

Orlando Santos de Oliveria Nolasco

**O PAPEL DAS EMOÇÕES NA EXPERIÊNCIA
PERCEPTIVA**

DE DEUS EM WILLIAM ALSTON

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Noronha

Coorientadora: Profa. Dra. Veronica Campos

Belo Horizonte MG
FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia
2025

Orlando Santos de Oliveria Nolasco

**O PAPEL DAS EMOÇÕES NA EXPERIÊNCIA
PERCEPTIVA**

DE DEUS EM WILLIAM ALSTON

Esta dissertação foi julgada adequada à obtenção do título de Mestre em Filosofia pelo Curso de Mestrado em Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Área de concentração: Filosofia

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião, Ciência e Cultura

Orientador: Prof. Dr. Daniel De Luca Noronha

Coorientadora: Profa. Dra. Veronica Campos

Dissertação de **Orlando Santos de Oliveira Nolasco** defendida e aprovada, com a nota 9 (NOVE) atribuída pela Banca Examinadora constituída pelos Professores:

Prof. Dr. Daniel de Luca Silveira de Noronha / (Orientador)

Profa. Dra. Verônica de Souza Campos / (Coorientadora)

Prof. Dr. Adilson Felício Feiler / FAJE

Documento assinado digitalmente
gov.br AGNALDO CUOCO PORTUGAL
Data: 07/05/2025 16:20:33-0300
Verifique em <https://validar.it.gov.br>

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal / UnB

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)
FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 30 de abril de 2025.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, Sumamente Amado, no mistério da Santíssima Trindade.

Agradeço aos meus três tesouros: minha esposa Letícia, pela paciência. Aos meus queridos filhos, Bento e Theresa, por serem minha inspiração de buscar maior desenvolvimento pessoal.

Agradeço aos meus pais, a quem devo a vida e à minha irmã Iracema, afetivamente minha segunda mãe.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Daniel de Luca-Noronha, pelo seu acolhimento, paciência e abertura na troca de ideias. À minha coorientadora Prof.a Dr.a Veronica Campos, agradeço por sua imensa generosidade em compartilhar seu conhecimento, com gentileza e disponibilidade.

Agradeço à minha cunhada, Irmã Maria Luz, pela sua bondade e caridade na revisão do texto e em suas sugestões.

Te Deum.

RESUMO

Esta dissertação pretende elucidar o papel das emoções na teoria da experiência perceptiva de Deus em William Alston. Em sua obra *Perceiving God* (1991) Alston fundamenta a crença teísta como percepção. Ele compara essas experiências à forma como se percebe objetos físicos por meio dos sentidos. Em diversas passagens desta obra, parece que Alston se refere às emoções como um dos elementos que justificam a experiência de Deus. Entretanto, não é claro que o conceito de emoção seria pertinente a sua proposta de percepção mística. Diante disso, a dissertação examinará o conceito de emoção dentro da filosofia buscando apontar que Alston se compromete com uma concepção cognitivista das emoções, pela qual torna-se possível evidenciar o papel delas na justificação da experiência perceptiva com o divino.

Palavras-chaves: Percepção mística; William Alston, emoções; epistemologia

ABSTRACT

This dissertation aims to elucidate the role of emotions in William Alston's Theory of the perceptual experience of God. In his work *Perceiving God* (1991), Alston bases theistic belief on perception. He compares these experiences to the way in several passages of this work, it seems that Alston refers to emotions as one of the elements that justify the experience of God. However, it is not clear what conception of emotion is pertinent to his proposal. In view of this, the dissertation examines the concept of emotion within philosophy, seeking to point out that Alston is committed to a cognitivist view of emotions, through which it becomes possible to demonstrate their role in justifying the perceptual experience of the divine.

Keywords: mystical perception; William Alston, emotions, epistemology

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO 1: A TEORIA ALSTONIANA DA PERCEPÇÃO MÍSTICA	10
1.1 Percepção Sensorial e Percepção Mística	10
1.2 Justificação Epistêmica	14
1.3 Prática Doxástica	17
1.4 A prática doxástica na percepção mística	22
1.4.1 Apresentação Experiencial de Deus	25
1.4.2 Consciência Direta de Deus	26
1.4.3 Percepção Mística	28
1.5 Componentes afetivos na teoria alstoniana da percepção mística	30
CAPÍTULO 2: A FILOSOFIA DAS EMOÇÕES	40
2.1 O lugar das emoções e sentimentos na filosofia	40
2.2 O despertar das emoções e suas conseqüentes mudanças corporais	44
2.3 A tradição cognitivista na filosofia das emoções	51
2.4 Análise fenomenológica da emoção	57
2.5 A relação entre sentimentos e emoções	64
2.6 Alston e a compreensão cognitivista das emoções	67
CAPÍTULO 3: PERCEPÇÃO E CRENÇAS SOBRE O MUNDO EXTERNO	70
3.1 Teoria dados brutos	70
3.2 Teoria representacional do conteúdo da percepção	72
3.3 Dificuldades com essas teorias	73
3.4 Justificação	76
3.4.1 Justificação mediada vs. justificação imediata	78
3.5 Ter bases adequadas vs. acreditar em virtude de possuir bases adequadas	85
3.6 Práticas confiáveis vs. não-confiáveis	88
3.7 Estados afetivos	91
CONCLUSÃO	94
BIBLIOGRAFIA	96

INTRODUÇÃO

As perguntas norteadoras de todo este trabalho se as emoções exercem algum papel na teoria de William Alston a respeito da experiência perceptiva de Deus, se sim, qual é este papel e em qual corrente teórica das emoções esta teoria encontra adesão. Deste modo, o principal objetivo da presente dissertação, que não tem a pretensão de esgotar o assunto, será elucidar o papel das emoções na respectiva teoria.

William Alston foi um filósofo americano que se destacou por suas contribuições em diversas áreas da Filosofia, incluindo Filosofia da Linguagem, Epistemologia e Filosofia da Religião. Sua obra é marcada por um rigor analítico e uma profunda reflexão sobre alguns temas centrais da Filosofia. Na epistemologia, na qual se concentra a maior parte dos estudos alstonianos que serão explorados nesta dissertação, ele se dedicou à análise do conhecimento e da justificação de crenças. Desenvolveu uma teoria da justificação baseada na noção de *práticas epistêmicas*, argumentando que a justificação de uma crença depende da confiabilidade da prática que a produziu.

Seu arcabouço teórico forneceu importantes contribuições no debate sobre o fundacionalismo, o externalismo epistêmico e as práticas doxásticas. Estes tópicos serão brevemente apresentados e discutidos nesta dissertação, contextualizados no argumento alstoniano de que a crença em Deus pode ser racionalmente justificada com base na experiência religiosa.

A principal obra em que esse argumento é desenvolvido é o livro *Percebendo Deus* (2020). Nesta, o autor busca fundamentar a crença teísta na experiência religiosa e, em diversas passagens, refere-se às emoções como um dos elementos que justificam a experiência de Deus. Não fica claro qual a concepção de emoção seria pertinente a essa proposta alstoniana. Todavia, este trabalho pretende demonstrar que existem evidências que apontam para o comprometimento de Alston com uma concepção cognitivista das emoções, que

torna possível evidenciar o papel delas na justificação da experiência perceptiva com o divino.

Alston defende que a experiência perceptual de Deus pode justificar de modo direto ou não inferencial a crença teísta. Segundo ele, se a experiência perceptual resiste aos diferentes elementos que poderiam anulá-la, então, o sujeito tem razões para acreditar no caráter verídico desta experiência. Ele parte de um conceito externista de justificação: dado que a percepção conduz, na maioria das vezes, a crenças verdadeiras, então, o funcionamento regular do aparato perceptivo implica a racionalidade das crenças. Conforme as circunstâncias em que a experiência ocorre, não há razão, forte o suficiente, para declarar que a experiência de Deus é simplesmente fruto de um delírio ou alucinação. Para ilustrar sua tese, o filósofo baseia-se em uma série de relatos, produzidos em diferentes momentos históricos, em que os sujeitos afirmam ter tido uma experiência perceptiva de Deus. Estabelece o cenário para essa defesa, explicando como ele concebe a suposta consciência direta a respeito de Deus e quais são suas características fundamentais.

Três pontos são importantes no desenvolvimento da sua teoria: a análise de uma classe de sujeitos que testemunham ter vivenciado uma experiência (consciência) direta de Deus, sobretudo de forma não sensorial; o modelo de consciência envolvido, como sendo distintamente perceptual e as condições necessárias para tal experiência, quando equiparada a percepção sensorial, como sendo distintamente perceptuais. Estes tópicos serão desenvolvidos no primeiro capítulo e no terceiro da presente dissertação.

A percepção de Deus, nos termos pensados por Alston, precisa incluir algo que legitime o indivíduo a *identificar* que se trata de Deus diante dele. Os relatos que Alston expõe para exemplificar sua teoria apontam para o componente afetivo como sendo um elemento distintivo ou, pelo menos, um dos possíveis elementos cumpridores desta função. Percebe-se que estes relatos fazem uso de termos linguísticos dotados de valor semântico afetivo, como “alegria inefável” “admiração,” “paz”, “felicidade indescritível”. O uso destes termos indica que a emoção está presente na experiência mística.

Desta maneira, surge positivamente uma primeira hipótese de que afetos, na teoria altoniana da percepção mística, podem desempenhar um papel

epistêmico. Para fazer esta relação será importante uma breve apresentação de como os filósofos e cientistas definem o que comumente é chamado de emoção. Esta exposição será desenvolvida no capítulo dois da presente dissertação.

Boa parte dos filósofos, ao longo da história, desenvolveram teorias que se comprometem, em algum grau, com alguma concepção sobre a natureza das emoções. Este é um termo que vem sendo objeto de análise desde os gregos, porém, sob uma variedade linguística abrangente. É possível encontrar termos como: paixão, sentimento, afeto, agitação, movimento, perturbação, comoção ou apetite. A partir do século XVII e XVIII, o verbete “emoções” passou a ser usado na língua inglesa como uma tradução do termo francês *émotion*.

As emoções têm sido historicamente concebidas de três maneiras: como experiência, como avaliações e como motivações. Estas três maneiras apresentam como consenso que as emoções envolvem um conjunto de componentes avaliativos, fisiológicos, fenomenológicos, expressivos, comportamentais e mentais. A questão que desafia os teóricos destas três tradições é responder quais componentes são mais essenciais para a definição das emoções.

Nesse trabalho, é enfatizada sobretudo a tradição jugamentalista, que defende que as emoções são imbuídas de cognição. Esta teoria das emoções conta com adeptos tanto na Filosofia como também na chamada Ciência Cognitiva. Para os proponentes desta tradição, as emoções possuem um componente judicativo, isto é, as emoções envolvem não somente perceber o fato *f*, mas também ser capaz de avaliá-lo. A ênfase nesta forma de concepção das emoções é devida ao fato de que este trabalho se compromete a demonstrar, mesmo que em hipótese, que, na experiência perceptiva de Deus, certos componentes afetivos parecem desempenhar uma função epistêmica. Especificamente eles, permitem ao sujeito identificar que é Deus que está apresentando-se. De tal modo, que o sujeito passa a encontrar neles parte da sua justificativa para a crença de que é Deus, de fato, apresentando-se.

Na epistemologia, a presença de justificção para as crenças mantidas por um sujeito racional é fundamental, porque ela é uma das condições que ajuda a distinguir o que é conhecimento do que é meramente crença e porque é ela que ajuda a distinguir as crenças que seria racional manter e daquelas que seria irracional manter. De maneira geral, a epistemologia busca entender como o

conhecimento é adquirido e o que constitui uma crença verdadeira, a partir da consideração de que crenças devem não apenas ser verdadeiras, mas também justificadas, para serem consideradas fontes de conhecimento.

A este respeito, o ponto principal é que a justificativa serve para garantir que a crença não é apenas algo que se aceita de maneira arbitrária ou sem fundamento. Dizer que uma crença é justificada, é dizer que ela possui uma base razoável ou evidências que a tornam plausível ou aceitável. Isso é essencial para a proposta de Alston, tendo em vista seu interesse em sustentar que a crença teísta, isto é, a crença em Deus é razoável e que, portanto, pode ser mantida de forma racional.

Para Alston, é uma prioridade que as crenças teístas sejam justificadas, porque isso permite que sejam vistas como racionais e epistemologicamente válidas, sem serem tratadas como algo irracional ou sem fundamento. Ao defender a justificação da crença teísta, ele busca integrá-la ao discurso mais amplo sobre a racionalidade das crenças humanas, mostrando que a experiência religiosa pode ser uma fonte válida de conhecimento.

Se estiver correta a hipótese, de que componentes afetivos presentes na percepção mística permitem ao sujeito constatar de forma confiável, que de fato o objeto, que lhe aparece é a divindade, estará satisfeito a possibilidade dos componentes afetivos representarem *qualia* fenomênica distintiva na percepção mística cristã.

1 A TEORIA ALSTONIANA DA PERCEPÇÃO MÍSTICA

O presente capítulo irá explorar a maneira como o filósofo William Alston constroi sua teoria da *percepção mística* na obra *Percebendo Deus* (2020). Na seção 1.1., caracterizo as noções de *percepção sensorial* e *percepção mística*, mostrando como se assemelham e como se diferenciam uma da outra, da forma como são concebidas por Alston. Na seção 1.2., discorro sobre a preocupação de Alston com a necessidade de justificação epistêmica para a percepção mística. Na seção 1.3., passo a explorar a noção de prática doxástica, tal como ela aparece no trabalho de Alston. Na seção 1.4., mostro como a ideia de prática doxástica se relaciona com a percepção mística. Por fim, na seção 1.5., começo a explorar a maneira como elementos afetivos são encontrados na teoria Alstoniana da percepção mística, um tópico que será discutido com mais detalhes nos capítulos 2 e 3.

1.1 Percepção Sensorial e Percepção Mística

Partindo do paradigma da percepção sensorial, o filósofo William Payne Alston, pesquisador na área da epistemologia, propõe e argumenta em favor de um modelo perceptual para a consciência experiencial direta de Deus. Este modelo será nomeado de *percepção mística*, pois é considerado uma categoria de percepção. Assim, o autor valer-se-á da concepção de percepção sensorial, para aplicar os mesmos princípios no que ele denomina percepção mística:

A percepção mística é – como acredito – tão análoga à percepção dos sentidos, que ela deveria envolver um conteúdo fenomênico distintivo. A tese se funda em não haver razão para duvidar que o conteúdo fenomênico pode ser bem diferente de qualquer um produzido pelos nossos sentidos externos e não resultar do estímulo de qualquer órgão sensorio físico (ALSTON, 2020, p. 45).

Esta perspectiva valoriza, em primeiro plano, a consciência direta de algo que aparece para a pessoa de um modo ou de outro. Deste modo, uma crença perceptual é a crença de um objeto que se apresenta de forma perceptível para o sujeito, ou seja, é baseada na experiência perceptual do objeto, de forma direta, em vez de o ser baseada em outras crenças (ALSTON, 2020, p. 100).

Alston desenvolverá sua compreensão da mencionada percepção mística a partir de sua familiaridade com a percepção sensorial, defendendo que há um elemento comum unindo as duas categorias: a “consciência direta não sensorial pode ser construída propriamente como outra espécie do mesmo gênero ao qual pertencem a visão, a audição e os outros modos de percepção sensorial” (ALSTON, 2020, p. 72). Para ele, a percepção mística é uma consciência experiencial de Deus.

No entanto, este desenvolvimento acerca da categoria perceptiva mística exigirá, para ser compreendido, que tenhamos acesso a um repertório conceitual mais amplo. Isso levou o autor a fazer uma longa incursão pela epistemologia geral, para delinear seu esquema argumentativo acerca de sua teoria. Ele ancora sua perspectiva da estrutura básica da percepção mística sobretudo no ponto já mencionado, que é a analogia entre a percepção mística e o modelo da percepção sensorial:

Não há objeções de princípio contra supor que muitos casos em que uma pessoa considera estar diretamente consciente de Deus constitui uma cognição experiencial genuína dele com a mesma estrutura básica da percepção sensorial do ambiente físico (ALSTON, 2020, p. 119).

A natureza da percepção sensorial, segundo este filósofo, é um modo de consciência e tem um *caráter fenomenológico*. Quando se fala em “caráter fenomenológico”, geralmente a expressão se refere ao aspecto ou à qualidade de algo ser compreendido a partir da perspectiva fenomenológica, ou seja, dos seus atributos sensíveis. O caráter fenomenológico é o modo como algo se apresenta para a consciência, sem a mediação de conceitos, teorias ou explicações prévias. Em outras palavras, é uma qualidade da coisa experimentada que ela e somente ela possui, e que, por isso mesmo, se configura como uma tentativa de descrever as coisas em sua “essência”, tal como elas aparecem na experiência vivida, sem julgamentos ou interpretações

externas. Nesse sentido, pode-se dizer que o caráter fenomenológico da experiência de uma maçã por exemplo, é o aspecto sensível dessa experiência – é o modo como a experiência é vivenciada.

Este mesmo critério será, por ele, aplicado à maneira como a experiência da percepção mística é vivenciada pelo sujeito, como sendo uma consciência de Deus, apesar de ser uma consciência experiencial não sensorial:

Permita-me dizer um pouco mais a respeito dessa relação que daquilo do lado do sujeito chamada *consciência direta* e do lado do objeto é chamada *apresentação, dado* ou *aparição*. É um modo de cognição essencialmente independente de qualquer conceptualização, crença, juízo ou qualquer outra aplicação de conceitos gerais ao objeto, embora ele exista tipicamente em estreita conexão com essa última (ASLTON, 2020, p. 74).

Percepção mística é direta do mesmo modo que a percepção sensorial (face a face) de objetos; mas há uma distinção entre experiência consciente envolvida e o objeto percebido. Assim, é menos direta que nossa consciência de nossos próprios estados conscientes, e menos direta que a consciência do Uno na experiência mística “clássica” (ASLTON, 2020, p. 72).

O alcance da categoria que Alston chama de “prática perceptiva mística cristã” (PMC) não deve ser confundido com o de “experiência mística” tal como é concebido comumente na teologia cristã¹. Ele não nega outras formas de experiência religiosa, como o conhecimento transcendental de Deus como uma orientação ou inclinação do humano ao absoluto. Entretanto, sua teoria

¹ “Com efeito, o sentido original, e que vigorou por longo tempo, do termo mística e de seus derivados diz respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religioso-filosófica (Plotino), que se desenrola normalmente num plano transracional – não aquém, mas além da razão-, mas, por outro lado, mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo. Orientadas pela intencionalidade própria dessa original experiência que aponta para uma realidade transcendente, essas energias elevam o ser humano às mais altas formas de conhecimento e de amor que lhe é dado alcançar nesta vida. A utilização moderna do termo ‘mística’ para designar convicções, comportamentos ou atividades, cujo objeto está circunscrito aos limites do nosso serno-mundo e envolvido por uma nuvem passional que obscurece o claro olhar da razão, deve ser interpretada como indício de uma inversão radical na ordem de nossas prioridades espirituais, que inflete para o domínio da imanência o termo da intencionalidade constitutiva do espírito. Essa inversão tem lugar em face de um amplo espectro de atividades e dos respectivos objetos, tendo como consequência, na maior parte das vezes, ou apenas um injustificável desgaste psíquico do indivíduo, como nessas “místicas” banais que solicitam e aprisionam o homem desarvorado da nossa civilização” (VAZ, 2015, p. 10).

concentra-se na consciência direta de Deus e nas considerações epistemológicas a que esta dá origem, que se encontram expostas nos

testemunhos de místicos que afirmam ter percebido Deus de forma direta. Ele explicita o seguinte:

De modo a ter uma expressão paralela a ‘percepção sensorial’, que seja mais compacta que ‘percepção (consciência) de Deus’, falarei, com alguma hesitação, de *percepção mística*; ‘experiência mística’ será usada para a forma de experiência envolvida naquele tipo de percepção (assim como a experiência sensorial é a forma de tentativa envolvida na percepção sensorial). A hesitação se deve ao fato de que, como tornarei explícito mais tarde, o alcance de nossa categoria não coincide de modo algum com o de ‘experiência mística em qualquer dos entendimentos mais comuns dessa expressão (ALSTON, 2020, p. 35).

Desta maneira, em Alston, o uso da categoria “percepção mística”, distancia-se do termo “experiência religiosa”, que, para o autor, deve ser evitado, por extrapolar os estados particulares de consciência e por ter sentido e uso diversos. A expressão “experiência religiosa” não é clara, tampouco bem demarcada, quando se pensa na categoria alstoniana. Tais experiências abarcam diversas vivências da vida religiosa, desde estados emocionais à perspicácia de uma pessoa em determinado assunto acerca da vida religiosa.

Desta maneira, a estreiteza da categoria do que o filósofo quer manifestar como “percepção mística”, enquanto suposta consciência direta de Deus, distancia-se do uso comum do termo “experiência de Deus”, como o trecho a seguir evidencia:

uma palavra deve ser dita a respeito da relação da minha categoria com a de ‘experiência religiosa’. Frequentemente, acho o uso dessa expressão ofuscante, e tento evitá-la o quanto posso. No sentido mais amplo, ‘experiência religiosa’ abrange quaisquer vivências que se tenham em conexão com a vida religiosa, incluindo quaisquer alegrias, medos, ou anseios dentro de um contexto religioso. De fato, a expressão não é restrita a estados particulares de consciência. Há também o uso de ‘experiência’ que se tem em frase como ‘ele tem um bocado de experiência neste trabalho’. Quando ‘experiência é usada assim em ‘experiência religiosa’, ela pode cobrir o sentido inteiro da

vida religiosa de alguém – os pensamentos, raciocínios, dúvidas, e intuições que se tenham e as relações com eles, o esforço para se levar uma vida cristã, os sucessos e fracassos desse empreendimento e assim por diante. Minha categoria é muito mais estreita; ela abarca apenas aquelas vivências nas quais parece que Deus ‘aparece’ ou ‘se apresenta’ para alguém como tal e tal (ALSTON, 2020, p. 69).

Na seção seguinte passarei a abordar um dos aspectos distintamente epistêmicos da discussão empreendida por Alston acerca da percepção mística, a saber, o aspecto da justificação epistêmica.

1.2 Justificação Epistêmica

Alston se preocupa com rigor nos requisitos epistêmicos, portanto, ele dá ênfase à necessidade de as crenças provenientes da percepção mística serem justificadas (SILVEIRA, 2016, p97). Para ele, é possível uma consciência direta de Deus, e essa consciência irá produzir crenças (por exemplo, a crença na existência desse Deus) que, por sua vez, devem poder ser devidamente justificadas. Para Alston, o valor de tais crenças depende de elas poderem ser (e efetivamente estarem) justificadas. Segundo Alston, no caso da percepção direta de Deus, a crença proveniente será justificada *prima facie*, porque a própria experiência é fonte de justificação. Mas, antes de entender isso, cumpre explicar do que se trata o ato de justificar uma crença.

Isto significa que, se uma crença tem como fundamento uma base adequada, ela poderá ser considerada uma crença justificada, mesmo que o sujeito não saiba ou não acredite que todos os requisitos para a justificação estejam satisfeitos. Conforme o autor alega, “não preciso já estar justificado em manter a conclusão a fim de estar justificado em manter as premissas” (ALSTON, 2020, p. 232). Desse modo, o seu mapa conceitual para alcançar o território da percepção mística passa por uma visão epistêmica que assume uma perspectiva *externista* na compreensão do conceito da percepção sensorial (ALSTON, 2020, p. 287). Falaremos mais sobre externismo no capítulo 3. Por hora, essa posição pode ser definida como a convicção de que o próprio sujeito não precisa estar consciente das razões que justificam suas crenças para que tais crenças possam ser ditas justificadas.

Para o autor, a justificativa em uma crença requer uma base adequada, no sentido objetivo, que torne a crença passível de ser verdadeira. “Essa é uma concepção externista, uma vez que não há razão para supor que essas relações de probabilidade objetiva sejam averiguáveis apenas com base na reflexão” (ALSTON, 2020, p. 130). É importante ressaltar que, segundo seu pensamento, uma crença é justificada se o seu fundamento estiver em uma base adequada e somente se existir essa premissa. Não é necessário que o sujeito da experiência saiba e acredite justificadamente naquilo que é crível, muito menos que ele saiba ou acredite justificadamente em todos os requisitos para a justificação estar satisfeita (ALSTON, 2020, p. 232).

A perspectiva de Alston sobre a formação de crenças sofre influência de Thomas Reid (1710 - 1796), fundador da escola do “senso comum”, que surgiu como contraponto ao empirismo radical de David Hume. Toda a ideia de formação e justificação de crenças, tal como entendida pela epistemologia, segundo o raciocínio de Alston, tem sua fonte de inspiração em Reid. Aquele vai fazer uma interpretação do que este chama de pluralidade de princípios gerais da constituição humana. Para Reid, por estes princípios, é possível a formação de crenças de certo tipo e em certas condições, por indícios que são adaptáveis para cumprir o papel de produzir uma crença na mente humana. Estes indícios são nomeados como: indício dos sentidos, indício da memória, indício da consciência, indício do testemunho, indício dos axiomas e indício do raciocínio.

Reid enfatiza que o ser humano utiliza estes princípios, na prática, ainda sem a consciência deles. Alston dará uma roupagem diferente para estas terminologias. Todavia, para expressá-las, teve o cuidado de não mudar a essência do pensamento de Reid. Ele prefere falar de várias *práticas doxáticas*, em vez de “indício”, como sendo uma base para a formação de crenças (ALSTON, 2020, p. 256).

Sua teoria ainda ressalta as contribuições da estrutura inata do ser humano. As linhas gerais desta concepção são construídas da seguinte maneira:

Segundo Reid não é possível basear todo o nosso conhecimento sobre os dados sensoriais, porque desse modo não se poderiam explicar as manifestações superiores de nossa vida psíquica. É necessário reconhecer que somos dotados de *juízos primitivos*, que se originam em nossa consciência enquanto intuídos imediatamente por um assim chamado “senso comum”. Tais

princípios constituem o ponto de partida de toda análise do pensamento ou as razões últimas de toda demonstração e, não exigindo ulteriores justificações, servem para justificar e corrigir as afirmações que formam o mundo do nosso conhecimento e constituem o fundamento de todas as verdades tanto necessárias como contingentes (verdades de fato) (MONDIN, 2018, p.182).

Alston se preocupou em pontuar as controvérsias epistemológicas envolvidas na discussão sobre crença justificada e conhecimento, porém, focando esforços não no conceito de conhecimento, mas na justificação de crenças, que terá maior utilidade para a sua defesa da prática da percepção mística. As controvérsias indicadas por Alston orbitavam em torno de questionamentos como: se crença justificada é requerida para o conhecimento, se é necessário crença para conhecimento ou se é compatível com o conhecimento (ALSTON, 2020, p. 123).

Para este filósofo, a justificação epistêmica da crença envolve realidades de estado, ou condição de estar justificado, e atividade de justificação. Ele estará empenhado com a primeira realidade. “O primeiro ponto que trabalharei é com o conceito de um sujeito *S* *estar justificado em acreditar que p*, em vez do conceito de *S justificar* uma crença” (ALSTON, 2020, p. 123). Em seguida, ele faz uma distinção entre justificação mediada ou indireta e justificação imediata ou direta.

Na justificação mediada, ou indireta, a crença se justifica por outras crenças que já estejam, elas próprias, devidamente justificadas, e que sejam encadeadas inferencialmente. Esse conjunto (de outras crenças com suas respectivas justificações, concatenadas de uma certa maneira) constituem as razões de alguém para acreditar naquilo que acredita. Assim, estou justificado em acreditar que, enquanto eu estava em viagem, alguém limpou meu apartamento, porque, ao retornar, constatei que os objetos se encontravam organizados e limpos, bem diferente de quando parti. Deste modo, minha crença de que alguém limpou o apartamento está justificada pelas minhas outras crenças (de que meu apartamento antes estava sujo e agora não está; de que objetos não passam de sujos a limpos sem que alguém os tenha manipulado etc.).

Na justificação imediata, ou direta, a justificação da crença se dá por algo diferente. A própria experiência é capaz de fornecer justificação (sem que para isso eu precise concatenar minhas outras crenças numa cadeia inferencial). Por

exemplo se olho pela janela e vejo uma árvore, estou justificado em acreditar que há uma árvore lá fora pelo próprio fato de estar vendo a árvore.

Além disso, Alston destaca que os dois modelos justificacionais podem se mesclar. Ele diz: “não deveríamos supor que a justificação é sempre ou puramente mediata ou imediata. Uma dada crença pode tirar algo de sua justificação da experiência e algo de outras crenças justificadas” (ALSTON, 2020, p. 124). Isso significa que, para Alston, certas crenças podem ter justificação “híbrida”, no sentido de que o sujeito pode estar justificado em manter tais crenças em virtude de outras crenças já previamente justificadas que possui e, ao mesmo tempo, das experiências que tem.

Uma outra consideração importante sobre a ideia de “estar justificado” diz respeito à possibilidade de gradação:

Justificação é um status avaliativo: estar justificado é estar em uma posição favorável em termos de avaliação. Estar *epistemicamente* justificado em se sustentar uma crença, em contraste com estar justificado *prudencial* ou moralmente, é ser uma boa coisa, *de um ponto de vista epistêmico*, acreditar que p (naquele momento, naquelas condições). Podemos pensar o ponto de vista epistêmico como definido pelo objetivo de maximizar o número das crenças verdadeiras e minimizar o número das crenças falsas. (2) Justificação é uma questão de grau. Se estiver justificado em acreditar que Sam é culpado por causa dos indícios que tenho para isso, posso estar mais ou menos justificado, dependendo da quantidade e força dos indícios (ALSTON, 2020, p. 125).

Por meio dessa passagem, fica claro que justificação, no sentido que interessa a Alston, é um atributo epistêmico, ou seja, uma característica que crenças podem ou não ter; e que esse atributo pode ser possuído em diferentes graus. Ou seja, minhas crenças sobre Deus, ou crenças místicas podem estar epistemicamente muito bem justificadas; ou elas podem estar epistemicamente justificadas de forma não tão boa.

O próximo conceito a ser explanado é o de prática doxástica, que diz respeito ao modo como crenças são formadas.

1.3 Prática Doxástica

Alston argumenta que o ato de formar uma crença dá-se dentro de um sistema ou constelação de disposições e hábitos, que funcionam como mecanismos que produzem, no sujeito, novas crenças. Este mecanismo é chamado de prática doxástica. A formação de novas crenças a partir das práticas doxásticas, depende de um “sistema de fundo”, isto é, de conceitos e categorias funcionando previamente e existentes para que, assim, o sujeito da experiência tenha a capacidade de classificar e pensar o objeto de suas experiências. Desta maneira, conceitos e categorias de fundo auxiliam o sujeito da experiência na capacidade de classificar e pensar o objeto para produção de novas crenças.

Crenças perceptuais justificadas *prima facie* são sujeitas a avaliação posterior com referência à qual nós sabemos ou acreditamos justificadamente acerca do mundo, das pessoas que percebem e de suas inter-relações. E, é claro, ao construir aquele sistema de fundo, fazemos uso da memória e vários tipos de raciocínio bem como da percepção. Assim, podemos ver que outros modos de formação de crença interagem na operação de uma prática doxástica perceptual, uma vez que nos demos conta de que essa última envolve o segundo estágio de avaliação de crenças perceptuais bem como o estágio inicial de sua formação (ALSTON, 2020, p. 170).

A percepção sensorial, em seu desenvolvimento integral, define-se como uma percepção genuína, a partir do princípio da aparência sensória, ou seja, esta “aparência” é como uma constituinte mais rudimentar do fenômeno total da percepção, independente do envolvimento de conceituação e juízo. Ele afirma, no entanto, que “A percepção adulta é tipicamente entrelaçada com conceituação e crenças, mas isso é um desenvolvimento posterior; trata-se de algo que vai além dos requisitos mínimos para ser um caso de percepção” (ALSTON, 2020, p. 287). Ou seja, embora Alston reconhece que a percepção pode ocorrer sem envolver conceitos e juízos, a percepção enquanto prática doxástica (isto é, prática formadora de crenças) tipicamente envolve aplicação de conceitos e o exercício de juízos.

A questão é explicitada por Alston da seguinte forma:

Sem dúvida, a percepção sensorial adulta, tanto quanto a espiritual, é fortemente envolvida por conceitos; ao nos tornarmos cômicos do meio pela percepção, somos em geral simultaneamente cientes de que há várias coisas, do que elas são e parecem ser e qual a significação prática para nós. A

experiência perceptual normal está viciada pela 'interpretação'. Entretanto, o que faz disso uma questão de perceber a casa em vez de apenas pensar ou lembrar dela é o fato da *apresentação, o caráter de ser dado*, o fato de que algo é apresentado à consciência, é algo do qual sou diretamente consciente. E isso é algo que é distinguível de quaisquer elementos de conceptualização, julgamento, crença ou outras formas de 'interpretação' por mais raro que se possa encontrar está na experiência adulta. Assim, não posso concordar que perceber uma casa é interpretar nossa experiência como manifestando uma casa ou tomar o que é experimentado como sendo uma casa. Perceber uma casa é tê-la diretamente apresentada à experiência, é ela *parecer*, de certo modo, para alguém se for uma percepção visual (ALSTON, 2020, p. 60).

As práticas doxásticas, tais como são concebidas por Alston, valorizam um sistema de mecanismos de formação de crenças. Nesse mecanismo, verifica-se a interdependência de vários componentes, de um modo que possibilita a distinção de várias práticas doxásticas, desta maneira evitando o erro de concebê-la como uma única prática geral (ALSTON, 2020, p. 252).

De acordo com Alston, exemplos de práticas doxásticas incluem: confiar na percepção sensorial para formar crenças sobre objetos físicos, usar a memória para recordar eventos passados, tirar inferências baseadas na lógica, aceitar testemunhos de outros e se envolver em práticas específicas de uma comunidade em particular, como rituais religiosos que levam a crenças sobre o divino com base na experiência pessoal, dentre outros.

Assim, a realidade dos processos de formação de crenças, tal como defendido por Alston, só é compreendida quando é colocado em relevo que as várias práticas doxásticas são construídas com o exercício de vários mecanismos, em vez de um único. O que ocorre são sistemas ou constelações de hábitos de formação de crenças, cada um realizando uma função na produção de novas crenças, com certa configuração de conteúdo, a partir de dados de entrada e de resultados envolvidos.

Neste sistema de mecanismos de formação crenças (as diversas práticas doxásticas), destacam-se as seguintes características: essa práticas são capazes de geração e transformação de crenças; apresentam uma característica avaliativa; apresentam envolvimento mútuo; apresentam pluralidade irreduzível; apresentam princípio pré-reflexivo; apresentam conectividade com comportamento interpessoal; guiam-se por critérios

estabelecidos socialmente; são sujeitas à mudança e apresentam pressupostos distintivos.

De maneira sucinta, serão descritas nos parágrafos seguintes cada uma destas características das práticas doxásticas alstonianas.

a) Geração e transformação de crenças:

É a partir de dados de entrada, informações a que o sujeito tem acesso, que uma crença é produzida, podendo ser fonte de informação radicalmente nova. “Cada prática gerativa, mas não cada prática transformacional, envolve tipicamente um assunto distinto e um esquema conceitual distinto” (ALSTON, 2020, p. 246). Por outro lado, existe a prática transformadora, que lida com as crenças de qualquer assunto, utilizando-se de qualquer estrutura conceitual. “As formas da inferência indutiva e dedutiva vão funcionar, não importa qual o conteúdo específico das crenças que figuram como premissas e conclusões” (ALSTON, 2020, p. 247).

b) Característica avaliativa:

As práticas doxásticas apresentam modos de avaliar e corrigir as crenças que são formadas por dados de entrada. “Um hábito mais ou menos fixo de ir de dados de entrada de um tipo I para uma crença resultante de tipo correlato B é também, em termos avaliativos, um princípio de justificação para crenças formadas desse modo” (ALSTON, 2020, p. 247). Reservas de outras crenças justificadas funcionam como procedimento de investigação, às quais se pode recorrer para determinar quando o status de justificação de uma crença, em *prima facie*, é anulado ou para determinar se, naquela crença, existe uma base cuja sustentação tenha eficácia justificatória usual. Desta maneira, cada prática doxástica, em sua característica avaliativa, apresenta um sistema de anulação (ALSTON, 2020, p. 248).

c) Envolvimento mútuo de práticas doxásticas:

Os mecanismos constituintes das práticas doxásticas funcionam de modo interdependentes e seria um erro pensá-las individualizadas, em termos constituintes. Práticas transformadoras são ancoradas em práticas gerativas, ou seja, o resultado de um raciocínio prévio está ligado a algum ponto da cadeia de

argumentação, colocando o raciocínio como devedor de outras práticas de formação de crenças para suas premissas. “Uma determinada prática é geralmente devedora dos resultados de outras práticas, tanto quanto talvez de seus próprios resultados, para o esquema conceitual que ele emprega” (ALSTON, 2020, p. 251). Essa interdependência garante a possibilidade de ocorrer o sistema de anulação em uma prática doxástica. Apesar de que Alston também admite que poderia haver uma prática doxástica experiencial sem um sistema de anulação. “A tese geral é que apenas porque um sistema de anulação é uma parte essencial de uma prática doxástica, nenhuma prática pode funcionar sem uma considerável dependência de outras” (ALSTON, 2020, p. 250).

d) Pluralidade irreduzível das práticas:

A abordagem alstoniana enfatiza a irreduzível pluralidade das práticas doxásticas na qual estas estão implicadas em modos distintos de justificação, com princípios, também distintos, que possibilitam o desenvolvimento das condições suficientes, tanto para a justificação *prima facie* como também o estabelecimento de sistemas de anulação. Estas implicações demarcam uma diferença de uma prática doxástica para outra. Sendo assim, a pluralidade das práticas doxásticas, contrariam uma suposta unidade fundamental na experiência sensorial, na introspecção, na memória e na inferência, para que a base de uma crença seja justificada (ALSTON, 2020, p. 253).

e) Gênese pré-reflexiva:

Alston segue a teoria de que não é possível um sistema de lógica sem uma inferência. Uma pessoa adquire práticas doxásticas e engaja-se nelas bem antes de ter consciência das mesmas e sujeitá-las à crítica. “Se não tivéssemos aprendido a formar e avaliar crenças perceptuais, não teríamos recursos para formular os problemas filosóficos da existência do mundo externo e do status epistêmico das crenças perceptuais” (ALSTON, 2020, p. 254).

f) Envolvimento em esferas mais amplas de práticas:

Uma pessoa aprende a formar crenças perceptuais a partir do momento em que também aprende a lidar com objetos que ela percebe. Sua formação

de crenças a respeito de outra pessoa está intimamente conectada ao comportamento interpessoal (ALSTON, 2020, p. 254).

g) Estabelecida socialmente e sujeita a mudanças:

Os esquemas conceituais de uma pessoa, por quem são apreendidos, são estabelecidos de maneira social via monitoramentos e partilhas interpessoais. As práticas doxásticas são completamente sociais e sujeitas a mudanças. Alston explica a importância dos esquemas conceituais da seguinte forma:

Quando olho à minha volta, tipicamente uso meus conceitos conhecidos e muito usados de casas, árvores, grama e assim por diante, para conhecer o que eu vejo e formar crenças. O mesmo se dá com PMC. O cristão tipicamente traz a estrutura conceptual da teologia cristã para sua suposta experiência de Deus e faz uso dela ao identificar o que ele está percebendo e como isso está se apresentando a ele. Na verdade, a percepção pode levar ao desenvolvimento conceptual, tanto em PS quanto em PM. As pessoas e sociedades realmente adquirem novos conceitos e modificam os antigos com o tempo e presumivelmente suas experiências desempenham algum papel nisso. De fato, como o indivíduo iria adquirir os conceitos que ele possui antes de uma experiência em particular (interrogação) Experiências passadas desempenhariam algum papel nisso a menos que os conceitos fossem puramente inatos. Entretanto, ousou dizer que a imensa maioria das situações perceptuais, tanto em PS quanto em PMC, envolve a aplicação de conceitos possuídos anteriormente (ALSTON, 2020, p. 315).

1.4 A prática doxástica na percepção mística

Alston aplica as ideias acerca dos mecanismos das práticas doxásticas na percepção sensorial à percepção mística, propondo uma análise da estrutura fenomenológica da consciência perceptiva de Deus. É importante destacar que as características apontadas nas práticas doxásticas, de acordo com nosso autor, são possíveis de serem identificadas também em sua teoria acerca da percepção mística. Aqueles mecanismos que funcionam como sistemas doxásticos são encontrados na percepção mística.

O primeiro mecanismo é a maneira de como a percepção mística iniciase, normalmente de maneira adquirida, e que o engajamento nela é anterior a uma explícita consciência e a qualquer reflexão crítica sobre o fenômeno experienciado. “A situação normal nas comunidades religiosas é de que os

jovens aprendam como reconhecer perceptualmente Deus bem antes de qualquer reflexão crítica sobre o processo” (ALSTON, 2020, p. 287). Ou seja, o engajamento na prática é anterior à reflexão.

O segundo mecanismo identificável na percepção mística é o fato dela ser uma prática que envolve aprendizagem e socialização, de modo que seus resultados perpassam pelos procedimentos avaliativos de seus fundamentos. Isso se dá tanto para sua formação quanto para a manutenção dos resultados, ou seja, envolvendo procedimentos para avaliar resultados como confirmação ou refutação de uma determinada crença, um mecanismo de anulação:

A discussão enfocará a prática particular de formar crenças perceptuais acerca de Deus que é padrão no que podemos pensar como linha principal do cristianismo. Arrogarei a essa prática o título de ‘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 de anulação (ALSTON, 2020, p. 295).

Também são possíveis estes critérios na formação de percepção mística, como uma fonte de justificação com base na experiência mística:

Uma prática doxástica é a utilização de uma ‘família’ de mecanismos de dados de entrada-resultados; cada um dos quais é sensível aos dados de entrada de certo tipo e que vai de destes para resultados de acordo com determinada função. O que une determinado grupo de mecanismos em uma ‘família’ é uma similaridade importante entre os tipos de dados de entrada e os tipos de funções envolvidas. Para a prática doxástica perceptual sensorial (PS), os dados de entrada são similares no sentido de que todos, ao menos em parte, são consciências diretas dos objetos mostrados *qualia* sensoriais básicos; e as funções mais comuns são *uma experiência de X aparecendo como F (mais, talvez, certas crenças relevantes)* uma crença de que X é F. Do modo como entendemos PM, as funções mais comuns são tipicamente formadas ao se tomar o objetivo percebido como tendo as características que ele apresenta como tendo na experiência (ALSTON , 2020, p. 284).

O autor destaca três aspectos de fundamental importância para a compreensão de como a prática de formação de crença na experiência mística ocorre. O primeiro é o aspecto de consciência experiencial: trata-se de uma

experiência consciente, na qual o indivíduo se percebe como sujeito da experiência. O segundo é o aspecto da consciência direta, que permite ao indivíduo perceber-se como estando diante do objeto sem mediações, ou sem que haja uma separação. E o terceiro é o aspecto da consciência de que a pessoa está percebendo Deus, tendo-o como objeto de sua contemplação, ou seja, a noção de que é Deus se apresentando.

Esta análise é tornada possível por meio de relatos pessoais, assumidos como vivências conscientes, produzidos por algumas pessoas. Na obra, *Percebendo Deus* Alston relata doze amostras, que são testemunhos de pessoas que exemplificam casos de consciência experiencial de Deus nos termos descritos acima. Nestas amostras, no modo como as testemunhas descrevem suas experiências, é possível identificar importantes elementos em comum, como características típicas. Nelas, é possível constatar similaridades entre si mais ou menos do mesmo modo como acontece com experiências sensíveis de percepção sensorial.

Para tornar isso mais evidente, elucidaremos um caso:

Aquilo que o servidor viu não tinha forma nem qualquer maneira de ser; ainda assim, ele teve uma alegria tal como a que teria sentido ao ver as formas e substâncias de todas as coisas alegres. Seu coração estava faminto, embora satisfeito, sua alma estava cheia de contentamento e alegria: suas preces e esperanças estavam todas atendidas. E o frade não poderia fazer outra coisa senão contemplar seu brilho luminoso; e ele por inteiro se esqueceu de si e de todas as outras coisas. Era dia ou noite! Ela não sabia. Era como se fosse a manifestação da doçura da vida eterna nas sensações do silêncio e do repouso. Então ele disse 'se aquilo que vejo e sinto não é o reino dos céus, não sei o que pode ser, pois é bem certo que a duração de todas as dores possíveis não fossem se não um pequeno preço a pagar pela posse eterna de uma alegria tão grande.
(Henry Suso, *Life*. Cap. 3. citado em Underhil, 1955, p. 187)"
(ALSTON, 2020, p.39).

No relato acima, é possível verificar aspectos de apresentação experiencial, consciência direta e percepção de Deus. Os termos, como "contemplar seu brilho" e "era como se fosse a manifestação da doçura da vida eterna nas sensações do silêncio e do repouso", elucidam de maneira contundente estes critérios, que, para Alston, são características presentes em

relatos de pessoas que afirmam estar tendo uma experiência genuína da presença Deus.

Como estas características constituem uma demarcação importante na compreensão do conceito de percepção mística, os seus principais pontos serão apresentados de forma mais detalhada, tal como aparecem na teoria alstoniana, nos parágrafos seguintes.

1.4.1 Apresentação Experiencial de Deus

Na Apresentação Experiencial de Deus, é destacado que o fenômeno que está ocorrendo difere da ideia de pensar em Deus ou rememorar-lo por via das imagens mentais ou cogitá-lo pela construção de proposições racionais e recordações. Para Alston, o místico está relatando que Deus apresenta-se a ele: “Nossas fontes assumem que algo, nomeadamente Deus, estava sendo apresentado ou dado à consciência, basicamente do mesmo modo que objetos no meio são (aparentemente) apresentados a consciência de alguém na percepção sensorial” (ALSTON, 2020, p. 41). Quando ele aponta a experiência mística como envolvendo algo apresentando-se ao sujeito da experiência, ele está dizendo que o que ocorre na percepção sensorial, na qual objetos físicos se apresentam à consciência, também ocorre na percepção mística, porém, não de forma sensorial.

Para este filósofo, o caráter de apresentação, no qual o objeto é captado no campo de alcance visual de quem o observa, torna-se o caráter fundamental sobre percepção sensorial. Esta característica de apresentação é chamada de teoria da aparição. À percepção mística, na qual as experiências de Deus ocorrem de forma direta e não sensorial, Alston aplica o mesmo princípio da teoria da aparição, destacando a ideia de um “objeto”, no caso Deus, apresentando-se ao sujeito. Ele articula esta tese nos seguintes termos:

O fato mais fundamental sobre a percepção sensorial, ao menos naquilo concernente ao seu caráter intrínseco, é o modo pelo qual ver minha casa difere de pensar sobre ela, lembrar, formar imagens mentais, raciocinar sobre ela e assim por diante. É a diferença entre *presença* e *ausência* (à consciência). Se estou de olhos fechados em frente à minha casa e então os abro, sou de repente de fato *apresentado* ao objeto; ela ocupa parte de meu campo visual; aparece para mim como azul e com telhado

inclinado. Pessoas que narram estar experiencialmente conscientes de Deus tomam isso como contrastando com pensar nele exatamente da mesma maneira (ALSTON, 2020, p. 41).

No que se refere à apresentação, percepção mística e percepção sensorial igualam-se. No entanto, elas se diferem no conteúdo, pelo fato de que a percepção mística, em casos gerais, não envolve os cinco sentidos, ou seja, é um fenômeno não sensorial. Todavia, o fato da ausência dos sentidos não é impeditivo de que seres humanos possam experimentar dados experienciais, como o trecho a seguir deixa explícito:

Por que supor que as possibilidades do dado experiencial para seres humanos ou outros são exauridas pelos poderes de nossos cinco sentidos? Iniciando com a ideia mais óbvia, é certamente possível que outras criaturas devessem ser sensíveis a estímulos físicos diferentes daqueles que nossos cinco sentidos são capazes de responder. Nesse caso, nossa sensação corpórea, envolve modos de apresentação que não parecem exibir qualquer dos *qualia* conhecidos dos sentidos externos. Então para aprofundarmos na questão um pouco mais, por que não podemos também conceber apresentações que não se originem na atividade de nenhum dos órgãos sensoriais físicos, como aparentemente é o caso da percepção mística? Na verdade, se a percepção mística é -como acredito- tão análoga à percepção dos sentidos, ela deveria envolver um conteúdo fenomênico distintivo (ALSTON, 2020, p. 45).

1.4.2 Consciência Direta de Deus

A consciência direta de Deus constitui o segundo critério, no qual Alston tece sua teoria acerca da experiência mística cristã. Esse caráter direto ocorre quando o objeto é diretamente apresentado ou imediatamente presente ao sujeito da experiência, diferenciando uma percepção genuína de um pensamento abstrato. Desta maneira, um estado de consciência é distinto do próprio objeto: “na percepção direta de objetos externos, embora o objeto não seja apresentado por meio da percepção de nenhuma outra coisa, ele é apresentado por meio de um estado de consciência distinto do objeto de experiência” (ALSTON, 2020, p. 51).

O filósofo vai chamar de percepção direta o processo no qual existe uma consciência sobre X, dado por via de um estado de consciência que seja

distinguível de X. Quando Alston advoga que o estado de consciência pelo qual X é percebido diretamente, o que está sendo defendido é um sistema de acomodação que se integra numa formulação que envolve três graus de imediatez nos estados de consciência. Estes graus são: (A) Imediatez Absoluta, na qual existe uma consciência de X, porém, não por meio de qualquer outra coisa, mesmo de um estado de consciência; (B) Imediatez Mediada ou percepção direta, em que acontece uma consciência sobre X, via um estado de consciência distinguível de X; (C) Percepção Mediata, na qual existe consciência de X, por meio da consciência de outro objeto de percepção (ALSTON, 2020, p. 51). Este sistema é explicitado por Alston nos seguintes termos:

Quando digo que o estado de consciência pelo qual se percebe X diretamente não é ele mesmo percebido, estou pensando em percepção como envolvendo ao menos tanta percepção quanto temos em (B). Assim, obtemos um tipo de relação de acomodação sucessiva. O próximo grau para além da imediatez absoluta (A); e o próximo grau (C) é uma consciência de X por meio de um objeto real (B). Não é primordial importância o quanto o termo 'percepção' é integrado nesse sistema, mas tomo o que foi dito anteriormente como a maneira natural de fazê-lo (ALSTON, 2020, p. 52).

Ele concentra sua explicação acerca da percepção direta em narrativas que não envolvem circunstâncias sensoriais. Suas fontes caracterizam o modo de consciência de Deus, falando de uma consciência direta ou de uma apresentação de Deus sem mencionar qualquer outro objeto apresentado ou percebido. Ele defende que não é excludente ou suficiente a ideia de que só são críveis experiências indiretas na relação do humano com Deus. Mesmo ocorrendo o fato de que exista diferença entre percepção direta e indireta na percepção sensorial, seu enfoque é no fenômeno que envolve apenas um objeto de percepção e essa se dá de maneira não sensorial, consistindo em um fenômeno mais simples.

Sua ênfase se afasta das tradicionais bibliografias filosóficas e teológicas contemporâneas que enfatizam uma visão indireta de Deus, por meio: da contemplação da beleza na natureza e da relação orante, através da qual o crente ouve a voz do divino nos textos sagrados, nas liturgias, nos sermões, nos ditames da consciência moral, nos acontecimentos da história e assim por diante.

Para Alston, essa concentração na percepção indireta de Deus tem sua principal causa na ideia de que toda percepção de objetos tem um caráter indireto ou mediado (ALSTON, 2020, p. 59). Em seu texto, esta questão é definida da seguinte forma:

Ao aprofundar esse tópico, tenho me concentrado em casos não sensoriais; é óbvio que, com as percepções sensoriais, assim como na percepção sensorial comum do ambiente físico, há uma experiência de caráter fenomênico distinto que pode ser distinguida do objeto percebido. Note que os nossos sujeitos caracterizam o modo de consciência, na distinção do objeto, de duas maneiras. Primeiro, e mais fundamentalmente, aquele é caracterizado pelo modo como o objeto aparece – como bom e poderoso, amoroso, ou o que quer que seja. Segundo, há mais características subjetivas da experiência: há uma ‘exultação e [uma] alegria inefáveis’, envolvendo uma ‘calma, um repouso, uma doçura interior’, e assim por diante. Em ambas as caracterizações há um modo especificável de consciência por meio do qual Deus é percebido (ALSTON, 2020, p. 53).

Sendo assim, fica evidente que, na percepção indireta de Deus, Deus se apresenta ao sujeito como possuindo certas propriedades, ou seja, o sujeito tem uma percepção de Deus como sendo de uma certa maneira e esta percepção é distinta, ou diferenciável, da própria consciência de Deus.

1.4.3 Percepção Mística

O terceiro critério destacado, em relação à percepção mística, é a consciência de Deus por parte do sujeito. Neste quesito, Alston aponta que é necessário ser indicado um conjunto de condições necessárias para que se demonstre que a experiência tomada pelo sujeito seja de fato uma consciência de Deus. Estas condições referem-se às características de Deus e, em sua obra, o filósofo vai recorrer àquelas que são centrais para as principais religiões teístas ocidentais: o judaísmo, o cristianismo e o islamismo, que são as religiões abraâmicas.

Apesar das controvérsias existentes, dentro de cada religião, sobre os atributos de Deus, Alston concentra-se nas características da natureza divina, sobre as quais existe um consenso entre as religiões teístas. Mesmo que sejam uma demarcação frágil e sem um limite final, pois estas características não

funcionam como uma ideia de precisão. A caracterização mais ou menos próxima funciona como uma espécie de critério, ou ponto de partida. Entre estas características são destacadas as seguintes: “ser a fonte da existência, ser legislador moral, ter um propósito para a criação e oferecer a salvação à humanidade” (ALSTON, 2020, p.62).

É importante ressaltar que Alston tem preocupações epistemológicas centrais e, por isso, coloca em primeiro plano a experiência religiosa que lhe é mais familiar, neste caso, a do cristianismo. No entanto, sua teoria não elimina a hipótese de que, também em outras experiências religiosas, a pessoa, como exemplo um hindu, possa estar consciente de ter uma experiência mística, no sentido comum dessa expressão (ALSTON, 2020, p. 53). As características gerais, sobre os atributos divinos, que acima foram descritas, possibilitam pensar Deus como “objeto” particular da experiência por parte do crente. Esta terminologia, “Deus como objeto”, é bem delimitada pelo autor para não perder sua utilidade de finalidade técnica quando se trata de argumento epistemológico que apresente sentido “lógico”.

Usando a terminologia de Tillich, eu penso em Deus como um objeto da percepção apenas no sentido ‘lógico’. Um termo como ‘objeto’ pode ter conotações inapropriadas neste contexto, mas estas não constituem qualquer parte de seu significado. Ao pensar em Deus como um ‘objeto’ da experiência, não estou sugerindo que ele seja simplesmente ‘um ser ao lado de outros’ (ele é um ser muito especial), muito menos que seja desprovido de vida, uma coisa inanimada que se deixa passivamente ser examinada. Ao contrário, ele é um ser pessoal supremo com quem nós estamos em interação pessoal e que é eminentemente ativo em nossas vidas. Tampouco falar de Deus como um objeto da experiência (ou mesmo como ‘item’ no campo fenomênico) implica que ele está ao lado dos outros [objetos] (‘no conhecimento de Deus, ‘posterioridade’ não significa que pesquisamos o mundo com uma faculdade neutra de conhecimento e, então, pensamos poder descobrir Deus aí direta ou indiretamente dentre as realidades que se nos apresentam objetivamente’. Rahner, p .53). Isso pode ou não ser o caso. Ele poderia ser um objeto da experiência, no sentido básico em questão, mesmo se fosse a única coisa da qual temos consciência, quando estamos conscientes dele. Em suma, dizer que Deus é objeto de alguma experiência implica somente que algumas pessoas às vezes o experimentam ou estão experiencialmente conscientes dele, ou que ele às vezes se apresenta à nossa experiência (ALSTON, 2020, p. 65).

Aqui, Alston alerta para os problemas que podem decorrer de caracterizarmos Deus como um objeto (ou seja, o risco de estarmos objetificando Deus, o que seria inapropriado), e ao mesmo tempo reconhece que na percepção mística Deus é o objeto da experiência, isto é, ele é o que está sendo percebido por um sujeito consciente.

1.5 Componentes afetivos na teoria alstoniana da percepção mística

Alston indica diferenças claras e importantes entre experiência sensorial e experiência mística. A primeira está presente de modo contínuo, insistente e inevitável em um sujeito perceptual, enquanto esta está em horas de vigília. A experiência mística, por sua vez, são poucas as pessoas que a experimentam, sendo um fenômeno de caráter raro. Na percepção sensorial, há a presença de dados pormenorizados de informações, por meio dos cinco sentidos, sobretudo da visão. Estas informações são tão pormenorizadas que ultrapassam as capacidades que uma pessoa pode ter de codificá-las e armazená-las nas taxonomias das memórias. Por outro lado, na mística, os dados são obscuros, poucos e fracos (ALSTON, 2020, p. 317).

Mesmo que a percepção mística cristã tenha credenciais epistêmicas em ordem, quando comparada com percepção sensorial, sua utilidade como fonte de informação é muito menos favorável. Entretanto, sua restrição de dados informativos não desfavorece suas pretensões epistêmicas. “A mística revela apenas o que é de uma importância suprema a ponto de suscitar reações afetivas de êxtase, alegria e paz” (ALSTON, 2020, p. 380). Alston admite que a experiência da percepção mística cristã pode ser explicada por via de fatores naturais sem colocar em prejuízo que haja uma genuína percepção de Deus:

Há um apoio fortíssimo em favor da tese de que toda experiência consciente é causada de modo aproximado por ocorrências neurofisiológicas no cérebro e de modo tal que toda diferença na experiência pode ser relacionada a alguma diferença na estrutura neurofisiológica subjacente. A menos que tenhamos razão suficiente para abrir uma exceção para a experiência mística, esse princípio geral se aplica aqui também. Há sistemas metafísicos e teológicos que invocam razões para abrir exceção. Santo Tomás, por exemplo, considera que a experiência mística excede as capacidades naturais da psique humana e oferece isso como razão para negar que ela seja inteiramente devida a

causas naturais. Porém, esses sistemas foram desenvolvidos muito antes do surgimento da psicologia fisiológica do século XX. Parece que temos de admitir que a experiência mística pode ser explicada adequadamente de modo naturalista (ALSTON, 2020, p. 352).

Desta maneira fica evidente que o filósofo não desconsidera a explicação sobre a experiência mística, a partir de termos puramente naturais, mesmo que tal explicação não esgote toda compreensão do fenômeno acerca da experiência mística. Pode-se incluir no sentido de “explicação natural”, aquelas unidades últimas das experiências, que envolvem o bloco da mente e os sentimentos como elemento mental da experiência subjetiva.

Assim, de maneira altamente especulativa, sobretudo apoiado nos relatos em primeira pessoa, pode-se levantar a hipótese da relevância das sensações e afetos envolvidos na experiência mística. Esses componentes afetivos podem ser relevantes por darem à experiência um sentido verídico da presença de Deus. Dentro dessa interpretação, certas sensações e afetos viriam a constituir *qualia* fenomenais específicos da percepção mística.

Em filosofia da mente, o termo *qualia* é comumente usado para designar as qualidades subjetivas das experiências conscientes, ou seja, a forma como vemos e sentimos as cores, os sons e as dores. Desse modo, esse termo serve para exprimir o caráter fenomenal das experiências. Ele é usado na filosofia para descrever a experiência única e particular que cada pessoa tem ao experimentar algo, e diz respeito a algo que é difícil de ser expresso na forma como os sujeitos descrevem suas experiências. (FESER, 2019, p.95). Quando os sujeitos se referem ao “objeto” aparecendo, neste caso Deus, eles tentam exprimir o caráter subjetivo da experiência. A esse respeito, Alston faz o seguinte comentário:

Somos encorajados por essas considerações a levar a sério a possibilidade de que a percepção verídica de realidades objetivas poderia ser mediada por conteúdo fenomênico que seja puramente subjetivo. Assim, mesmo se a totalidade do conteúdo fenomênico da experiência de Deus fosse afetiva, eu não interpretaria isso como eliminando a possibilidade de percepção verídica da presença dele. Segundo certos teólogos e filósofos católicos, as reações afetivas na experiência mística, em particular o amor infundido sobrenaturalmente, perfaz justamente essa função (ALSTON, 2020, p. 93).

Embora eu não veja que seja impossível que uma percepção direta de Deus devesse ser efetuada por meio de qualidades afetivas, não posso ver que a suposição de que isso seja mais do que uma suspeita, baseada em nossa falta de uma linguagem intersubjetiva para os *qualia* místicos não afetivos. Uma vez que já indicamos que as condições para desenvolver uma lista desse tipo não estão satisfeitas na percepção mística, não podemos esperar ter uma linguagem para esses *qualia* mesmo se eles existirem (ALSTON, 2020, p. 94).

Alston deixa claro que as qualidades fenomênicas básicas são difíceis de serem isoladas e identificadas. Entretanto, o que é importante é o fato de que uma pessoa é capaz de aprender a responder a totalidade fenomênica, sem precisar analisá-las em sua constituição divididas em componentes. A percepção mística, segundo o autor, envolve *qualia* fenomenais que correspondem a certas “sensações espirituais”. Essas sensações são muito peculiares e se diferem dos afetos propriamente de ordem psicológica; e essa distinção pode ser sentida, ainda que seja difícil conceitualizá-la.

Esta distinção vem da tradição dos santos padres dos primeiros séculos do cristianismo e místicos da atualidade. Os manuais de espiritualidade cristã no campo da teologia mística vão propor a expressão “oração afetiva”. Nesta, a mística envolve *qualia* para fenômenos que, de um lado, podem envolver “sensações espirituais” e, de outro lado, os afetos como manifestações emocionais. “A oração afetiva é aquela em que predominam os piedosos afetos, isto é, os diversos atos de vontade pelos quais expressamos nosso amor a Deus e o desejo de glorificá-lo. Nesta oração o coração ocupa-se mais do que a mente” (TANQUEREY, 2018, p. 400). Alston não deixa de salientar sua preocupação em não resumir a experiência da percepção de Deus à pura sensação emocional. Todavia, ao mesmo tempo deixa explícito que esta qualidade tem um destaque nas amostras que ele elucida em sua obra.

Em outras obras que versam sobre a experiência religiosa pode-se observar uma ênfase na dimensão afetiva quando se trata da maneira de transmitir a terceiros a experiência em primeira pessoa. Um exemplo na qual pode-se constatar esta forma de “sentimento religioso” é a pioneira obra de William James, “As variedades da experiência religiosa” (1902). Em umas das conferências proferidas nesta obra, James defende que os afetos estão na base da experiência mística. James vai tratar das experiências místicas enquanto uma

vivência pragmática da religião. Neste sentido ele aborda de maneira original, a partir das tradições espirituais, critérios que possam minimamente distinguir uma experiência genuinamente mística, de uma circunstância psicopatológica. A delimitação do assunto usa dos elementos afetivos para conceituar a entidade que venha ser descrita na vivência mística:

Nas psicologias e filosofias da religião, encontramos os autores tentando especificar com precisão a espécie de entidade que ela é. Uma pessoa a liga ao sentimento de dependência; outra, a deriva do medo; outras a ligam à vida sexual; outras ainda a identificam com o sentimento do infinito; e assim por diante. Tais maneiras diferentes de concebê-la geram, por si mesmas, dúvidas quanto à possibilidade de ser ela uma coisa específica; e quando nos sentimos dispostos a tratar a expressão “sentimento religioso” como um nome coletivo para os muitos sentimentos que os objetos religiosos podem despertar com alternância, vemos que ela, com certeza, nada contém de uma natureza psicologicamente específica. Existe o medo religioso, o amor religioso, o terror religioso, a alegria religiosa etc. Mas o amor religioso é apenas a natural emoção humana do amor dirigido a um objeto religioso; o medo religioso é tão somente o medo comum da vida de todos os dias, por assim dizer, o tremor corriqueiro do peito humano, na medida em que a noção do castigo divino pode ocasioná-lo; o terror religioso é o mesmo acontecimento orgânico que sentimos numa floresta ao crepúsculo, ou no meio de um desfiladeiro: só que desta vez ele nos salteia à ideia das nossas relações sobrenaturais; e o mesmo se poderá dizer de todos os vários sentimentos que podem ser chamados a intervir na vida das pessoas religiosas. Como estados concretos de espírito, feitos de um sentimento mais um tipo específico de objeto, as emoções religiosas, naturalmente, são entidades psíquicas distinguíveis de outras emoções concretas; mas não existe fundamento para a presunção da existência de uma simples e abstrata “emoção religiosa” como afeição mental elementar distinta por si mesma, presente em toda experiência religiosa, sem exceção (JAMES, p. 23).

No que tange ao assunto do fenômeno religioso, James observa que não há outra forma de abordagem que não venha mencionar as dimensões afetivas. Entretanto ele deixa claro que apesar das experiências religiosas despertarem muitos sentimentos, não parece existir nenhuma emoção religiosa elementar da experiência religiosa e sim uma culminância de emoções, sobre a qual a experiência mística pode ser vivenciada na primeira pessoa e possível de ser narrada para terceiros.

Uma outra obra de notória importância neste assunto é o livro “Afeições religiosas” (1746) do teólogo Jonathan Edwards. Este teólogo enfatiza que existe uma natureza de afeições religiosas que em grande medida são as emoções transformadas em experiências com o divino. “A alegria desses cristãos era ‘cheia de glória’. Embora inexprimível e sem palavras que a definisse, plenamente, algo, porém, podia-se dizer dessa alegria, e não há frase mais apropriada para representar a sua excelência do que está: ‘cheia de glória’, ou, como está no original, ‘alegria glorificada” (EDWARDS, 2018, p.19).

Desta maneira, percebe-se que o testemunho daqueles que narram suas experiências místicas envolve o componente emocional como elemento crucial para desenvolver uma explicação racional do que eles estão experimentando. Nota-se que na obra “Afeições religiosas”, o teólogo se preocupa em não restringir a atividade mística a puro sentimentalismo.

Para evitar esta simplificação, é construído uma argumentação na qual elementos como faculdades da alma, ou seja, inteligência e vontade, são bemconceituados, separados e colocados numa dinâmica de interação entre si. Pelo entendimento, a alma é capacitada a perceber, conjecturar e julgar a realidade. Pela vontade ou inclinação, a alma determina, delibera e age. “Às vezes é chamada de ‘inclinação’ e, como diz respeito às ações determinadas e governadas por ela, é chamada de ‘vontade’. A mente, com relação ao exercício dessa faculdade, muitas vezes é chamada de coração” (EDWARDS, 2018, p. 20). Em suas palavras, ele elabora seu entendimento acerca da afeição religiosa falando sobretudo da inclinação da vontade e seus graus:

Assim como as manifestações da inclinação e da vontade da alma são variadas, também são muito mais variados seus níveis. Há algumas reações de agrado ou de desagrado, inclinação ou aversão, em que a alma quase não se desloca para além do estado de indiferença. E há outros níveis, acima desse, em que a aprovação ou a aversão, o prazer ou a repugnância, são mais fortes; são níveis aos quais podemos cada vez mais nos elevar, até que a alma passe a agir com vigor e sensatez, suas ações sejam investidas dessa força e (mediante as leis da união entre corpo e alma estabelecidas pelo Criador) o fluxo do sangue e o entusiasmo vital comecem a se alterar consideravelmente, de onde muitas vezes surge uma sensação física, sobretudo no coração e nos órgãos vitais, que são a fonte dos humores do corpo, de onde ocorre que, no tocante ao exercício dessa faculdade, quiçá em todas as nações e épocas, a mente é

chamada de coração. É preciso assinalar que é esse exercício mais vigoroso e sensato dessa faculdade que se chama de afeições (EDWARDS, 2018, p. 20).

Destaca-se que os termos “mente” e “coração” são apresentados como similaridade. O que está em jogo é o dinamismo do mundo interior do homem, com sua totalidade (corpo e alma) e sua forma de operar na realidade. Isso é muito importante para que se compreenda que quando se pergunta acerca das emoções no campo da espiritualidade, elas estão sendo colocadas nesta perspectiva de unidade dos fenômenos da vida espiritual do ser humano. Não se pretende simplesmente restringir mística a sentimentalismo.

No tocante a esta unidade antropológica do homem, é possível encontrar a reflexão da concepção bíblica do homem representada por uma unidade ontológica. Não se fala de naturezas no homem que se opunham, mas, sim, de situações existenciais, que na linguagem dos textos sagrados, quer significar situações existenciais de uma unidade da vida na presença de Deus. Desta maneira, o homem é uma unidade que o faz ser “carne” (*basa*), significando uma dimensão da fragilidade e transitoriedade de sua existência; “alma” (*nefesh*) na medida em que a fragilidade humana é compensada pelo vigor de sua vitalidade; “espírito” (*ruah*), caracterizando a manifestação superior da vida e do conhecimento pela qual o homem pode entrar em relação com Deus; “coração” (*leb*), ou seja, o interior profundo do homem, onde tem sua sede de afetos e paixões, onde se enraízam inteligência e vontade e onde têm lugar o pecado e a conversão a Deus (VAZ, 2020, p. 63).

É importante compreender que, na tradição mística cristã, há uma amplitude de significado para o termo “coração”. Desta maneira, uma boa compreensão deste vocábulo, no campo da espiritualidade, mais luzes se poderão lançar na discussão, que caracteriza as emoções como elemento importante na teoria do Alston. Visitando as análises que os manuais de espiritualidade explicam para o termo “coração”, é possível deduzir que as emoções, evocam para si a ideia de inteligência, motivação e intencionalidade também no campo da mística:

Uma preocupação que incomoda é a possibilidade de que o conteúdo fenomenal da percepção mística consista totalmente em qualidades afetivas, ou seja, nas várias maneiras que o sujeito se sente em relação ao que ele toma

como sendo a presença divina. Sem dúvida, tais experiências têm um tom fortemente afetivo e a amostra realizada pelo autor revela isso de maneira muito clara.

No capítulo 1 de *Percebendo Deus*, são apresentados vários casos paradigmáticos. Um deles é um relato anônimo, em primeira pessoa, de um dos sujeitos estudados por William James:

(1) de repente eu [...] senti a presença de Deus - falo da coisa exatamente do modo como fiquei ciente dela - com se sua bondade e poder estivessem me tomando por inteiro [...]. Agradei a Deus porque ao longo de minha existência me tenha ensinado a conhecê-lo, sustentado minha vida e tido misericórdia tanto da criatura insignificante quanto do pecador que eu era. Supliquei-lhe ardentemente que minha pudesse ser consagrada ao cumprimento de sua vontade. Senti sua resposta, de que deveria fazer sua vontade dia e noite, na humildade e na pobreza, deixando o Deus Todo-Poderoso julgar se eu deveria em algum tempo ser chamado a testemunhar mais visivelmente. Então, lentamente, o êxtase deixou meu coração; senti que ele tinha retirado a comunhão concedida... Pergunteime se seria possível que Moisés no Sinai tivesse tido uma comunhão mais íntima com Deus. Penso ser apropriado acrescentar que, nesse meu êxtase, Deus não tinha nenhuma forma, cor, odor ou sabor; além disso, que o sentimento de sua presença não estava acompanhado de qualquer localização determinada [...]. Contudo, quanto mais procuro palavras para exprimir esse intercurso íntimo, mais sinto a impossibilidade de descrevê-lo por qualquer de nossas imagens usuais. No fundo a expressão mais apta para dar a entender o que senti é esta: Deus estava presente, embora invisível, ele não estava ao alcance de qualquer de meus sentidos, mas ainda assim minha consciência o percebeu (Relato anônimo em James, 1902, p. 6768) (ALSTON, 2020, p. 37-38).

Nesse relato, o sujeito fala de um êxtase em seu coração. Ele afirma que Deus se apresentou sem nenhuma cor, cheiro e sabor, também que Deus não possuía nenhuma localização determinada no espaço. Nessa experiência, Deus foi sentido, apesar de não ter sido visto, tocado, cheirado etc.

Um outro sujeito anônimo entrevistado por William James descreveu sua experiência da seguinte forma:

(5) Mas quando me virei e estava para sentar-me junto ao fogo, recebi um batismo poderoso do Espírito Santo. De modo totalmente inesperado, sem jamais ter o pensamento em minha mente de que havia qualquer coisa dessas para mim, sem nenhuma lembrança de que eu jamais tivesse ouvido algo mencionado por qualquer pessoa no

mundo, o Espírito Santo desceu sobre mim de um modo que pareceu atravessar-me, corpo e alma. Pude sentir a impressão, como uma onda de eletricidade, transpassando-me de fora a fora. De fato, parecia vir em ondas e mais ondas de amor liquefeito; pois não poderia exprimi-lo de outra maneira. (Relato anônimo em James, 1902, p. 250) (ALSTON, 2020, p. 40).

Aqui são bastante expressivas as referências feitas pelo indivíduo aos componentes afetivos envolvidos na experiência: ele afirmou ter sentido a descida do Espírito Santo como uma corrente elétrica perpassando todo o seu corpo, e depois como ondas de amor líquido. Essas são imagens bastante evocativas que não deixam dúvidas sobre a presença marcante de afetos na percepção mística.

Um outro exemplo levantado por Alston é o do relato fornecido por Ângela de Foligno:

Às vezes Deus vem para dentro da alma sem ser chamado; e instila seu fogo, amor e, por vezes, doçura; a alma acredita que isso vem dele e se deleita com isso. Mas ela não sabe ainda ou vê que ele habita nela; apenas percebe sua graça na qual se alegra. E de novo, Deus vem à alma e fala palavras de doçura, no que ela tem muito contentamento, e ela o sente. Esse sentimento de Deus lhe dá o maior deleite; mas mesmo aqui uma dúvida permanece; pois a alma não tem certeza de que ele está nela... E, além disso, a alma recebe o dom de ver Deus. Ele lhe diz "veja-me!" e a alma o vê habitando dentro dela. Ela o vê mais claramente do que um homem enxerga seu semelhante. Pois os olhos da alma contemplam a plenitude daquilo que eu não posso falar: Uma plenitude que não é corpórea, mas espiritual, sobre a qual não posso dizer nada. E a alma se alegra naquela visão com contentamento inefável, sendo este o sinal manifesto e certo de que Deus de fato nela habita. (Ângela de Foligno, livre de l' Éxpérience des vrais Fidèles, p.170. Citado em Underhill, 1955, p.20) (ALSTON,2020,p. 39).

Aqui, Ângela de Foligno, de forma semelhante à dos dois sujeitos anônimos dos relatos anteriores, afirma sentir Deus. Ela declara que Deus provoca em sua alma certos afetos específicos (ela menciona ardência, amor, doçura e alegria), e parece sugerir que por meio desses afetos a alma acredita que é Deus a sua fonte, apesar de, num primeiro momento, não poder vê-lo. Posteriormente, passa a poder vê-lo – não com os olhos do corpo, mas sim com os do espírito.

Já no exemplo seguinte, que é o relato de Henry Suso, um místico e teólogo germânico, podemos constatar a presença de contentamento e alegria:

Aquilo que o servidor viu não tinha forma nem qualquer maneira de ser; ainda assim, ele teve uma alegria tal como a que teria sentido ao ver as formas e substâncias de todas as coisas alegres. Seu coração estava faminto, embora satisfeito, sua alma estava cheia de contentamento e alegria: suas preces e esperanças estavam todas atendidas. E o frade não poderia fazer outra coisa senão contemplar seu brilho luminoso; e ele por inteiro se esqueceu de si e de todas as outras coisas. Era dia ou noite? Ele não sabia. Era como se fosse a manifestação da doçura da vida eterna nas sensações do silêncio e do repouso. Então ele disse “se aquilo que vejo e sinto não é o reino dos céus, não sei o que pode ser, pois é bem certo que, a duração de todas as dores possíveis não fossem senão um pequeno preço a pagar pela posse eterna de uma alegria tão grande”. (Henry Suso, *Life*, cap. 3, citado em Underhill, 1955, p.187) (ALSTON, 2020, p.39).

Nesse relato, Henry Suso destaca que sentiu alegria do mesmo tipo daquela que sentimos em todas as coisas alegres, e sua alma se encheu de alegria e contentamento. Posteriormente percebeu uma manifestação da vida eterna, que se apresentou como doçura e, novamente, como imensa alegria, uma alegria tal que, como ele próprio declara, só poderia dizer respeito ao reino dos céus.

Assim, como os relatos citados acima deixam claro, as fontes falam de emoções diversas estando presentes e sendo experimentadas no momento da percepção mística. Entre elas, algumas das que aparecem de forma recorrente são êxtase, doçura, amor, alegria, deleite, contentamento, paz, repouso, felicidade, admiração, assombro. Alston menciona que a capacidade do sujeito de especificar essas qualidades fenomenais nos leva a suspeitar de que a experiência esteja confinada a reações afetivas em relação à suposta presença de Deus, mas em seguida descarta essa possibilidade ao afirmar que a apresentação experiencial de Deus constitui uma realidade objetiva (ALSTON, 2020, p. 92). Ou seja, a percepção mística não é só uma questão de reações afetivas ao que é percebido, apesar de tais reações afetivas estarem presentes de forma recorrente.

Diante disso, uma série de questões é levantada. Uma das questões mais importantes diz respeito à natureza desses componentes afetivos. Em outras palavras: o que são essas emoções, para Alston? Como o filósofo entende

emoção, que tipo de teoria das emoções está subjacente à sua concepção de percepção mística? Outra pergunta premente é: qual o papel epistemológico desempenhado por esses componentes afetivos na percepção mística? O próximo capítulo se ocupará da primeira pergunta, sobre a concepção de emoções desposada por Alston, e o capítulo 3 abordará a segunda pergunta, sobre a epistemologia dos componentes afetivos.

CAPÍTULO 2: A FILOSOFIA DAS EMOÇÕES

Diante do objetivo central desta dissertação de trazer à tona as emoções como um elemento constitutivo da experiência mística em Alston, é importante esclarecer a concepção de emoção que será utilizada. Tal esclarecimento será desenvolvido neste capítulo, cujo objetivo específico é compreender as emoções e seu lugar dentro da concepção filosófica de Alston.

A argumentação que se segue está estruturada da seguinte forma: a seção 2.1 introduz a discussão sobre emoções na Filosofia; a seção 2.2 discorre sobre o aspecto corporal das emoções; a seção 2.3 apresenta e discute a tradição cognitivista na Filosofia das emoções; a seção 2.4, por sua vez, dedica especial atenção aos aspectos fenomenológicos das emoções, incluindo a emoção enquanto componente da ação; a seção 2.5 apresenta a relação entre sentimentos e emoções e, por fim, na seção 2.6, há a explanação sobre como a concepção cognitivista aparece em Alston.

2.1 O lugar das emoções e sentimentos na filosofia

A pergunta “o que é emoção?”, de alguma forma, sempre esteve presente no universo filosófico. Embora as emoções nunca tenham sido tratadas com a mesma relevância como o tema da razão, que sempre foi exaltada, são elas que tornam uma pessoa verdadeiramente humana. Como destacado por Solomon: “Pensando em vários pedacinhos de Aristóteles, somos animais racionais-sociais-inteligentes-emocionais. Todas essas características são importantes e estão interconectadas” (SOLOMON, 2015, p. 266). As emoções não estão em oposição à inteligência e, como afirma Robert Solomon, falta coerência quando a Filosofia indaga sobre elas tratando-as como uma ameaça à razão (SOLOMON, 2011, p. 75). Elas possuem tanta relevância que desde os primórdios da filosofia ocidental, dos pré-socráticos a Sócrates, pode-se perceber um interesse acerca da sua natureza.

Questões profundas foram levantadas a respeito das mesmas e sobre que lugar elas ocupam na vida humana ideal. No entanto, ao longo da história, as tratativas sobre o mundo dos “afetos”, para boa parte dos filósofos, mantinham-se

inclinadas à desconfiança. Para estes, as emoções eram encaradas como uma vivência negativa, que, de alguma forma, atrapalhava o bom desenvolvimento da razão. Em uma afirmação de Valente (1984, p. 225) sobre a paixão,² este pensamento fica evidente: “A paixão é de certo modo o inverso negativo da virtude; é o que merece ser vencido”.

Apesar de muitos filósofos terem buscado integrar razão e emoção, geralmente, o que se encontra é a redução desta, considerada inferior àquela. Na tradição filosófica clássica, por exemplo, encontra-se, em Cícero, a defesa de que a razão é a parte forte no ser humano e as paixões, encaradas enquanto instintos, seriam a parte frágil, que deveria ser mantida em total submissão àquela. A razão se tornava doente quando dava demasiada liberdade para os instintos. De tal modo que, como as emoções sempre representavam ameaça à razão, era necessário que elas fossem mantidas cativas.

Esta linha de pensamento criou uma espécie de rachadura entre estes dois aspectos essenciais do ser humano: razão e paixão se tornaram conflitantes e antagônicas. Uma metáfora que exhibe essa rachadura é a do senhor e do escravo (SOLOMON, 2011, p. 75), apresentada na obra de Cícero, expressando a maneira como estes dois termos eram tratados hierarquicamente, com a redução das emoções ao gênero inferior:

A natureza colocou em quase todos os homens um elemento fraco, indolente, baixo, de certo modo sem vigor e efeminado. Se o homem fosse apenas isto, não haveria nada mais disforme que o homem. Entretanto, uma soberana universal, uma rainha, a razão, encontra-se no seu posto, e os seus esforços pessoais, a extensão dos seus progressos realizaram nela a perfeita virtude. Assegurar o império sobre a parte da alma que deve obedecer, eis o que deve providenciar o homem. “De que maneira?” perguntarás. “Como o *senhor* ordena ao *escravo*, ou o *general* ao *soldado*, ou ainda o *pai* ao *filho*” (APUD VALENTE, 1984, 237).

Um outro período, na história da Filosofia, em que as emoções foram encaradas com desconfiança foi a Modernidade. Apesar de a Filosofia Moderna

² Neste capítulo, “paixão”, “afeto”, “emoção” e “sentimento” serão utilizados como um conjunto de termos relacionados semanticamente e compartilhando um núcleo de significado comum.

ter representantes, como Descartes e Espinoza, que colocaram a paixão no centro de suas reflexões filosóficas, este período ficou conhecido como a “Era

da Razão” e do método científico. Dentro deste contexto, o filósofo David Hume (1711- 1776) desenvolveu, de maneira inovadora, uma análise engenhosa da estrutura das emoções, declarando ser a razão escrava das emoções. No entanto, ainda assim, recaiu nos antigos modelos e metáforas em que a razão era soberana quando equiparada à paixão. Desta maneira, mais uma vez, a emoção, na Filosofia, foi tratada com suspeita e rejeição (SALOMON, 2011, p. 76).

A Filosofia, no período Contemporâneo, também não fugiu à regra, apresentando sérias dificuldades em habilitar o campo reflexivo sobre a temática da “filosofia do afeto”. Foi, sobretudo, a Teoria do Positivismo Lógico que barrou as reflexões sobre a possibilidade de as experiências emocionais fornecerem *insights* a respeito do saber humano. Embora o Positivismo Lógico tenha sido um movimento que iniciou de maneira saudável o combate ao romantismo nazista, ele acabou colocando tudo no escrutínio da Ciência. O resultado foi que ele acabou rejeitando todas as teses humanistas, como aquelas acerca das emoções, da ética, da religião e da estética. O que realmente tinha valor era apenas aquilo que era verificado pela lógica do cientificamente empírico (SOLOMON, 2015, p. 212).

Na embrionária psicologia do século XX, também não foi diferente. Enquanto ramo independente da filosofia, na tentativa de se afirmar como uma nova área do saber, ela não resistiu ao paradigma da época, na qual a ciência passava por uma profunda transformação. Em torno da segunda década do século XX, os psicólogos já não tinham um consenso acerca do valor da introspecção e surgia, no campo da Psicologia, como um dos seus mais proeminentes movimentos, o behaviorismo. Este movimento defendia a firme ideia de que o objeto de estudo da Psicologia seria o comportamento e nada além. Seu principal líder foi o psicólogo John B. Waston (1878-1958). A premissa básica do behaviorismo era buscar uma Psicologia científica, que tratasse, exclusivamente, dos atos comportamentais observáveis e possíveis de descrição

objetiva, rejeitando, desta maneira, qualquer termo mentalista (SCHULTZ E SCHULTZ, 2009, p. 230).

Segundo a tese behaviorista, para ser uma ciência, a Psicologia não poderia tratar de entidades como a “consciência”, a “mente” e a “experiência”. O resultado foi que, por um bom período, os psicólogos se voltaram, unicamente, ao estudo das realidades observáveis no comportamento manifesto. Como decorrência deste movimento behaviorista, o próprio conceito de Psicologia, enquanto estudo da psique, ficou eclipsado e, como consequência, “as emoções, que não passavam de sentimentos e experiência tornaram-se *persona non grata* na psicologia” (SOLOMON, 2015, p. 210).

Em seu artigo intitulado “*Feelings*” (1969), Alston argumentou: “Apesar da recente popularidade da filosofia da mente, o conceito de sentimento até agora recebeu pouca atenção. Funcionou em grande parte como um contraponto aos conceitos mais disposicionais - desejo, intenção, crença que têm estado na vanguarda da atenção”³ (ALSTON, 1969, p 3).

Recentemente, com o advento das neurociências, percebe-se o surgimento de um novo horizonte. Uma visão mais integrativa dentro do campo filosófico e de outras áreas como a antropologia, a biologia e a psicologia, começa a abrir um caminho de superação da dicotomia entre razão e emoção. De certo modo, isto se justifica pelo fato de que as reflexões filosóficas contemporâneas vêm superando a visão de que a racionalidade é independente das emoções e de que estas são estruturalmente opostas à razão (CARVALHO, 2013, p. 262).

Percorrendo uma longa tradição, de séculos de discussão, autores da Filosofia e de outros saberes concentraram-se em explicar, a partir de diferentes perspectivas, o que define conceitualmente o fenômeno emoção. Alguns teóricos enfatizaram aspectos em que a emoção provoca sensações das mudanças corporais, outros focaram no domínio da relação da emoção com os instintos e pulsões e ainda há aqueles que destacaram o caráter da emoção no conflito ou em seu aspecto de perturbação. É possível verificar todas estas características no fenômeno emoção, pois são como componentes de um único fenômeno.

³ Despite the recent popularity of philosophy of mind, the concept of feeling has thus far received short shrift. It has functioned largely as a foil to the more dispositional concepts - desire, intention, in the forefront of attention (ALSTON, 1969, p. 3).

Entretanto, por constituírem de forma isolada uma de suas possíveis características, eles não abarcam o fenômeno em sua totalidade, não satisfazendo uma visão unificada na conceituação da experiência da emoção (ARNOLD, 2024, p. 230).

Os recentes debates sobre a natureza e a estrutura das emoções tendem a considerar profundas ligações entre elas e a maneira como uma pessoa percebe e valoriza a realidade, sem isolar nenhuma emoção do conteúdo cognoscitivo que compõe a indissociável integração dos fenômenos do mundo interno do ser humano: o sentir, o querer e o inteligir.

Resumindo nossa discussão, podemos agora definir a emoção como a tendência sentida em direção a qualquer coisa avaliada intuitivamente como boa (benéfica) ou para longe de qualquer coisa avaliada intuitivamente como má (prejudicial). Essa atração ou aversão é acompanhada por um padrão de mudanças fisiológicas organizadas para aproximação ou afastamento. Os padrões diferem para diferentes emoções (ARNOLD, 2024, p. 256).

É sobre esse padrão de mudanças fisiológicas que nos voltaremos agora, em nossa tentativa de compreender as emoções e seu lugar dentro da concepção filosófica de Alston.

2.2 O despertar das emoções e suas conseqüentes mudanças corporais

Arnold explica que uma emoção é despertada tendo seu primeiro passo na percepção. De acordo a esta afirmativa, neste primeiro passo, ou seja, na percepção está em um primeiro momento, a pista para a qualidade distintiva da emoção. Ela elabora esta tese da seguinte maneira:

Quando examinamos as características a serem explicadas na emoção, descobrimos que na base de toda emoção existe algum tipo de percepção ou consciência de um objeto, uma pessoa ou uma situação, que em alguns casos se torna emocional e em outros casos permanece (nas palavras de William James) uma “percepção fria”. Portanto, é lógico que a percepção que desperta uma emoção deve ser de alguma forma diferente da mera percepção de um objeto como tal, que não desperta uma

emoção. A experiência emocional sentida como destinta da percepção fria tem sido frequentemente chamada de emoção, enquanto a perturbação corporal observada (e sentida) tem sido tratada como um fenômeno separado (ARNOLD, 2024, p. 141).

Uma questão de difícil consenso entre os teóricos da emoção é: qual subconjunto ou partes que caracterizam os componentes da emoção? E quais desses subconjuntos são mais essenciais? (avaliativos, fisiológicos ou fenomenológicos). A resposta a esse problema fez com que surgissem três correntes teóricas categorizadas em tradição sentimentalista, tradição avaliativa e tradição motivacional. Na tradição sentimentalista sua característica mais essencial está em como as emoções são sentidas. A tradição avaliativa considera como mais importante o jeito pelo qual as emoções interpretam o mundo. Na tradição motivacional as emoções são definidas com certos estados motivacionais (CARVALHO, 2019, p. 265-266).

A tradição sentimentalista foi uma das maneiras mais comuns de abordar o conceito de emoção. Esta tradição foi considerada a mais simples dentre as teorias sobre as emoções, pelo fato de advogar que as emoções são um conjunto de sensações diferenciadas de outras experiências sensoriais. “Todos os grandes filósofos clássicos - Platão, Aristóteles, Spinoza, Descartes, Hobbes, Hume, Locke - entendiam que as emoções envolviam sensações entendidas como primitivas e sem partes componentes” (CARVALHO, 2019, p. 267).

No alvorecer da ciência do século XIX, surgiu um novo paradigma nas discussões a respeito da expressão emocional, que ficou conhecido como a teoria fisiológica das emoções. Esta teoria foi formulada por William James (1884) e por Carl Lange (1885) e, portanto, também ficou conhecida como “teoria James-Lange”. Nela, a ênfase é dada ao aspecto de que as emoções são causadas por perturbações corporais. “James sentiu-se tentado a atribuir as mudanças viscerais (que para ele são a emoção) à ação direta sobre o sistema nervoso, uma drenagem da excitação pelas vias autônomas” (ARNOLD, 2024, p. 172). Para ele, “as mudanças corporais seguem diretamente a percepção do fato excitante, e que nosso sentimento das mesmas mudanças quando elas ocorrem é a emoção” (ARNOLD, 2024, p. 159).

Segundo a teoria sentimentalista, emoções são um conjunto de sensações ou sentimentos (*feelings*) que decorre das percepções de mudanças

na fisiologia do corpo. Quando a pessoa percebe, por exemplo, que está em perigo, essa percepção provoca diretamente um conjunto de respostas corporais. A consciência de tais respostas é o que constitui o medo. A ideia de James e Lange é a de naturalizar as emoções. Segundo eles, não há uma emoção para além da consciência perceptiva dessas reações. Dito de outro modo, as emoções não são entidades mentais desincorporadas, não são entidades abstratas que causam reações internas. Elas são, isto sim, as próprias reações. “Nós sentimos tristeza porque choramos, raiva porque batemos, medo porque trememos, e não choramos, batemos ou trememos porque estamos tristes, raivosos ou com medo” (James, 1884, p. 190).

James buscava oferecer uma teoria que resolvesse a questão sobre o princípio gerativo das emoções e, para tal, ancorou sua busca na perspectiva fisiológica, ou seja, em uma versão naturalista acerca das emoções. “É evidente que este modo de conceber as emoções é extremamente atraente para qualquer posição naturalista, pois, potencialmente, ela reduz todos os comportamentos expressivos que denotam emoções a estímulos e processos físicos” (DO CARMO, 2013, p.72).

A teoria James-Lange enfatizou, de maneira categórica, que não é a ação em si, mas a excitação visceral simultânea, que é sentida como emoção. Ela representa um tipo de não-cognitivism, com capacidade de dar conta do imediatismo de certas emoções, como nos casos em que as respostas emocionais são tão imediatas que seria difícil supor a intermediação de conceitos, juízos ou pensamentos (DO CARMO, 2013, p. 73). Arnold comenta da seguinte maneira o pensamento de James:

James consistentemente sustentou que a percepção de um determinado objeto como prejudicial ou benéfico para a pessoa é simplesmente uma “ideia” como qualquer outra, que desencadeia mudanças viscerais diretamente em virtude de sua associação com ações passadas. Se essas mudanças viscerais não podem ser sentidas, acreditava James, não pode haver emoção, embora haja ação e expressão emocional (ARNOLD, 2024, p. 164).

Esta teoria destacava, ainda, o modo como certas emoções são externadas através de comportamentos típicos das expressões faciais, mudanças corporais e outros padrões convencionais do comportamento. Esta

maneira de conceber as emoções foi herdada de um certo paralelismo psicofísico, muito comum à época, que nasce do dualismo cartesiano, que, por sua vez, apregoava a separação do corpo e da alma, como duas entidades distintas e separadas (ARNOLD, 2024, p. 167). Para James, as teorias anteriores somente nomeavam as emoções, sem maiores avanços (DO CARMO, 2013, p. 71). Apesar das similaridades e da convergência de pensamento acerca da experiência das emoções, historicamente, William James e Carl Lange desenvolveram separadamente suas teorias, sendo que, Carl Lange propôs seus argumentos um ano depois de James publicar seu primeiro artigo comentando sua tese acerca das emoções:

O nome “teoria James-Lange das emoções” deve-se ao fato bastante conhecido de que William James (1884) e o fisiologista dinamarquês Carl Lange (1885) desenvolveram, de modo supostamente independente, teorias muito semelhantes a respeito da natureza das emoções. Não é de estranhar que o capítulo específico sobre emoções no livro de James, *Os Princípios da Psicologia* (1890), começa precisamente com uma longa citação de Carl Lange para esboçar o que ele próprio [James] pensava a respeito do fenômeno do “luto”. Nesta passagem emblemática, James descreve o “luto” em termos de comportamentos corporais expressivos, tais como o “caminhar lentamente”, o “cambalear”, o “arrastar dos pés”, a “voz enfraquecida” e a “tendência” a chorar “baixinho, por exemplo. Após elencar uma série de comportamentos típicos que acompanham o luto, James conclui: “é claro que o luto é um fenômeno corporal, com suas lágrimas, olhos vermelhos e assim por diante” (CARMO, 2013, p. 70).

No entanto, esta teoria sofre de algumas deficiências. Embora sua proposta de naturalização das emoções seja interessante, a teoria sentimentalista sofreu críticas direcionadas à ideia de que emoções não passam de reações internas percebidas pelos agentes. Uma delas foi proposta por Walter Cannon, um dos primeiros e mais ferrenhos críticos da teoria das emoções de William James. Sua crítica incide sobre a ideia, segundo a qual, o que distingue as emoções entre si é que cada uma possui uma fenomenologia específica. O conjunto de reações que constitui, por exemplo, a emoção de medo é diferente do conjunto que constitui a emoção de alegria e assim por diante. Entretanto, de acordo com Cannon, não é certo que conjuntos de reações possam individualizar

emoções, pois diferentes emoções, como o medo e a raiva, parecem compartilhar de um mesmo conjunto de reações corporais.

Outro problema é que a teoria sentimentalista não explica o papel das emoções na vida dos seres racionais, como os humanos. Na vida destes, as emoções podem ser justificadas. Exemplificando, a raiva em relação a alguém, pode ou não ser justificada. Nos casos em que ela é justificada, o sujeito que causou a minha raiva pode reconhecer as minhas razões e se desculpar. Por outro lado, nos casos em que não há justificação, o outro pode não ver qualquer sentido em pedir desculpas. Ainda é preciso ressaltar que emoções também podem justificar ações. Diferentes ações podem ser justificadas, não apenas causadas, por diferentes emoções (CARVALHO, 2013, p.269). Essas considerações motivam uma compreensão das emoções não somente como reações internas, mas, sim, como razões. Trata-se de uma compreensão cognitivista das emoções, sobre a qual explicitar-se-á no item seguinte.

A teoria James-Lange sobre as mudanças corporais nas ocorrências emocionais pode, no máximo, levar até a metade do caminho, na direção de uma taxonomia adequada para clarear as implicações envolvidas no fenômeno como um todo. Entretanto, marcadores corporais não são suficientes, pois há diversas circunstâncias que devem ser consideradas para uma melhor abordagem da emoção. Pode-se destacar, por exemplo, a fragilidade da teoria James-Lange em não diferenciar adequadamente uma emoção da outra, uma vez que, reações viscerais características de diferentes emoções, como o medo e a raiva, são indistinguíveis. Assim sendo, tais reações não seriam aquilo que permite apontar as diferenças entre as emoções (CARVALHO, 2019, p. 268). Um outro ponto é que a teoria expressa, de maneira implícita, que as emoções não são importantes na experiência humana, pois não causam suas manifestações, mas, ao contrário, emergem delas.

Na atualidade, o filósofo Jesse Prinz tem contribuído na reformulação da tese James-Langer. Na concepção das emoções, ele está na esteira da tradição naturalista. Sua visão acerca deste assunto é desenvolvida a partir da abordagem neuro-fenomenológica, circunscrita nas neurociências, que traz, em seu bojo, disciplinas como Filosofia da mente e da linguagem. Ele trouxe novamente, ao cenário da Filosofia contemporânea, o debate a respeito da natureza das emoções. Ele aprimorou a teoria James-Lange, considerando e

mantendo como princípio de sua reflexão as características primordiais jamesianas. Desta maneira, ele optou por manter uma perspectiva teórica não cognitivista, segundo o modelo de que os estados emocionais são como “respostas imediatas” a estímulos corporais (CARMO, 2013, p. 70).

Juntamente com outros estudiosos da área, Prinz propõe uma reformulação da cognição humana em termos inseparáveis da visão fenomenológica, na qual é validado a introspecção em primeira pessoa, o contexto de mundo, enquanto termos incorporados, arraigados, estendidos, enativos e afetivos (PRINZ, 2022, p. 16).

Em sua defesa da teoria James-Lange, ele buscou solucionar o que, em sua obra, ficou nomeado como o problema da “Avaliação Racional”. Este problema consiste em rejeitar termos tipicamente racionais ou cognitivos para falar sobre as emoções, como: “emoções justificadas” ou “emoções não justificadas”, “adequadas ou não-adequadas”. Desta maneira, evita-se a conotação de que as emoções possuem uma dimensão cognitiva, pois, segundo este filósofo, existem evidências para pensar que a cognição não é necessária para uma emoção.

A solução que este filósofo encontrou para o problema estava ancorada na teoria naturalista chamada de representação. Sinteticamente, pode-se dizer que esta teoria defende que as emoções são “representações naturais” e que, desta maneira, foram projetadas para um determinado propósito. Por exemplo, a dor representaria doenças físicas, porque seria de maneira confiável causada por elas, mas, também, porque foi desenvolvida para esse propósito. “A ideia de uma representação natural (enquanto representação que ocorre fora da mente) envolve a adoção de uma teoria computacional da mente (com arquivos mentais e mecanismos de calibração etc.)” (CARMO, 2013, p. 74).

A teoria neo jamesiana de Prinz segue a linha de que as emoções são formas genuínas de percepção, que funcionam como um sistema de entrada através dos cinco sentidos. “Assim, as emoções literalmente seriam percepções de mudanças corporais, quer num nível visceral, hormonal ou musculoesquelético, quer na forma de mudanças nas áreas somatossensorial do cérebro” (CARVALHO, 2019, p. 278).

Ele dá um passo a mais, não fica restrito aos pontos que ele coaduna com a teoria James-Lange. Para ele, as emoções não são apenas percepções

de mudanças corporais, elas envolvem também o perceber indiretamente o objeto ou a situação formal que são representadas pelas mudanças corporais. As mesmas mudanças fisiológicas que ocorrem em mais de uma emoção são indistinguíveis, entretanto, duas emoções podem diferenciar-se uma da outra apesar de envolverem percepções de mudanças corporais indistinguíveis. Exemplificando, no medo, ocorre uma aceleração cardíaca, que, além de ser uma mudança fisiológica, também representa a função de ser um marcador de valência negativa para motivar uma possível ação repelente, provocada pelo perigo eminente (CARVALHO, 2019, p. 279). Em sua obra, *A perceptual theory of Emotion*, Jesse Prinz endossa a teoria James-Lange:

Alguém pode se perguntar de onde vem os sentimentos emocionais. Uma resposta é que eles vêm do corpo. O senso comum tende a presumir que as mudanças corporais ocorrem somente depois que uma emoção é vivenciada. Sentimo-nos exultantes e nossos corações disparam; ficamos envergonhados e corremos. No final do século XIX, William James (1884) e Karl Lange (1885) chegaram independentemente à conclusão de que o bom senso faz as coisas retrocederem. Nossos corações disparam e nos sentimos exultantes. Se James e Lange estiverem certos, então as experiências emocionais são experiências de várias mudanças no corpo. Sentimos nossos corações dispararem, nossos rostos sorrirem, nossos pulmões se contraírem, nossos músculos ficarem tensos, nossas palmas da mão suarem e assim por diante. No início deste capítulo, sugeri que as emoções são muitas vezes sentidas como pontadas e formigamento. Esses sentimentos também podem derivar de mudanças no corpo. Uma sensação de formigamento pode advir da ereção das papilas na pele; uma pontada pode vir de um espasmo no trato digestivo. Em apoio ao seu ponto de vista, James e Lange pedem aos seus leitores que imaginem sentir uma emoção e depois imaginem a subtração sistemática dos sentimentos dos estados corporais correspondentes. Imagine se sentir exultante sem sentir o coração disparado. James e Lange acham que este exercício de subtração mental reúne forte apoio para sua teoria: uma vez que os sentimentos corporais desaparecem, parece não haver mais nada para a experiência emocional (PRINZ, 2004, p. 4)⁴.

⁴ One might wonder where emotional feelings come from. One answer is that they come from the body. Common sense tends to assume that bodily changes occur only after an emotion is experienced. We feel elated and our hearts race; we feel embarrassed and we blush. At the end of the nineteenth century, William James (1884) and Karl Lange (1885) independently arrived at the conclusion that common sense gets things backward. Bodily changes precede our emotional experiences. Our hearts race, and we feel elated. If James and Lange are right, then emotional experiences are experiences

of various changes in the body. We feel our hearts race, our faces smile, our lungs contract, our muscles tense, our palms sweat, and so on. At the start of this chapter, I suggested that emotions are often felt as pangs and tingles. These feelings may derive from changes in the body as well. A tingling feeling can come from erection of the papillae in the skin; a pang can come from a spasm in the digestive tract. In support of his view, James and Lange ask their readers to imagine feelings of corresponding bodily states. Imagine feeling elated without feeling your heart racing. James and Lange think that this exercise in mental subtraction musters strong support for their theory: once bodily feelings are gone, there seems to be nothing left to the emotional experience.

Pode-se perceber que Prinz endossa a ideia de que as emoções estão intrinsecamente ligadas a respostas corporais. No entanto, como citado acima, ele alarga sua visão do fenômeno emoção que direciona a discussão para novos horizontes. Como por exemplo sua tese da percepção corporificada, na qual as emoções são percepções carregadas de valor e intencionalidade, o que de fato, segundo Prinz, as tornam emoções. Sua concordância com o princípio basilar da teoria James-Lange, porém com uma nova abordagem o coloca no cenário contemporâneo como principal expoente neojamesiano na filosofia da emoção.

2.3 A tradição cognitivista na filosofia das emoções

Esta seção, para qual direciona-se a discussão da tradição cognitivista, é a que tem maior relevância para o núcleo central deste trabalho, haja vista que é com esta tradição cognitivista das emoções que Alston aparentemente se compromete ao dizer que a experiência mística pode justificar a crença teísta.

A teoria cognitivista das emoções aparece como uma alternativa à teoria sentimentalista. Para os defensores deste modo de conceber as emoções, o componente avaliativo é crucial. As emoções envolvem não somente a capacidade de perceber o fato *f*, mas também de avaliá-lo. Segundo eles, deve-se “rejeitar a distinção entre razão, reflexão e pensamento, de um lado, e sentimentos, emoções e experiência emocional, do outro, um resquício da velha e gasta dicotomia razão *versus* paixões” (SOLOMON, 2015, p. 382). Sua principal chave de leitura é a distinção entre as teorias avaliativas constitutivas e as causais. Na primeira, é afirmado que as emoções são cognições ou avaliações de tipo particulares, enquanto a segunda preconiza que as emoções

são causadas por cognições. A abordagem constitutiva tende a ser dominante na Filosofia.

Ora, as emoções são cognições ou avaliações de tipo particulares ou são causadas por cognições? Esta é a pergunta norteadora que um grupo de filósofos, da metade do século XX, enfatizaram acerca das emoções. Estes estudiosos demonstraram que as emoções são direcionadas a objetos e que elas são dotadas de intencionalidade. Destacam-se entre os autores adeptos desta maneira de conceber as emoções: Robert Solomon (1980), Jerome Neu (2000) e Martha Nussbaum (2001) (CARVALHO, p. 271).

A perspectiva que venho seguindo determina que os aspectos da emoção que serão o foco da minha abordagem são os que têm a ver com a significância da emoção, o que por sua vez implica que minha principal preocupação será com a inteligência de uma emoção. Conforme já insisti, eu a entendo de várias maneiras relacionadas, dentre elas as maneiras pelas quais as emoções nos proporcionam insight e entendimento (SOLOMON, 2015, p. 326).

O primeiro passo na direção do cognitivismo é lançar luzes sobre o caráter intencional das emoções. A intencionalidade é a chave para a inteligência emocional (SOLOMON, 2015, p.260). As emoções são estados que possuem direcionalidade. Elas se dirigem a objetos e eventos do mundo físico e social. Para alguns teóricos dos afetos, a ocorrência da emoção se direciona a um objeto ou situação, percebendo-o ou conhecendo-o de alguma forma. A emoção se manifesta na avaliação que é feita do objeto. Nesta avaliação, a pessoa da experiência é afetada de alguma forma, seja pessoalmente, como indivíduo em sua experiência particular, ou em seus objetivos. “A emoção parece ter um objeto, assim como a percepção sensorial. Para se ter uma emoção, é necessário perceber ou conhecer o objeto de alguma forma, embora não seja necessário conhecê-lo com precisão ou corretamente” (ARNOLD, 2024, p.241).

Segundo Kenny (1963), é preciso distinguir dois tipos de objetos, formais e particulares, das emoções. Elas são direcionadas a objetos, na medida em que tenham objetos particulares e são adequadas, na medida em que seus objetos particulares instanciem os objetos formais representados pela emoção. Assim, pode-se dizer que as emoções têm condições de adequação. O objeto particular do medo é qualquer coisa que uma pessoa possa temer. Enquanto o objeto

formal do medo é “aquilo que constitui um perigo”, levando em consideração que apenas o que é considerado perigoso pode ser temido. Assim, o medo diante de uma roupa pendurada no quarto, que parece um monstro, não cumpre condições de adequação.

Se emoções têm intencionalidade, conclui-se que há padrões internos de adequação, segundo os quais uma emoção é adequada apenas no caso de seu objeto formal ser instanciado (KENNY, 1963). Todavia, sensação *feelings* não é o tipo de coisa que pode entrar em relação conceitual com objetos formais. Logo, para poderem estar corretamente ancoradas em relações conceituais deste tipo, as emoções devem ser ou envolver “avaliações cognitivas” de algum tipo: “não importa quão bem-projetada ou evoluída, a fisiologia não tem inteligência nem intencionalidade (nem, literalmente, é dotada de ‘sabedoria’)” (SOLOMON, 2015, p. 260).

Em seu artigo sobre a análise dos sentimentos, Alston (1969) também vai fazer uma crítica, argumentando que a visão simplista de explicar a natureza dos sentimentos como restrita à “sensação corporal” é um erro. Ele discute também a relação entre sentimentos e estados não conscientes, sugerindo que os sentimentos são estados de consciência. “Assim, vários autores recentes têm-se esforçado por negar que uma emoção como medo ou o embaraço seja ‘apenas um sentimento’ e têm insistido que contêm elementos cognitivos e motivacionais”⁴ (ALSTON, 1969, p. 3). Este argumento em Alston destaca a cognição como elemento dos estados afetivos e o coloca na esteira dos teóricos da tradição cognitivista. Resta perguntar: sobre quais tipos de avaliações cognitivas estes autores estão elucidando.

Solomon, na obra *“True to our feelings - What our emotions are really telling us”*, expressa, da seguinte forma, sua abertura ao pensamento estoico na discussão sobre a emoção: “Uma das conclusões dos estoicos – é minha também- é a de que, por meio da reflexão, podemos, até certo ponto, assumir a responsabilidade e o controle de nossas emoções” (SOLOMON, 2015, p. 199). Sua construção filosófica pertinente ao componente cognitivo nas emoções, perpassa por um longo caminho percorrido. Ele beberá tanto das fontes

⁴ Thus several recent authors have been at pains to deny that an emotion like fear or embarrassment is “just a feeling” and have insisted that emotions contain cognitive and motivational (Alston, 1969, p. 3).

aristotélicas como das fontes da Filosofia Moderna e Contemporânea, em Hume e Sartre, chegando, desta maneira, a conceber o que, em sua obra, ficou nomeado como Integridade emocional. “Uma visão que mantive desde aqueles primeiros tempos, é a que já havia aprendido com Aristóteles e Hume, sem falar nas minhas associações mais próximas com Jean-Paul Sartre (SOLOMON, 2015, p.327). Segundo Solomon, a integridade emocional configura-se como avaliações sobre as situações diversas do ser humano, com uma ênfase no que

têm a ver com a significância, ou seja, implicando desta maneira na construção de uma abordagem da inteligência de uma emoção integrada à ética.

A perspectiva que venho seguindo determina que os aspectos da emoção que serão o foco da minha abordagem são os que tem a ver com a significância da emoção, o que por sua vez implica que minha principal preocupação será com a inteligência de uma emoção. Conforme já insisti, eu a entendo de várias maneiras relacionadas, dentre elas as maneiras pelas quais as emoções nos proporcionam insights e entendimento, as maneiras pelas quais as emoções dão forma a nosso mundo, as maneiras que tornam as emoções estratégias por meio das quais manipulamos e administramos nosso mundo e as maneiras pelas quais somos responsáveis por nossas emoções. Em outras palavras, considero uma inteligência emocional, antes de mais nada, um imperativo ético, razão pela qual considero o que chamo de integridade emocional o objetivo e a máxima realização da inteligência emocional, o ponto central das nossas vidas ético-emocionais (SOLOMON, 2015, p. 326).

Para Solomon, o ser humano “experimenta” pensamentos e muitas, ou a maioria, das emoções humanas, envolvem o pensamento. Desta maneira, ele insiste que o pensamento é um ingrediente essencial na experiência emocional humana: “insisti em que as emoções envolvem, essencialmente, as habilidades de conceituar e avaliar, e é o que quero dizer, em primeiro lugar, quando falo de inteligência das emoções” (SOLOMON, 2015, p.326).

Nas primeiras versões de seu trabalho, ele buscou estabelecer uma discussão que promovesse uma nova maneira de pensar as emoções. Para isso, seria necessário negar que as emoções eram simples sentimentos ou puras reações corporais. Esta sua premissa básica o colocou como opositor da teoria jamesiana. Ele passa a defender que as emoções são julgamentos, mais próximos de avaliações morais e estéticas, do que reações fisiológicas ou

impulsos animais. (SOLOMON, 2015 p. 327). Apesar de sua crítica à teoria James-Lange, Solomon amadureceu a ideia de que seria possível fazer um alinhamento da consideração de que as emoções contêm em si o elemento dos julgamentos, enquanto essência delas, sem necessariamente ter que destituir as dimensões fisiológicas das mesmas.

Sustento que os julgamentos são essenciais às emoções, embora já não diga, como fazia naqueles anos atrás, que sentimentos e fisiologia são irrelevantes. Atualmente concordo com os “neojamesianos” que eles também são essenciais à emoção, mas ainda insisto que nenhum sentimento e nenhuma resposta fisiológica chegam sequer a ser considerados como emoção, a não ser que tenham a propriedade da intencionalidade, de serem “a respeito de algo” [*aboutness*] (SOLOMON, 2015, p. 328).

Esta teoria é normalmente referida como *judgementalism* (*judgementalism*), ou seja, uma perspectiva que encara as emoções como julgamentos. Suas raízes têm inspirações em Richard Lazarus e outros autores, que mais tarde tornou-se inspiração para Robert Solomon. Este se apropriou do conceito para explicar as dimensões avaliativas das emoções e não deixou de também aprofundar a maneira de especificar a nomenclatura “julgamento”, contextualizada dentro da dimensão global do fenômeno emoção. “Se uma emoção é estruturada por julgamentos avaliativos, significa que compreender uma emoção é compreender seus julgamentos constitutivos, podendo haver ou não muito mais a ser compreendido” (SOLOMON, 2015, p. 329).

Sendo as emoções estruturadas por julgamentos, é importante saber o que o Robert Solomon está concebendo quando se apropria deste termo. Quando menciona que as emoções são estruturadas por julgamentos, ele não está referindo-se aos julgamentos deliberados, isto é, que necessariamente envolvem poucos ou muitos pensamentos. Para ele, os julgamentos emocionais podem ser comparados a um tipo de “julgamentos cinestésicos”, pois no seu entendimento, a consciência pode ser meramente tácita e não falada, inclusive para a própria pessoa da experiência.

O tipo de cognição rápida, recentemente enfatizado, que ocorre na intuição e no julgamento instantâneo tem muito mais a ver com o que tenho em mente (Gladwell, 2005). Os julgamentos que estruturam emoções também nem mesmo precisam ser

articulados, isto é, “explicitados” (nem para nós nem para os outros). Os julgamentos emocionais também não são os que alguns filósofos chamam de “atitudes proporcionais”, isto é, descrições totalmente conceituais do mundo com orações do tipo “que...”, que tomam como seus objetos proposições em vez de objetos concretos, pessoas ou relacionamentos (SOLOMON, 2015, p. 328).

O exemplo que Solomon traz para elucidar esta questão da cognição rápida é o caminhar de uma pessoa: em cada centímetro que uma pessoa realiza, em uma caminhada, estará fazendo julgamentos, porém, é certo, que ela não está pensando sobre eles e, muito menos, a pessoa estará deliberando ou dizendo a si mesma cada movimento que deve fazer com os membros do seu corpo, como: “agora baixe um pouquinho do seu calcanhar direito”. Da mesma maneira, sem tomar consciência do pensamento, uma pessoa faz julgamentos emocionais e experimenta emoções. Solomon ainda adverte que isso não significa que este processo não envolva aprendizagem e conhecimento detalhado sobre o mundo e o lugar, que nele, uma pessoa está ocupando (SOLOMON, 2015, p. 329).

O caráter imediato de certas emoções torna-se um dos principais desafios endereçados às teorias cognitivistas das emoções (CARMO, 2013, p. 73). Deste modo, o rótulo de julgamentalismo pode ser potencialmente enganador, pois sugere que, para os proponentes da teoria, uma emoção nada mais é do que um julgamento, entendido como um assentimento a uma proposição. Esta interpretação é de fato pressuposta por alguns de seus críticos corriqueiros (CARVALHO, 2013, p. 272).

Em vista disso, recai sobre o julgamentalismo o desafio de responder quatro impasses teóricos sobre emoções. Primeiramente, é dito que o julgamentalismo não explica como as emoções podem motivar, pois podemos fazer um juízo – digamos, o juízo de que fui prejudicado – sem que eu seja motivado a agir a respeito disso. Em segundo lugar, ele não explica a fenomenologia das emoções, já que em um julgamento faltam as dimensões corpóreas, de valência e suscitação, que tipicamente caracterizam a experiência da emoção. Em terceiro lugar, ele falha ao explicar as emoções em animais e bebês, que, supostamente, não possuem a capacidade de assentir a proposições (DEIGH, 1994). E, por fim, o quarto empasse: ele não explica a

"resistência à razão" que algumas emoções possuem quando não são extinguidas por julgamentos que as contradizem, como quando alguém julga que voar de avião não é perigoso, mas continua a ter medo disso (D'ARMS; JACOBS, 2003) (CARVALHO, 2013, p. 272).

Os julgamentalistas têm buscado responder a essas críticas, esclarecendo que tipo de julgamentos são as emoções. Acima, foi brevemente discutido como Solomon teve o cuidado de sinalizar o que ele chama de julgamento, que de alguma forma atenua o desafio referente às críticas. Já outros autores, como Nussbaum e Neu, têm explicitamente rejeitado o rótulo de julgamentalismo. Tem sido comentado, por exemplo, que dever-se-ia pensar os julgamentos como "envolvendo um desejo central" (SOLOMON, 2003, p. 105), o que os tornaria motivacionais. Um exemplo seria o medo, que envolve o desejo central de fugir.

Tais julgamentos também seriam "dinâmicos" e capazes de "abrigar" os movimentos de desordem da emoção, sendo, assim, fenomenologicamente salientes. Já que envolvem a aceitação pré-linguística e não linguística de como o mundo se parece, eles estariam disponíveis a bebês e animais. Por fim, sendo capazes de estar a par com julgamentos contraditórios, eles poderiam explicar a resistência à razão (NUSSBAUM, 2001).

Outras contribuições importantes para o amadurecimento da teoria de que, nas emoções, o fator avaliativo é um componente crucial foram as de Magda Arnold (1960) que, a partir da tradição cognitiva das emoções, colaborou para a superação de alguns impasses no julgamentalismo. Ela foi impulsionada pelo movimento intelectual que substituiu o behaviorismo nos anos 1960, colocando o processamento cognitivo de representações mentais no centro da ciência psicológica. Arnold, introduziu na discussão a necessidade de explicar como as emoções são provocadas, cunhando o termo *apreciação*. Ela sugeriu que a apreciação dá origem à atração ou à aversão, ou seja, circunstâncias provocadoras podem ser avaliadas como boas ou ruins, presentes ou ausentes e fáceis de se obter ou evitar (CARVALHO, 2013, 274). Ela defende que a "emoção parece incluir não apenas a avaliação de como essa coisa ou pessoa me afetará, mas também uma atração definida para ela ou para longe dela. De fato, a qualidade emocional não consiste precisamente nessa atração ou repulsão irracional e involuntária?" (ARNOLD, 2024, p. 243).

2.4 Análise fenomenológica da emoção

Para alguns autores, o caminho mais seguro para a compreensão da teoria da emoção encontra-se na base da experiência fenomenológica, ou seja, no estudo das estruturas da experiência emocional. Filósofos, como Robert Solomon, defendem que a emoção se insere, no cenário fenomenológico, como ato de consciência. Para este autor, as emoções não são entidades na consciência, mas por via de reflexões elas podem tornar-se objeto da consciência. Sua referência para este tipo de discussão encontra-se no método fenomenológico do filósofo tcheco-alemão Edmund Husserl (1859-1938), que, no início do século XX, reagiu, criticamente, contra o ceticismo, sem, contudo, sacrificar a importância da mente. Robert Solomon afirma que outro filósofo que utilizou o método fenomenológico aplicado às emoções foi o francês Jean-Paul Sartre que aplicou às emoções uma fenomenologia, porém, à moda Heideggeriana:

Tanto para Sartre como para Husserl, a fenomenologia é o estudo das estruturas essenciais da consciência, mas agora sem a incômoda noção cartesiana de que a consciência tem conteúdos. Ela é apenas atividade, atividade de pretender o mundo, e parte dessa atividade é ter emoções. A fenomenologia torna-se, portanto, a descrição das estruturas essenciais da emoção, o que significa, em parte, a descrição de seus objetos, suas estratégias e seus objetivos (SALOMON, 2015, p. 251).

Um dos esforços mais proeminentes dentro da exposição acerca das emoções diz respeito a sua natureza e a sua função no mundo da mente e do comportamento humano. Os desafios e as opiniões teóricas divergem-se em alguns pontos, mas também possuem pontos convergentes. Em linhas gerais, as concordâncias estabelecem-se a partir das considerações de que as emoções em graus diversos envolvem componentes avaliativos, fisiológicos, fenomenológicos e comportamentais. As emoções apresentam intencionalidade e habilidade de representar, sendo que, na intencionalidade, está a chave para a inteligência emocional (SOLOMON, 2015, p. 260). As emoções incluem, tipicamente, uma experiência consciente sem se prender a esta instância, suas funções podem ser compreendidas melhor quando são somadas a elas dimensões evolucionárias e socioculturais. Elas podem ser adequadas e

inadequadas e apresentam apreciações de significado e mudanças na motivação para fazer as coisas (CARVALHO, 2013, p. 306). No tocante às divergências, o principal desafio é resolver o problema de como elencar, entre os componentes, qual é essencial para definir a emoção, tendo em vista que estes componentes se configuram como um “mosaico” da formulação do conceito de emoção (CARVALHO, 2013 p. 265).

Para Magda Arnold (2024, p. 235), é importante construir um mapa conceitual que alcance uma teoria robusta sobre o fenômeno emoção. Os elementos desta construção conceitual precisam preencher os seguintes aspectos, que são cruciais para uma discussão equilibrada: a natureza da experiência emocional; o modo como ocorrem o despertar das emoções; as consequentes mudanças corporais e a emoção, enquanto fator de ação dirigida a um objetivo. Além destes aspectos, faz-se necessário apontar: as diferenças das emoções, tanto psicológicas quanto fisiológicas; a relação entre emoção e sentimento; quais os mecanismos neurofisiológicos que medeiam as experiências e as expressões emocionais e, finalmente, o significado que cada emoção apresenta para integração da personalidade da pessoa humana. Alguns destes aspectos serão expostos brevemente nos parágrafos seguintes.

Sobre a natureza das emoções, é importante destacar os diferentes tipos de emoções que o ser humano experimenta e aquelas circunstâncias da mistura ou fusão de emoções bem como a transição de uma emoção para outra: “o medo pode, aparentemente, transformar-se em raiva; o amor, em ódio; o amor pode vir acompanhado de ternura ou de agressão; o ciúme parece incluir tanto amor quanto o ódio” (ARNOLD, 2024, p. 36). Sendo assim, fica cada vez mais evidente que a definição acerca da natureza da experiência da emocional apresenta uma série de complexidades, não sendo possível caracterizar sua natureza a partir de um único aspecto.

Uma outra questão relevante, na definição do estudo da natureza da experiência emocional, é a crítica que alguns filósofos fazem em relação às teorias psicológicas que, no próprio processo emocional, resumem a emoção a narrativas de descrição das sensações internas. Um exemplo é a crítica de Jean-Paul Sartre (1948) mencionada por M. Arnold: “a emoção é uma forma de experimentar a realidade. Uma vez que nós, como seres humanos, estamos cientes dessa experiência e podemos refletir sobre ela” (ARNOLD, 2024, p. 227).

Desta maneira, Sartre ancora a natureza da emoção na “significação”, ou seja, na relação única com a realidade.

Apesar da necessidade de conceitos bem delineados sobre o que venha a ser a emoção, o ponto primordial ao qual se deve dar relevo é que a emoção é, antes de tudo, uma experiência humana, uma atividade humana. Portanto, as emoções podem e devem ser focalizadas numa perspectiva do ponto de vista ético, isto é, como elas se enquadram e agem na vida humana (SOLOMON, 2015, p. 325). Seus aspectos neurológicos e biológicos são dimensões importantes, entretanto, não são suficientes para uma compreensão global do fenômeno. Considerar somente um substrato das emoções, como o neurológico, sem considerar, por exemplo, a história evolutiva das emoções, é colocá-las em dimensões reducionistas, pois existem outras questões que podem lançar luzes na compreensão delas.

Ao longo dos séculos, diversas teorias dedicaram-se a explicá-la a partir de protótipos, mas concentravam-se em um ou poucos aspectos do fenômeno, negligenciando outros. Alguns teóricos direcionaram sua pesquisa para as dimensões das sensações das mudanças corporais, outros deram ênfase na relação da emoção com os instintos e pulsões, enquanto outros detiveram-se em dar atenção à emoção como fonte de conflito interno ou como caráter de perturbação. “Sempre que uma faceta da emoção domina dessa maneira, a teoria se torna unilateral e incompleta” (ARNOLD, 2024, p. 230).

Também é importante salientar, na discussão sobre a natureza das emoções, que existem dimensões que vão além da ideia de que ela seja somente uma ocorrência “interna”. Ora, suas dimensões circundantes também devem ser consideradas, ou seja, os contextos, ambientes sociais e o “significado”, pois ampliam a visão sobre o fenômeno. Robert Solomon explana sobre o assunto, defendendo a ideia de que a emoção é, antes de tudo, uma prática constante, na qual a pessoa está ativa e interpessoalmente envolvida. Para ele, a emoção não é um fenômeno unicamente pessoal, mas é também interpessoal, construído e aprendido socialmente e politicamente. Ele sustenta que, deste Aristóteles até os estoicos, reconhecia-se que as emoções não são “privadas”, não estão “em nós”, elas estão lá fora, ou seja, no espaço social. As emoções surgem, na maioria das vezes, por meio dos vínculos interpessoais, sendo possível afirmar que elas são políticas (SOLOMON, 2015, p. 265).

Outros autores, como Aristóteles, defendem que, sobretudo na época clássica, já era possível compreender as emoções como fenômeno que ocupa um lugar de decisão no desdobramento da vida pública. “Em três domínios, ao menos, elas exercem uma função decisiva na vida da comunidade na época Clássica: na assembleia do povo, no teatro e nos funerais oficiais” (VIGARRELLO, 2020, p. 58). Na cidade grega, com sua democracia, a palavra tinha lugar privilegiado para o exercício da política. Na obra *Retórica*, Aristóteles, tradicionalmente explorando o âmbito da política, salienta não somente a razão, faz participar também as emoções. Em uma das passagens da *Retórica* (II, 4 1386a, 16-19), ele recomenda que nos argumentos contra os adversários de acordo a necessidade eles podem ser movidos pela ira ou pelo ódio. “Ora, é da natureza da eloquência política brincar não somente com a razão, mas também com a tonalidade das emoções suscetíveis de provocar a adesão do povo aos propósitos do orador” (VIGARELLO, 2020, p. 58). Em seu livro “O prazer da filosofia: entre razão e a paixão”, Robert Solomon (2011, p. 76) articula essa ideia da seguinte maneira:

O que é emoção? Convenhamos, não é indagação apenas teórica, mera tentativa de conseguir explicação ou adequada compreensão para a emoção. A pergunta é primariamente prática, no sentido de que temos de viver com nossas emoções e através delas. O conhecimento geral e as circunstâncias específicas da vida, porém, está a interdependência de teoria e prática. É assim também com a emoção. Quando se entendem as emoções como reações fisiológicas em grande parte involuntárias, segundo o modelo, por exemplo, da estudadíssima “reação de alarme”, então as emoções serão vivenciadas, e se agirá em relação a elas, como se fossem invasões, infortúnios, pequenos surtos de doença ou estranhos puxões corporais e caretas. Por outro lado, quando se entende a emoção como comportamento social político ou estratégico, então tanto a “visão” que se tem da emoção quanto o comportamento emocional e os sentimentos serão influenciados por esse entendimento. Assim, defendo que a emoção é antes de tudo, uma prática constante na qual estamos ativa e interpessoalmente envolvidos. Não é um mero fenômeno, “algo que aparece”. Não é meramente pessoal, mas também interpessoal, construído e aprendido socialmente.

Como se tem visto, a adequada explicação das emoções deve obedecer a parâmetros vivenciais e teóricos. Ou seja, deve-se articular uma interdependência entre realidades existenciais concretas que envolve não

somente os elementos interiores do ser humano. As dimensões sociais e culturais também devem fazer parte de um processo de aprendizagem dos afetos. Não basta restringir as emoções a dimensões como reações fisiológicas ocasionado dessa maneira um empobrecimento do fenômeno.

Nesse sentido, um dos aspectos que dizem respeito especificamente à experiência humana é a capacidade para a ação, e é importante destacar que a emoção se constitui como um componente nas ações dirigidas a um objetivo. Seguindo o raciocínio de Magda Arnold, segundo o qual as emoções devem ser examinadas como experiência humana, encontramos um elo que liga a emoção à ação. “Na emoção, como na percepção, não há apenas alguém que experimenta, mas também alguém ou algo que ocasiona a experiência” (ARNOLD 20204, p. 241). O interesse da Filosofia na abordagem da emoção, perpassa pela compreensão da experiência humana neste fenômeno, na qual sua investigação é também concomitante a outros fenômenos. Sempre que os filósofos se perguntam a respeito das origens da ação racional ou do julgamento moral das relações humanas, quando buscam lançar luzes nas circunstâncias que tornam a vida digna de ser vivida ou na natureza do autoconhecimento, eles tocam na questão da experiência emocional (CARVALHO,2013, p. 264).

A abordagem de que as emoções são despertadas pela percepção encontra-se no centro da reflexão fenomenológica da emoção, ou seja, para que haja uma emoção, é necessário perceber ou conhecer o objeto de alguma forma, embora não seja necessário conhecê-lo com precisão ou corretamente (ARNOLD, 2024, p. 241). Nesta análise, é desenvolvida uma sequência conceitual que perpassa a tríade percepção-emoção-ação. O papel da percepção é despertar a emoção, entretanto, esta é distinta daquela na maneira particular de se conhecer o objeto. Na percepção, se apreende algo, significando que se sabe o que é o objeto percebido, independentemente de qualquer efeito que ele possa exercer sobre a pessoa que vive a experiência. Já, no domínio das emoções, não há objetividade no fato de um objeto despertar o prazer ou o desprazer. Trata-se, antes, de uma apreciação determinada pela experiência subjetiva. (ARNOLD, 2024, p. 242).

A classificação dos diferentes tipos de percepção e diferentes tipos de juízo deve ser considerada para que se entenda a discussão sobre a origem da emoção. Em geral, a percepção é discutida como sendo um processo global

unitário, sem distinção entre apreender um objeto, reconhecê-lo, compreendê-lo ou fazer juízo sobre ele. No entanto, existe uma diferença significativa entre juízo sensorial e juízo reflexivo. Quando um animal testa, com sua pata, a qualidade do chão em que pisa, está ocorrendo uma percepção sensorial. Quando um cientista testa uma hipótese, por meio de um experimento, está acontecendo um juízo intelectual, ou seja, reflexivo e racional.

Não basta, como alguns psicólogos fizeram, chamar de apercepção tanto a apreensão direta de um objeto, quanto a reflexibilidade sobre o mesmo objeto. Por exemplo, a simples visão de uma casa, reconhecê-la ao vê-la em diferentes momentos e, reflexivamente, saber que ela é uma residência domiciliar. É necessário distinguir o reconhecimento direto, que não envolve juízo racional, de um segundo momento em que entra o reconhecimento reflexivo (ARNOLD, 20204, p. 246). “Na experiência emocional, tal avaliação é sempre direta, imediata; é um juízo sensorial e inclui um juízo reflexivo apenas como uma avaliação secundária” (ARNOLD, 20204, p. 247). Há a avaliação do objeto ou situação, considerados como bom ou mau, benéfico ou prejudicial, desejado ou indesejado, buscado ou evitado. A qualidade de cada emoção depende de como avaliamos o objeto, enquanto a intensidade de uma emoção depende de quanto o objeto nos afeta. Perceber uma determinada pessoa ou circunstância a partir de estimativas não é suficiente para que ocorra um processo emocional. Na estimativa, é crucial que se obtenha um certo grau de atração para a realidade considerada ou avaliada. Arnold faz esta distinção da seguinte maneira:

a qualidade emocional não consiste precisamente nesta atração ou repulsão irracional e involuntária? Se eu simplesmente conhecer coisas ou pessoas como elas são separadas de mim, não há emoção. Mas se eu penso que algo é bom para mim aqui e agora, e me sinto atraído por isso, algumas vezes até contra meu melhor juízo, então minha experiência é, propriamente falando, irracional; é outra coisa além da fria razão; é um acréscimo ao conhecimento: é uma qualidade emocional (ARNOLD, 2024, p. 243).

A estreiteza existente na sequência percepção-avaliação-emoção faz com que o conhecimento de algo não seja puramente objetivo. Como mencionado, trata-se de um conhecimento no qual alguém percebe e se coloca em relação com o objeto ou com a situação da experiência de maneira que estes

o afetem. Este processo de conhecer envolve a “qualidade emocional”. Para Sartre, o objeto de nossa emoção fascina-nos e aprisiona-nos. Uma vez que a pessoa é atraída por determinado objeto, sua atenção é capturada. “Quer uma coisa seja agradável aos olhos, deliciosa ao paladar, útil como uma ferramenta ou um tesouro para se possuir, ela nunca está simplesmente lá, separada de nós, mas é sempre vista em algum relacionamento conosco” (ARNOLD, 2024, p.250). Contrariando a tese de alguns psicólogos que postulam que a ênfase estava na sequência emoção-expressão-ação, Arnold afirma que:

a emoção é uma experiência na qual a pessoa avalia o objeto tal como ele a afeta. Tal avaliação do objeto resulta em um sentimento de atração ou aversão, e até mesmo (se nenhum outro motivo interferir) de aproximação ou evitação. A percepção é completada por uma avaliação intuitiva que desperta a emoção. Portanto, a sequência percepção-avaliação-emoção vem antes da sequência emoção-expressão-ação, que até agora foi quase que exclusivamente enfatizada na teoria psicológica. É a sequência percepção-avaliação-emoção que, sozinha, explicará as condições necessárias para despertar a emoção (ARNOLD, 2024, p. 256).

A emoção, desta maneira, é experimentada como tendência para a ação. É exatamente este padrão que possibilita que uma pessoa possa reconhecer emoções nos outros. Resumidamente, Arnold está dizendo que as emoções se ordenam na direção a um objeto avaliado intuitivamente com bom ou prejudicial. Elas exercem uma espécie de atração ou aversão acompanhado por padrão de mudanças fisiológicas que podem determinar aproximação ou afastamento do objeto avaliado.

2.5 A relação entre sentimentos e emoções

Dentro da investigação acerca das emoções, é importante ressaltar que, embora, no uso comum, os verbetes emoções e sentimentos sejam colocados na mesma categoria, existe uma diferença entre ambos. O termo sentimento, normalmente, é usado quando alguém deseja expressar algo sobre sua experiência em primeira pessoa, ou seja, o estado de ser de alguém e que, portanto, não é necessário ou não é possível ser provado para a alteridade. Por

exemplo, “sinto frio” é um relato de uma experiência sensorial direta que afeta a pessoa da experiência como um todo.

Para Solomon, existe uma dificuldade de complexidade de linguagem, pois os teóricos empreendem poucos esforços para descrever ou explicar os sentimentos menos palpáveis que não podem simplesmente ser associados a uma fonte fisiológica ou física específica. Pode-se dizer que essa dificuldade se refere ao fato de como falar sobre entidades mentais “intangíveis”, como os sentimentos. Desta maneira, teóricos usam termos vagos como “afeto”, “tom afetivo” simplificando o fenômeno como realidade indescritível. “Nossa linguagem sobre ‘experiência interior’ é bastante rudimentar e pouco desenvolvida, já que nossa linguagem pública está orientada, muito naturalmente, para experiências compartilhadas e objetos e situações no mundo (SOLOMON, 2015, p. 217).

Alston (1969, p.4), em seu artigo “*Feeling*”, também aborda a questão da privacidade dos sentimentos e a possibilidade de um vocabulário intersubjetivo para descrever sentimentos. Ele conclui que, embora os sentimentos sejam estados de consciência privada, é possível desenvolver uma compreensão compartilhada destes estados através de termos públicos e epistemicamente neutros. Alguns exemplos podem tornar isso mais claro: “Sinto-me feliz”, refere-se a uma experiência emocional direta; “Sinto que estou certo”, indica que alguma decisão foi tomada; “Sinto que estou fazendo um esforço”, assinala uma experiência direta da pessoa de fazer um esforço, afirmando contra alguém que duvida de sua intencionalidade em fazer tal esforço; “Sinto-me agradavelmente aquecido”, afirma um determinado estado corporal e que tal estado é agradável. Nestas frases, percebe-se a conexão que existe entre o termo “sentimento” e estados corporais ou psicológicos que uma pessoa experimenta de forma direta, podendo sentir de maneira agradável ou desagradável tais estados. “O agradável e o desagradável referem-se à maneira como esse estado é sentido: como é ter uma sensação ou uma emoção, fazer um esforço deliberado ou se envolver em uma atividade psicológica ou física” (ARNOLD, 2024, p. 44).

No entanto, os sentimentos revelam o estado mental momentâneo. Referem-se apenas a um de seus aspectos, como quando uma pessoa denota que gosta do sabor de uma determinada receita: “o sabor do pão de queijo é agradável”. Embora, não necessariamente a pessoa queira o pão de queijo. Da

mesma forma, quando uma pessoa manifesta que não gosta de determinado alimento, dizendo que aquela receita tem sabor desagradável, ela está dizendo que não gosta do seu sabor, embora possa comê-la, voluntariamente, mediante uma necessidade. Por outro lado, emoção indica a atitude de uma pessoa em relação a um objeto, ela se concentra sempre no objeto, ou seja, uma pessoa quer uma coisa ou tem medo dela: “Quando acho algo agradável, considero uma característica ou qualidade particular do objeto. Quando gosto de algo, geralmente reajo a todo o objeto” (ARNOLD, 2024, p.45).

Outras diferenças que se encontram entre sentimentos e emoções está no grau e na qualidade. Enquanto os sentimentos são experiências de intensidade moderada, as emoções são experimentadas como fortes movimentos. Nas emoções, identifica-se que é possível constatar variações na espécie: há o medo, a raiva, a alegria, o amor, o ódio, dentre tantas outras. Elas também podem ser agradáveis e desagradáveis, entretanto, nunca perdem sua qualidade emocional distintiva. Por exemplo, o medo experimentado como uma emoção desagradável, por menor que seja sua intensidade, continuará sendo medo, não perdendo sua condição de espécie. Estes podem ser manifestados unicamente como positivos ou negativos, agradáveis ou desagradáveis.

Quanto aos sentimentos, as experiências agradáveis podem ser nomeadas de prazer e as desagradáveis de dor. Os sentimentos podem variar, enquanto a emoção permanece a mesma, ou seja, no aumento dos sentimentos como agradáveis ou desagradáveis, nunca é sentido como medo ou raiva ou ódio. “Elas (emoções) diferem dos sentimentos na medida em que se orientam para algum objeto, ao passo que os sentimentos apenas indicam nossas reações a um aspecto particular de um objeto ou situação” (ARNOLD, 2024, p. 44). Quando uma pessoa experimenta raiva e tem a oportunidade de expressar essa raiva sem nenhum tipo de retaliação, a vazão da raiva, em um primeiro momento, pode ser bastante agradável. Todavia, se a raiva não for expressa a experiência da raiva é desagradável. O amante correspondido é agradável, por outro lado, o amor não correspondido é desagradável.

Uma única reação emocional básica pode durar e desenvolver-se em um sentimento. Para Robert Solomon, emoção é sinônimo de sentimento, quando este último é interpretado de maneira ampla, ou seja, sem restringir-se a simples sensações corporais. Dito de outra maneira: “sentimentos”, não no sentido de

feelings, que é essencialmente sensações, mas *sentiments*, que no inglês abrange mais o aspecto mental, no sentido da mistura dos dois termos. Esta mistura proporciona, enquanto experiência emocional, uma ação da razão ou do intelecto em torno da emoção vivenciada, que é o que garante a característica de durabilidade. Solomon concebe a mistura dos dois termos argumentando da seguinte forma:

Discuti a ideia de que emoções são sentimentos. Admiti que (de acordo com o uso corriqueiro) são desde que ampliemos muito a noção limitada de que sentimentos são, essencialmente, sensações. Alguns dos sentimentos envolvidos em emoções são claras sensações corporais (por exemplo, sentir-se enrubescido), como assinalou William James, mas muitos outros envolvem o corpo de formas mais interessantes, refletindo, por exemplo, tendências a agir ou um senso de vulnerabilidade ou agressividade. No entanto sentimentos envolvidos na emoção estão também sentimentos a respeito do mundo, pressupondo, portanto, intencionalidade (SOLOMON, 2015, p. 367).

Solomon propõe que a partir da ampliação do significado da terminologia “sentimentos” sejam superadas a tradicional visão reducionista que tradicionalmente remetia o termo a simples sensações corporais. Assim sendo é incluído componentes cognitivos na experiência das emoções.

2.6 Alston e a compreensão cognitivista das emoções

Como afirmamos, alguns pontos dos escritos alstonianos, sobretudo em seu artigo *Feelings* (1969), parecem apontar que seu comprometimento na discussão a respeito da conceituação das emoções perpassa por uma concepção cognitivista. Neste seu ensaio, ele destaca que os sentimentos são estados de consciência, sobre os quais seus possuidores têm autoridade final. Neste quesito, sua opinião vai de encontro ao pensamento de Robert Solomon, que enfatiza que a pessoa é responsável pelas suas emoções (SOLOMON, 2015, p.17).

Alston elucida também que sentir algo é, de alguma forma, uma fonte de conhecimento de que se está nesse estado. Ele discute a distinção entre sentimentos e imaginações e propõe uma análise do que ele chama de

“sentimentos adjetivos”. Segundo ele, frases relatadas na forma “sentir F”, onde “F” torna-se adjetivo ou frase adjetiva, cuja forma nominal designa um tipo de estado de uma pessoa. “É fato notável, embora raramente observado, que os sentimentos adjetivos são normalmente denominados por uma frase que une a palavra “sentir” a um termo, cuja forma nominal designa algum estado de uma pessoa” (ALSTON, 1969, p. 6)⁶. Nesta categoria, os sentimentos adjetivos são organizados da seguinte ordem: a) emocionais: sentir-se irritado, indignado, assustado, ansioso, perturbado, envergonhado, exultante, angustiado, deprimido; b) humor: sentir-se alegre, sóbrio, tranquilo; c) condição corporal: sentir-se tenso, sonolento, faminto, cheio de energia e d) tendência corporal: sentir-se generoso, aventureiro, amoroso e falante (ALSTON, 1969, p. 5)⁷. Dessa maneira, admitindo que os sentimentos são considerados estados de consciência, que estão intimamente ligados a outros estados mentais como crenças, desejos e intenções, podem incluir componentes cognitivos e motivacionais:

Vários autores recentes têm-se esforçado por negar que uma emoção como medo ou o constrangimento seja “apenas um sentimento” e tem insistido que as emoções contêm elementos cognitivos e motivacionais, como sabemos. Mas uma vez, insistiu-se que querer algo não é apenas ter um certo tipo de sentimento, e que realizar uma ação porque se deseja algo não é ter a ação causada por um certo tipo de sentimento. Pouco se diz, no entanto, quanto ao tipo de coisa da qual as emoções e os desejos estão sendo distinguidos. É geralmente reconhecido que um sentimento é algo momentâneo ou “ocorrente” em vez de disposicional, e que é o tipo de coisa ao qual o seu possuidor tem acesso epistemológico privilegiado. Mas, por mais verdadeiro que isto seja, não faz nada para distinguir sentimentos de pensamentos e imaginações mentais, do quais o mesmo poderia muito bem ser dito⁵ (ALSTON, 1969, p. 3).

⁵ Thus, several recent authors have been at pains to deny that an emotion like fear or embarrassment is “just a feeling” and have insisted that emotions contain cognitive and motivational elements as well. Again, it has been insisted that to want something is not just to have a certain kind of feeling, and that to perform and want something is not to have the action caused by a certain kind of feeling. Little is said, however, as to what sort of thing it is from which emotions and wants are being distinguished. It is generally recognized that a feeling is something momentary or “occurrent” rather than dispositional, and that it is the sort of thing to which its possessor has privileged epistemological access. But however this may be it does nothing to distinguish feelings from thoughts and mental imaginings, of which the same could as well be said (ALSTON, 1969, p. 3).

⁶ It is a notable fact, though one too seldom noted, that adjectival feelings are standardly denominated by a phrase that conjoins the word “feel” with a term, the nominal form of which designates some state of a person (ALSTON, 1969, p. 6). ⁷ The category of adjectival feelings is we might, with no pretensions to either precision or exhaustiveness, dissect it into emotional feelings (feel angry, annoyed, indignant, frightened, anxious, disturbed, embarrassed, elated, grief-stricken, depressed), mood feelings (feel cheerful, gloomy, tranquil), feelings of behavioral tendency (feel generous, adventurous, amorous, talkative) (ALSTON, 1969, p. 5).

Embora o nosso autor não seja explícito em relação à tradição cognitiva das emoções, há indícios em sua obra que apontam para este compromisso. Se for verdade que os componentes afetivos presentes na percepção mística funcionam como indicadores da natureza [divina] do objeto que está sendo apresentado, como veremos no capítulo três, então isso faz de Alston um cognitivista. Faz dele um cognitivista porque para esse papel epistêmico ser desempenhado, essas manifestações afetivas têm que ter um componente cognitivo intelectual.

“Sem dúvida, tais experiências têm um tom fortemente afetivo; minha amostra é inteiramente típica a esse respeito. As fontes falam de êxtase, doçura, amor, alegria, deleite, contentamento, paz, repouso, felicidade, admiração e assombro” (ALSTON, 2020, p.92). Nesta citação, Alston implicitamente direciona os elementos afetivos, presentes na experiência mística, como que cumprindo a função de permitir que o sujeito identifique com precisão o objeto de sua experiência. Neste caso a presença de Deus. A função que os afetos exercem na experiência mística traz em seu bojo as características de direcionamento ao objeto e o caráter de julgamento, que são elementos cruciais na tradição cognitiva das emoções. Esse ponto será aprofundado na última seção do terceiro capítulo deste trabalho.

Além disso, se a experiência mística, que carrega afetos, justifica a crença teísta, então ela envolve razões. Com esse passo, Alston situa as emoções no mesmo nível das crenças, a saber, no espaço das razões. Mas, como entender melhor a relação entre emoções e justificação? De que modo pode-se dizer que as emoções são estados mentais de caráter cognitivo? O capítulo seguinte desdobrar-se-á nestas questões emblemáticas, que são muito pertinentes para aprofundar na maneira como Alston concebe a percepção de Deus na mística cristã.

CAPÍTULO 3 PERCEPÇÃO E CRENÇAS SOBRE O MUNDO EXTERNO

Alston não é muito específico sobre que tipo de teoria geral da percepção ele endossa. Ele alega, no primeiro capítulo da obra *“Percebendo Deus”*, que a percepção de Deus dá origem a crenças sobre Deus (ALSTON, 2020, p. 32). No começo do segundo capítulo, ele reitera que o objetivo principal deste livro é mostrar que a percepção putativa de Deus pode fornecer justificção para certas crenças sobre Deus (ALSTON, 2020, p. 119). Este capítulo é dedicado a uma discussão acerca da justificção, no entanto, ficam dúvidas quanto à natureza da percepção segundo o autor. O que se sabe é que a percepção, para ele, contribui na justificção das crenças possuídas pelos sujeitos sobre a realidade. Tendo em vista que há duas grandes classes de teorias sobre como experiência perceptual justifica as crenças acerca do que há no mundo (crenças perceptuais) - teoria dados brutos e a teoria do conteúdo representacional -, pode-se especular que a concepção alstoniana sobre a natureza da percepção e sua relação com a natureza da justificção podem ser de dois tipos. As subseções seguintes explicitam, brevemente, esses dois conjuntos de teorias e as dificuldades que cada uma delas coloca para o projeto de Alston.

3.1 Teoria dados brutos

A teoria dos dados brutos postula que, quando se tem uma experiência perceptual, o que se percebe não é conceitualmente formatado; há uma percepção que não requer a posse de conceitos e sem pensamento conceitual estruturado. É possível exemplificar esta teoria analisando uma pessoa que, sendo exposta a um tomate maduro, percebe manchas vermelhas ocupando uma certa porção do seu campo visual. Apesar de a pessoa estar diante de um

tomate, o que o seu aparato visual efetivamente está capturando e transmitindo ao cérebro não é o tomate, em si, e sim uma certa área na cor vermelha. Isso também se aplica a tudo mais que esteja dentro de seu campo visual. Por exemplo, se este tomate estiver sobre uma mesa de madeira e à frente de uma parede branca, a teoria dados brutos dirá que o que o indivíduo percebe não é a mesa de madeira com um tomate em cima e a parede branca atrás, mas sim certas superfícies com cores, que, neste caso, são vermelho, castanho e branco.

Em outras palavras, segundo a teoria dados brutos o que se percebe, isto é, o conteúdo da percepção sensorial, são formas e cores e não as coisas, propriamente ditas. Assim, segundo essa família de teorias, conceitos, como "tomate", "mesa" e "parede", são adicionados ou aplicados, apenas depois, quando essas informações de cor e forma, capturadas pelo sistema visual, são recebidas pela área cerebral responsável pela cognição. Os conceitos não participam da experiência perceptual e, conseqüentemente, não participam do conteúdo da percepção. A percepção, portanto, segundo a teoria dos dados brutos, é de natureza não conceitual.

Este envolvimento básico com o mundo pode ser chamado de "olhar bruto". Embora este tipo de percepção envolva a aquisição de informação perceptual, e que este envolvimento seja eficaz para que o sujeito da experiência tenha contato com o objeto, ele não equivale à posse de uma representação conceitualmente estruturada do mundo (O' BRIEN, 2013, p. 100).

Ainda é importante mencionar que há duas variedades principais de teoria dos dados brutos: a teoria *sense-data* e a teoria *raw feel*. Segundo a teoria *sense data*, sempre que o indivíduo tem uma experiência visual de algo vermelho na sua frente, realmente há algo vermelho presente, a saber, um dado sensorial. De acordo com esta teoria, as propriedades que a experiência atribui aos objetos são, de fato, propriedades dos próprios objetos. O mero fato de ter absorvido os dados sensoriais provenientes do que está à sua frente já torna a crença do indivíduo suficientemente justificada.

De acordo com a teoria *raw feel*, a experiência perceptual é composta de meras sensações. A experiência visual, por exemplo, é composta por manchas de cor organizadas num espaço visual bidimensional. Conforme esta teoria, sensações *causam* crenças. A relação entre o conteúdo da percepção e as crenças que o indivíduo possui sobre o mundo externo é de natureza causal.

Logo, a percepção não justifica as crenças, pois nem há tal necessidade: uma vez que o indivíduo não pode escolher as crenças que possui, não há razão para esperar que seja capaz de dizer o motivo pelo qual possui tais e tais crenças, no lugar de outras. Ele simplesmente tem as crenças que foram causadas pela percepção⁶.

3.2 Teoria representacional do conteúdo da percepção

De acordo com teorias representacionais, a percepção possui um conteúdo que é de natureza representacional. A representação é um elemento indispensável da vida mental do ser humano. Quando há, por exemplo, um tomate diante de um indivíduo com pleno gozo das suas faculdades visuais, ele perceberá *que há um tomate na sua frente*. De acordo com essas teorias, a percepção já é conceitualmente formatada ou lapidada, ou seja, não é bruta.

O chamado “conteúdo perceptual” é aquilo que a experiência sensorial entrega para a pessoa. Para perceber o mundo desta maneira, é necessário que a pessoa da experiência tenha conceitos, isto é, formas de representar e pensar acerca deste mesmo mundo (O’ BRIEN, 2013, p. 99). À posse de conceitos para representar a experiência perceptual, aplica-se o termo “percepcionar-que”, significando que o tipo de envolvimento perceptual com a realidade é factivo. Pode-se também ter uma percepção do mundo de uma certa maneira e ser um engano. A este fato chama-se “percepcionar-como” ou, como sucede na maioria dos casos, “ver-como”:

O pau semimergulhado na água pode não estar partido; mas eu vejo-o como partido. Grande parte da minha percepção é representacional – eu tomo o mundo como sendo de uma certa maneira-por vezes corretamente, quando vejo que o mundo é assim ou assado, e por vezes incorretamente, quando o mundo não é como eu o percepciono ser (O’ BRIEN, 2013, p. 99).

De acordo com as teorias representacionais, a percepção entrega à pessoa não um conjunto de dados brutos, como cores e sons, mas sim um

⁶ Stanford encyclopedia of Philosophy, disponível em: <https://plato.stanford.edu/entries/perception-justification/> publicado em junho de 2015; acessado em : 05 de março de 2025.

conjunto de *fatos*, que podem ser expressos por meio de proposições – enunciados como: “O tomate à minha frente está maduro”. Dentro desta

concepção, o conteúdo da percepção possui um vínculo constitutivo com as próprias crenças perceptuais.

O tipo de informação contida nas crenças depende, pelo menos em parte, do modo pelo qual essas crenças representam o mundo. Se uma crença representa o mundo incorretamente – se o representa mal – a crença é falsa. Se, por outro lado, ela representa o mundo corretamente, é verdadeira ou factual. Como já dizemos, nem todos os estados mentais são crenças. Temos também desejos, esperanças, medos e outros estados propositivos. Todos esses são estados de representação, na medida em que fornecem uma espécie de mapa ou panorama de uma parte do mundo (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p. 50).

A literatura discute dois tipos de vínculos constitutivos entre conteúdo perceptual e crença perceptual. O primeiro é um vínculo de correspondência: as experiências são, elas próprias, aquisições de crenças. O segundo é um vínculo de disposicionalidade: as experiências são disposições para formar crenças, mas não garantem que o sujeito irá, realmente, formar a crença correspondente ao que foi percebido. Dentro das teorias representacionais, o conteúdo da percepção justifica crenças perceptuais: se **f**, *f* aqui é um fato, é percebido, está justificado acreditar em **f**.

Nesta discussão, é importante notar que existe uma distinção entre as crenças e as suas atribuições úteis. Mesmo que a crença em **P** seja atribuída a uma pessoa, não é imprescindível que esta pessoa tenha a posse de todos os conceitos necessários para acreditar em **P**. Alguns autores, como Moser, Mulder e Trout, defendem que a atribuição de crenças é um procedimento pragmático. “O fato de atribuímos crenças aparentemente verdadeiras segundo o nosso olhar não garante que as crenças assim atribuídas sejam de fato crenças da outra pessoa ou sejam realmente verdadeiras” (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p.52). Por exemplo, usar uma linguagem para atribuir uma determinada crença, como convencer uma criança de dois anos que o fogão é perigoso, sendo que a criança não tenha a menor ideia do que é um fogão.

3.3. Dificuldades com essas teorias

Há duas dificuldades eminentes com a teoria dos dados brutos, em ambas as suas variantes. A primeira dificuldade é que ela parece conduzir inevitavelmente ao ceticismo sobre o mundo externo. Se tudo o que efetivamente é percebido são dados sensoriais, como manchas de cor, então, essas são as únicas coisas que com certeza existem. Não há como saber o que de fato existe no mundo para além desses dados e sensações. Não é possível fazer afirmações do tipo “existe um tomate na minha frente agora”, porque não há como saber se existe ou não: a única coisa que é possível saber que existe é uma área vermelha dentro do campo visual que se assemelha a um tomate, mas não que o tomate realmente existe ali.

A segunda dificuldade com essa teoria é que ela não consegue explicar como alucinações são possíveis. Se parece que há um unicórnio na frente da pessoa, mas não há nenhum unicórnio e, portanto, não há nenhum objeto que é fonte de dados sensoriais, como é possível ela achar que há um unicórnio na sua frente? Segundo essa teoria, tecnicamente isso não seria possível. No entanto, alucinações claramente são possíveis, como uma ampla literatura em psicologia demonstra.

Conforme o projeto de Alston, a teoria dados brutos parece colocar dificuldades proibitivas. Ele quer defender que o fato de um indivíduo ter uma percepção mística fornece a esse indivíduo bases para formar e manter a crença de que o que ele percebeu é, de fato, a divindade. A percepção em questão não pode, portanto, ser pensada em termos de dados brutos, do contrário o indivíduo não estaria legitimado em formar a crença de que o que foi percebido é de fato a divindade. Ele só estaria legitimado a formar a crença de que havia algo diante dele, algo que corresponde a certos dados brutos, de cor, tamanho etc., mas não que este algo seja, efetivamente, a divindade.

Por outro lado, quanto à teoria representacional, a principal dificuldade enfrentada por essas teorias é o chamado problema da precisão *accuracy*: como é possível garantir que as representações mentais do mundo externo, o conteúdo de nossas crenças, correspondem com precisão à realidade? Pois pode-se formar, e frequentemente isto acontece, crenças sobre o mundo que não são

muito precisas ou mesmo crenças falsas. Um caso prototípico é o caso da ilusão Müller-Lyer: vejo duas linhas desenhadas sobre um papel, onde parece que uma delas é mais comprida do que a outra, quando, na verdade, elas têm exatamente o mesmo comprimento.

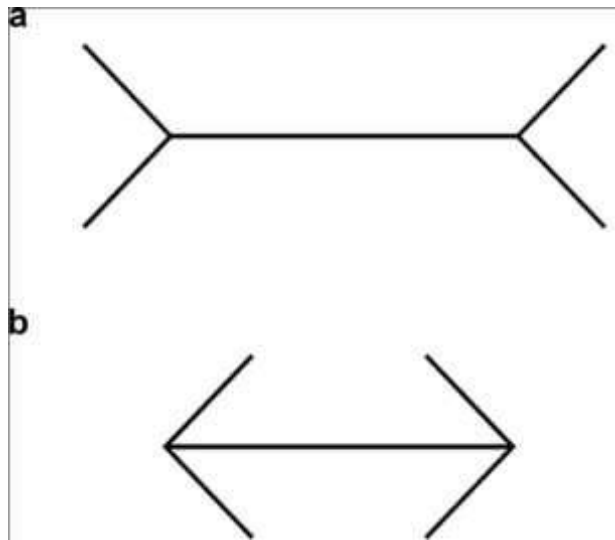


Figura 1 - Ilusão de Müller-Lyer. Fonte: *Phenomenology and the Cognitive Sciences*⁷

Se o conteúdo da percepção, por ele mesmo, fosse suficiente para justificar crenças sobre o mundo, estaria justificado acreditar que uma das linhas é mais comprida do que a outra, mesmo sabendo que não é. Assim, haveria a justificação em ter uma crença falsa, mesmo sabendo que ela é falsa.

Com relação especificamente ao projeto de Alston, a dificuldade com a teoria representacional é que ela admite resultados indesejáveis. Alguém poderia alucinar Deus - não perceber Deus, mas sim alucinar - e formar a crença de que era realmente Deus que estava diante dele, e esse indivíduo estaria justificado em manter essa crença. De modo semelhante, alguém poderia perceber outra coisa, algo que se pareça com Deus, mas que não é, e achar que se trata de Deus. Essa pessoa estaria justificada em manter essa crença. Em ambos os

⁷ “The suitability of topology for the investigation of geometric-perceptual phenomena”, Figura científica em ResearchGate. Disponível em: https://www.researchgate.net/figure/The-MuellerLyer-illusion-A-Mueller-Lyer-illusion-is-a-geometrical-configuration-formed-by_fig1_363827207 [acesso em 5 Mar 2025]

casos, o indivíduo estaria justificado em ter uma crença que não corresponde à realidade e esse parece um resultado pouco desejável.

Posso estar perceptualmente justificado em acreditar que há um lago à minha frente mesmo se estou sendo vítima de uma miragem e nenhum lago está sendo percebido. Mas isso é apenas um incidente isolado que ocorre contra o pano de fundo de inúmeros casos nos quais a justificação perceptual envolve autêntica percepção do objeto (ALSTON, 2020, p. 120).

Para que a tese geral de Alston de que é possível perceber Deus seja mantida, parece que, apesar destas dificuldades, a concepção de percepção endossada por Alston é uma concepção representacional, dada a necessidade de que aquilo que é percebido justifique a crença de que se trata de Deus se apresentando. Do ponto de vista não representacional, o sujeito da experiência mística nunca teria como saber se o objeto de sua experiência é, de fato, Deus. Isto, pelas mesmas razões pelas quais ele nunca pode efetivamente saber se se trata de um tomate, mesmo quando há um tomate real em sua frente. Tudo o que ele pode saber é que há manchas vermelhas em seu campo visual. Em outras palavras, do ponto de vista não-representacional, as únicas crenças que o sujeito está justificado em formar são crenças sobre as qualidades fenomenais de sua própria experiência. Ele pode formar crenças sobre o mundo, mas estas crenças não estarão justificadas pela experiência.

Para que experiências sejam capazes de desempenhar um papel justificacional para as crenças sobre o que há no mundo, é preciso que o conteúdo da percepção seja entendido em termos representacionais.

3.4 Justificação

A obtenção de um conhecimento verdadeiro, epistemologicamente constituído, perpassa pela relação adequada entre crença e verdade. É preciso que estes dois componentes estabeleçam uma relação satisfatória entre si. Nas abordagens tradicionais, isso significa que o conhecimento genuíno, por parte de um conhecedor, precisa ter evidências de que a proposição é verdadeira. “É necessário que as crenças verdadeiras sejam justificadas: de acordo com a

concepção tradicional, a justificação é uma condição do conhecimento” (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p. 85).

Pode-se fazer uma distinção entre a justificação dedutiva e a justificação indutiva. Na justificação dedutiva, uma proposição deve acarretar logicamente aquilo que ela justifica, evocando para si proposições de apoio, ou seja, uma primeira proposição deve servir de apoio lógico para uma segunda proposição. “Por exemplo, as proposições *todos os filósofos amam a polêmica* e *Bertrand Russell é um filósofo* acarretam a crença de que Bertrand Russell ama a polêmica, e podem servir assim para justificar esta última” (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p. 86).

Na justificação indutiva, não é necessário que uma proposição justificativa acarrete logicamente o que ela justifica. No seguinte exemplo, percebe-se a seguinte proposição: *quase todos os estudantes de pós-graduação na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), tiveram um contato com a obra de Lima Vaz. O autor desta dissertação é um estudante da pós-graduação da FAJE.* A primeira proposição constitui-se como uma justificação indutiva suficiente para a crença de que o autor desta dissertação tenha tido contato com a obra de Lima Vaz: “se a proposição justificativa é verdadeira, a proposição justificada é *provavelmente verdadeira*” (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p. 86). A verdade não é uma condição necessária para a justificação de uma proposição. Na justificação indutiva, uma crença pode ser verdadeira, mas não é preciso que seja verdadeira para que seja justificada por proposições em questão (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p. 87).

Ficou evidente que a capacidade que uma experiência sobre X tem de justificar uma crença sobre X depende da concepção de experiência que se está a adotar. Para Alston, a capacidade que uma experiência sobre X tem de justificar uma crença sobre X depende também da concepção de justificação que será adotada. Ele declara que:

Se o que me parece ser uma consciência experiencial direta de X me põe em uma posição de formar crenças justificadas a respeito das características perceptíveis de X, isso me garante supor que o próprio X está mesmo se apresentando à minha consciência; de outro modo, como a experiência poderia justificar minhas crenças sobre X (Interrogação). [...] Na verdade, tudo isso depende do sentido de justificação no qual se mostra

(ou se torna razoável supor) que supostas percepções de Deus possam dar justificação acerca dele. Em particular, depende de se o conceito de justificação envolvido “exibe condutividade à verdade”, ou seja, se o fato de eu estar justificado em acreditar o que p acarreta que é menos provável que seja verdadeiro que seja verdadeiro que p . Aqueles que usam uma concepção de justificação que não é da condutibilidade da verdade naturalmente negarão que o fato de que experiência sensorial dá justificação para crenças sobre objetos físicos é uma boa razão para supor que uma alegada percepção sensorial de objetos físicos seja com frequência a coisa real (ALSTON, 2020, p. 119-120).

Para melhor clarificar a noção de justificação que está em jogo, o filósofo introduz algumas distinções técnicas. A primeira delas é entre justificação mediada e justificação imediata; a segunda é entre ter bases adequadas para acreditar e acreditar em virtude de possuir bases adequadas; e a terceira é entre práticas confiáveis e não confiáveis de formação de crenças.

3.4.1 Justificação mediada vs. justificação imediata

A primeira distinção importante que Alston vai traçar é entre justificação mediada e justificação imediata. Ele ressalta que:

Há uma importante distinção entre justificação *mediata* ou *indireta* e justificação *imediata* ou *direta*. Ser mediatamente justificado em acreditar que p é o mesmo que aquela crença ser justificada por razões, ou seja, por outras coisas que constituem as razões de alguém para isso. Assim, se estou justificado em acreditar que choveu na noite passada ao ver poças d’água na rua, minha crença de que choveu na noite passada está justificada em virtude da base na crença de que há poças d’água. Estar imediatamente justificado em acreditar que p é o mesmo que essa crença estar justificada por algo diferente de razões. Essa é uma categoria “guarda-chuva”; ela inclui qualquer legitimação por algo que não sejam crenças justificadas do sujeito. Candidatos proeminentes para justificadores imediatos são (a) experiência daquilo sobre o que versa a crença, (b) a autoevidência da proposição acreditada e (c) as proposições acreditadas serem de certa categoria; por exemplo, uma proposição acerca da própria experiência consciente corrente (ALSTON, 2020, p. 123-124).

Em seguida, ele deixa claro que está preocupado em garantir a possibilidade da justificação imediata, ou seja, justificação que é dada não em

termos de razões, que são outras crenças que o sujeito já possui, mas sim em termos daquilo que ele chama de “bases adequadas” (ALSTON, 2020, p. 124) que, por sua vez, são obtidas diretamente da experiência. Desta forma, fica evidente que Alston rejeita concepções coerentistas de justificação, em favor de uma concepção fundacionalista. É importante uma breve exposição acerca destas duas concepções, que será desenvolvida nos parágrafos seguintes.

O fundacionalismo e o coerentismo são duas teorias que buscam explicar como crenças são justificadas. Embora ambas sejam abordagens que oferecem explicações sobre a natureza do conhecimento, elas são divergentes na esquematização de como ele é elaborado. Enquanto o fundacionalismo adota uma estrutura hierárquica, o coerentismo enfatiza a interconexão. Alguns epistemólogos propõem abordagens mistas, buscando combinar insights do fundacionalismo e do coerentismo.

O coerentismo epistêmico concebe, como ideia central, que a justificação de qualquer crença tem dependência das relações de coerência entre as crenças mantidas pelo sujeito. Isto quer dizer que é dado uma ênfase ao papel da interrelação entre crenças para garantir sua justificação epistêmica. Uma crença é justificada se ela se encaixa harmoniosamente com o conjunto de crenças que uma pessoa já possui. Em Moser, Mulder e Trout, esta premissa do coerentismo é articulada da seguinte maneira:

Os coerentistas costumam se inspirar naquela espécie de justificação sistemática ou holística que as ciências oferecem. A física, a química, a biologia, etc. aparentemente nos brindam com um amplo sistema de crenças com base no qual outras crenças podem ser justificadas pela coerência-pelo fato de se encaixarem de maneira identificável no sistema. A abrangente visão de mundo das ciências se “arranja” de tal modo que parece constituir um ideal a ser alcançado pelas demais crenças justificadas. Dizem os coerentistas que esse ideal é o fundamento da justificação numa rede sistemática de crenças (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p. 91-92).

O coerentismo reconhece a natureza interconectada do conhecimento e a importância do contexto na justificação. Segundo esta maneira de conceber a justificação, o relevo é dado à ideia de coerência com um sistema de crenças.

“As teorias coerentistas, por sua própria natureza, afirmam que a justificação epistêmica depende unicamente de relações de coerência entre as proposições que a pessoa aceita ou nas quais crê” (MOSER, MULDER, TROUT, 2011. P. 94).

Destaca-se, dentre os defensores desta teoria, Laurence Bonjour (1999), que defendeu uma versão do coerentismo a partir do argumento de que a justificação epistêmica depende da coerência interna de um sistema de crenças. Posteriormente ele vai renegar o coerentismo e adotar uma forma de fundacionalismo. Um outro proponente do coerentismo foi Keith Lehrer (1990), sua contribuição endossa a teoria por meio de exaustivos trabalhos com argumentos sobre o conhecimento e a justificação. Estes dois Filósofos combinaram uma perspectiva coerentista da justificação com uma teoria correspondente com a verdade (BRIEN, 2006, p. 171).

Contemporaneamente, um proeminente representante do coerentismo foi Donald Davidson (1917- 2003), reconhecido por enfatizar o papel da interpretação e da coerência na formação de crenças. Ele desenvolveu a teoria de que a verdade de uma crença é determinada por sua coerência com o conjunto total de crenças de um indivíduo. Sua teoria advoga que as crenças são causadas por eventos no mundo, mas não são justificadas por uma correspondência direta com esses eventos.

O problema do coerentismo é sua vulnerabilidade para um relativismo, no qual diferentes sistemas de crenças são igualmente válidos. Para que a coerência proporcione uma explicação da justificação, tem que ter razões para pensar que os sistemas de crenças alternativos sejam simultaneamente coerentes e consistentes com a experiência. No coerentismo, isso é um problema, uma vez que sua perspectiva da justificação concebe todos esses sistemas de crenças com uma boa probabilidade de serem verdadeiros. Desta maneira, não fica claro, como é que estes sistemas de crenças alternativos constituem diferentes descrições da realidade (BRIEN, 2013, p. 261).

Alston é um crítico do coerentismo e prefere, para sua teoria da percepção mística, uma epistemologia linear:

Creio que o coerentismo e qualquer outra forma de teoria holística da justificação estão sujeitos a deficiências incapacitantes, particularmente a ideia de que há um grande

número de sistemas mutuamente incompatíveis que satisfazem igualmente bem quaisquer padrões de coerência plausíveis; mas não tenho tempo de me aprofundar nisso. Sinto-me muito confortável nesse descarte sumário da coerência na medida em que, até onde posso ver, a crença religiosa se dá melhor em uma epistemologia coerentista do que qualquer outra coisa; assim, estou sujeitando as crenças-M a um teste muito mais rigoroso ao usar uma epistemologia linear (ALSTON, 2020, p. 127).

Uma outra dificuldade do coerentismo está em explicar como o conhecimento se relaciona com o mundo exterior. A maneira como os coerentistas concebem a justificação, não deixa claro como é que as crenças têm uma boa probabilidade de descrever corretamente o mundo independente. A justificação tem como característica fundamental fornecer boas razões para que o sujeito pense que suas crenças são verdadeiras. No coerentismo, no entanto, não é claro como é que esta tese fundamental da justificação pode acontecer, pois o sistema de crenças de uma pessoa pode ser coerente mesmo que as suas crenças não representem corretamente o mundo. Para McDowell (1994) o sistema de crenças do coerentista sofre o perigo de “girar no vazio”, pelo fato do seu conteúdo não ser determinado pelo estado do mundo externo (BRIEN, 2013, p. 160).

De outro lado, no fundacionalismo clássico, é defendida a ideia de que o conhecimento, se estruturado como um edifício, com crenças básicas servindo de alicerce para outras crenças derivadas, estas crenças devem ser autoevidentes ou infalíveis. A justificação de uma crença, segundo este modelo, depende de sua relação com as crenças básicas. Se uma crença pode ser rastreada até uma base sólida, ela é considerada justificada. “De acordo com o fundacionalista tradicional, a justificação para todas as nossas crenças empíricas deriva, em última instância, do conteúdo da nossa experiência perceptual (BRIEN, 2013, p. 128).

Segundo o fundacionalismo, a justificação epistêmica tem duas camadas. Quando a justificação não tem como base uma inferência, trata-se de casos fundamentais. Ela é uma crença justificada, mas não é por meio de inferências tiradas de outras crenças ou dependentes delas. Quando é inferencial, torna-se um caso não fundamental, porque deriva, em última análise, da justificação fundamental: uma crença dependente de outra crença. Moser, Mulder e Trout recordam que esta visão das duas camadas foi proposta por Aristóteles:

A visão estrutural de duas camadas que se chama fundacionalismo foi proposta por Aristóteles em seu *Segundos analíticos* como uma visão geral do conhecimento e recebeu sua formulação extrema nas meditações de Descartes. É representado, além disso, de diversas formas, pelos seguintes filósofos: Russell, 1940; C. S. Lewis, 1946; Chisholm, 1989; Alston, 1989; Pollock, 1986; Audi, 1993; Foley, 1987; e Moser, 1989, entre muitos outros (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p. 95-96).

As vantagens do fundacionalismo é que esta teoria oferece uma estrutura clara e organizada para o conhecimento. Desta maneira, facilita a identificação de crenças justificadas. Entretanto, esta teoria também não escapa das dificuldades. Seu desafio é encontrar crenças básicas que sejam verdadeiramente claras. Somando-se a isso, a teoria pode ser encarada excessivamente rígida e, deste modo, complicar o conhecimento.

Para O'Brien, Alston é apoiador de uma versão do fundacionalismo moderado. Esta posição de Alston é corroborada por outros filósofos, como Alvin Plantinga (2000), que, a partir do debate da Filosofia da Religião, formaram um grupo de filósofos apoiadores deste posicionamento, conhecido como uma versão do fundacionalismo moderado (BRIEN, 2013, p. 152).

Uma vez que a justificação possuía por uma determinada crença pode ser revogada se essa crença não for coerente com o resto do sistema de crenças, esta versão apregoa que as crenças perceptuais de uma pessoa não são infalíveis e que a falta de coerência pode ser epistemicamente relevante. Por exemplo, justificar *prima facie* em acreditar que José está no clube quando alguém o avista de longe. Todavia, se também acredita que ele viajou dias antes para o exterior, a justificação para crença perceptual do primeiro cenário é revogada. De acordo com a perspectiva fundacionalista moderada, a coerência também pode desempenhar uma função justificatória positiva. Dan O'Brien, explica da seguinte forma:

A justificação para uma crença particular aumentará se encaixar perfeitamente no sistema de crenças. Podemos mesmo proporcionar conexões inferenciais entre as nossas crenças que não estariam disponíveis na sua ausência. É importante notar, no entanto, que, de acordo com fundacionalismo moderado, a coerência não pode conferir, só por si, justificação às nossas crenças; pode apenas reforçar a justificação já possuía por uma

determinada crença em virtude da sua fundamentação na experiência (BRIEN, 2013, p. 159).

Uma crença de que determinada pessoa está vendo vermelho, pode revelar-se injustificada ou falsa; não obstante, é razoável aceitar que essa mesma crença é verdadeira, a menos que se tenha provas que sinalizem o contrário. Esta tese da maneira de conceber a percepção continua sendo fundacionalista, pelo fato de envolver crenças básicas, isto é, crenças nãoinferencialmente justificadas e passivas de serem revogáveis:

Posso, por exemplo, ter boas provas de que meu café foi adulterado com um alucinógeno, o que revogaria a justificção *prima facie* que tenho para acreditar que as paredes do meu escritório acabaram de se tornar cor-de-rosa fluorescente. Mais controverso é que a minha crença de que parece-me ver vermelho possa ser revogado por provas psicológicas relativas a um estado mental de confusão ou distração da minha parte (BRIEN, 2013, p. 147).

Os defensores do fundacionalismo moderado oferecem três importantes maneiras de abordar a justificção fundamental e não inferencial: autojustificção, justificção por meio de experiências anteriores à crença e a justificção pela fonte confiável.

A autojustificção consiste em afirmar que uma crença fundamental pode justificar a si mesma, não precisando recorrer à evidência ou ao apoio de nenhum fator externo. Experiências subjetivas são consideradas por alguns fundacionalistas como autojustificção (MOSER, MULDER, TROUT, 2011 p.97). A justificção por meio de experiências anteriores às crenças é uma rejeição da autojustificção literal. Nesta maneira de abordar a justificção, as crenças perceptivas fundamentais podem ser justificadas por experiências perceptivas anteriores, que não são crenças em si mesmas, muito embora desempenhem o papel de sustentação e geração de algumas crenças, em específico as crenças acerca das mesmas experiências (MOSER, MULDER, TROUT, 2011 p.97)

A justificção pela fonte confiável de uma crença apela para a qualidade de condução da verdade, por via das fontes da crença. Uma fonte que não seja em si mesma uma crença, por exemplo a memória ou a sensação. Para o confiabilismo, as fontes das crenças, que são responsáveis pela justificção das

mesmas, têm de ter o poder de conduzir à verdade; por isso é importante a confiança na percepção, sem a qual não poderá justificar as crenças por ela geradas (MOSER, MULDER, TROUT, 2011 p.98).

Na percepção se aplica a ideia de que, na ausência de provas contrárias, a crença perceptual é justificada. O fundacionalismo moderado escapa do dilema que é enfrentado pela abordagem tradicional, a saber: mesmo que uma pessoa tenha crenças infalíveis acerca de uma determinada percepção, essas crenças referem-se a estados mentais e não ao mundo. Desta maneira, para desviar-se deste dilema, pode-se afirmar que uma determinada pessoa tem uma crença fundacional relativa a um objeto e não apenas uma experiência do objeto. Não é plausível, no entanto, que estas crenças acerca de um objeto sejam infalíveis (((BRIEN, 2013, p. 148). Os fundacionalistas moderados admitem a possibilidade de a justificação epistêmica ser desenvolvida por vínculos probabilísticos e não dedutivos.

Muitas razões podem apontar para o fato que a crença em um objeto, que uma determinada pessoa esteja percebendo, seja um engano e que esta pessoa esteja alucinando. Desta maneira, a tese da abordagem tradicional coloca a crença como fundacional e cria o dilema que tenta deter a regressão da justificação com um conjunto de crenças básicas infalíveis. As crenças podem estar relacionadas aos estados mentais de uma pessoa e não ao mundo externo. Deste modo, não fica claro como é que ocorre o conhecimento empírico. O fundacionalista moderado evita este tipo de dilema articulando o problema da seguinte maneira:

Para que uma crença perceptual seja justificada não tem que ser infalível. Podemos, pois, ter crenças acerca dos objetos existentes que cumpram o papel fundacional requerido. O meu conhecimento empírico pode ser fundamentado no pressuposto de que percepciono corretamente a cor da chávena – que a minha crença a seu respeito é justificada – a menos que eu acredite haver um conjunto de circunstâncias anómalas que concorram para me induzir em erro. Estas crenças básicas têm justificação *prima facie* em virtude de estar ciente da minha experiência estruturada. Percepciono a chávena como vermelha, e isto justifica a minha crença de que assim é (O'BRIEN, 2013, p. 148-149).

É com base nesta posição do fundacionalismo moderado que Alston incorpora uma forma de experiência conceitualmente estruturada em torno do que ele entende por justificação imediata ou direta:

Embora justificação seja um conceito de grau, quando falo de justificação *tout court* isso deve ser entendido como um grau de justificação suficiente para aceitação racional. Assim, ao sugerir que uma crença possa ser justificada *prima facie* apenas pela experiência, estou sugerindo que esse modo de justificação pode ser suficiente para a aceitação racional, na ausência de anuladores suficientes. Mas, poder-se-ia defender que o máximo que uma crença pode ter da vivência apenas é algum grau mais baixo de justificação (ALSTON, 2020, p. 137).

Alston não deixa de destacar que, mesmo a experiência já sendo uma contribuição para a justificação de uma crença perceptual, não está isenta do apoio adicional de outras crenças para que tenha racionalidade aceitável. Essa racionalidade aceitável acontece a partir das bases adequadas que serão discutidas na próxima seção.

3.5 Ter bases adequadas vs. acreditar em virtude de possuir bases adequadas

A segunda distinção importante que Alston vai introduzir é entre simplesmente possuir bases adequadas para crer e acreditar em virtude de estar de posse dessas bases. Ele delibera o seguinte:

É o bastante para justificação que eu tenha uma base adequada em minha posse? Ou é também necessário que minha crença seja baseada naquela base, que eu sustente a crença por causa dela. Suponha que eu tenha uma base adequada para acreditar que Tim está tentando demitir, na forma das várias coisas que sei acerca das atividades dele e (presumivelmente) de suas intenções. E que eu acredite mesmo que Tim está tentando me demitir. Mas eu acredito nisso, não por causa dos excelentes indícios que tenho, mas por causa da minha paranoia, que vai me levar à crença caso eu tenha ou não tais indícios. Na verdade, essas evidências não desempenham qualquer função em chegar à crença e continuar nela. Nesse caso, deveríamos dizer que estou justificado em acreditar que Tim está tentando me demitir (interrogação) Bem, certamente há algo epistemicamente desejável sobre minha situação. Os sinais que tenho de fato me põe em uma posição favorável para chegar à

verdade ao acreditar nisso. Pode-se dizer que “eu tenho justificativa” para a crença e se estivesse avaliando minha situação antes de formar qualquer crença sobre o assunto de um modo ou de outro, poder-se-ia dizer que é uma coisa justificável para eu acreditar. Entretanto, se estamos avaliando a crença que eu de fato tenho, e esse é o foco deste livro, há algo fora de ordem. Uma vez que sustento a crença em uma base marcadamente de má reputação, dificilmente podemos dar uma aprovação epistêmica incondicional para meu status doxástico. Assim, optarei pela opção da “fonte relevante” e assumirei a posição de que, a fim de que eu acredite justificadamente que p, é necessário não apenas que eu tenha uma base adequada, mas que minha crença se baseie naquele fundamento, que seja mantida por causa dele (ALSTON, 2020, p. 127-128).

Essa distinção é introduzida por Alston a fim de deixar claro que, para que o agente seja justificado em possuir as crenças que possui, é necessário que essas crenças tenham sido formadas em virtude das razões adequadas e não por coincidência ou por sorte. Não basta que a experiência mística forneça bases adequadas para a crença na divindade, é preciso que o indivíduo venha a formar essas crenças em virtude do conteúdo da experiência. Isso, no entanto, não equivale a dizer que o indivíduo deve ser capaz de apontar para a experiência como sendo a fonte de sua crença, como à primeira vista poderia parecer. Alston rejeita as concepções internalistas da justificação, que exigem que o agente seja capaz de apontar para a experiência como sendo a fonte da crença, em favor de uma concepção externalista.

No debate da natureza da justificação epistêmica, encontra-se as correntes do internismo e externista. Nestes debates, é discutido acerca do tipo de acesso que o crente precisa ter às bases de sustentação de suas crenças. No internalismo, é postulado que a justificação das crenças de um sujeito deve ser cognitivamente acessível ao mesmo sujeito, ou seja, uma pessoa deve ser capaz de através de reflexão saber sobre aquilo que indica que suas crenças são verdadeiras. No externalismo, por sua vez, é afirmado que uma pessoa não precisa de refletir acerca do que justifica sua crença ou do que distingue o conhecimento verdadeiro. Para os externistas, basta a possibilidade de poder ocorrer a justificação epistêmica em um fato, mesmo que este ocorra fora do alcance cognitivo ou reflexivo do sujeito (O'BRIEN, 2013, p. 173). Também, em Alston, encontra-se a mesma definição:

Aqui, entenderemos *internismo* como a posição de que o status de justificação da crença é ao menos tipicamente aberto à captação reflexiva do sujeito. Um sujeito pode, normalmente, determinar qual é o status de justificação de uma crença particular apenas ao levantar a questão. E *externismo* é simplesmente a negação dessa restrição; ele sustenta que o status de justificação não precisa ser diretamente acessível ao sujeito (ALSTON 2020, p. 128-129).

O internismo defende que a justificação de uma crença depende exclusivamente de fatores internos ao sujeito, como suas experiências sensoriais, crenças e raciocínios. Nesta perspectiva, a justificação das crenças de uma pessoa, deve ser cognitivamente acessível a esse mesmo sujeito. Sendo assim, é crucial que o sujeito epistêmico tenha acesso consciente às razões que sustentam as suas crenças, ou seja, o internalismo incorpora uma exigência de acessibilidade às fontes da justificação. Nas suas diversas formas de representações, o ponto primordial é que em todas elas é afirmada a ideia de que a justificação de uma crença sempre ocorre na primeira pessoa (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p. 101).

Os externistas defendem a tese de que é aceitável que alguém possa ser epistemicamente fiável, ainda que não esteja ciente do modo como adquiriu as suas crenças. Uma pessoa pode reconhecer escalas musicais consistentes, ainda que não seja capaz de apresentar razões para sustentar as suas crenças acerca da música. “Alguns epistemólogos favoráveis ao externalismo afirmam que a justificação depende essencialmente, posto que não exclusivamente, da natureza do mundo exterior ao sujeito” (MOSER, MULDER, TROUT, 2011, p. 101).

Um dos argumentos a favor do externismo é o conhecimento não-reflexivo. Por vezes, é possível que determinada proposição seja tomada como verdade, sem que seja necessário o adiantamento de razões que atestem que ela seja tomada como verdadeira. Muito daquilo que uma pessoa pode saber é fruto de uma aprendizagem por memorização ou simples acúmulo mental, sem quaisquer dados que os sustentem (O’ BRIEN, 2013, p. 182). Pode-se exemplificar este primeiro ponto do conhecimento não-reflexivo com a seguinte questão: um brasileiro pode saber que o carnaval é uma festividade que antecede a Quarta-Feira de Cinzas e não precisar saber mais nada para justificar esta afirmativa.

Também existem casos em que ocorra, no conhecimento não-reflexivo, o envolvimento de informação esquecida. Um sujeito pode ter aprendido que Napoleão cometeu um erro estratégico nas guerras napoleônicas e, ainda que recorde tal fato, não consegue recordar exatamente qual foi o erro de Napoleão que ocasionou sua derrota: o fato de ter decidido atacar a Rússia durante o inverno. Existe a recordação de uma primeira proposição, porém, não se recorda da causa que a justifique.

Uma terceira questão no conhecimento não-reflexivo são certas capacidades de reconhecimento das quais uma pessoa é dotada. Por exemplo, pode-se saber que a aparência de um ambiente ou de uma pessoa passou por transformações sem que seja necessário apresentar fatos ou razões que justifiquem tal convicção. Conclui-se que, se uma pessoa tiver um método fiável de recordar fatos históricos ou aparência de ambientes e pessoas, poderá adquirir conhecimento, sendo ou não capaz de refletir no método que utiliza (O'BRIEN, 2013, p. 182).

Alston, comentando que a justificação requer uma base adequada, assume uma posição favorável ao componente externista. Ele não vê na perspectiva internista possibilidade de adequação objetiva de uma crença justificada, pelo fato que o *status* de justificação epistêmica não está restrita às simples dimensões de captação reflexiva do sujeito. “Tomarei a justificação de uma crença como sendo uma função da adequação de não importa em que a crença esteja baseada, seja isso reflexivamente acessível ou não” (ASLTON, 2020, p. 130).

3.6 Práticas confiáveis vs. não-confiáveis

Os capítulos 3 e 4 da obra do livro Percebendo Deus, concentrar-seão, em larga medida, em esclarecer as diferenças entre as práticas de formação de crenças, as chamadas práticas doxásticas que foram elucidadas na seção 1.3. A formação de crenças perceptuais podem ser consideradas uma prática sujeita a avaliação positiva ou negativa (PORTUGAL, p.163).

Para ser confiável, uma prática doxástica deve ser condutiva à verdade. Desta maneira, Alston argumenta que o reconhecimento de uma crença se dá dentro de um certo quadro conceitual. Trata-se “crenças de fundo”, que são auxiliares na identificação de “objetos” com consciência imediata. Um objeto que

é apresentado a uma pessoa e ela tem consciência de tal objeto, só pode ser identificado de acordo com os conceitos e categorias que ela dispõe para classificá-lo e pensá-lo. O autor chama este processo de práticas doxásticas, que são socialmente compartilhadas e geralmente engajadas pelos seus participantes. Uma outra característica destas práticas é que comportam um sistema de cancelamento ou exclusão de crenças, podendo, assim, ser confiáveis ou não confiáveis.

Alston conclui que não é possível mostrar que a percepção sensorial é uma prática confiável para a formação de crenças sobre o mundo externo, mas ele quer defender a ideia de que percepções místicas são práticas confiáveis para a formação de crenças místicas. A motivação básica dele para discutir isso é que uma objeção muito recorrente apresentada contra sua teoria é a de que a percepção mística seria menos confiável do que a percepção sensorial. Ao mostrar que não há razões definitivas para pensar que a percepção sensorial seja confiável, ele está mostrando, em primeiro lugar, que o objetor está equivocado. As mesmas dúvidas que o objetor levanta quanto à confiabilidade da percepção mística também se aplicam, na verdade, à percepção sensorial. Contudo, como ninguém realmente duvida da confiabilidade *prima facie* da percepção sensorial, logo, ninguém deveria duvidar da confiabilidade *prima facie* da percepção mística.

Adiante, no capítulo 6, de percebendo Deus, o filósofo analisa três linhas de objeção contra a ideia de que a percepção mística cristã seria uma prática doxástica racional e conclui afirmando que nenhuma das três objeções obtém razões que comprovem que as práticas de percepção mística são inconfiáveis.

A primeira objeção enfrentada por Alston é a alegação de que a prática mística cristã não tem um sistema de anulação para oferecer os procedimentos de checagem e testagem que são necessários para uma prática doxástica respeitável. À esta alegação, ele rebate fazendo uma analogia da percepção mística com a percepção sensorial que também não possui um sistema de anulação formal. No entanto, uma pessoa não deixa de confiar em seus sentidos, apesar de, ocasionalmente, ser enganada por eles. A percepção mística também pode ter mecanismos informais de correção, como a comunidade de fé com suas tradições e liturgias (ALSTON, 2020, p. 347).

A segunda objeção é a explicação Naturalista à experiência Mística. Alston enfrentou o desafio de responder à tese de que experiências místicas podem ser adequadamente explicadas numa perspectiva psicodinâmica, como sugeriu a psicanálise freudiana, em termos de forças sociais ou econômicas, como defendido por Marx e Durkheim, ou em termos de funcionamento neurofisiológico entre outras formas naturais. O autor sustenta que as explicações naturalistas não excluem necessariamente a experiência mística genuína. “O simples fato de que a experiência mística pode ser explicada em termos de fatores naturais *aproximados* e casualmente suficientes não tende a mostrar que ela não constitui uma percepção verídica de Deus” (ALSTON, 2020, p. 352). As dimensões naturalistas podem fornecer o contexto e os mecanismos para as experiências místicas, sem necessariamente invalidar o conteúdo religioso. Assim como a percepção sensorial pode fornecer informações confiáveis sobre o mundo exterior, mesmo que seja afetada por fatores naturais, a mística cristã pode fornecer informações confiáveis sobre a realidade divina (ALSTON, 2020, p. 352).

A terceira objeção enfrentada por Alston é sobre a confiabilidade e as contradições internas encontradas na percepção mística. É observado que diferentes praticantes da mística cristã relatam experiências e interpretações que, por vezes, divergem ou até mesmo se contradizem. “Se juntarmos todas as práticas místicas que têm lugar dentro do cristianismo em uma única, teremos mais inconsistência interna do se seguirmos minha recomendação e distinguirmos uma PM ‘cristã de linha principal’ dos seus distritos mais distantes” (ALSTON, 2020, p. 358).

Para lidar com essa objeção, Alston argumenta que a diversidade de experiências místicas, assim como a percepção sensorial, pode variar entre indivíduos. Uma experiência mística também pode ser influenciada por fatores como personalidade, contextos culturais, históricos e nível de desenvolvimento espiritual. Todavia, essa diversidade não necessariamente invalida a confiabilidade na prática mística.

Fazendo uma analogia com a ciência, ele declara que a diversidade de dados não invalida a busca pela verdade, mas sim exige a aplicação de métodos rigorosos para avaliar e interpretar os resultados. Ainda adverte que existem critérios de discernimento para avaliar se uma experiência mística é válida ou

não. No cristianismo, esses critérios são encontrados na conformidade com a doutrina, nas escrituras sagradas e nos frutos espirituais produzidos pela experiência. Assim sendo, a inconsistência nos resultados da prática mística cristã não é um obstáculo insuperável para sua confiabilidade. Ao reconhecer a diversidade de experiências, Alston, recomenda a necessidade de critérios de discernimento como busca pela veracidade da experiência mística (ALSTON, 2020, p. 361).

3.7 Estados afetivos

Tendo em vista as nossas considerações sobre o potencial de justificação da percepção mística, resta adentrar a questão das emoções nela presentes. Anteriormente, vimos que há diferentes concepções de emoções na Filosofia. Resta-nos evidenciar a que Alston assume como presente na percepção mística.

É certo que os relatos de percepção mística, no sentido de Alston, têm um tom fortemente emocional ou afetivo. Os sujeitos descrevem sua experiência de Deus como algo que produz sensações de bem-estar, contentamento, maravilhamento e assim por diante. Ora, poderíamos pensar que a experiência de Deus seja completamente banhada por um conteúdo afetivo. Como esse conteúdo afetivo pode ser meramente subjetivo, poderia colocar a perder o caráter representacional dessa experiência, ou a sua objetividade. De tal modo que colocaria a perder a tese central de Alston que tal experiência fornece razões para a crença em Deus. Em outras palavras, se a experiência de Deus tem um conteúdo afetivo, nada impede que ela seja concebida como resultado da imaginação do sujeito percebedor. Ou ainda, na medida em que o conteúdo fenomenal passa a ser concebido como afetivo, a experiência de Deus pode ser meramente ilusória ou, o que é pior, alucinatória. Em resposta a essa objeção, Alston afirma o seguinte:

Mas será que essa última conclusão se mantém? Quão danoso seria para o modo como nossas fontes interpretam suas experiências se essas suspeitas fossem bem fundamentadas? Será que a restrição do conteúdo fenomenal ao afetivo exclui a possibilidade de um aparecimento da realidade objetiva para o sujeito, nesse caso? Bem, por que deveria? Afinal, em minha experiência com outros seres humanos como amigáveis, exigentes, abertos e calorosos figuram proeminentemente minhas próprias reações afetivas ao seu comportamento e

conduta. Mas, nesses casos, se diz que há uma apresentação sensorial da outra pessoa em cima da qual essa experiência é construída. (Alston, 2020, p.92)

Podemos entender esse argumento do seguinte modo: as reações afetivas presentes na experiência perceptiva, em que pese o seu caráter irremediavelmente subjetivo, são sensíveis ao objeto da experiência. Ou seja, as emoções presentes na experiência mística de Deus são sensíveis ao conteúdo objetivo da experiência, em particular, ao modo pelo qual esse conteúdo se apresenta. Sobre isso, Alston afirma que:

(...) mesmo se, como parece possível, qualidades fenomenais sensoriais são tão subjetivas quanto as qualidades afetivas, isso não as impede de servir como um vínculo fenomênico da percepção de realidades objetivas externas.” (Alston, 2020, p. 93)

Podemos compreender esse argumento de Alston como um comprometimento com o cognitivismo. O ponto central é que os afetos ou emoções presentes na experiência ou percepção mística, que permitem que o sujeito a avalie como uma experiência de maravilhamento, alegria e bem-estar, estão direcionadas ao conteúdo da experiência ele mesmo. Em outras palavras, são reações que resultam da magnitude da experiência divina. Como tais, são constitutivas da experiência perceptiva de Deus. Isso porque a ausência dessa reações não faria justiça ao que, tipicamente, essa experiência produz, o que de resto se deixa mostrar nos relatos citados por Alston.

Além das emoções e dos afetos que banham a experiência mística de Deus, resta ainda uma última questão a ser debatida: mesmo que a percepção mística seja uma prática confiável e racional de formação de crenças e mesmo que o conteúdo das experiências místicas forneça justificção para crenças místicas, ainda assim há a possibilidade, sempre presente, de erro perceptual. Toda forma de percepção está sujeita a erros. Quando o sujeito pensa estar vendo um tomate à sua frente, pode ser que, na realidade, trate-se de um caqui, já que os dois são consideravelmente parecidos.

No caso da percepção de Deus, a possibilidade do erro perceptual significa que, quando o sujeito pensa estar percebendo Deus, ele pode estar, na verdade, percebendo uma outra coisa ou outra entidade que se pareça com Deus, mas que não é Deus. Quando isso ocorre, fica em aberto a questão sobre

se a percepção em questão justifica ou não justifica a crença de que se trata de Deus, ali, à frente do indivíduo. Como Alston lida com essa possibilidade?

A percepção de Deus, nos termos pensados por Alston, precisa incluir algo que legitime o indivíduo a *identificar* que se trata de Deus diante dele. A percepção mística precisa incluir elementos por meio dos quais o sujeito possa responder quando questionado: “Como você sabe que era realmente Deus e não outra entidade?”. Do mesmo modo, como a percepção de um tomate precisa incluir algo que me permita identificar que se trata de um tomate e não de uma maçã ou de um caqui. De tal modo, que, se perguntado, consiga responder à questão sobre como saber que é um tomate e não outra coisa. A percepção de Deus precisa incluir algo que permita ao indivíduo possuidor de uma experiência mística identificar que se trata de Deus e não de outra(s) entidade(s). Esse algo, embora não seja conceitualizado por Alston de forma muito detalhada, parece ser justamente a emoção e isso é visível a partir dos próprios exemplos arrolados por ele no capítulo 1 de sua obra.

Alston vai discutir essa necessidade de haver algo na experiência que permita ao indivíduo identificar que se trata de Deus no item vi do capítulo 2 (pp. 161 em diante), e lá ficará claro (embora ele não afirme com essas palavras) que esse algo que o indivíduo toma como sendo a característica identificadora da divindade, presente na experiência mística, é da ordem dos afetos. Ele diz:

Isso seria o caso se, nossas fontes fossem mais explícitas em como reconhecer Deus. Se eu os estivesse instruído acerca de como compor seus relatos, impor a elas que sempre incluíssem uma declaração do seguinte tipo: “eu sabia que era Deus, porque ele apareceu para mim como”. Mas aqueles que relatam percepções místicas não estão primariamente preocupados com as necessidades dos epistemólogos. Tipicamente, eles apenas anunciam que estão conscientes de Deus e deixam para nós procurarmos entender como eles poderiam sabê-lo. Mas, em muitos casos, nós podemos ver bem claramente o que eles estão tomando como características identificadoras. Examinado nossa bateria de relatos no Capítulo 1, começaremos com alguns nos quais o sujeito é mais o menos explícito sobre a base para a identificação (ALSTON, 2020, p. 161).

Quando se observa o que ele diz, fica claro que está afirmando que aquilo que o sujeito costuma tomar como sendo a característica identificadora é

da ordem dos afetos. Parece ser uma emoção que participa da experiência e uma emoção que tem a divindade como objeto relacional. Isso é evidente a partir dos próprios relatos, nos quais Alston faz notar que as testemunhas usam constantemente expressões afetivas, como reação direta em face ao divino, para verbalizar suas experiências:

Note que tanto o objeto que aparece como sendo ou fazendo e as reações em relação a ele figuram na identificação. Nossa última fonte toma o objeto como sendo um poder supremo tanto com base na admiração e paz que ele sentiu quanto com base no amor mostrado a ele por aquele poder. Do mesmo modo, como acabamos de notar, Ângela de Foligno faz uso de sua alegria e da “plenitude” exibida pelo objeto. Esses relatos relativamente explícitos nos encorajam a supor que, mesmo quando o sujeito não diz claramente como ele sabe que é Deus, podemos assumir que os principais modos de aparição e as principais reações subjetivas figuram provavelmente como bases da identificação, ao menos quando eles são tais que se poderia naturalmente esperá-los se fosse Deus que está sendo percebido. Assim, quando (1) nos diz que a “a bondade e o poder de Deus estavam me penetrando por inteiro”, podemos assumir que isso aconteceu, ao menos em parte, por causa do que ele tomou como sendo Deus que estava presente. Observações similares podem ser feitas a respeito das “ondas e ondas de amor liquefeito” em (5) (ALSTON, 2020, p. 162).

Conclusão

Nesta dissertação foi visto como Alston, partindo das bases epistemológicas da percepção sensorial, advogou em defesa do que ele chamou de percepção mística cristã. A tese alstoniana vai defender a visão de que uma suposta consciência direta de Deus pode prover justificção para certos tipos de crenças. Ao considerar a experiência mística como uma forma de percepção, Alston defende que crenças religiosas baseadas nessas experiências podem ser justificadas.

Alston estabelece o cenário para essa defesa, explicando como ele concebe a suposta consciência direta a respeito de Deus, quais são suas características fundamentais, que território ela cobre, sobre que diferenças importantes se coloca e em que partes do território o autor concentrará seus esforços conceituais. Como exposto ao longo dessa dissertação o autor do livro

Percebendo Deus sugere e argumenta que seu “modelo perceptual” para a consciência direta de Deus tem caráter fenomenológico cognitivo. Essa sua afirmativa é ancorada numa análise do conceito genérico de percepção sensorial e é mostrada as devidas condições para a aplicação dos mesmos critérios na percepção mística.

Foram apresentados nesta dissertação conceitos epistemológicos que servem de base para a sustentação do modelo de percepção mística defendida por Aslton. Ele aplica o conceito de práticas doxásticas para analisar como os grupos religiosos validam e interpretam as experiências místicas. As argumentações alstonianas, no que se referem a sua epistemologia da experiência religiosa, seguem concordâncias com a teoria do fundacionalismo moderado dentro do campo epistemológico. Desta maneira sua teoria concebia a ideia de que crenças básicas podiam ser falíveis, mas ainda assim justificadas. No contexto da experiência mística, isso significa que as experiências místicas podem oferecer crenças básicas justificadas sobre Deus, mesmo que essas crenças não sejam absolutamente certas, quando partindo de uma base razoavelmente aceita.

Foi demonstrado que a teoria alstoniana da percepção mística apresenta dificuldade de responder a questão das qualidades fenomênicas básicas dessa modalidade. Considerando este desafio, esta dissertação levantou a seguinte hipótese: os componentes afetivos, narrados pelos casos de testemunhas elucidadas na obra *Percebendo Deus*, apontam que as emoções, vivenciadas durante a experiência com a suposta aparição de Deus, podem cumprir a função de *qualia* fenomênica da percepção mística cristã. Desta maneira os afetos ou emoções presentes nesta modalidade de experiência, permitem que o sujeito avalie o conteúdo da experiência da percepção de Deus. Em outras palavras, afetos e emoções na percepção mística são reações que resultam da magnitude da experiência divina.

BIBLIOGRAFIA

ALSTON, William. Percebendo Deus. Natal: Carisma, 2020.

ARNOLD, Magda B. Emoção e Personalidade. Rio de Janeiro: CBD, 2024. v. 1.

CARMO, Juliano do. Wittgenstein e Jesse Prinz: Sobre Emoções. Revista Opinião. Filosófica, Porto Alegre, v. 04, n. 01, p. 69-84, MÊS COM 3 LETRAS. 2013.

CARVALHO, Eros Moreira. Textos Selecionados de Filosofia da Cognição. Pelotas : Ufpel, 2022.

EDWARD, Feser. Filosofia da Mente. Goiás: Edições Santo Tomás. 2019.

EDWARDS, Jonathan. Afeições Religiosas. São Paulo: Vida Nova, 2018.

GEMELLI, Agostinho; ZUNINI, Giorgio. Introdução à Psicologia. Rio de Janeiro: Livro Ibero -Americano LTDA, 1961.

MONDIN, Battista. Curso de Filosofia. 15.ed. São Paulo: Paulus, 2018. v. 2.

MOSER, Paul K.; MULDER, Dwayne H.; TROUT, J. D. A Teoria do Conhecimento: uma introdução temática. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

O'BRIEN, Dan. Introdução à Teoria do Conhecimento, ed. Lisboa: Martins Fontes, 2013.

PRINZ, Jesse J. A Construção Emocional da Moral. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2022.

_____. Gut Reactions: A Perceptual Theory of Emotion. Oxford University Press, 2004.

PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. Epistemologia da Experiência Religiosa: Uma comparação entre Alston e Swinburne. *Numen; Revista de estudos e pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 7, n.2, p. 137-180.

SCHULTZ, Duane P.; SCHULTZ, Ellen S. História da Psicologia Moderna. 9.ed. São Paulo: Cengage Learning, 2009.

SOLOMON, Robert C. O Prazer da Filosofia: Entre a razão e a paixão. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

_____. Fiéis às nossas Emoções: o que elas realmente nos dizem. 2.ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

SILVEIRA, Rodrigo Rocha. Práticas Doxásticas, experiência Mística e Crenças originárias: Um Problema na Epistemologia de William Alston. *Fundamento Revista de Pesquisa em Filosofia*, Brasília, v. 04, n. 13, p. 95-105, jul-dez-2016.

TANQUEREY, Adolphe. *Compêndio de Teologia Ascética e Mística*.

VALENTE, Mílton. A Ética Estoica em Cícero. Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul (EDUCS), 1984.

VAZ, Henrique C. de Lima. Experiência Mística e Filosofia na Tradição ocidental. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2015.

_____. *Antropologia Filosófica*. São Paulo: Loyola, 2020.