doxásticos de uma prática doxástica possuem probabilidade de verdade se estão justificados;
11. Mas, conforme demonstrado anteriormente, os resultados doxásticos das práticas doxásticas estabelecidas são *prima facie* verdadeiros, isto é, possuem *prima facie* probabilidade de verdade;
12. Logo, os resultados doxásticos de nossas práticas doxásticas são epistemicamente justificados *prima facie*.

Esta é a segunda conclusão de Alston. Juntando as duas conclusões, obtemos a conclusão final de Alston que afirma:

Essa é a conclusão final que eu quero tirar desse capítulo para utilizar no restante do livro - para qualquer prática doxástica estabelecida é racional supor que ela é confiável, e conseqüentemente racional supor que seus produtos doxásticos são justificados *prima facie* [Alston 1991, p. 183].<sup>58</sup>

Alguns pontos no argumento de Alston, entretanto, carecem de esclarecimento. Por exemplo, a idéia no item "4" acima é que, de acordo com Alston, seria incoerente engajar-se em determinada prática doxástica se não acreditamos que ela produza crenças verdadeiras.

---

<sup>58</sup> That is the final conclusion I want to take from those chapter for use in the rest of the book - for any established doxastic practice it is rational suppose that it is reliable, and hence rational to suppose that its doxastic outputs are *prima facie* justified [Alston 1991, p.183]. Tradução minha.



Tal poderia não se verificar no caso de uma prática qualquer. No entanto, para Alston, em se tratando de práticas doxásticas, isso não seria uma atitude coerente, dada a própria natureza dessas práticas que têm como produto justamente a formação de crenças, porque conforme afirma Alston:

Mas engajar-se em uma prática doxástica é formar crenças de certa maneira. E acreditar que p é estar comprometido de que é verdadeiro que p. Mas o que é verdadeiro para crenças individuais é também verdadeiro para uma prática geral de formação de crenças. Engajar-se em certa prática doxástica e aceitar as crenças assim geradas é comprometer-se com a verdade daquelas crenças (ao menos para a maior parte), e assim se comprometer-se com a prática ser tida como confiável [Alston 1991, p. 179].<sup>59</sup>

Importante salientar que Alston tem consciência de que o argumento apresentado não constitui um argumento epistêmico em sentido estrito, isto é, não implica probabilidade de verdade para as práticas doxásticas em sentido geral<sup>60</sup>.

Apesar disso, entende que este argumento possui significado epistêmico, uma vez que não possuímos alternativa e visto que ele demonstra como a racionalidade se transfere pela via do comprometimento para o julgamento de que PS e as demais práticas doxásticas são confiáveis em sentido geral.

O fato de as práticas doxásticas em sentido geral não desfrutarem do status epistêmico de possuírem probabilidade de verdade refere-se a uma avaliação de alto nível. Bem diferente, entretanto, é o caso de uma determinada crença em particular, formada a partir de uma prática doxástica, por exemplo, PS, em que, para Alston, existe uma presunção inicial de verdade, isto é, a crença é provavelmente verdadeira, ou seja, *prima facie* verdadeira [Alston 1991, p. 181].

---

<sup>59</sup> But to engage in a doxastic practice is to form beliefs in a certain way. And to believe that p is to be committed to its being true that p. But what is the true of individual beliefs is also true of a general practice of belief formation. To engage in a certain doxastic practice and to accept the beliefs one thereby generates is to commit oneself to those beliefs being true (at least for the most part), and hence to commit oneself to practice's being reliable [Alston 1991, p.179]. Tradução minha.

<sup>60</sup> Lammenranta [2003] afirma que a estratégia de Alston de justificar as crenças com base nas práticas doxásticas não obtém sucesso. Para ele, a tentativa de demonstrar a confiabilidade das práticas doxásticas levaria da mesma forma a um argumento circular. Ele nega que a racionalidade prática envolvida no engajamento em uma prática doxástica possa resultar na confiabilidade dessa prática e que a tentativa de Alston não passa de mais uma tentativa, sem sucesso, de resolver o antigo problema pyrroniano.

Alston afirma que, para a justificação de PS ao nível de crenças particulares, isto é, para a justificação destas em termos fortes, com probabilidade de verdade, seria necessário que fosse verdadeiro que PS (em alto nível) fosse confiável. Reconhece que embora não tenha demonstrado que PS é confiável em sentido forte, acredita ter demonstrado que é razoável tomar PS como confiável. Por essa via, conclui então ser razoável supor que os produtos de PS sejam justificados *prima facie*. Ainda de acordo com Alston, esta linha de argumentação poderia ser aplicada ao conjunto das práticas doxásticas. [Alston 1991, pp. 182-183].

Esta conclusão de Alston é importante porque interessa a ele demonstrar não somente que as práticas doxásticas são justificadas, mas enfatizar que esta justificação envolve confiabilidade e, portanto, possui implicações sobre a verdade dessas crenças, o que será de grande importância no tratamento das práticas doxásticas místicas, que envolvem crenças sobre a existência de Deus.

## CAPÍTULO III

### A POSSIBILIDADE DA JUSTIFICAÇÃO DA CRENÇA RELIGIOSA A PARTIR DE EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS

Neste capítulo, analisaremos como Alston aplica os resultados discutidos nos capítulos anteriores à idéia de justificação de crenças cristãs baseadas em práticas doxásticas místicas, após o que, discutiremos algumas dificuldades e objeções à validade e ao alcance da tese alstoniana formuladas por Robert Audi e M. Wakoff.

#### **Práticas doxásticas místicas cristãs (PMC)**

Uma vez alcançada a conclusão de que é razoável tomar as práticas doxásticas perceptuais como confiáveis e daí supor que seus produtos sejam justificados *prima facie*, Alston concentra-se na tentativa de demonstrar que esses resultados podem ser estendidos para as práticas doxásticas perceptuais místicas. Para isso, precisa demonstrar que a PM pode ser individualizada como prática doxástica e em seguida submeter essa possibilidade ao escrutínio dos principais críticos a essa posição. Esse procedimento é necessário, segundo Alston, para verificar se a PM atende aos critérios necessários de racionalidade. Em outras palavras, é necessário analisar se é racional engajar-se na PM como uma prática socialmente estabelecida que produz resultados livres de contradição em larga escala (interna e externa) e com significativo grau de auto-apoio. Se isso for possível, então poderemos tomar a PM como uma fonte de justificação para as crenças que ela engendra, isto é, as crenças M [Alston 1991, p. 184-185]. Para verificar se a PM atende aos critérios de prática doxástica, de acordo com Alston, são necessários alguns requisitos.

O primeiro deles diz respeito ao fato de que toda prática doxástica pode ser entendida como um mecanismo que associa dados de entrada de um determinado tipo (inputs) e a geração de crenças de um tipo específico (outputs). Nesse sentido, em que consistiriam os dados de entrada de PM? Conforme vimos anteriormente, Alston defende que a percepção sensorial (PS) constitui um tipo de prática doxástica que tem como dados de entrada objetos do mundo físico que se apresentam diretamente à nossa consciência

como objetos com tal e tal aparência, por meio dos sentidos. Afirma também que PM compartilha algumas características de PS, embora diferindo em outras, principalmente em seu objeto, que é Deus. Nesse caso, os dados de entrada de PM são percepções de Deus com os atributos que lhe são próprios e produtos que constituem crenças místicas.

Alston afirma que da mesma forma que a PS não apresenta um único tipo de dado de entrada para a percepção sensorial (dados visuais, dados auditivos, etc.), assim também a PM apresenta uma relativa diversidade de conteúdos fenomênicos de entrada, mas o que certamente caracteriza mais propriamente a PM são os seus produtos, crenças sobre a apresentação de Deus nesta ou naquela forma ou realizando esta ou aquela atividade [Alston 1991, p. 186].

É claro que tal definição de escopo para a PM envolve questões de universalização dessa prática, isto é, se os dados de entrada e os produtos da PM referem-se à percepção de Deus na forma como o referenciamos conceitualmente. Obviamente, essa prática se restringe a religiões teístas e, mais especificamente, a religiões que compartilham referenciais conceituais cristãos que nos informam sobre determinadas características fenomênicas esperadas de Deus e de suas ações no mundo, o que não significa que, se estas práticas engendram diferentes experiências de percepção, não possam ser consideradas práticas diversas. Daí a insistência de Alston em reduzir o escopo de seu trabalho em *Perceiving God* às práticas doxásticas místicas cristãs (PMC).

De acordo com Alston, a relação entre experiência fenomênica e substrato conceitual nos conduz de volta a outra questão: em que medida é possível dissociar o substrato conceitual do conteúdo fenomênico das experiências místicas? Para ele, isso já fica resolvido no momento que se utiliza a teoria da aparição como explicação para a percepção:

Esse fato de X aparecer para S como  $\Phi$  é, em princípio, independente de qualquer conceitualização ou julgamento independente de S tomar X como  $\Phi$  ou acreditar ou julgar X ser  $\Phi$ . A aparência sensorial é um constituinte mais rudimentar do fenômeno total da percepção do que qualquer coisa envolvendo julgamento [Alston 1991, pp. 186-187].<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> This fact of X's appearing to S as  $\Phi$  is, in principle, independent of any conceptualization or judgment, independent of S's *taking* X to be  $\Phi$  or believing or judging X to be  $\Phi$ . Sensory appearance is a more

Além do tipo e do objeto da crença gerada por PM, de acordo com Alston, elementos adicionais caracterizam-na como sendo, de fato, uma prática doxástica:

1. Da mesma forma que PS, engajamo-nos em PM antes de qualquer reflexão consciente crítica, embora o papel do aprendizado e socialização possua um peso maior na última que na primeira.
2. Similarmente à PS, PM possui um mecanismo de avaliação de crenças que permite que estas sejam validadas ou canceladas.
3. Da mesma forma que PS, as crenças geradas por PM estão inseridas em um contexto social que permite que estas interajam com outras dimensões práticas da vida humana em sociedade.
4. PM é socialmente transmitida, aprendida e compartilhada.
5. PM está conectada e inter-relacionada com outras práticas doxásticas. Este relacionamento é evidente pelo fato, por exemplo, de que necessitamos da percepção sensorial, da memória ou do raciocínio, para ler e entender textos sagrados, discutir princípios religiosos, relatar experiências, formular juízos, etc.
6. As práticas doxásticas são passíveis de mudança ao longo do tempo, na medida em que o conjunto de conhecimentos que estrutura o sistema de cancelamento de crenças é atualizado, por exemplo, a partir do inter-relacionamento com outras práticas doxásticas.
7. PM possui seu conjunto próprio de pressupostos, dos quais, enfatiza Alston, o da crença na existência de Deus e o da confiabilidade na forma específica de formar crenças.

Alston afirma que existem outras características de PM que diferem de forma mais aguda com relação a PS, tais como: um assunto, um esquema conceitual e um sistema de cancelamento de crenças próprio.

1. O esquema conceitual: Alston reconhece que existe muito mais unidade com relação à prática doxástica da percepção que com relação a praticas doxásticas místicas. Se tomarmos como elemento individualizador de uma prática doxástica a sua uniformidade intercultural, então podemos admitir uma variedade de práticas doxásticas místicas existindo nas variadas culturas que representam de forma conceitualmente diferente a realidade última.
2. O assunto a que se refere à prática doxástica: Alston entende que essa é uma questão complexa e de fato parece ser, em virtude de que envolve um juízo que dificilmente poderá ser efetuado sem conseqüências maiores. Entender que o assunto a que se refere o cristianismo é o mesmo que aquele a que se refere, por exemplo, o budismo ou o hinduísmo, implicaria que essas práticas utilizassem o mesmo esquema conceitual interpretativo de uma realidade tida como última. Se isto não ocorre, então podemos admitir que tratem de realidades diferentes, ou que se trata da mesma realidade com abordagens diferentes. Qualquer dessas hipóteses implicaria um juízo apontando qual delas estaria tratando com uma realidade de fato existente. Alston opta por não considerar este aspecto como relevante para a diferenciação entre as diversas PM.
3. Sistema de cancelamento: Para Alston, o sistema de cancelamento de uma prática doxástica está diretamente relacionado ao seu sistema doutrinal. Diferentes sistemas doutrinários orientam diferentes PM o que não ocorre com a PS. De fato, é possível imaginar a situação em que uma experiência mística seria aceita de acordo com a doutrina budista embora fosse rejeitada como verdadeira no sistema de cancelamento de PM orientado pela doutrina cristã. Então, diversos sistemas de cancelamento baseados em diferentes conjuntos doutrinários podem ser associados a diferentes PM. A situação de PS, no entanto, é completamente diversa, uma vez que não existem, nos tempos atuais, diferentes sistemas doutrinários orientando diferentes espécies de PS. De fato, para Alston:

O sistema cancelador determina como vamos da justificação *prima facie* para a não-qualificada; como tal ele tem um impacto crucial sobre quais produtos são finalmente aprovados. Assim, não podemos contar práticas com diferentes

sistemas canceladores como diferentes ramos de uma prática [Alston 1991, p. 189].<sup>62</sup>

Concluindo que diferentes esquemas conceituais e doutrinários implicam diferentes sistemas de cancelamento e conseqüentemente, diferentes práticas doxásticas, Alston assume tratar mais especificamente de práticas místicas relacionadas ao esquema conceitual e doutrinário cristão, isto é, às PMC:

A discussão enfocará a prática de formar crenças perceptuais sobre Deus que é padrão no que podemos pensar como a linha principal do cristianismo. Irei atribuir a essa prática o título “prática perceptual mística cristã” (“PMC” em termos abreviados). PMC toma a Bíblia, os concílios ecumênicos da igreja não dividida, a experiência cristã ao longo dos tempos, o pensamento cristão, e mais geralmente a tradição cristã como fontes normativas de seu sistema cancelador [Alston 1991, p. 193].<sup>63</sup>

### **Possíveis objeções à PMC**

Com o objetivo de investigar se a PMC constitui, de fato, uma prática doxástica experiencial completa, Alston investiga possíveis objeções que poderiam ser formuladas contra essa pretensão:

1. A PMC tem uma distribuição parcial, isto é, a idéia de que PM e PMC não possuem validade universal. A resposta de Alston a essa objeção é que, segundo ele, o fato de uma prática não ser universal não é motivo suficiente para que a consideremos como uma fonte de verdade menos confiável que outra prática que desfruta dessa universalidade:

Assim, é importante ressaltar que a priori parece bem provável que alguns aspectos da realidade inacessíveis apenas a pessoas que satisfazem certas condições não satisfeitas por todos os seres humanos, assim como alguns aspectos são igualmente acessíveis a todos. Não posso ver nenhuma razão a priori para denegrir uma prática por ser universal ou por ser parcial. Temos de aprender da

---

<sup>62</sup> The override system determines how we go from prima facie to unqualified justification; as such it has a crucial bearing on the what outputs are ultimately approved. Hence we cannot count practices with quite different override systems as different branches of one practices. [Alston 1991, p. 189]. Tradução minha.

<sup>63</sup> The discussion will focus on the practice of forming perceptual beliefs about God that is standard in what we may think of as mainline Christianity. I will arrogate to this practice the title “Christian mystical perceptual practice” (‘CMP’ for short). CMP takes the Bible, the ecumenical councils of the undivided church, Christian experience through the ages, Christian thought, and more generally the Christian tradition as normative sources of its override system [Alston, 1991, p.193]. Tradução minha.

experiência quais características do mundo são igualmente abertas para todos e quais são abertas somente para uma elite [Alston 1991, p. 198].<sup>64</sup>

Para Alston, este tipo de crítica à PMC envolve dois vícios: o primeiro é o que ele denomina de imperialismo epistêmico, que consiste em tomar injustificadamente os padrões de uma determinada prática doxástica como possuindo valor normativo para as demais, nesse caso, a característica em questão é a universalidade de PS. Alston chama a atenção para o qualificativo injustificadamente, porque para ele existem algumas características que devem ser exigidas para qualquer prática doxástica respeitável.

O segundo vício, Alston denomina de duplo critério, que consiste em fazer, de modo injustificável, para uma prática, exigências das quais outras estão isentas. Novamente, Alston chama atenção para o termo injustificável, porque entende ser possível existirem critérios diferentes que justificadamente devem ser atendidos por práticas diferentes.

2. A PMC não possui uma prática organizada extensamente distribuída, isto é, até que ponto, de fato existem grupos, instituições, organizações ou associações que de alguma forma promovam uma prática socialmente estruturada denominada PMC ou será que o que assim denominamos não passaria de impressões individuais dispersas e não coordenadas? Para Alston, essa sistematização certamente existe para os círculos monásticos. Por outro lado, afirma que embora explicitamente não possamos perceber uma organização e sistematização da PMC, não significa que as pessoas não tenham internalizado, embora muitas vezes de forma não reflexiva, princípios e critérios que a orientam. De toda forma, argumenta Alston, critérios morais têm orientado, ao longo do tempo, a formulação de critérios operacionais que permitem uma visão crítica das experiências místicas cristãs, tornando possível identificar entre as supostas experiências místicas de Deus as que são manifestamente falsas daquelas que são verdadeiras.

---

<sup>64</sup> Thus it is worth pointing out that a priori it seems just as likely that some aspects of reality are inaccessible only to persons who satisfy certain conditions not satisfied by all human beings, as that some aspects are equally accessible to all. I cannot see any a priori reason for denigrating a practice either for being universal or for being partial. We have to learn from experience which features of the world are equally open to all and which are open only to an elite. [Alston 1991, p. 198]. Tradução minha.



Nesse sentido, afirma Alston que místicos ou pessoas sob direção espiritual ou fortemente envolvidas com a prática religiosa, possuem critérios de autenticidade bem definidos embora o mesmo não possa ser afirmado para pessoas que vivenciaram experiências esporádicas, que seriam mais suscetíveis a erros de avaliação, tendendo a aceitar a sua experiência com pouco ou nenhum senso crítico.

De todo modo, acredita Alston que um crente instruído de nossos dias teria discernimento suficiente para identificar experiências místicas verdadeiras. Alston conclui afirmando que acredita que a PMC possui um razoável grau de difusão na comunidade cristã, e mesmo que isto não acontecesse, isto é, se a PMC fosse restrita a pequenos grupos, ainda assim, esse fato não seria motivo suficiente para desprezarmos essa prática doxástica como fonte de formação de crenças confiáveis:

Assim, embora a evidência direta seja escassa, penso que é bastante plausível supor que PMC, como eu tenho descrito, é difundida em vários níveis de explicitação dentro da comunidade cristã. No entanto, quero enfatizar que a extensão da distribuição não é crucial para minha alegação central. Mesmo se PMC fosse confinada a monásticos ou a outros grupos muito restritos, ela ainda seria digna de consideração como uma possível fonte de justificação epistêmica [Alston 1991, p. 204].<sup>65</sup>

3. A PMC não é uma fonte genuína de informação nova, isto é, este tipo de prática não seria capaz de gerar crenças novas a partir de experiências místicas funcionando como dados de entrada, mas essa experiência despertaria uma releitura de crenças pré-existentes no sujeito. Isso não significa que a experiência não é fenomênica, apenas que esta não gera uma nova crença, mas aciona uma crença já existente antes da experiência.

Alston afirma que é necessário separar a questão da existência necessária de um esquema conceitual ou visão de mundo, que orienta o sujeito em sua interpretação de suas experiências, sejam místicas ou sensoriais, da questão se a experiência produz novas crenças para o sujeito. Com relação à segunda questão, Alston acredita que as experiências místicas não alteram em termos gerais os traços gerais da fé de alguém, mas sem dúvida

---

<sup>65</sup> Hence, though direct evidence is in short supply, I think it quite plausible to suppose that CMP, as I have described it, is wide-spread at various levels of explicitness within the Christian community. However, I want to emphasize that the extent of distribution is not crucial for my central contentions. Even if CMP were confined to monastics or to other very restrict groups, it would still be worthy of consideration as a possible source of epistemic justification [Alston 1991, p. 204]. Tradução minha.

podem trazer informações novas sobre a relação particular de Deus com o sujeito da experiência e elementos adicionais que vão reforçar as crenças que esse sujeito já possuía previamente. Além disso, é possível que forneçam novas visões ao seu esquema conceitual. Por tudo isso, entende que não procede a crítica de que a PMC não geraria crenças novas [Alston 1991, pp. 206-207].

4. A diferença entre as experiências sensorial e mística poderia contar como um fator negativo na aceitação da segunda. Alston afirma que existem diferenças óbvias entre os dois tipos de experiência. Enquanto a experiência sensorial é comum, variada e extremamente rica em termos informacionais, a experiência mística é incomum, menos variada e veicula menor volume de informações.

Alston entende que essas diferenças podem ser creditadas ao valor mesmo do que é veiculado em cada tipo de experiência. A PS veicula uma quantidade enorme de informação que em grande parte não é aproveitada como elemento importante em nossa mediação com o mundo físico. A PM pelo contrário, veicula uma menor quantidade de informação e é mais rara justamente em virtude da importância da informação veiculada. Para ele, nesse tipo de experiência não seria adequada uma profusão de informação que em grande parte seria descartada como elemento desimportante para a condução de nossas vidas e, portanto, essa diferença não pode de modo algum contar como um elemento negativo para a pretensão epistêmica de PM:

Se pensemos a percepção como concebida por Deus ou como selecionada pela evolução, sua função básica é nos dar a informação que necessitamos para a condução da vida. Uma fonte escassa teria de se concentrar sobre o que é importante ou então não seria escolhida ou selecionada. Somente uma fonte rica pode "se dar ao luxo" de nos dar muitos extras. Assim, não posso ver que a restrição de PM ao que é de interesse conte contra suas pretensões epistêmicas [Alston 1991, p. 209].<sup>66</sup>

5. A inexistência na PMC de um sistema de conferências e testes para ocorrências particulares semelhante ao que existe em PS. Alston lida com essa crítica com um argumento do tipo:

---

<sup>66</sup> Whether we think of perception as designed by God, or as selected by evolution, its basic function is to give us information that we need for the conduct of life. A meager source would have to concentrate on what is important, or it would not be chosen or selected at all. Only the rich source can "afford" to give us lots of extras. Hence I can't see that the restriction of MP to what is of interest counts against its epistemic pretensions [Alston 1991, p. 209]. Tradução minha.

- (i) Cada prática doxástica determina internamente e de certa forma circularmente o sistema de conferência e os tipos de teste que lhe são adequados;
- (ii) Esse sistema de conferência e os testes a ele associados são baseados na descrição do assunto de referência que é desenvolvida dentro daquela prática;
- (iii) PS e PMC possuem diferentes assuntos de referência, portanto necessitam de diferentes sistemas de conferências e testes;
- (iv) PMC possui seu sistema próprio de referência e constitui uma prática doxástica diversa de PS;
- (v) Portanto, é injustificado exigir que PMC atenda aos requisitos do sistema de conferência e testes de PS;
- (vi) Sujeitar injustificadamente os resultados de uma prática doxástica aos requisitos de outra, para Alston, constitui um caso de imperialismo epistêmico;

Assim, para Alston, constitui um caso de imperialismo epistêmico exigir que PMC atenda ao mesmo sistema de conferência e testes de PS.

Alston critica, por exemplo, aqueles que cobram da PMC uma confirmação intersubjetiva semelhante ao que ocorre com PS e, baseados nisso, inferem que a PMC não poderia desfrutar de uma situação de prática produtora de crenças *prima facie* justificadas:

Os testes que têm sido construídos dentro da PMC têm a mesma sorte de justificação que os testes da PS, ou seja, baseando-se na imagem do objeto que está associado com a prática e que é, no todo ou em parte, construído com base no produto daquela prática. Assim quando a PMC não utiliza algum teste que é crucial para PS, isso não é razão para condenar a PMC como perdendo força justificatória, não mais que o fato da PS não utilizar algum teste que é crucial na PMC seja uma razão para degradar a PS epistemicamente. É por causa do lugar central que a PS ocupa em nossas vidas que somos levados a defini-la como juiz sobre práticas como a PMC e não o contrário [Alston 1991, p. 221]<sup>67</sup>.

---

<sup>67</sup> The tests have been built up within CMP have the same sort of justification as the tests of SP, namely being based on the picture of the subject matter that is associated with the practice and that is, in whole or part, built up on the basis of the output of that practice. Thus when CMP does not utilize some test that is crucial in SP, that is no reason to condemn CMP as lacking in justificatory force, any more than the fact that SP does not utilize some test that is crucial in CMP is a reason to downgrade SP epistemically. It is because

6. A PMC não possui eficácia preditiva nos moldes encontrados, por exemplo, na PS. Alston adverte que não são corretas críticas que se fundam na suposição de que ele defende um argumento analógico entre a PS e a PMC. Para ele, é claro que existem características compartilhadas, tais como ambas constituírem práticas doxásticas, possuírem dados de entrada e saída específicos, fornecerem auto-apoio significativo, etc., da mesma forma como possuem pontos discordantes. De toda forma, estes pontos de contato estão longe de constituírem elementos para a construção de um argumento analógico [Alston 1991, pp. 222-25].

Para Alston, exigir que a PMC possua o mesmo poder preditivo da PS constitui mais um caso de imperialismo epistêmico, visto que o assunto de referência da PMC não inclui a possibilidade de elaborar predições. De fato, o contrário seria mais o caso, pois o referencial conceitual que orienta a PMC afirma justamente que o contato com Deus constitui uma experiência especial, reservada a poucos escolhidos por Ele e segundo critérios e motivos completamente inacessíveis para nós.

De acordo com Alston, nenhum argumento analógico é necessário para considerarmos a PMC como uma prática doxástica tomada racionalmente como confiável, que é a tese com a qual ele se compromete. Entretanto, mesmo se considerarmos os pontos em comum entre a PS e a PMC como uma analogia, então a conclusão seria de que PMC desfrutaria da mesma situação epistêmica de PS, o que não estaria exatamente em desacordo com o pensamento de Alston, que conclui o capítulo 5 de seu livro, afirmando que:

Vamos assumir, então, que PMC é uma prática doxástica perceptual socialmente estabelecida funcionando com dados de entrada experienciais distintos, funções distintas de entrada e saída, um esquema conceitual distinto, e um sistema cancelador rico, internamente justificado. Como tal, ela possui *prima facie* uma credencial que a possibilita ser racionalmente assumida e seus resultados são deste modo justificados *prima facie*, desde que não tenhamos razão suficiente para considerá-la como inconfiável ou desqualificada por outra razão para aceitação racional [Alston 1991, p. 225] <sup>68</sup>.

---

of the central place SP occupies in our lives that we are drawn to set up as judge over practices like CMP and not vice versa [Alston 1991, p. 221]. Tradução minha.

<sup>68</sup> Let's take it, then, that CMP is a functioning, socially established, perceptual doxastic practice with distinctive experiential inputs, distinctive input-output functions, a distinctive conceptual schema, and a rich, internally justified overrider system. As such, it possesses a *prima facie* title to being rationally engaged in,

Uma vez concluído que PMC pode ser considerada uma prática doxástica completa, Alston analisa uma série de possíveis críticas que poderiam pôr em cheque a confiabilidade de PMC e que podem ser agrupadas nas seguintes afirmações:

- que a PMC não possuiria um sistema de checagem e cancelamento de crenças semelhante, por exemplo, à que possui PS;
- que a experiência mística pode ser totalmente explicada por fatores puramente naturais;
- que a PMC apresenta contradições internas<sup>69</sup> entre seus produtos ou contradições destes com os produtos de outras práticas mais firmemente estabelecidas.

De acordo com Alston, existem duas antigas supostas razões para tomar a PMC como inaceitável. Em primeiro lugar, a idéia de que para tomarmos as crenças geradas pela PMC como conhecimento, ou crenças justificadas, faz-se necessária a posse de razões epistemologicamente suficientes para supor que aquele que afirma ter percebido Deus, realmente o tenha percebido. Para os defensores dessa posição, essas razões não existem. Alston afirma que, de fato, a demanda por suporte externo para esses relatos de experiências místicas não pode ser atendida nem para esse tipo de experiência nem tampouco para as experiências sensoriais, isto é, não possuímos meios de demonstrar que o que realmente percebemos na PS são os objetos que acreditamos perceber sem cair em um argumento circular.

Para Alston, podemos defender a veracidade da percepção por meio de um argumento inverso, isto é, defendendo a confiabilidade da formação de crenças por meio das experiências perceptuais. Então, ao demonstrar que é racional tomar PMC como um modo confiável de formar crenças, demonstra-se também que é racional supor que as

---

and its outputs are thereby prima facie justified, *provided we have no sufficient reason to regard it as unreliable or otherwise disqualified for rational acceptance*. [Alston 1991, p. 225]. Tradução minha.

<sup>69</sup> Robert Adams em artigo de 1994, intitulado *Religious Disagreements and Doxastic Practices* acredita que Alston confere um peso demasiado alto ao aspecto social da formação e manutenção das práticas doxásticas. Para ele é possível ocorrer muito mais discordância entre os praticantes de uma Prática Doxástica Mística que na Prática Doxástica da Percepção Sensorial por exemplo. Segundo ele, isso ocorreria em virtude da diferença mesmo nas naturezas das duas práticas, tendo a primeira um caráter muito mais superestrutural que a segunda. Por essa razão defende que possam ocorrer discordâncias pessoais entre os praticantes da Prática Doxástica Mística, sem que isto configure inconsistências internas à prática que poderiam no limite conduzir ao abandono da mesma.

crenças geradas pela PMC são provavelmente verdadeiras. Este mesmo argumento vale para PS.

A segunda objeção afirma que é racional formar crenças sobre o ambiente físico baseando-se em PS porque possuímos razões para tomá-la como confiável, o que não vale para PMC. Alston rebate esta segunda objeção, afirmando que não existem fortes razões externas para considerar nem PS nem PMC confiáveis, portanto, não podemos, nessa situação, considerar a PS como desfrutando de um status epistêmico superior àquele atribuído à PMC. Qualquer objeção nesse sentido configuraria a aplicação arbitrária de um duplo padrão para julgamento de PS e PMC [Alston 1991, pp. 226-228]

De acordo com Alston, um relevante grupo de objeções à confiabilidade de PMC tem origem na concepção naturalista de mundo. Alston inclui entre estas aquelas defendidas por Freud, Marx e Durkheim, que desqualificam o fenômeno religioso como engano ou criação humana a partir de processos psíquicos e sociais complexos, mas que são de toda forma ilusórios e como tais, não-confiáveis.

Alston afirma que o atual estágio das ciências neuropsíquicas nos informa que a percepção tem como origem estados mentais causados por fatos do mundo que, por sua vez, são compreendidos primordialmente pelo naturalismo como induzidos por elementos físicos tais como a luz que enerva a nossa retina ou as ondas sonoras que alcançam nossos ouvidos.

De acordo com essa concepção, um objeto para ser percebido deveria integrar algum elo da cadeia de causalidade que vai do objeto ao sujeito. Nesse ponto de vista, não podemos excluir a possibilidade de Deus estar incluído na cadeia de causalidade da PMC e provocar, por processos ainda desconhecidos, esse tipo de percepção.

Para Alston, o processo e a contribuição de Deus para a PMC, da mesma forma que os objetos físicos como causadores da PS, somente podem ser apreendidos pela própria experiência em cada uma dessas modalidades e não poderia nunca ser determinado a priori, por isso não podemos simplesmente excluir a priori a PMC como um processo

não-confiável, simplesmente porque não conhecemos como esse mecanismo funciona [Alston 1991, pp. 228-234].

Alston entende que a existência de recorrente inconsistência nos produtos de PMC poderia indicar a inconfiabilidade dessa prática. Afirma que o grau de inconsistência de uma prática doxástica depende em alguma maneira da forma como essa prática é individualizada. Se o recorte da prática é muito estreito, isto é, se a prática não incorpora outras práticas próximas em termos de objeto e canceladores (*overrides*), provavelmente ela apresentará uma maior consistência interna, ao preço de possuir uma maior inconsistência externa, isto é, no conjunto das práticas doxásticas.

De todo modo, Alston reconhece a existência de razoável inconsistência em PMC, apesar de entender que algum nível de inconsistência sempre existirá em qualquer prática doxástica, inclusive a PS. A questão relevante, para ele, é quanta inconsistência pode ser tolerada para que uma prática seja ainda considerada consistente. Alston reconhece ser uma tarefa difícil estabelecer tal métrica, mas entende que o grau de inconsistência apresentado por PMC, embora maior que aquele apresentado por PS, não a desqualifica como prática confiável e passível de engajamento racional, apesar de que essa confiabilidade poder ser considerada inferior à confiabilidade de outras práticas doxásticas seculares tais como PS [Alston 1991, pp. 234-238].

Alston acredita que outra maneira de desqualificar PMC é afirmar que ela está em contradição com outras práticas doxásticas firmemente estabelecidas como, por exemplo, a ciência natural, a história e a metafísica naturalista. Alston distingue três áreas em que poderia existir conflito entre a PMC e a ciência natural:

- (a) resultados, hipóteses ou teorias científicas e doutrinas religiosas particulares;
- (b) métodos ou procedimentos científicos e religiosos;
- (c) pressupostos básicos da ciência e da doutrina religiosa.

Com relação ao item (a), Alston entende que as possíveis áreas conflituosas poderiam ser:

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

O campo da metodologia, conforme item (b), para Alston, não representa possibilidade de conflito, uma vez que, representando diferentes campos de pesquisa, requerem diferentes abordagens metodológicas.

O item (c) poderia ser fonte de conflito no que se refere aos seguintes pressupostos freqüentemente atribuídos à ciência:

- i. Determinismo causal;
- ii. Materialismo;
- iii. Mecanicismo.

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



fonte de conflito entre ciência e religião porque, para ele, esse não é um problema que estaria dentro do escopo da pesquisa científica.

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

Um terceiro campo de possíveis conflitos com a PMC, discutido por Alston, refere-se à oposição entre essa prática, ou do pensamento que a suporta, com a metafísica naturalista. Alston entende que a tese central do naturalismo é a existência no universo apenas de seres e coisas materiais, o que vai de encontro à tese fundamental da crença cristã na existência de um Deus imaterial que governa o universo no intuito de ver realizados seus propósitos.

De acordo com Alston, essas duas visões parecem incompatíveis. No entanto, afirma ele, devemos nos perguntar se uma visão materialista do mundo poderia ser suportada pela crença cristã. Isso porque, como o Deus dessa crença não é entendido como um ser material, nesse sentido, não ocorreria conflito entre as duas posições, uma vez que Deus não estaria sujeito às limitações dos objetos físicos. A questão que se coloca é que, em se abraçando a tese materialista haveria espaço para admitirmos seres de outras naturezas que não apenas materiais.

Além disso, Alston levanta a questão da possível incompatibilidade entre a PMC e a metafísica naturalista-materialista no que concerne à crença cristã na vida após a morte. Para Alston, uma boa parte dos cristãos acredita na ressurreição dos mortos, o que implicaria que a vida pós-morte não ocorreria sob a forma imaterial, mas numa retomada da materialidade, embora não necessariamente similar àquela que habitualmente conhecemos. Isso nos conduz novamente à questão central de até onde poderíamos levar uma metafísica naturalista-materialista na aceitação de processos diferentes daqueles que ocorrem em nossa vida ordinária. De qualquer forma, para Alston, essa parece uma questão aberta e que deverá ser mais aprofundada para que possamos avançar no

conhecimento, talvez incorporando a PMC, embora à custa do critério de economia de pensamento na modelagem de nossas teorias e na compreensão do mundo [Alston 1991, pp. 245-248].

Em resumo, Alston entende que as afirmações críticas acima discutidas não são suficientes para desqualificar a PMC como uma prática confiável e bem estabelecida socialmente.

Alston afirma que uma das características das práticas doxásticas é o auto-suporte, como por exemplo, existe em PS, nas situações seguintes:

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

Existiria algo semelhante com relação à PMC? Alston acredita que sim, no entanto, enfatiza que nesse caso, o mecanismo de auto-suporte deve ser adequado à natureza da prática em questão. Para ele, o objetivo de PS é fornecer um mapa capaz de nos orientar em nossas relações com o mundo físico. De maneira semelhante, a PMC também nos fornece um mapa que nos orienta em nossas relações com Deus. Mas, as semelhanças param aqui. A natureza da PMC não nos possibilita fazer previsões em nossa vida ordinária tal como PS, no entanto, nos fornece elementos para validação do conhecimento acerca de Deus que adquirimos ao longo do tempo. De fato, para Alston, a PMC nos fornece elementos para a confirmação daquilo que esperamos de nossa relação com Deus, isto é, a corroboração do destino que nos está reservado ao seguirmos uma vida orientada por princípios informados pela religião e que acreditamos ser a vontade de Deus. Assim, o fato de nos tornarmos melhores e mais virtuosos ao seguirmos o caminho indicado pela religião em direção à santidade fornece auto-suporte à PMC:

Por favor, note que eu não estou sugerindo que podemos justificar crenças cristãs particulares apontando que alguém se tornará uma pessoa melhor se ela as aceita, ou algo dessa sorte. Esse tipo de defesa pragmática da crença religiosa está muito

distante da minha posição. Crenças particulares são justificadas em virtude daquilo em que elas são baseadas dentro da própria prática doxástica em questão. Minha sugestão é mais que a prática pode receber um grau de auto-apoio pela maneira que desenvolvimento espiritual constitui a confirmação de promessas que, na prática, nós viemos a acreditar foram feitas por Deus [Alston 1991, pp. 252-253]<sup>70</sup>

## O problema da diversidade religiosa

Alston entende que o problema da diversidade religiosa pode ser posto nos seguintes termos: se existe uma diversidade de religiões, cada uma das quais mantendo práticas doxásticas formadoras de crenças religiosas por meio de caminhos diversos e com resultados conflitantes, isto poderia invalidar a confiabilidade de PMC em sua base, tornando difícil o engajamento de alguém em uma prática com este status epistemológico.

Em que medida, entretanto, seriam estas práticas diversas? No que seriam de fato diferentes? Estas diferenças as tornariam incompatíveis?

Alston admite que, em princípio, religiões como o cristianismo, budismo ou o hinduísmo possuem práticas diversas que geram diferentes crenças sobre aspectos fundamentais como, por exemplo, a natureza ou os predicados atribuíveis a algum tipo de divindade ou princípio maior. A que se devem estas diferenças? Alston acredita que em grande medida a raiz dessas diferenças estaria na totalidade do conjunto de crenças que suporta cada religião.

Nesse sentido, imagina que se tomássemos, por exemplo, algo como um princípio fundamental presente na maioria das religiões e abstraíssemos nos relatos de experiências religiosas a carga de atributos creditados pela religião a este princípio fundamental, isto é, se tomássemos o nome desse princípio, Deus, por exemplo, ou o Uno, ou outra designação qualquer, apenas como um rótulo para referir-se a um objeto que representasse esse princípio fundamental, então certamente as diferenças desapareceriam, porque sobraria

---

<sup>70</sup> Please note I am not suggesting that we can justify particular Christian beliefs by pointing out that one will become a better person if he accepts them, or anything of the sort. That kind of pragmatic defense of religious belief is very far from my position. Particular beliefs are justified by virtue of what they are based on within the doxastic practice in question. My suggestion is rather that the *practice* can receive a degree of self-support by the way in which spiritual development constitutes a fulfillment of promises that, in the practice, we come to believe are made by God [Alston 1991, pp. 252-253]. Tradução minha.

apenas o fato isolado da percepção, sem o reconhecimento do objeto visto, orientado pela totalidade das crenças de cada religião sobre as características específicas desse princípio.

Reconhece, entretanto, que isso levaria a outro problema insolúvel associado à questão da validação das crenças geradas pelas práticas doxásticas. Essas crenças são verdadeiras apenas *prima facie*, isto é, dependem da existência de um sistema de validação e cancelamento destas, sem o qual as práticas doxásticas perderiam sua confiabilidade, levando-o a afirmar que:

Não existe, então, nenhuma alternativa para interpretar cada uma de nossas práticas doxásticas como incluindo dentro delas, no mínimo, as principais linhas do corpo de crenças da religião dentro da qual elas floresceram. E por essa razão, mesmo se nós tipicamente fizéssemos referência direta a Deus e as próprias crenças-M não entrassem em qualquer tipo de conflito ao longo dos limites de cada uma das demais religiões, as práticas de formar tais crenças deveriam ainda estar sujeitas a sérios conflitos em virtude do sistema de crenças a elas associado, levando esse último a sérios conflitos [Alston 1991, p. 262].<sup>71</sup>

Se as práticas doxásticas são diversas e produzem crenças conflitantes, então mesmo as maiores religiões do mundo seriam incompatíveis em vários aspectos. Essa incompatibilidade não poderia ser minorada, segundo Alston, por uma abordagem do tipo reformista, em que se procuraria eliminar das diversas religiões os aspectos divergentes por meio de um reducionismo aplicado às especificidades de cada uma delas. Tampouco nos seria útil uma abordagem do tipo kantiana defendida por John Hick<sup>72</sup>, segundo a qual a diversidade das crenças religiosas estaria relacionada ao fato de que, não possuindo acesso a Deus (ou ao transcendente nas religiões não-teístas) em si mesmo, formaríamos imagens diversas, mediadas pelas diferentes culturas em particular, de como este transcendente se nos apresenta como fenômeno. Essas soluções não atendem ao propósito de Alston nesse particular, que é lidar de forma positiva com o espectro de religiões

---

<sup>71</sup> There is, then, no alternative to construing each of our religious perceptual doxastic practices as including within it at least the main lines of the body of beliefs of the religion within which it flourishes. And hence, even if we typically make direct reference to God and M-beliefs themselves do not themselves come into any sort of conflict with each other across religious boundaries, the *practices* of forming such beliefs would still be subject to serious conflict by virtue of the associated belief systems, provided the latter come into serious conflict [Alston 1991, p. 262]. Tradução minha.

<sup>72</sup> Hick, John. 1966. *Faith and Knowledge*. 2<sup>a</sup> ed. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

existentes para verificar as conseqüências da crítica centrada na existência de diversidade religiosa para a tese da confiabilidade da PMC<sup>73</sup> [Alston 1991, pp. 262-266].

Como tudo isso afeta a PMC e de que forma? Alston afirma que a questão irreduzível da diversidade religiosa poderia comprometer a confiabilidade da PMC, no sentido que, se existe discordância quanto à natureza e a caracterização do transcendente, então haveria espaço para uma dúvida da existência real do mesmo, o que afetaria diretamente a idéia da racionalidade do engajamento em PMC.

Alston esboça alguns possíveis contra-argumentos às dificuldades de concordância existentes entre as diversas religiões. Em primeiro lugar, apresenta o argumento de que estas diferenças ocorreriam dada a própria natureza complexa do assunto em jogo, levantando a possibilidade de que a concordância existente em PS poderia se dever ao fato de que o objeto da percepção é adequado às características cognitivas que nos foram imputadas pelo criador, em contraste com questões envolvendo a realidade última, objeto da PMC, que superariam nossas faculdades comuns e, nesse sentido, seria natural a discordância em virtude da dificuldade em lidar com temas dessa natureza [Alston 1991, p. 267].

Um segundo possível argumento levantado por Alston é a atribuição da discordância à dificuldade em nos desligarmos das preocupações da vida ordinária e nos concentrarmos naquilo que Deus nos informa de maneira clara sobre a realidade transcendente.

Alston, por fim, defende que não existem razões para cremos que uma prática deve possuir marcas externas de confiabilidade, isto é, porque deveríamos exigir que as crenças geradas pela PMC fossem objeto de consenso por todos os participantes e não participantes se para qualquer prática doxástica, incluindo a PS, as marcas que conferem confiabilidade a elas são internas à prática? Por que exigir que as marcas da confiança de PMC sejam externas se não o fazemos, por exemplo, para a PS? De fato, Alston afirma

---

<sup>73</sup> Essa posição de Hick é mantida em seu artigo de 1993: "Religious Pluralism and the Rationality of Religious Belief, embora com uma argumentação algo diferente.

reiteradamente que apenas podemos garantir a confiabilidade de PS recorrendo a ela própria [Alston 1991, p. 268].

De toda forma, Alston reconhece que a existência de uma pluralidade de formas mutuamente incompatíveis de PM coloca problemas para a confiabilidade dessas práticas, porque se existe de fato uma realidade transcendente e a forma como esta realidade é descrita nas diversas religiões é divergente, apenas uma delas deve corresponder à verdade, sendo as demais falsas<sup>74</sup>. Nesse caso, apenas uma das diversas PM seria confiável no sentido de gerar crenças verdadeiras. Mas como decidir qual delas produz crenças verdadeiras, se o critério de aferição da confiabilidade dessas práticas é interno? Necessitaríamos, nesse caso, de um padrão externo de julgamento que não possuímos. A questão, portanto, é que, mesmo se alguma forma de PM é confiável, não possuímos uma maneira de identificar qual dentre elas seria. Nesse caso, não é racional supor que qualquer uma delas seja confiável [Alston 1991, pp.269-270].

Uma reconstrução desse problema seria:

1. Existe uma única realidade transcendente;
2. Uma PM é confiável se descreve corretamente a realidade transcendente;
3. Existe apenas uma forma de PM que descreve corretamente a realidade transcendente

De "1", "2" e "3" obtemos:

4. Logo, apenas uma forma de PM é confiável;

Prosseguindo:

---

<sup>74</sup> Em se artigo *Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God*, de 1988, Alston já reconhecia que poderiam ser colocados pelo menos dois problemas de cunho teológico para os cristãos, além dos problemas notoriamente epistêmicos que adviriam do reconhecimento da existência do pluralismo religioso. Esses problemas poderiam ser resumidos nas questões: Por que Deus permitiria tal diversidade de sistemas de crenças sobre Ele? Por que Deus não faz pelo menos as principais linhas desse assunto claras para todos? De acordo com Alston, estas são versões particulares do familiar problema do mal, sobre o qual têm sido encaminhados diversos argumentos como respostas a ele ao longo do tempo.

5. O critério de confiabilidade de cada PM é interno à própria prática, inexistindo qualquer critério externo;
6. Cada PM possui seus critérios de confiabilidade e, portanto não pode excluir as demais como não confiáveis;

De "4", "5" e "6" conclui-se

7. Não pode ser racional supor qualquer forma de PM confiável

Uma vez colocado o problema nesses termos, qual a solução possível proposta por Alston? Em princípio, ele trabalha sobre a viabilidade da conclusão (item "7") na reconstrução acima do problema. Para ele, não se trata, no caso da diversidade religiosa, de diferenças verificadas intra-práticas, que possuiriam um elemento comum de aferição, dado que estariam dentro do escopo maior de uma determinada prática. No caso em questão, as discordâncias estariam associadas a diferentes práticas impossíveis de serem avaliadas por um critério comum. Em uma situação como essa, o que cada praticante deveria fazer? Simplesmente abandonar a prática em que está inserido e que lhe tem fornecido elementos que julga corretos para orientá-lo em sua relação com o transcendente? Porque deveria fazê-lo se não encontra motivos suficientes e não-circulares para considerar a prática concorrente como mais confiável que a sua?

Alston entende que o comportamento racional do crente seria o de continuar com a prática em que está inserido e que considera confiável pelos elementos de aferição internos a ela [Alston 1991, pp. 270-275].

De toda forma, permanece a questão: quais as conseqüências, de fato, da ocorrência da diversidade religiosa para o status epistemológico da PMC? Para ele, sem dúvida, seria algum enfraquecimento em sua confiabilidade, embora em um grau inferior àquele necessário para que o crente a abandone.

Segundo Alston, o que contrabalançaria os efeitos negativos da ocorrência da diversidade religiosa seria o já mencionado efeito de auto-suporte da crença e a fé no sentido epistemológico de manutenção de uma crença além dos limites da garantia da

evidência objetiva. Para Alston, o auto-suporte da PMC estaria associado ao fato de que os seus adeptos percebem ao longo do tempo, neles mesmos, a realização de promessas da revelação divina, no sentido do crescimento dos sentimentos de paz, serenidade, amor, santidade e etc. [Alston 1991, pp. 275-277]

De todo modo, argumenta Alston, é possível que as divergências inter-práticas místicas hoje existentes, possam ser atribuídas a um momento histórico, tal como ocorreu nos primórdios da ciência, que posteriormente e ao longo tempo experimentou uma relativa convergência em suas crenças. De acordo com ele, tal pode ser o caso da MP que vem experimentando hoje uma razoável divergência em seus produtos, poderá no futuro obter uma adequada consistência nas linhas gerais das crenças que suportam as principais religiões do mundo, embora não possa em verdade prever que isto ocorrerá em algum momento [Alston 1991, p. 278].

### **O problema da justificação pela via do testemunho e o conhecimento de Deus**

Outra questão importante para Alston é aquela referente à possibilidade de transferência da crença de alguém, produzida por uma experiência mística para um terceiro, via testemunho [Alston 1991, p. 279]. Alston discute um argumento parcialmente reformulado de William James<sup>75</sup>, que afirma:

1. Crenças formadas diretamente sobre a base de estados místicos, pelos sujeitos daqueles estados, são por esse motivo justificadas;
2. Uma pessoa não está justificada em acreditar que p apenas porque outra pessoa, que ficou justificada em acreditar que p na forma indicada por “1”, testemunhou que p [Alston 1991, p. 280].

Alston acredita que o testemunho é amplamente utilizado em situações seculares, tais como história, arte, geografia e ciência, e que se assim não fosse, dificilmente teríamos acumulado tão grande acervo de conhecimentos. Na esfera religiosa, entretanto, exige-se adicionalmente possuímos razões para considerar que a pessoa que vivenciou a

---

<sup>75</sup> JAMES, W. 1902. *The Varieties of Religious Experience*. New York: The Modern Library.



experiência mística é suficientemente competente, confiável, etc. [Alston 1991, p. 280]. Porque fazemos diferentes exigências para prática doxásticas igualmente estabelecidas, como PMC e PS?

Alston considera que diferentes níveis de exigência para a justificação do testemunho em PMC e PS somente seriam aceitáveis se estas duas práticas apresentassem diferentes situações epistêmicas quanto à verdade *prima facie* de seus produtos, o que de fato não ocorre. Se é racional considerar ambas as práticas confiáveis então não podemos, de acordo com Alston, exigir requisitos testemunhais diferentes para elas [Alston 1991, p. 281].

Alston entende que os argumentos apresentados para justificar a diferença de tratamento, tais como aquele que afirmam que a experiência mística é diferente porque envolve uma situação privada que supostamente não ocorreria com a experiência sensorial ou aquele que apela para a existência da diversidade religiosa como elemento que afeta a confiabilidade do testemunho, não procedem.

O primeiro argumento falha pelo fato de que, em realidade, não existem diferenças no que tange à privacidade das duas práticas e o segundo argumento por ser dirigido à crença da primeira pessoa, já tendo sido, em sua opinião, convenientemente tratado. Acredita, entretanto, que a raiz dessa exigência adicional à PMC se deve à maior complexidade do processo de avaliação do testemunho nesse tipo de prática, principalmente pelos não participantes dela, relativamente à correspondente avaliação no caso de PS.

A idéia aqui é que, não possuindo a PMC a universalidade característica de PS, um não participante deverá requerer desta uma dupla justificação; aquela relacionada à crença em si e aquela relacionada à prática em questão, o que não ocorreria com a PS, uma vez que, como todos são participantes, a confiabilidade da prática é *a priori* suposta.

Essa situação, segundo Alston, não ocorre entre participantes da PMC, já que nesse caso, as condições para o avaliador do testemunho seriam semelhantes às aquelas que ocorrem freqüentemente no caso da PS. [Alston 1991, p. 282-284].

Tudo isso posto, o que podemos dizer da posição de Alston sobre a possibilidade do conhecimento de Deus? Para explorar esta questão, necessitamos ter em mente aspectos importantes da epistemologia de Alston.

1. Em primeiro lugar, devemos observar que o pensamento epistemológico de Alston está muito mais ligado a questões que envolvem justificação que àquelas relativas aos condicionantes do conhecimento. De fato, não é por acaso que todo o argumento de Alston em favor da experiência religiosa desenvolve-se no âmbito da justificação. A par disso, devemos lembrar que, para ele, uma crença é justificada se possui as bases adequadas para tal; bases estas que podem ser outras crenças ou ainda experiências [Alston 1991, p. 284].
2. Importante colocar que Alston não aceita sem críticas a conhecida definição de Gettier, de que conhecimento é crença verdadeira justificada. Alston afirma que não podemos atribuir um peso excessivo ao requisito da verdade para o conhecimento. Isso porque, para ele, a condição estrita de que “é verdadeiro que p se e somente se p” é difícil de assegurar em termos práticos [Alston, 1991, p. 284]
3. Necessário também se faz recordar a posição externalista de Alston quanto à justificação de crenças. Para ele, estar justificado em manter uma crença p não exige que o sujeito S conheça ou saiba como demonstrar que os requisitos dessa justificação são atendidos [Alston 1991, p. 285]

Uma vez revisitados esses importantes pontos da epistemologia alstoniana, podemos então retomar nosso problema de como Alston julgaria a afirmação de que podemos perceber Deus. A posição de Alston com relação a essa questão caminha no sentido de uma resposta positiva. Isso porque, para ele, “estar justificado em acreditar que p” justifica a crença de alguém de que “é verdadeiro que p”. Por esse caminho podemos então afirmar que para ele, para conhecer Deus é necessário apenas estar justificado em acreditar em Deus. Se a justificação da crença em Deus é possível pela experiência de Deus, então, podemos concluir com ele, que é possível o conhecimento de Deus, por essa via do abrandamento da exigência de atendimento da condição de verdade constante da afirmação de Gettier [Alston 1991, pp. 284-285].

## Criticas à tese alstoniana

A tese de Alston, objeto do presente trabalho guarda forte coerência com as escolhas epistemológicas do autor. Dentre essas merecem destaque sua opção pelo realismo alético<sup>76</sup>, o entendimento das crenças como não-deontológicas, o seu externalismo internalista e a idéia de que somente estaremos justificados em uma crença se possuímos as bases adequadas para tal. Essas posições foram ao longo desse trabalho mencionadas com os respectivos significados a elas atribuídos por Alston. Nesse sentido, *Perceiving God* possui profunda coerência com essas posições que servem de suporte a todo o desenvolvimento da epistemologia da experiência religiosa.

Assim, a idéia de explorar a percepção mística como uma base, entre outros fatores, para a justificação *prima facie* de crenças religiosas está profundamente arraigada em seu realismo alético e na defesa de sua posição justificacionista que privilegia a busca pela maximização das crenças verdadeiras. Da mesma forma, sua noção de prática doxástica socialmente formada e mantida firma-se em sua posição de que as crenças são não deontológicas. Ainda nessa linha, podemos afirmar que a racionalidade prática defendida por Alston, apesar de parecer uma concessão à sua posição realista, aproxima-se de uma racionalidade lógico-epistêmica, pelas razões que serão discutidas mais adiante.

Esta seção será dedicada à análise de algumas críticas representativas. Refletindo sobre o argumento de *Perceiving God*, podemos aproximá-lo a um modelo explicativo que possui pressupostos, desenvolvimento lógico ou explicação e conclusões. Como pressupostos, podemos entender todas as escolhas epistemológicas do autor, acima mencionadas, acrescidas da Teoria da Aparição. Como argumento lógico-explicativo poderíamos entender os desenvolvimentos teóricos dos conceitos de prática doxástica,

---

<sup>76</sup> O realismo alético de Alston é localizado no mapa dos debates sobre o tema no artigo crítico de C. P. Ragland. Nesse artigo, ele afirma que Alston em seu livro “A Realist Conception of Truth” não tocou em temas importantes para o debate tais como a construção ou não da verdade pelos seres humanos ou a existência de verdades inacessíveis, em princípio, a nós humanos. Apesar disso, Ragland acredita que Alston tenha feito uma importante contribuição à discussão sobre o tema do realismo como, por exemplo, sua exposição clara sobre o realismo alético e a distinção entre os aspectos epistêmicos, semânticos e metafísicos do realismo. Para esse autor o realismo alético é uma importante base para o aprofundamento de temas não abordados naquele trabalho de Alston.

prática doxástica mística e racionalidade prática e como conclusão a justificação *prima facie* das crenças M.

Analisando as críticas dirigidas a *Perceiving God*, podemos classificá-las em três grupos de críticas: críticas aos pressupostos, em que a Teoria da Aparição é o principal alvo; críticas ao desenvolvimento lógico-explicativo, em que a passagem da racionalidade prática à racionalidade epistêmica parece ser o ponto mais criticado e críticas dirigidas às conclusões, isto é, dirigidas às características das crenças místicas, principalmente no que se refere a sua não-universalidade. É claro que essa divisão proposta é um exercício puramente metodológico e não está baseado em qualquer afirmação de Alston. A divisão sugerida não resulta em limites estanques e bem definidos, uma vez que, em cada subdivisão citada, estão sempre presentes as demais, como pano de fundo e suporte.

Para discutir o teor dessas críticas e avaliar sua pertinência, selecionamos três posições críticas que ilustram os principais questionamentos dirigidos a *Perceiving God*: a primeira, dirigida por Robert Audi, visa principalmente à porção explicativa do modelo alstoniano. A segunda, desferida por Michael Wakoff, é centrada principalmente nas conclusões de Alston e finalmente a terceira crítica, de autoria de Adam Green, atinge um dos elementos que denominamos pressupostos no modelo alstoniano, que é a Teoria da Aparição.

### **A crítica de Robert Audi**

Apesar de enfatizar que sua crítica não visa às conclusões mais importantes do texto de *Perceiving God*, Audi oferece uma crítica, a seu ver construtiva, no sentido de aprofundar algumas conclusões de Alston e que teria a pretensão, nesse sentido, de fortalecer o argumento dele.

A crítica de Audi fundamenta-se na passagem em que Alston, fazendo alusão a Reid, afirma ser impossível confiar em uma prática doxástica mais que em outras, uma vez que todas estariam na mesma situação em termos de situação epistêmica. Audi critica a idéia da paridade entre as práticas doxásticas PM e PS, afirmando que paridade, no sentido

de compartilhamento de características gerais de práticas doxásticas não implica igualdade epistêmica.

Audi apresenta razões para defender a posição de que existiria uma assimetria em favor da solidez de PS relativamente a PM. Em primeiro lugar, conforme Audi, PS é mais englobante e básica que MP, porque produz uma maior quantidade e variedade de crenças. Em segundo lugar, para Audi, a primeira pode receber mais auto-suporte que a última. Além disso, para Audi, algumas crenças da percepção sensorial são necessárias para o suporte de crenças místicas, como por exemplo, algumas crenças naturalísticas para a crença na possibilidade da percepção de Deus [Audi 1995, pp. 10-11].

A conclusão de Audi é que são necessários mais argumentos para demonstrar que o nível de justificação derivado da experiência religiosa é tão alto como aquele referente à justificação sensorial do dia-a-dia, porque de acordo com ele, justificação é um conceito mais forte que racionalidade e Alston, ao trabalhar estes conceitos, lida com um cruzamento de categorias quando sai da racionalidade prática para a racionalidade epistêmica e daí para a justificação. De acordo com Audi, a passagem da racionalidade para a justificação é complicada porque envolve uma exigência maior, razão pela qual considera a epistemologia de Alston aplicada com mais sucesso à racionalidade da crença teísta que à sua justificação [Alston 1995, pp.12-14].

Audi faz uma análise da diferença entre racionalidade e justificação utilizando os conceitos, para ele, correlatos de fé e razão. Segundo ele, existe além da fé doxástica, uma atitude que ele denomina fé religiosa não doxástica que não é acompanhada necessariamente de crenças e que gera uma constituição motivacional na pessoa, que pode ser central na vida dela, embora diferente daquela gerada por uma crença do tipo doxástica. A idéia principal defendida por Audi é de que as bases exigidas para a justificação de uma fé do tipo não doxástica ou para uma fé doxástica racional são mais fracas.

Esta tese leva Audi a considerar como o mais importante passo dado por Alston a demonstração da racionalidade das crenças religiosas, mais que a sua tentativa de

justificação destas, acreditando que isto fica mais patente na substituição do conceito de crença pelo de fé e do conceito de justificação pelo de razão [Audi 1995, pp. 15-16].

Em nossa opinião, a argumentação de Audi é correta até certo ponto. Alston reconhece que não pode atribuir confiabilidade à PS em termos gerais devido a problemas da circularidade dos argumentos. Se isso fosse possível, bastaria utilizar um argumento de registros passados, utilizando para isso cada produto de PS, para conferir justificação às crenças PS. Mas, como isso não é possível, ele parte de uma racionalidade prática para reconhecer um status epistêmico de confiabilidade fraca para PS ao chegar à conclusão de que é racional supor que PS seja confiável. Essa confiabilidade de PS suposta em termos racionais confere pressuposição racional de justificação para os produtos de PS. Lidar apenas com a racionalidade e justificação não atenderia as pretensões de Alston de lidar com a confiabilidade e a possibilidade de verdade das crenças geradas por PS e PM.

A argumentação de Audi para a assimetria da paridade em favor de PS pode ser rebatida pela idéia de Alston do "imperialismo epistêmico", quando se exige sem razão suficiente que uma prática doxástica tenha os mesmos padrões de outra.

### **A crítica de Michael Wakoff**

Wakoff entende que a abordagem de Alston das práticas doxásticas é dependente de duas teses fundamentais, a tese da autonomia (A) e a tese da racionalidade prática (PR) que afirmam respectivamente:

(A) é prima facie racional engajar-se em todas as nossas práticas doxásticas estabelecidas;

(PR) é prima facie racional, em termos práticos, tomar como confiáveis todas as práticas doxásticas estabelecidas e considerar os produtos destas como justificados em um sentido de justificação condutivo de verdade [Wakoff 1999, p. 248].

Com relação à primeira tese, Wakoff afirma que sua avaliação depende do conceito de racionalidade utilizado por Alston, que, para ele, não está explicitamente

formulado em *Perceiving God*. De toda forma, entende que a racionalidade prática envolve organizar meios a fins, que por seu turno podem ser epistêmicos ou não.

Wakoff critica o conceito de racionalidade prática de Alston, afirmando que este conduziria a uma posição contraditória. Segundo ele, existem evidências de que Alston considera ser racionalmente prático engajar-se de forma inevitável nas práticas doxásticas em virtude da inexistência de alternativas a elas, ao mesmo tempo em que, considera a afirmação de Alston de que existem mecanismos de cancelamento de crenças que podem levar um sujeito ao longo do tempo a considerar uma determinada prática doxástica como não-confiável e, portanto passar a não considerar racional engajar-se nela.

Para ele, existiria uma contradição entre essas duas afirmações, porque se temos a possibilidade de escolher entre manter ou descartar uma determinada prática doxástica então a racionalidade envolvida nesse caso seria do tipo epistêmica e não prática. Para ele, a racionalidade aqui envolvida seria do tipo epistêmico porque se pautaria pelo objetivo ou fim de maximizar as crenças verdadeiras e minimizar as crenças falsas. Se isto é assim, então engajar-se em determinadas práticas doxásticas, para Wakoff, envolveria uma decisão do sujeito, o que comprometeria a idéia de Alston de práticas doxásticas adquiridas durante a fase pré-reflexiva e mesmo após esta fase, de forma involuntária pelo sujeito ao compartilhar estas práticas com determinado grupo social em que está o sujeito inserido [Wakoff 1999, pp. 253-257].

A saída para essa contradição, de acordo com Wakoff seria a aceitação por Alston de que a justificação epistêmica, nessa situação, teria o mesmo objetivo da racionalidade prática e, portanto, esta última poderia ser considerada uma versão deontológica de justificação epistêmica, caso contrário, a racionalidade prática teria apenas um caráter pragmático que não teria por finalidade a busca de crenças verdadeiras. Nesse sentido, propõe que um sujeito poderia manter uma prática sem acreditar na mesma, mas porque a manutenção dessa prática viabilizaria outros fins, de caráter não-epistêmico:

Talvez Alston esteja certo em que não seria racional-p adotar outra prática da qual a confiabilidade não pudesse ser demonstrada sem circularidade epistêmica, mas aceitação provisória ou tentativa sem crença parece ser uma opção. Como eu arguo acima, Alston deve admitir que tal atitude é psicologicamente possível ou ele não poderá considerar seriamente a possibilidade que a racionalidade-p prima

facie de engajar-se em uma prática pode ser cancelada. Presumivelmente, alguém deveria desengajar-se de uma prática da qual a racionalidade-p *prima facie* tem sido malograda. Eu tenho também uma preocupação sobre a afirmação de Alston de que a racionalidade-p tem por finalidade o objetivo apropriado da justificação epistêmica - maximizando crenças verdadeiras e minimizando as falsas. Sua defesa da sua noção favorita de justificação epistêmica é que somente ela pode colocar alguém em uma posição forte para realizar esse objetivo. Se a racionalidade-p objetiva o mesmo alvo que a justificação epistêmica, então a afirmação de Kretzmann de que a racionalidade-p de Alston é apenas uma versão deontológica da justificação epistêmica se encontra sobre base robusta. Se a tese da circularidade epistêmica está correta, então talvez manter nossas práticas correntes nos colocaria em melhor posição possível para alcançar este objetivo. Por que não é essa a versão de justificação epistêmica, embora não condutora de verdade que Alston prefere? [Wakoff 1999, p. 258]<sup>77</sup>.

A crítica de Wakoff à segunda tese de Alston, a tese da racionalidade prática, ataca a idéia de que não é racional engajar-se em uma prática doxástica e não considerá-la confiável.

Para Wakoff, existe uma diferença entre racionalidade epistêmica e racionalidade prática. A primeira estaria comprometida com o objetivo epistêmico da verdade enquanto a segunda estaria comprometida com uma situação prática, no sentido de gerar, dadas as circunstâncias, o melhor resultado prático possível, isto é, estaria em jogo também a realização de objetivos não-epistêmicos.

De acordo com Wakoff é possível ser racionalmente prático engajar-se em uma prática doxástica e não confiar ou ser simplesmente agnóstico com relação àquela prática. Nesse caso, o indivíduo estaria se engajando na prática doxástica por outros motivos além daquele de buscar obter crenças verdadeiras.

---

<sup>77</sup> Perhaps Alston's right that it would not be p-rational to adopt another practice whose reliability could not be demonstrated without epistemic circularity, but provisional or tentative acceptance without belief seems to be an option. As I argue above, Alston must admit that such an attitude is psychologically possible or he cannot take seriously the possibility that the *prima facie* p-rationality of engaging in a practice can be overridden. Presumably, one should disengage from a practice whose *prima facie* p-rationality has been defeated. I also have a worry about Alston's claim that p-rationality aims at the goal appropriate to epistemic justification—maximizing true beliefs and minimizing falsehoods. His defense of his favored notion of epistemic justification is that only it can put one in a strong position to realize this goal. If p-rationality aims at the same goal as does epistemic justification, then Kretzmann's claim that Alston's p-rationality is just a deontological version of epistemic justification is on stronger ground. If the thesis of epistemic circularity is correct, then perhaps sticking with our current practice puts us in the best possible position for realizing this aim. Why isn't this a version of epistemic justification, albeit not the truth-conducive version Alston prefers? [Wakoff 1999, p. 258]. Tradução minha.



Em nossa opinião, a crítica de Wakoff baseia-se em uma compreensão imprópria do que seja o conceito de racionalidade prática quando aplicada a uma determinada situação que tem por fim gerar crenças. De fato, como afirma Alston, podemos nos engajar, por exemplo, na prática de *squash* por que acreditamos que seja uma prática saudável, embora não acreditemos, por exemplo, que possamos vencer todas as partidas que disputarmos. Nesse caso, nos engajamos em uma determinada prática e, no entanto, não confiamos em uma determinada crença que poderia ser gerada por essa prática. É importante, nessa situação, atentar para alguns pontos importantes.

O primeiro deles se refere à natureza da prática envolvida. A atividade de jogar *squash* obviamente produz diversas crenças, entretanto, nenhuma delas possui um status de crença básica no sentido de regular nossas relações como o mundo. Para que eu acredite que a bola lançada contra a parede retorna para mim ou que o objeto que estou segurando no momento em estou praticando aquele esporte é, de fato, uma raquete, faz-se necessário confiar em minhas crenças perceptuais, que nesse sentido são mais básicas que as primeiras.

O segundo ponto refere-se à motivação de minha prática. Se pratico *squash*, faço-o por um motivo que não envolve diretamente a geração de crenças, o motivo é outro, por isso não constitui uma prática doxástica. Wakoff parece considerar as práticas doxásticas como semelhantes à prática do *squash* descrita. Nessa forma de ver, as práticas doxásticas poderiam manter uma motivação outra que não aquela de formar crenças. Algo como, por exemplo, dado pela seguinte situação: se tenho problemas cardíacos e vejo um cachorro bravo à minha frente prestes a atacar-me, fecho os olhos e passo deliberadamente a acreditar que o cachorro não está lá simplesmente porque esta crença me é útil em termos práticos, evitando que a crença me provoque distúrbios cardíacos.

Wakoff critica o tratamento de Alston às características constitutivas das práticas doxásticas. Para ele, Alston é extremamente permissivo ao estabelecer critérios frouxos para aceitação de uma prática como doxástica, ao conferir um peso muito forte ao costume e ao hábito como elementos definidores. Para ele, esses critérios são fracos em relação ao status conferido por Alston a estas práticas, de conferir para seus produtos o rótulo de serem *prima facie* verdadeiros. Essa permissividade comprometeria a tese da racionalidade

prática em seu objetivo de assinalar às práticas doxásticas as credenciais epistêmicas de crenças bem formadas.

Uma terceira via da crítica de Wakoff dirige-se à questão da situação da racionalidade prática para os não-participantes de uma determinada prática doxástica. A questão pode ser resumida na seguinte situação: sejam dois indivíduos, “X”, que compartilha uma crença mística com determinado grupo, e “S”, que é um não-participante desse grupo.

Para Wakoff, não haveria nenhuma razão para a confiança de “X” sobre as suas crenças místicas serem transferidas para o indivíduo “S”. Segundo ele, “S” pode entender que a crença de “X” é justificada em termos práticos para ele “X”, que compartilha a crença, sem que, contudo, acredite naquela crença de “X” porque possui motivações práticas de ordem diferente daquelas de “X”.

Novamente, a base para a crítica de Wakoff é o sentido de racionalidade prática que ele atribui a Alston e que é objeto de sua crítica. Mais uma vez, Wakoff supõe dois sentidos para a idéia de racionalidade prática: um sentido epistêmico e um sentido pragmático. Pelo sentido epistêmico a crença do sujeito estaria direcionada pelo objetivo da maximização de obtenção de crenças verdadeiras e da minimização da obtenção de crenças falsas. No segundo sentido, isto é, no sentido pragmático, existiriam motivações outras, além daquela epistêmica para a formação de uma determinada crença.

A defesa dessa crítica vem da idéia de Wakoff da análise das pretensas duas teses acima citadas. Para ele, o sentido de racionalidade prática que Alston deixa transparecer em seus escritos é do segundo tipo, isto é, racionalidade pragmática. A base para este entendimento é o fato de que, segundo ele, se a busca pelo objetivo epistêmico fosse o móvel para a justificação racional prática de um sujeito S, então ele teria que necessariamente abandonar uma determinada crença doxástica quando esta prática se mostrasse inconfiável pelos sucessivos fracassos.

De acordo com a leitura que Wakoff faz de Alston, o sujeito manteria esta prática devido à ausência de alternativa a ela e pelo alto custo pessoal de modificar suas crenças já

há muito enraizadas. Essa idéia é também a base para a crítica fundada no problema da não-universalidade das práticas místicas, uma vez que as diferentes tradições religiosas diferem com relação às crenças geradas por essas práticas. Wakoff entende que se o significado de Alston para a racionalidade prática é do tipo pragmático, então um indivíduo engajado em determinada prática doxástica mística não estaria comprometido com a verdade das crenças resultantes de uma prática doxástica concorrente, o que resultaria em um relativismo comunitário [Wakoff 1999, 267-74].

Por outro lado, se o significado de racionalidade prática for epistêmico, então um sujeito S deveria comprometer-se com a verdade das crenças geradas pela religião em que está inserido ao mesmo tempo em que também teria que aceitar como *prima facie* verdadeiras as práticas da religião concorrente. O sujeito S não possuiria nenhum critério neutro para resolver tal disputa, restando resolver-se pela sua prática corrente, o que resultaria em atribuir um peso desproporcional ao aspecto do engajamento como critério definidor de sua escolha, isto é, ao aspecto pragmático da racionalidade, o que conduziria mais uma vez ao relativismo comunitário.

Em defesa de Alston, podemos afirmar, em primeiro lugar, que ele defende uma posição epistêmica externalista, não deontológica, mas sim baseada na abordagem das práticas doxásticas no que se refere à formação e justificação de crenças. Nesse caso, a idéia de Wakoff de um sujeito S, em sua vida ordinária, desconectado entre suas ações práticas e suas crenças parece estranha a Alston. Da mesma forma, é estranha a idéia desse sujeito decidindo voluntariamente descartar o conjunto de sua crença religiosa por ter, em determinada situação, acreditado em um fato que depois venha a mostrar-se incorreto. Se assim procedêssemos em todas as esferas de nossa vida, não teríamos acumulado como conjunto de seres humanos, a totalidade do conhecimento que alcançamos.

Por outro lado, a crítica de Wakoff sobre a existência da diversidade religiosa parece tocar em um problema importante. De fato, a existência de diversidade religiosa conduz a tese de Alston aos seguintes desdobramentos:

1. Aceitar que cada religião conduz práticas doxásticas específicas, resultando em crenças com conteúdos diversos;

2. Aceitar que o item "1" é verdadeiro e entender que cada religião faz referência a diferentes realidades transcendentais inexistindo, nesse caso, qualquer contradição entre elas;
3. Entender que o item "1" é verdadeiro e que todas as religiões tratam da mesma realidade transcendente existindo, nesse caso, contradições e, portanto, apenas uma estaria correta;
4. Se o item "3" é verdadeiro e os crentes de cada religião estão praticamente justificados em suas crenças, então nenhuma delas possuiria bases confiáveis para as crenças suportadas.

Alston reconhece que a existência da diversidade religiosa enfraquece o status epistêmico da PMC e levanta a possibilidade de que a crença religiosa estaria dando seus passos iniciais em direção a uma situação de pacificação com relação a uma estabilidade epistêmica socialmente construída, isto é, as diferentes crenças produzidas por PM poderão em algum momento futuro convergir no sentido de uma única descrição e interpretação da realidade transcendente, como ocorreu, por exemplo, com PS ao longo da história.

### **A idéia da atenção compartilhada de Adam Green**

Embora tenhamos incluído Adam Green como um dos críticos de Alston, esta afirmação soa um pouco forte quando examinamos Green 2009<sup>78</sup>. De fato, Green propõe uma nova abordagem para a tese de Alston, em que a Teoria da Aparição seria substituída pela idéia de "Atenção Compartilhada", oriunda de recentes estudos da neurociência.

Green defende a Atenção compartilhada como um mecanismo que fornece uma melhor descrição da experiência mística. Para ele, a Teoria da Aparição esbarra no problema da identificação dos qualia específicos que deveriam estar presentes na PM.

---

<sup>78</sup> GREEN, Adam. Reading the mind of God (without Hebrew lessons): Alston, shared Attention, and mystical experience. **Religious Studies** 45, pp. 455-470. Cambridge University Press, 2009.

De acordo com Green, podemos entender o significado de qualidades como bondade, piedade, amor, etc., no entanto, como seres humanos, somente o fazemos enquanto atributos de uma determinada pessoa e por meio da percepção sensorial, por expressões faciais, movimentos, etc.

Nesse sentido, para Green, a percepção não sensorial de Deus exigiria a identificação de qualia específicos que identificassem de modo inequívoco tratar-se de uma experiência de contato com Deus. Em seu modo de ver, as experiências místicas descrevem Deus como sendo bondoso, poderoso, amoroso e piedoso, qualidades que podem ser encontradas na ordem natural do mundo, mas não por meio de uma percepção simples.

Dada essa situação, Green propõe utilizar o mecanismo da Atenção compartilhada como mais adequado para descrever a experiência mística, porque envolve uma interação, coordenação ou participação consciente entre dois entes em torno de um objeto comum, mais que uma pura observação:

Atenção compartilhada ocorre quando alguém está engajado em um ato de conferir atenção a algo e em assim fazendo está conscientemente coordenando com outro esse agir [Green, pp. 459-60]<sup>79</sup>

De acordo com Green, pesquisas demonstraram que na atenção compartilhada existe um processo de interação intersubjetiva tão forte que, em determinadas situações, o cérebro de uma pessoa reage a objetivos modelados por outra, como se fosse modelado por ela mesma. Dada sua natureza, a atenção compartilhada incorpora um forte compartilhamento de atenção, afeto e uma percepção intersubjetiva. Por essas características, entende Green que esse mecanismo descreve melhor o que ocorre nas experiências místicas, já que as narrativas dessas experiências descrevem mais situações de relacionamento interativo com o divino que simples percepções:

Dado que o Deus teísta é supostamente pessoal e que para a maioria das proeminentes histórias teístas o sentido do conhecimento de Deus é ter uma relação interativa, cooperativa com o divino, seria de esperar que o conhecimento

---

<sup>79</sup> Shared attention occurs when one is engaged in an act of attending to something and in doing so one is consciously coordinating with another on what both attend to [Green 2009, p. 459-60]. Tradução minha.

de Deus parecesse antes um caso de atenção compartilhada que de simples percepção [Green, p. 461].<sup>80</sup>

Green entende que a experiência de atenção compartilhada pode ser diádica ou triádica conforme envolva dois ou três entes. Aplicada à experiência mística, a atenção compartilhada, de acordo com ele, possuiria uma gradação em termos de riqueza experiencial. Na base da hierarquia estaria a experiência mais pobre em que Deus seria percebido apenas como um campo de simples qualia.

Em uma espécie mais rica de experiência, que parece mais adequada aos relatos de experiências místicas em *Perceiving God*, o indivíduo teria uma experiência intersubjetiva recíproca com Deus, o que permitiria a este observar e sentir a presença de Deus, sem, contudo experimentar a comunhão com Este. Uma comunhão com o divino somente ocorreria nas experiências classificadas no topo da hierarquia, as quais tomariam a forma de uma experiência de atenção compartilhada diádica com Deus, que por sua vez, poderia ser a base de uma experiência triádica com Ele. Nesse último tipo de experiência, o crente e Deus estariam envolvidos em perfeita sintonia e o primeiro poderia observar a atenção e a ação de Deus sobre um terceiro elemento. Experiências desse tipo, afirma Green, podem ser exemplificadas pelas narrativas dos profetas, constantes dos textos sagrados, onde Deus permitiria a estes a visão, por exemplo, do destino de um povo ou nação.

Por fim, afirma Green que a atenção compartilhada atende ao requisito realista de Alston de que as experiências configurem uma relação direta entre o objeto externo percebido e a consciência percipiente. No seu entender, na pior das hipóteses, algumas experiências de atenção compartilhada poderiam se configurar como sendo mediadas como, por exemplo, o tipo acima descrito como relação triádica. Para Green, mesmo nesse caso, onde o objeto direto da atenção é um terceiro elemento, a presença de Deus ainda pertenceria ao escopo da experiência mística.

A proposta de Green parece uma interessante alternativa para descrever a experiência mística. No entanto, pensando no argumento defendido por Alston, nos termos

---

<sup>80</sup> Given that the theistic God is supposed to be personal and for the most prominent theistic stories the point of Knowing God is having a co-operative, interactive relationship with the divine, one would antecedently expect that knowing God should look more like a case of shared attention than one of simple perception [Green, p. 461]. Tradução minha.

descritos acima, essa substituição exigiria uma argumentação diversa e provavelmente apresentaria conclusões diferentes daquelas apresentadas por Alston. De fato, a linha de argumentação de Alston obedece a uma lógica argumentativa que pressupõe a Teoria da Aparição e que apresenta conseqüências que estão inteiramente dependentes da argumentação fornecida no curso da defesa de seu argumento e que tem na idéia de prática doxástica o seu principal suporte.

Substituir a descrição da experiência mística por outro mecanismo psíco-fisiológico exigiria a construção de um novo argumento, com uma explicação robusta que permitisse chegar a conclusões tais como aquelas resultantes do trabalho de Alston, como é o caso da afirmação de que as crenças místicas podem contribuir para a justificação de crenças religiosas.

### **Alston e as possíveis críticas à sua tese**

Uma vez apresentadas e discutidas críticas representativas sobre a tese alstoniana, devemos finalizar este capítulo comentando e resumindo a posição do próprio Alston sobre os pontos aparentemente mais vulneráveis de seu argumento em *Perceiving God*.

Em primeiro lugar, retornemos a questão da Teoria da Aparição defendida por Alston e os pontos passíveis de crítica, analisando como Alston se posiciona frente a estas aparentes vulnerabilidades. A grande oposição a essa teoria pode ser resumida na negação da possibilidade da ocorrência de percepções diretas, defendida pela corrente denominada conceitualismo. Alston afirma que a TA aceita a possibilidade da mediação de conceitos no processo perceptivo, no entanto defende a idéia que não é necessário que isso sempre ocorra. De fato, para ele, a percepção e a utilização de conceitos são processos diferenciados, sendo a percepção anterior ao uso de conceitos, sendo possível, portanto, a ocorrência de percepções diretas.

Alston aponta ainda, duas possíveis teorias concorrentes para a TA que poderiam atingir a idéia de realismo implícita nessa teoria: a Teoria dos Dados dos Sentidos e a Teoria Adverbial. Para Alston a teoria adverbial considera a consciência perceptiva como uma forma de consciência, não reconhecendo esta como uma estrutura sujeito-objeto que

possibilitaria o reconhecimento de objetos. A Teoria dos dados dos sentidos, embora entenda a consciência perceptiva como consciência de objetos, não os reconhece como habitantes do mundo físico, mas como objetos especiais não-físicos de caráter peculiar. A TA se diferencia dessas duas teorias justamente por entender a consciência perceptiva como consciência de objetos, que em situações normais são objetos do mundo físico. Uma vez que estas teorias não admitem a experiencial perceptual como um objeto “X” que parece a “S” ser “P”, necessitam estabelecer algum tipo de relação entre “X” e “S” diversa da relação que a TA estabelece com “X”, isto é, de “X” parecendo-se como tal e tal para “S”. As relações estabelecidas por essas teorias concorrentes normalmente são do tipo causal e constitutivas da forma como “X” parece a “S”, o que está em desacordo com a idéia da TA de que a relação de aparência, isto é, como “X” parece a “S”, é irreduzível a fatores mais fundamentais como causalidade, conceitualização e crenças [Alston 1999, pp. 182-83].

Alston procura também antecipar argumentos contra uma segunda possibilidade de críticas que são aquelas que poderiam ser dirigidas à tese de que as percepções místicas, da mesma forma que as percepções sensoriais, podem ser consideradas um tipo de prática doxástica. Os argumentos críticos que poderiam ser utilizados, nesse caso, seriam na linha de exigir que a PM apresentasse características que são próprias da PS ou exigir padrões de garantia que não são exigidos para outras práticas doxásticas semelhantes. Como já vimos a resposta de Alston a essas críticas é confrontá-las por meio dos conceitos de imperialismo epistêmico, no primeiro caso e duplo padrão de exigências, no segundo [Alston 1991, p.199].

Por fim, a possibilidade de presunção de inconfiabilidade da prática doxástica mística por esta não apresentar universalidade, que vem a ser o outro lado da moeda do problema da diversidade religiosa com suas diferentes crenças, constitui uma aparente vulnerabilidade para a tese de Alston. De fato, esta parece ser uma séria ameaça à tese alstoniana. Embora reconheça que a existência da diversidade religiosa enfraqueça a justificação epistêmica derivada das crenças produzidas pelas práticas doxásticas cristãs, ainda assim entende Alston que sobra ao crente justificação suficiente nessas crenças para que ele disponha de elementos que, em interação com outros, contribuam para a manutenção de sua crença [Alston 1991, p. 279].



## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo chegado ao final de nosso trabalho de reconstrução e análise do argumento proposto por Alston, no qual ele defende as práticas místicas como fonte de razoável confiabilidade na produção de crenças capazes de contribuir para a sustentação do teísmo cristão, é hora de revisitarmos alguns pontos importantes em nossa trajetória com a finalidade de indicar algumas observações e perspectivas a título de conclusão.

Na introdução do presente trabalho havíamos nos comprometido com o desenvolvimento das seguintes tarefas:

- (i) Analisar as bases da epistemologia da experiência religiosa de Alston como tentativa de ver o que há de específico na percepção como modo de gerar crenças, em comparação com outros processos;
- (ii) Desenvolver análise crítica da tese de Alston de que sob certas condições, é possível justificar determinadas crenças religiosas com base em experiências místicas de percepções de Deus;
- (iii) Proceder à análise das principais críticas à posição epistemológica de Alston com relação às experiências místicas.

Para cumprir estes objetivos, procuramos, no capítulo I, reconstruir a teoria da aparição, elemento fundamental no desenvolvimento da tese de Alston de que as experiências místicas, do tipo exemplificado por ele em vários relatos místicos, constituem casos de percepção direta do sujeito, de um objeto que este identifica como Deus. No capítulo II analisamos a abordagem epistemológica das práticas doxásticas, segundo elemento fundamental no projeto alstoniano. Por fim, no capítulo III, analisamos a aplicação, por Alston, desses dois elementos à prática religiosa cristã, ao mesmo tempo em que discutimos as dificuldades desse projeto dada a existência factual da diversidade religiosa. Apresentaremos a seguir considerações finais sobre estes três pontos, ocasião em que procuraremos apresentar as dificuldades e perspectivas da abordagem alstoniana,

tendo em vista que estes são os elementos que suscitam as principais críticas de seus opositores.

Conforme vimos, a teoria da aparição (TA) afirma simplesmente que a fim de entendermos o que há de específico na percepção como processo de formação de crença, precisamos admitir que existe uma percepção direta, isto é, uma percepção sem que exista necessariamente a mediação de conceitos, juízos, imaginação e etc. de forma consciente, quando um objeto externo ao sujeito se apresenta à consciência deste, de tal e tal forma. Nessa formulação, a TA configura-se como uma teoria de pouca complexidade e básica no sentido de que não exige maior aprofundamento. Com essa teoria, Alston acredita poder responder as seguintes questões:

1. Qual a natureza da experiência (ou consciência) perceptiva?
2. O que é perceber um objeto?
3. Como a percepção pode ser a fonte de justificação de crenças (ou do conhecimento) do ambiente físico?

Uma preocupação recorrente no trabalho de Alston é diferenciar a percepção de outras formas de consciência, isto é, entendê-la como modo de consciência que distingue objetos percebidos de objetos lembrados ou pensados. Nesse sentido, é possível caracterizar percepção, de acordo com a TA, da seguinte forma:

1. Consiste da apresentação de objetos para a consciência de um sujeito;
2. Existe uma consciência direta e imediata desses objetos por parte do sujeito, não existindo nenhum esforço consciente do sujeito para chegar a essa consciência;

Assim, o que distinguiria a teoria da aparição (TA), utilizada por Alston, é que:

1. Ela toma a aparência do objeto como o caráter intrínseco da consciência perceptiva;

2. Ela defende que na percepção existe uma relação entre o sujeito e os objetos, situações e eventos do ambiente externo;
3. Afirma que essa relação é irreduzível teoricamente a fatores mais fundamentais, tais como causalidade, conceitualização, etc.

Esta relação direta significa a ausência de mediação na consciência, mas não a garantia de correspondência entre o objeto “X” que aparece à consciência e o que é “X” ou ainda com o estado epistêmico que pode ser engendrado por “X”. Nesse sentido, pode ser razoável considerar o objeto como sendo da forma como ele se apresenta à consciência, na ausência de boas razões para pensar o contrário, embora esta possibilidade esteja longe de ser considerada infalível.

A teoria da aparição se opõe principalmente a uma corrente alternativa para explicação da percepção, conhecida como conceitualismo, que se caracteriza pela defesa das seguintes teses:

1. A percepção é tipicamente estruturada conceitualmente;
2. Não existe percepção sem estrutura conceitual;
3. Pensamentos conceituais proposicionais influenciam o caráter da experiência sensorial.

Embora Alston afirme que a TA está comprometida com a tese de que a percepção envolve essencialmente um modo de cognição de objetos que é caracteristicamente não-conceitual, aceita as proposições "1" e "3" acima, que são associadas ao conceitualismo. Alston não é contrário à tese "1", afirmando que a percepção pode envolver um certo uso de conceitos, mas não pode ser restrito a estes. Para ele, na percepção existe um componente cognitivo que é não-conceitual, conferindo à percepção o seu caráter distintivo em relação à memória, juízos, raciocínios, elaboração de hipóteses, etc.

A TA, também não é inconsistente com a tese "3" acima, uma vez que não há dúvidas de que conceitos, crenças, pressupostos e expectativas afetam a forma como as

coisas aparecem perceptivamente: a casa em que moramos parece diferente para nós à medida que nos familiarizamos com ela; da mesma forma, a apreciação de uma peça musical é diversa quando possuímos algum conhecimento musical. A percepção funciona como base para a aplicação de conceitos, o que leva à conclusão de que deve existir uma consciência preconceitual dos objetos para fornecer o ponto apropriado de aplicação desses conceitos.

Os conceitualistas, no entanto, afirmam que se algo parece redondo ou vermelho ou minha casa, o que na verdade existe é a aplicação predominante de conceitos. Alston contesta essa posição, afirmando que “X” pode parecer “P” para mim, sem que eu acredite, contudo, que “X” é realmente “P”. Podemos, por exemplo, observar que um componente de uma construção cenográfica possui a aparência de uma casa, sem acreditarmos que, de fato, aquele objeto é uma casa. Nesse caso, podemos claramente separar a aplicação do conceito de casa da implicação “eu acredito que o objeto que visualizo é uma casa”. O conceito de casa aqui é usado para destacar visualmente uma determinada parte do cenário, um objeto que parece com uma casa, mas que não se trata realmente, de uma casa. Da mesma forma, podemos vivenciar uma situação em que, claramente, vejo o objeto “A” que para mim se parece com “B”, embora eu não possua o conceito de “B”. Os conceitualistas não concordariam que eu pudesse acreditar e relatar “A”, sem possuir o conceito de “B”.

Em seu desenvolvimento da teoria da aparição, Alston faz uma distinção entre conceitos de aparência fenomenais e comparativos, sendo o primeiro baseado na característica qualitativa fenomênica distintiva da aparência de um objeto. Esta característica qualitativa é algo que uma pessoa não pode entender sem que antes tenha experimentado objetos com aquela mesma característica. Por exemplo, o sujeito “S” não poderia entender o conceito de parecer vermelho sem que experimentado previamente a percepção do vermelho. Por outro lado, comparar o objeto “A” com o objeto “B” na forma em que este normalmente é percebido não nos exige a especificação distintiva que caracteriza o objeto “A”.

A utilização dos conceitos comparativos é fonte de crítica por aqueles que afirmam que nesse caso, não ocorreria a aparição do objeto enquanto tal, na forma como é

defendido pela TA. A resposta de Alston é que esta é uma crítica equivocada, uma vez que a distinção proposta é entre “conceitos de aparências” e não de aparências enquanto tal. Para ele, um mesmo objeto pode ser descrito por ambos os tipos de conceito. De todo modo, a percepção de alguns objetos, por possuírem aparência complexa, é relatada por meio de conceitos comparativos em razão da dificuldade de analisar a aparência destes em componentes e relações de qualidades sensoriais. Esta forma de proceder está presente na maioria dos relatos de experiências místicas.

Importante ressaltar que pela TA a ligação entre sujeito e objeto já está incorporada na constituição mesma da experiência, o que nos permite afirmar que a própria experiência fornece a justificção para a crença sobre o objeto. Tal não ocorre nas demais teorias da percepção, em que o objeto e o ambiente físico estão fora da experiência mesma, podendo esta experiência ser adequadamente caracterizada sem que se mencione qualquer objeto do ambiente. Nesse caso, é forçoso concluir que deve existir um trabalho de construção de ligações entre a experiência e o objeto de maneira a fornecer suporte para a justificção.

Recordemos que Alston classifica a percepção mística como “mediatamente imediata”. Nessa situação existiria um sujeito “S” que perceberia um objeto “X” por meio de um estado de consciência distinto de “X”, isto é, a presença do objeto produziria um estado de consciência no sujeito que poderia ser objeto da consciência absolutamente imediata do sujeito, não seria, entretanto, esse estado de consciência um objeto de percepção do sujeito.

Aplicando-se essa descrição aos casos de percepções místicas relatados, temos a seguinte situação: um sujeito “S”, por exemplo, sente-se invadido (penetrado) pelo amor de Deus, o que provoca neste uma consciência imediata desse estado de consciência e a identificação, no mesmo ato, da presença de Deus como o objeto que provocou aquele estado. Podemos, portanto, identificar como elemento mediato o estado de consciência do sujeito, o qual, no entanto, não se apresenta como um objeto de percepção, pois se assim o fosse, a percepção não seria direta.

A situação não poderia ser de outra forma, porque inexistindo nesse caso o estímulo sensorial, para que se constitua ainda uma percepção direta, exige-se a

apresentação de um objeto para a consciência, que nesse caso seria o próprio estado de consciência, descrito nos relatos por meio do recurso a elementos comparativos extraídos de nosso vocabulário no âmbito daquilo que está mais próximo da nossa experiência cotidiana ordinária, que são justamente elementos físicos que são objetos de nossa percepção sensorial.

Os críticos de Alston atacam a percepção mística, na maioria das vezes, exigindo que esta possua um comportamento similar à percepção sensorial em um grau além do qual Alston estaria disposto a aceitar. De fato, embora Alston advirta em várias passagens que não pretende construir um argumento por analogia, referidos críticos procuram desqualificar as experiências místicas utilizando como argumento o fato de que esta não possui o mesmo sistema de testes ou não apresenta qualias identificadores do objeto percebido de forma semelhante ao que ocorre na percepção sensorial de objetos físicos. Esta última exigência parece não ser procedente uma vez que, sendo Deus, segundo os escritos teológicos, um ser espiritual, certamente não poderia apresentar qualidades físicas a exemplo dos objetos comuns que povoam nossa vida cotidiana. Da mesma forma, a exigência de testes para aferição da validade da percepção mística, pela mesma razão, não poderiam guardar semelhança com os seus correspondentes na percepção sensorial.

Embora não estejamos em condições de integrar o ponto de vista da TA sobre a natureza da consciência perceptiva com nossas demais crenças como seria desejável, ainda assim é possível supor que TA seja uma abordagem correta para explicar a consciência perceptiva. Entretanto, é razoável esperar que futuras reflexões venham a colocar mais luz sobre esta complexa questão.

De toda forma, o que parece incomodar os críticos da percepção mística é a dificuldade de aceitá-la como percepção direta, uma vez que estamos presos ao nosso conceito usual de percepção que envolve os sentidos. Devemos, no entanto, lembrar que pela definição de percepção direta de Alston, baseada na teoria da aparição, é suficiente apenas, para que exista percepção de algo, que este algo seja externo ao sujeito e se apresente, de fato, à consciência deste sujeito como tal e tal. E parece que estes requisitos são aparentemente atendidos. Emprego a palavra "aparentemente" porque não podemos, de fato, afirmar com certeza completa que realmente existe um objeto externo Deus que se

apresenta ao sujeito. Mas, da mesma forma, é impossível garantir, pelo menos epistemologicamente, a existência desse objeto também no caso da percepção sensorial. Este parece ser o ponto na tese de Alston que nos conduz ao segundo item fundamental em seu projeto, que é a abordagem epistemológica das práticas doxásticas.

Vimos anteriormente que Alston caracteriza uma prática doxástica pelos seguintes elementos:

1. Possuir um conjunto de entradas (inputs) e produtos (outputs) característicos e específicos;
2. Ser socialmente estabelecida;
3. Possuir um sistema próprio de cancelamento de crenças;
4. Possuir razoável grau de auto-apoio.

Conforme nos mostra Alston, as práticas místicas cristãs atendem a esses requisitos, tanto quanto outras práticas tais como a percepção sensorial, memória e a ciência.

Qual seriam então as dificuldades encontradas pelo projeto de Alston com relação a esse ponto? Ao que parece, mais uma vez, o problema é a comparação com a prática da percepção sensorial que, por ser básica, universalizada, firmemente estabelecida e estar presente em todas as situações de nossa vida corrente, fornece padrões de funcionamento difíceis de serem alcançados por qualquer outro tipo de prática. Mas, dada a caracterização acima das práticas doxásticas, estaríamos ainda no âmbito do pensamento alstoniano ao exigirmos uma tal comparação e redução da percepção mística à percepção sensorial? A resposta parece ser negativa. Na construção de Alston, de fato, as práticas doxásticas possuem uma relativa independência. Uma dificuldade semelhante se apresentaria ao tentarmos comparar características específicas do raciocínio dedutivo, com aquelas próprias à memória, o que não parece fazer sentido.

Uma questão interessante é a forma como Alston utiliza o caráter social e prático da PM como elemento importante para obter a justificação das crenças religiosas. Conforme vimos, Alston afirma que, se nos engajamos em determinada prática doxástica, então é razoável supor que acreditemos na verdade de seus produtos porque os utilizamos em nossas relações práticas com o mundo. Se este é o caso, é racional supor que o processo que gera tais crenças é confiável.

Alguns adversários de Alston criticam esse desenvolvimento afirmando que uma racionalidade do tipo prática, utilizada nessa passagem não garantiria uma confiabilidade epistêmica à PMC (Prática Doxástica Mística Cristã). Conforme já comentamos acima, uma posição desse tipo seria correta ao tratarmos com práticas não-doxásticas, em que determinadas crenças do sujeito, podem estar dissociadas, em algumas situações, das motivações dele em prosseguir engajado na prática em questão. Este comportamento, entretanto, seria incompatível com o engajamento em práticas doxásticas, simplesmente porque não haveria sentido para o sujeito permanecer engajado em sua prática doxástica, se esta não fornecesse crenças assumidas por ele como, pelo menos *prima facie*, verdadeiras. Mesmo porque, na visão de Alston, a formação de crenças é um processo não-deontológico<sup>81</sup>, isto é, não depende de uma decisão consciente do sujeito acreditar ou não em determinadas crenças.

Além disso, é importante salientar que no caso das práticas doxásticas, sendo socialmente construídas e compartilhadas, o seu abandono como fonte confiável de crenças somente se dará no caso das crenças se mostrarem sucessivamente incorretas para todo o grupo que as partilha e não para um só indivíduo isolado.

Alston, entretanto, encontra dificuldades em defender a abordagem das práticas doxásticas frente à existência de diferentes credos em diferentes religiões. A questão surge em virtude da necessidade de se admitir que cada diferente sistema de crenças que apóia um sistema de prática religiosa correspondente comporta práticas doxásticas diversas e, portanto, pela caracterização de Alston, possuem um conjunto característico de inputs,

---

<sup>81</sup> Nesse sentido vai a crítica de Alston em *Virtue and Knowledge* [2000] à ligação que Linda Zagzebski faz entre a existência de virtude e a formação de conhecimento. Para ele, Zagzebski não explica como ocorre o conhecimento perceptual e a conseqüente formação de crenças perceptuais verdadeiras em seres humanos maduros, em situações freqüentes, em que não existe qualquer ato voluntário e consciente.



outputs, canceladores (*overriders*) e auto-suporte. Se a realidade transcendente a que se referem é a mesma, como se poderia explicar a diversidade de práticas doxásticas que geram diferentes sistemas de crenças sobre essa realidade? Se estamos comprometidos com a busca da verdade, devemos admitir que apenas uma dessas práticas produz crenças verdadeiras. Mas, qual o critério que deveríamos utilizar para apontar a PM verdadeira? Esta nos parece uma questão que merece um maior aprofundamento, o que demandará um estudo mais profundo das diversas práticas de forma a encontrar elementos comuns que justifiquem talvez o entendimento de que todas elas possuiriam um cerne comum ou algo assim.

De toda forma, devemos reconhecer que o estudo de religiões comparadas e as diversas possibilidades epistemológicas que poderiam daí advir ainda estão em fase muito inicial para que possamos apontar possibilidades concretas de encaminhamento dessa questão, o que não impede que reconheçamos o caráter inovador dos estudos alstonianos em filosofia da religião e sua importante contribuição para o desenvolvimento de novas abordagens na epistemologia.

Estudos mais aprofundados empreendidos no futuro, acerca da dimensão epistemológica da experiência perceptual, bem como sobre aspectos sociais envolvidos no processo de formação de crenças associados às diversas culturas poderá nos fornecer a luz necessária para compreender melhor a extensão e os limites dessa busca pelas razões de existência que parece impregnar nossa forma de ser no mundo.

## BIBLIOGRAFIA

ABRAHAM, W. J. *An introduction to the Philosophy of Religion*. New Jersey: Prantice-Hall Inc., 1985.

ADAMS, R. M. Religious Disagreements and Doxastic Practices. *Philosophy and Phenomenological Research*. International Phenomenological Society. Vol. 54, N° 4, Dec., 1994, pp. 885-890.

ALSTON, William. *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991. Capítulo I.

\_\_\_\_\_. *A Realistic Conception of Truth*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Back to the theory of appearing. *Philosophical Perspectives*, 13, Epistemology, 1999.

\_\_\_\_\_. *Beyond "Justification": Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Doing Epistemology without Justification. *Philosophical Topics*. Volume 1/2, Spring/ Fall, 2001.

\_\_\_\_\_. Epistemic Circularity. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 47, N° 1, Sep., 1986, pp. 1-30.

\_\_\_\_\_. Externalist Theories of Perception. *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume 50, Supplement, Autumn, 1990, pp. 73-97.

\_\_\_\_\_. How to Think about Reliability. *Philosophical Topics*. Volume 23, Issue 1, Spring 1995.

\_\_\_\_\_. Perception and Representation. *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume 70, Issue 2, March 2005, pp. 253-289.

\_\_\_\_\_(Ed). *Realism & Antirealism*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1993.

\_\_\_\_\_. Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God. *Faith and philosophy*, Volume 5, Issue 4, October, 1988, pp. 434-47.

\_\_\_\_\_. The Deontological Conception of Epistemic Justification. *Philosophical Perspectives*. Vol. 2, Epistemology (1988), pp. 257-299.

\_\_\_\_\_. *The Reliability of Sense Perception*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. Virtue and Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume 60, Issue 1, January 2000.

\_\_\_\_\_. Reply to Commentators. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 54, N° 4, Dec., 1994, pp. 891-899.

AUDI, R. Perceptual Experience, Doxastic Practice, and the Rationality of Religious Commitment. *Journal of philosophical research*, volume 20, 1995.

GALE, R. M. Why Alston's Mystical Practice is Subjective. *Philosophy and Phenomenological Research*. International Phenomenological Society, Vol. 54, N° 4 (Dec., 1994), pp. 869-875.

GREEN, Adam. Reading the mind of God (Without Hebrew lessons): Alston, shared attention, and mystical experience. *Religious Studies*, Cambridge University Press, volume 45, pp. 455-470, 2009.

HICK, John. 1966. *Faith and Knowledge*. 2D ed. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

\_\_\_\_\_. 1993. Religious Pluralism and Rationality of Religious Belief. *Faith and Philosophy*. Vol. 10, Issue 2, April 1993.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

LAMMENRANTA, M. Reliabilism, Circularity, and the Pyrrhonian Problematic. *Journal of Philosophical Research*. Volume 28, Issue 0, 2003, pp. 311-26.

MCGREW, Timothy and Lydia. What's wrong with Epistemic Circularity. *Canadian Philosophical Review*. Vol. 39, Issue 2, Spring, Printemps, 2000, pp. 219-238.

MICHELETTI, M. *Filosofia Analítica da Religião*. São Paulo: Ed. Loyola, 2007.

PAPPAS, G. S. Perception and Mystical Experience. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 54, Nº 4, Dec 1994, pp. 877-883.

PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press, 2000.

RAGLAND, C. P. Critical Study: William Alston's A Realistic Conception of Truth. *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 73, Issue 2, Spring, 1999.

ROSENBERG, J. F. Still Mythic After All Those Years: on Alston's Latest Defense of the Given. *Philosophy and Phenomenological Research*. Volume 72, Issue 1, January, 2006, pp. 157-73.

SELLARS, W. Empiricism and the Philosophy of Mind. *Science, Perception and Reality*. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1963, pp. 127-96.

SWAIN, M. Alston's Internalistic Externalism. *Philosophical Perspectives*. Ridgeview Publishing Company, Vol. 2, 1988, pp. 461-473.

WAKOFF, M. B. Alston's practical rationality argument. *Journal of Philosophical Research*, volume 24, Issue 0/1999.

WITTGENSTEIN, L. *Da Certeza*. Lisboa edições 70, 1998.

ZANGWILL, N. The Myth of the religious experience. *Religious Studies*, vol. 40, pp. 1-22. Cambridge University Press, 2004.

ZEISS, John. Truth-Warranted Manifestation Beliefs. *Faith and Philosophy*. Vol. 11, Issue 3, July, 1994, pp. 436-49.