

CRENÇA RELIGIOSA À LUZ DE HUME E JAMES

Gabriel Gonzalez Rungue¹

RESUMO: Nosso intuito neste artigo é investigar a noção de crença na abordagem de Hume sobre os milagres. Para ele a crença em milagres não se justifica por dois motivos. Primeiro, a natureza sobrenatural dos milagres faz deles fenômenos pouco ou nada críveis. Segundo, Hume ressalta o acesso testemunhal que temos aos milagres. Para ele, certos 'vícios' psíquicos minam a admissibilidade da crença em milagres. Entretanto, Hume não esclarece o que se entende por crença. Diante desse problema, acreditamos que o pensamento de James sobre a religião pode lançar alguma luz acerca da noção de crença religiosa. Em *Varietades da Experiência Religiosa* (1902) ele distingue entre religião pessoal e religião institucional. A primeira tem a sua origem em uma experiência pessoal. Já a segunda é fruto de uma transmissão intersubjetiva, apreendida na relação com a comunidade, com familiares, etc. O que se fará neste trabalho é investigar a abordagem humeana dos milagres à luz da distinção entre religião pessoal e institucional.

Palavras-chave: Empirismo; Crença religiosa; Cognição; Emoção.

ABSTRACT: Our purpose in this article is to investigate the notion of belief in Hume's approach to miracles. For him the belief in miracles is not justified for two reasons. First, the supernatural nature of miracles makes them hard or impossible to believe. Second, Hume underscores the testimonial access we have to miracles. For him, certain psychic "vices" undermine the admissibility of belief in miracles. However, Hume does not clarify what is meant by belief. Given this problem, we believe that James's thinking about religion can shed some light on the notion of religious belief. In *Varieties of Religious Experience* (1902) he distinguishes between personal religion and institutional religion. The first has its origin in a personal experience. The second is the result of an intersubjective transmission, learned in the relationship with the community, with relatives, etc. My aim in this paper is to investigate the humean approach to miracles in light of the distinction between personal and institutional religion.

Key words: Empiricism; Religious belief; Cognition; Emotion.

Introdução

Na décima seção de *Investigação acerca do Entendimento Humano* (1748), Hume dedica-se à questão da crença em milagres. Se tivéssemos de formular de modo interrogativo seu objeto de investigação, formularíamos da seguinte maneira: temos evidências para crer em milagres? Uma segunda questão que poderia ser feita é: haja

¹ Mestrando em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FALE). Bolsista CAPES/Prosup.

vista que, frequentemente, nosso acesso a milagres é testemunhal, dispomos de razões para acreditar em testemunho? São essas questões que orientam a seção X da *Investigação*. As respostas de Hume a tais questões são negativas. Para ele, não temos motivos suficientes para crer em um evento de natureza miraculosa. Tampouco o testemunho seja suficiente para dar-lhe algum crédito. Sua tese se fundamenta em dois aspectos distintos, mas que se complementam. O primeiro deles diz respeito à própria natureza do milagre. Haja vista violar, por definição, as leis naturais, não há qualquer evidência para admitir a crença em milagres. Em segundo lugar, a natureza humana, inclinada a certos “vícios”, como por exemplo a tendência ao miraculoso e o prazer de relatar algo não sabido por outros, é um fator que coopera para o descrédito do testemunho de milagres. No entanto, quando Hume descarta a possibilidade da justificação da crença em milagres, a qual tipo de crença ele se refere? Toda crença religiosa tem a mesma origem? A admissão de crenças religiosas violam completamente critérios empíricos? O que se entende por empirismo? Essas são algumas questões que surgem diante da tematização dos milagres feita por Hume. São essas mesmas questões que norteiam nossa investigação.

Cumpre-nos, no entanto, esclarecer alguns conceitos fundamentais para este trabalho. O primeiro deles é a distinção terminológica entre milagres e crença religiosa. De fato, Hume volta-se sobre a crença em milagres. James, por sua vez, debruça-se sobre as crenças religiosas. Entretanto, toda crença religiosa parece estar alicerçada, em termos gerais, sobre a crença em algum elemento miraculoso. Em *Variedades da Experiência Religiosa*, James chama a atenção ao fato de que, em linhas gerais, a crença em uma realidade invisível permeia todo o fenômeno religioso². Assim, nota-se uma possível convergência entre os autores. Se a crença em um evento miraculoso é constitutiva da crença religiosa, minar a crença em milagres implicaria minar a crença religiosa. Portanto, apesar da terminologia distinta, parece que encontramos um possível ponto de interseção entre os autores. Dada essa convergência, crença religiosa e crença em milagres serão entendidas aqui como sinônimos.

Outro aspecto que merece nossa atenção diz respeito ao olhar que os autores dirigem ao fenômeno comum que investigam. A investigação de Hume consiste em abordar os milagres sob o aspecto epistemológico e psicológico. Por um lado, ele volta o seu olhar sobre a própria definição de milagre. Por outro, sua tarefa consiste em uma

² JAMES. *Variedades da experiência religiosa*, p. 59.

investigação quanto à transmissão de crenças relativas a fenômenos sobrenaturais. James, por sua vez, debruça-se sobre as condições psicológicas da experiência religiosa. Diferente de Hume, James não se dedica à transmissão de crenças. Sua investigação lança luz sobre o próprio indivíduo que passa pela experiência religiosa. Nesse sentido, parece haver uma bifurcação metodológica entre os dois autores. Hume propugna a tese de que a crença em milagres não se encontra justificada pela natureza deles e pelas vicissitudes psíquicas que acometem o testemunho humano. James enfatiza a autoridade da experiência pessoal de quem vivencia um milagre. Nesse caso, podemos recorrer à distinção proposta por James entre “religião pessoal e religião institucional”³. No âmbito pessoal, a religião parece ser um produto de uma experiência marcada, sobretudo, pelo aspecto emocional e nesse sentido é sustentada pela própria experiência. Já a religião institucional pode ser admitida sem a exigência de uma experiência própria. Essa distinção nos conduz à seguinte hipótese. Pelo caminho pessoal, os critérios empíricos propostos por Hume parecem não ter eficácia quanto à adesão ou não de uma crença. Já do ponto de vista da transmissão, seus critérios parecem ter alguma validade.

Dizemos “alguma” porque é necessário esclarecer quais experiências se leva em conta na hora de aderir a uma crença por testemunho. Dito de outra maneira, precisamos esclarecer o que se entende por empirismo. Quando Hume estipula seus critérios ele está pensando nas experiências que seguem as leis da natureza. Dessa maneira, crer em algo que as contradiz não parece muito seguro. Vistos por esse ângulo, seus critérios parecem não dizer respeito ao que de fato acontece, já que os indivíduos não deixam de acreditar em função deles. Entretanto, critérios empíricos não são de todo descartados no processo de adesão de crença recebida por testemunho. A transmissão de uma crença que seja totalmente alheia ao contexto do ouvinte, dificilmente encontrará aderência. James reforça este ponto quando diz que as “as divindades [...] eram cultuadas porque os frutos eram apreciados”⁴. Isso significa que toda crença religiosa é admitida na medida em que seus frutos satisfazem as demandas existentes de um indivíduo ou de um grupo.

Nada é mais surpreendente do que a alteração secular que se verifica no tom moral e religioso dos homens, à proporção que se desenvolvem a sua visão da natureza e os seus ajustamentos sociais. Após um intervalo de umas poucas gerações, o *clima mental* se revela desfavorável à noções relativas à divindade que numa data anterior,

³ JAMES. *Varietades da experiência religiosa*. p. 39.

⁴ JAMES. *Varietades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*, p.305.

eram perfeitamente satisfatórias: os deuses mais antigos caíram abaixo do nível secular comum, e já não é possível acreditar neles⁵.

Outro ponto que precisa ser esclarecido diz respeito à natureza dos milagres. Para Hume, os milagres são fenômenos que violam as leis naturais. Pode-se dizer que James, até certo ponto, concorda com essa definição. Ele não descarta a possibilidade de uma intervenção divina em uma experiência dita religiosa. Contudo, como sua investigação debruça-se sobre os aspectos psicológicos envolvidos nesses tipos de experiência, ele admite também que tais experiências são, até certo grau, fenômenos naturais. Vide os casos de *Conversão*⁶, por exemplo. A mudança definitiva do *centro habitual de energia pessoal*, ainda que ocorra de maneira súbita, pressupõe um processo de *incubação mental*. Nesse sentido, o polo *subliminar* da mente é um conceito chave para a explicação psicológica da experiência de conversão. Isso não anula, no entanto, a possibilidade da ação de um agente sobrenatural. O que James faz como psicólogo é descrever as possíveis condições psicológicas (e, portanto, naturais) envolvidas em um fenômeno que pode ser compreendido como tendo interferência divina. Nota-se claramente a distinção entre os dois autores quanto aos milagres. Entretanto, existe entre eles também um ponto de contato, a saber, a admissão, ao menos possível, de um elemento sobrenatural no milagre.

Diante dessas distinções e esclarecimentos, parece que encontramos alguns pontos de contato que possibilitam um diálogo entre os autores. Esses esclarecimentos são importantes porque na pretensão de estabelecer uma interface entre dois pensadores, pode-se correr o risco de rivalizá-los ou mesmo sobrepor o pensamento de um ao outro. Ao contrário, acreditamos que colocar frente a frente duas teorias distintas que partilham o mesmo objeto pode ser profícuo para apontar os limites e possibilidades de ambas quanto à crença religiosa.

Empirismo e religião: a abordagem humeana dos milagres

Na seção X da *Investigação*, Hume propõe a tese de que a crença religiosa não se encontra justificada. Sua afirmação está estritamente ligada à posição epistemológica que ele propõe: o empirismo. Na seção II da *Investigação*, ele trabalha o tema “*Da origem das ideias*”. A tese central dessa seção é que todo o conteúdo do

⁵ JAMES. *Varietades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*, p.305.

⁶ JAMES. W. *Varietades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*, p.181-242.

pensamento é oriundo das impressões⁷. Isso é, toda ideia presente na mente humana tem uma origem empírica. Tendo em vista a origem empírica das ideias, o critério de verificação da verdade ou falsidade do conteúdo do pensamento será seu respaldo empírico. Encontra-se algo sensível do qual minha ideia se origina? Sim, logo ela é verdadeira. Não, logo pode ser descartada.⁸

Na seção IV, Hume levanta algumas “*Dúvidas céticas sobre o entendimento humano*”. Já na seção V, ele se propõe a responder tais dúvidas. Esses dois capítulos giram em torno da noção de causalidade. A tese proposta por ele consiste em afirmar que a relação entre causa e efeito, no tocante às questões de fato, não é conhecida *a priori*, mas sim pela experiência. Nesse sentido, não há no mundo ele mesmo algo que estabeleça uma relação entre um fato e outro. A ponte entre dois eventos encontra-se na mente humana e é designado por Hume como *hábito*.

Suponde de novo que o mesmo homem tenha adquirido mais experiência e que tenha vivido o suficiente no mundo para observar que os objetos ou eventos familiares estão constantemente ligados; [...] Imediatamente infere a existência de um objeto pelo aparecimento do outro. Entretanto, não adquiriu, com toda a sua experiência, nenhuma ideia ou conhecimento do poder oculto, mediante o qual um dos objetos produziu o outro; e não será um processo do raciocínio que o obriga a tirar esta inferência. Mas ele se encontra determinado a tirá-la; e mesmo se ele fosse persuadido de que seu entendimento não participa da operação, continuaria pensando o mesmo, porquanto há um outro princípio que o determina a tirar semelhante conclusão. Este princípio é o costume ou o hábito.⁹

Os dois elementos epistemológicos descritos acima nos parecem contribuir para a compreensão da abordagem dos milagres feita por Hume. Ele começa a seção X afirmando que a fonte principal da qual se tem acesso a milagres é o testemunho. Em conformidade com seu método, afirma que “ninguém pode pois depositar, em relação aos seus testemunhos, a mesma confiança que tem em relação ao objeto imediato de seus sentidos”¹⁰. Diante da fragilidade do testemunho em relação à impressão, o homem

⁷ Quanto à impressão, diz Hume: “Pelo termo impressões, entendo, pois, todas as nossas percepções mais vivas, quando ouvimos, vemos, sentimos, amamos, odiamos, desejamos, ou queremos. E as impressões diferenciam-se das ideias, que são as percepções menos vivas, das quais temos consciência, quando refletimos sobre quaisquer das sensações ou dos movimentos acima mencionados”. HUME. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 36.

⁸ Uma objeção que poderia ser feita ao critério empírico sustentado por Hume diz respeito à possibilidade da presença de ideias na mente humana que não encontram uma origem no mundo, como por exemplo, Deus. Quanto a isso ver a seção III da *Investigação* denominada “*Da associação de ideias*”.

⁹ HUME. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 60-61.

¹⁰ HUME. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 110.

sábio deve tornar a sua crença proporcional à evidência. Dito de outra maneira, o critério de admissibilidade de uma crença deve acompanhar as evidências empíricas que a confirmam. “O sábio” diz Hume, “admite que sua expectativa acerca de eventos futuros será inteiramente comprovada, apenas quando baseada em ‘experiência infalível’”¹¹. Uma experiência infalível seria aquela que se dá em conformidade com as leis da natureza.

Quando um fato qualquer não está apoiado em uma experiência infalível, mas provável, deve “o sábio contrabalançar as experiências opostas e tender para a que se mostrar favorecida por maior número de ‘experimentos e observações’”¹². Hume elenca alguns elementos que podem ocasionar em contradição de evidências. O primeiro deles é a oposição de testemunhos. Diante de um fato qualquer, um número ‘x’ de pessoas relata a versão ‘a’, enquanto um número ‘x’ de pessoas relata uma versão oposta ‘b’. Outro fator que pode ocasionar em contradição de evidência diz respeito ao caráter e ao número de depoentes. Se são poucas pessoas e de caráter duvidoso, a tendência é duvidar do fato relatado. Além disso, a maneira de relatar um testemunho também pode ser decisiva. Se hesita ou se afirma com muita violência o fato, há motivos para desconfiar.

Para Hume a justificação de um testemunho, “não deriva de nenhuma *conexão* que percebemos *a priori* entre o testemunho e a realidade, mas do fato de estarmos acostumados a encontrar uma conformidade entre eles”¹³. Ora, a definição de milagre proposta por Hume consiste em afirmar que “um milagre é uma violação das leis da natureza”¹⁴. Logo, a crença em milagres não é justificável, visto que a experiência constante e inalterável caminha no sentido contrário do fato milagroso. Em suma, Hume rechaça a crença em milagres tendo em vista a própria natureza do milagre. Sendo o milagre uma transgressão das leis naturais, leis que são confirmadas pela experiência, sua natureza mina qualquer justificação que pudesse sustentar uma crença neste.

Entretanto, há ainda uma segunda via pela qual Hume nega a admissibilidade da crença em milagres, a saber, o testemunho humano. Tendo em vista que o acesso mais frequente que se tem a milagres é o testemunho, ele se dedica a elencar alguns elementos referentes às condições psíquicas do gênero humano que

¹¹ HUME. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 111.

¹² HUME. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 111.

¹³ HUME. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 113.

¹⁴ HUME. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 115.

podem inviabilizar a crença em milagres. Primeiro, ele se dirige ao problema da reputação de quem testemunha a favor do milagre e do lugar geográfico onde este se dá. De acordo com ele, “não se pode encontrar em toda a história um milagre testificado por número suficiente de homens de tão indubitável bom senso, educação e instrução que nos assegurassem contra todo logro de sua parte”¹⁵. Além do mais, quanto à localização, não se verifica um milagre que tenha se dado num local público, de modo que fosse presenciável a uma grande multidão de pessoas.

Outros fatores que corroboram a tese da incredulidade em milagres dizem respeito à sua repetibilidade. A experiência nos ensina a acreditar no que é empírico e constante. Tendo em vista a impossibilidade de um evento miraculoso, a crença em tal fato pode ser, de pronto, rejeitada. Além disso, a natureza humana parece estar inclinada para o mistério. O prazer e a admiração que um evento milagroso pode ocasionar podem ofuscar a razão humana e a conduzir a dar credibilidade a algo que contradiz veementemente sua experiência de mundo. Além do mais, o contentamento oriundo de saber algo que supostamente os outros não sabem pode comprometer a plausibilidade da crença religiosa. Por fim, o fato de que os relatos sobrenaturais, com frequência, servem para fundamentar dogmas. Nesse sentido, tendo em vista a contradição existente entre as diversas religiões, os milagres seriam também contraditórios entre si e se anulariam¹⁶.

A abordagem humeana da crença em milagres se divide em duas. Em primeiro lugar ele nega que há evidências para acreditar em milagres desde o ponto de vista epistemológico. Em segundo lugar, o faz desde a perspectiva psicológica. De modo geral, Hume não nega os milagres, mas estabelece critérios para que se acredite neles. Restaria saber se um fato miraculoso conservaria sua natureza caso atendesse aos critérios estipulados por Hume. No entanto, esta questão não será explorada aqui. Nosso objetivo é distinguir entre crença pessoal e transmitida e analisar como essa distinção pode apontar as possibilidades e limites da abordagem humeana dos milagres.

Empirismo e religião: a crença pessoal

Nas páginas que se seguem, tentaremos mostrar os limites da teoria de Hume desde o ponto de vista da experiência em primeira pessoa. Para tanto, apresentaremos brevemente a teoria somática das emoções de James. Nosso objetivo é

¹⁵ HUME. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 116.

¹⁶ HUME. *Investigação acerca do entendimento humano*, p. 120.

mostrar como estados cognitivos, tais como a crença religiosa, parecem derivar de experiências emocionais.

No artigo “*O que é uma emoção?*” James formula sua teoria somática das emoções. Podemos elencar dois objetivos principais em seu trabalho. O primeiro é propor a tese de que o mapeamento do cérebro feito até então era suficiente para explicar os fenômenos estéticos da mente humana. O segundo é propor que as alterações motoras do corpo são constitutivas dos estados emocionais. A mentalidade da época concebia as mudanças somáticas como consequências de uma emoção. “Minha tese, ao contrário,” afirma James “é de que as mudanças corporais seguem diretamente a percepção de um fato excitante, e nosso sentimento dessas mesmas mudanças assim que elas ocorrem é a emoção (tradução nossa)¹⁷.”

Podemos apontar duas consequências principais da teoria somática das emoções. A primeira delas é a estreita relação entre a mente e a estrutura corporal. Os estados mentais não se afetam como que por uma espécie de telepatia. As mudanças corporais mediam o acesso da mente à realidade. Se as mudanças somáticas não se seguissem à percepção da realidade, teríamos uma emoção completamente apática. A segunda consequência dessa teoria é que os estados emocionais parecem permeiar toda a atividade mental humana. Na medida em que toda percepção da realidade produz alguma alteração somática, e essas alterações são constitutivas dos estados emocionais, a realidade deixa de ser somente apreendida e passa a ter um valor eminentemente emocional.

Supondo que seu córtex contém centros para a percepção de mudanças em cada órgão sensorial em particular: em cada porção de pele, cada músculo, cada articulação e cada víscera, e não contém absolutamente nada além disso, ainda temos um esquema perfeitamente capaz de representar o processo das emoções. Um objeto põe-se em um dos órgãos sensoriais e é apercebido pelo centro cortical adequado, ou então esse, excitado de alguma outra forma, dá origem a uma ideia do mesmo objeto. Rápido como um flash, o reflexo desce em correntes através de seus canais pré-ordenados, altera a condição do músculo, pele e vísceras; e essas alterações nas partes mais específicas do córtex - apercebidas como o objeto original - fundem-se na consciência e transformam um objeto-simplesmente-apreendido em um objeto-emocionalmente-sentido¹⁸.

¹⁷ JAMES. *What is an emotion?* p. 189-190. My thesis on the contrary is that the bodily changes follow directly the perception of the exciting fact, and that our feeling of the same changes as they occur is the emotion.

¹⁸ JAMES. *O que é uma emoção?* p. 203.

Essa teoria parece desempenhar um papel central na abordagem que James faz da religião, pois ela possibilita a relação entre um estado cognitivo e emocional. Assim, a crença religiosa como um estado cognitivo é sustentada pela experiência emocional na qual tem sua origem. Tomaremos um caso concreto de experiência religiosa com o intuito de ver como a emoção é constituinte do estado cognitivo de crença. Antes, porém, esclarecemos rapidamente o que se entende por “cognitivo”. A cognição está relacionada ao processo de aquisição de conhecimento. Em *Variedades*, no capítulo sobre o misticismo, James estabelece como um dos elementos presentes na experiência mística o seu caráter *noético*. Isto é, uma experiência mística envolve uma clareza cognitiva que possibilita a compreensão do fenômeno àquele que passa pela experiência. É nesse sentido que nos referimos à cognição. A compreensibilidade que uma experiência emocional traz em si mesma. James usa o relato de experiência de Santa Teresa de Ávila como exemplo.

Eu disse a eles uma vez: se os que me diziam isso [que a visão de Deus que ela tivera foi somente uma ilusão] tivessem me dito que uma pessoa com quem eu tivesse acabado de falar e conhecesse muito não era ela, mas que eu me enganava [...] eu acreditaria mais neles do que naquilo que eu havia visto. Mas se essa pessoa me tivesse deixado algumas joias e tivessem ficado em minhas mãos como prendas de grande amor [...] eu não poderia acreditar, ainda que quisesse. [...] eu não conseguia acreditar que, se o demônio fazia isso para me enganar e me levar para o inferno, usasse um meio tão contrário como tirar-me os vícios e pôr virtudes e fortaleza, pois via claramente me tornar outra de uma vez com essas coisas¹⁹.

Duas características principais desse relato precisam ser destacadas. A primeira delas é a relação entre cognição e emoção. A convicção de Santa Teresa de que teve de fato uma visão de Deus parece estar fundamentada pelo estado emocional vivido na experiência. Seus argumentos contra aqueles que julgavam sua experiência como uma ilusão remontam aos aspectos emocionais envolvidos na experiência. O que merece destaque é que a alteração do estado emocional parece munir o indivíduo de uma autoridade tal que qualquer argumento lógico, ou qualquer evidência empírica, tornam-se insuficientes para gerar quaisquer efeitos que possam abalar sua crença.

Curiosamente, essa espécie de “imunidade” a critérios objetivos ocorre também em casos designados como delírios. O que diferencia, então, uma experiência religiosa de um estado delirante? Porcher, em um artigo intitulado “*The acquisition of*

¹⁹ DE ÁVILA. *Livro da vida*, p. 258.

religious belief and the attribution of delusion” [A aquisição de crença religiosa e aquisição do delírio] apresenta uma resposta para a pergunta “por que crenças religiosas não são delírios”? Para ele, a análise do processo de aquisição da crença religiosa e a isenção cultural na atribuição do delírio, permitem a seres humanos reconhecerem facilmente quando uma crença é fruto de uma desordem mental ou não.

O abismo entre eles deve sua existência ao fato de que essas crenças não violam *prima facie* nossas expectativas epistemológicas porque reconhecemos prontamente o aprendizado cultural como a principal fonte de sua aquisição. Esse reconhecimento nos impede, portanto, de considerar tais crenças (e práticas relacionadas) como evidência de que os sistemas mentais que os produzem são disfuncionais (tradução nossa)²⁰.

Outro fator importante são os frutos que a experiência religiosa parece deixar para quem a vive. As consequências positivas dessa experiência parecem ser critérios que reforçam a crença. Do ponto de vista pessoal, parece-nos que os critérios empíricos são insuficientes para minar a credibilidade da crença religiosa. O que se verifica é que as crenças, como estados cognitivos, encontram sua aderência através da experiência emocional que as suscitam. Portanto, recorrer a critérios objetivos em busca de justificação de uma experiência religiosa não parece ser adequado. Isso não significa que critérios empíricos não modelam, em alguma medida, crenças pessoais. Como veremos logo mais, elementos contextuais e, portanto, empíricos, orientam as crenças religiosas dos indivíduos. Entretanto, do ponto de vista pessoal, os elementos que corroboram uma crença parecem ser outros.

Empirismo e religião: a crença transmitida

Nosso objetivo no tópico anterior foi investigar a relação entre empirismo e crença religiosa pessoal. O que verificamos é que do ponto de vista da experiência, estados emocionais parecem sugerir estados cognitivos. Nesse sentido, a crença religiosa atende a outros critérios, de tal maneira que a justificação de uma crença pessoal não advém de critérios objetivos. Entretanto, nos falta ainda tratar das crenças admitidas por testemunho.

²⁰ PORCHER. *The acquisition of religious belief and the attribution of delusion*. p. 337. The chasm between them owes its existence to the fact that these beliefs do not *prima facie* violate our folk-epistemological expectations because we readily recognize cultural learning as the primary source for their acquisition. This recognition thus prevents us from taking such beliefs (and related practices) as evidence that the mental systems that produce them are dysfunctional.

Na abordagem de Hume, vimos que o testemunho humano é um elemento que pode comprometer a crença em um evento miraculoso. Contudo, parece-nos que na experiência cotidiana não remontamos, a cada informação recebida, às condições psicológicas que podem estar ou não operando ali. A relação intersubjetiva parece ser orientada por critérios distintos às condições psicológicas do transmissor. Nesse sentido, devemos investigar de modo mais detido quais elementos parecem orientar a admissão de uma crença recebida por testemunho.

Nosso ponto de partida é a distinção entre “preconceitos” relativos ao conteúdo e “preconceitos” relativos ao contexto. Estes chamam “nossa atenção para as circunstâncias sob as quais representações são transmitidas” enquanto aqueles dizem respeito a “predisposições cognitivas que direcionam nossa atenção para o conteúdo de representações particulares” (tradução nossa)²¹.

Desde o ponto de vista dos “preconceitos de conteúdo”, a crença religiosa, segundo Boyer, parece ser aderente pelo seu caráter memorável e o seu fácil processamento mental²². Subjaz à teoria de Boyer a ideia de que a mente humana não apreende a realidade de forma passiva. A atividade cognitiva consiste na reconstrução do dado oferecido pelo mundo externo. Portanto, a aquisição de conhecimento não é uma atividade que começa do zero, mas conta com uma estrutura mental previamente definida.

Justin Barrett propõe a *Minimal Counterintuitiveness Theory*²³ [Teoria do caráter minimamente contraintuitivo] para explicar a aderência de crenças religiosas. Sua hipótese consiste em afirmar que elementos que violam nossa ontologia intuitiva são salientes²⁴ para a mente humana. Nesse sentido, árvores que ouvem ou um ser humano que caminha sobre as águas são conteúdos que conjugam elementos intuitivos, mas que ganham em saliência dado ao fator contraintuitivo. Contudo, a ideia de ser minimamente contraintuitivo é o que merece destaque. Uma crença que violasse completamente nossa expectativa intuitiva seria facilmente esquecida. Isso explica

²¹BOYER, (1994, 2002) apud DE CRUZ; DE SMEDT. *The argument from miracles and the cognitive science of religious testimony*, p. 164.

²² DE CRUZ; DE SMEDT. *A natural history of natural theology*, p. 162.

²³ BARRETT. *Cognitive Science of Religion: What is it and Why is it?* p. 772

²⁴ É preciso notar que saliência não é aderência. O elemento contra-intuitivo torna as narrativas religiosas mais salientes, isto é, mais memorável para a mente humana. O que não significa dizer que elas aderem pelo seu caráter contraintuitivo.

porquê a mente humana tem facilidade para manter crenças religiosas, mas não tem a mesma facilidade com teorias científicas²⁵.

Trazemos alguns elementos da ciência cognitiva da religião por acreditar que podem contribuir para o entendimento da proposta de James. Para ele, toda nova informação encontra uma estrutura cognitiva e um conjunto de crenças às quais deve se adaptar. Uma crença transmitida é aceita em proporção ao seu ajustamento às crenças preexistentes.

Preserva o estoque mais antigo de verdades com um mínimo de modificação, estendendo-as o bastante para fazê-las admitir a novidade, mas concebendo tudo em caminhos tão familiares quanto o caso permite ser possível. Uma explanação *outrée*, violando todas as nossas preconcepções, jamais passaria como relato verdadeiro de uma novidade²⁶.

Desse modo, mesmo que o transmissor de uma crença seja acometido de distúrbios neurológicos, se a mensagem transmitida se ajusta ao conjunto de crenças já adquiridas pelo ouvinte, há uma grande possibilidade de que ela seja admitida. É desde esse ponto de vista que James estabelece seus critérios para avaliar uma experiência religiosa. Para ele a origem factual da crença deve ser descartada como critério de valor. Juízos de valor devem seguir critérios tais como a “luminosidade imediata, a razoabilidade filosófica, e o seu valor moral”²⁷. A luminosidade imediata diz respeito ao ganho cognitivo que uma experiência religiosa traz em si. O que já foi tratado anteriormente. Já a razoabilidade filosófica e o valor moral dizem respeito à relação da crença com o contexto em que é transmitido. Portanto, deixemos de lado o “preconceito do conteúdo” e passemos ao “preconceito do contexto”.

Segundo James, a crença em uma divindade está condicionada à apreciação dos seus frutos. Assim, o culto a uma divindade se dá à medida que uma certa comunidade aprova o que a crença na divindade implica. Dentro de um esquema mental em que o sacrifício de animais era satisfatório, uma divindade que exige o sacrifício de animais é cultuada. Porém, a mudança histórica desse mesmo imaginário, de tal sorte que o sacrifício de animais é visto com insatisfação, pode minar a crença em um ser divino que exige sacrifício de animais. Nota-se, portanto, como o horizonte de

²⁵ DE CRUZ; DE SMEDT. *The argument from miracles and the cognitive science of religious testimony*, p. 162.

²⁶ JAMES. *Pragmatismo e outros ensaios*, p. 51.

²⁷ JAMES. *Variiedades da experiência religiosa*, p. 28.

compreensão do mundo de um dado grupo em uma dada época, modela a crença religiosa deles.

Esse aspecto psíquico-social deve ser estendido também às crenças pessoais. Quer dizer, os indivíduos que passam por uma experiência religiosa e, a partir dela admitem uma crença, não são imunes ao imaginário de sua época. Pode-se dizer, portanto, que a estrutura compreensiva de sua época e grupo modelam sua experiência e crença pessoal. Porcher afirma que o elemento crucial na atribuição do delírio não é o resultado de uma crença, mas o seu processo de formação. Ele faz referência à Dominic Murphy quando diz que “pessoas ilusórias [...] estão ligadas ao mundo de maneira que [...] a epistemologia popular diz serem estranhas, no sentido de ficar fora das expectativas humanas normais sobre a psicologia de outras pessoas”²⁸.

Nota-se como critérios socioculturais são determinantes quanto a aderência de crenças pessoais bem como àquelas adquiridas por testemunho. Crenças que são totalmente desajustadas ao seu contexto tendem a ser qualificadas pela epistemologia popular como delírios. Uma pergunta que surge naturalmente é se critérios empíricos estão envolvidos na justificação de uma crença religiosa? A resposta a essa pergunta exige uma exigência de esclarecimento quanto ao que se entende por empirismo.

O empirismo de Hume não compreende o testemunho como uma fonte básica de aquisição de conhecimento. O que significa dizer que o testemunho não é uma fonte fundamental de conhecimento como os sentidos, por exemplo, pois envolve processos cognitivos tais como indução e inferência. Portanto, um indivíduo só pode aceitar um testemunho se possui um grau de justificação suficiente quanto ao que lhe é transmitido. Em outras palavras, “é preciso ter alguma evidência positiva do conhecimento ou da honestidade do interlocutor, a fim de aceitar o seu testemunho”²⁹.

No entanto, o que a experiência parece mostrar é que o testemunho é uma fonte fundamental e irredutível de conhecimento. Apresentaremos um argumento em favor dessa hipótese. Taylor, Esbensen e Bennet (1994) notaram, a partir de um experimento, que crianças de três e quatro anos que adquirem um novo conhecimento através da percepção e do testemunho, tendem a acreditar que já possuíam tal informação. Para eles, a explicação mais plausível para esse fato é que “[...] crianças

²⁸ MURPHY, (2014) apud PORCHER. *The acquisition of religious belief and the attribution of delusion*. p. 337. Delusional people [...] are hooked up to the world in ways that [...] folk epistemology says are weird, in the sense of falling outside normal human expectations about other people's psychology.

²⁹ DE CRUZ; DE SMEDT. *The argument from miracles and the cognitive science of religious testimony*, p. 166.

são psicologicamente dispostas a adquirir conhecimento através do testemunho e da percepção” (tradução nossa)³⁰.

Essa disposição inata em aceitar o testemunho não significa um tipo de credulidade cega. Um experimento feito por Koenig e Harris, mostra que um conjunto de pistas norteia a confiança das crianças em um testemunho. O experimento consiste em submeter uma criança a uma informação falsa sobre um objeto já conhecido. Em um primeiro momento, ela está em uma sala com dois adultos, um deles nomeia um objeto já conhecido pela criança de forma errada, enquanto o outro o faz de maneira correta. Posteriormente, os dois adultos nomeiam um objeto que ainda não é conhecido pela criança. Ela adere ao testemunho daquele que, no primeiro momento, nomeou corretamente o objeto que ela já conhecia³¹. O que se percebe é que o histórico de experiência, desde as crianças, é levado em conta quanto à confiabilidade de um testemunho.

Além disso, o contexto cultural em que o testemunho é transmitido também parece ser determinante. Para um muçulmano, a crença em Mádi³² é uma hipótese “viva”, ainda que não creia no redentor profetizado do Islã, que permaneceria na Terra por alguns anos antes da chegada do Dia da Ressurreição (Yawm al-Qiyamah). Para um brasileiro, no entanto, a crença em Mádi é uma hipótese “fria”³³ conquanto o messias do Islã não possui saliência no contexto social brasileiro.

O que se conclui, portanto, com relação ao testemunho é que ele é uma fonte fundamental de conhecimento, de tal maneira que podemos aderir a ele ainda que não tenhamos uma evidência positiva. No entanto, não podemos fazê-lo se ele é incoerente com o contexto em que é transmitido.

Conclusão

³⁰ TAYLOR et. al. (1994) apud DE CRUZ; DE SMEDT. *The argument from miracles and the cognitive science of religious testimony*, p. 169. [...] young children are psychologically disposed to acquire knowledge through testimony and perception.

³¹ KOENIG; HARRIS (2007) apud DE CRUZ; DE SMEDT. *The argument from miracles and the cognitive science of religious testimony*. p. 169.

³² “Na tradição muçulmana, o messias aguardado que restaurará a pureza do Islão, a paz e a justiça universais, quase no final do mundo”. Disponível em: <<https://www.dicionarioinformal.com.br/m%C3%A1di/>>. Acesso em: 3 Out. 2019.

³³ JAMES, W. *Pragmatismo e outros ensaios*. 1967. p. 231-253.

Nosso objetivo neste trabalho era investigar a noção de crença na abordagem que Hume faz dos milagres. Para tanto, distinguimos entre religião pessoal e religião institucional. O que podemos concluir é que, do ponto de vista pessoal, crenças religiosas são frutos de uma experiência emocional que lhe confere uma autoridade em relação a argumentos objetivos. Desde a perspectiva da crença institucional, concluímos que o testemunho, entendido como uma fonte fundamental de aquisição de conhecimento, é confiável. No entanto, todo testemunho precisa se ajustar ao contexto de transmissão de uma crença. Dito de outro modo, concluímos que a transmissão de uma crença religiosa deve sempre levar em conta aspectos relativos ao seu conteúdo e ao seu contexto.

REFERÊNCIAS

BARRET, J. L. Cognitive science of religion: what is it and why is it?, *Religion Compass*, v.1, n.6, p.768-786. 2007.

DE ÁVILA, Santa Teresa. *Livro da vida*. Tradução e notas de Marcelo Musa Cavallari; prefácio de Frei Betto; introdução de J.M. Cohen. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

DE CRUZ, Helen; DE SMEDT, Johan. The argument from miracles and the Cognitive Science of Religious Testimony. In: _____. *A natural History of Natural Theology*. Cambridge: The MIT Press, 2015. p. 155-178.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. Tradução: Anoar Aiex. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1996. (Coleção Os Pensadores).

JAMES, William. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. Tradução Octavio Mendes Cajado. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2017.

JAMES, William. *Pragmatismo e outros ensaios*. Tradução de Jorge Caetano da Silva; introdução de Joseph L. Blau. Rio de Janeiro, RJ: ed. lidador, 1967.

JAMES, William. O que é uma emoção? Tradução de Raphael Silva Nascimento. *Clínica & Cultura*. Sergipe: v. 2, n. 1, p. 95-113, jan-jun, 2013.

JAMES, William. What is an Emotion? *Mind*, v. 9, n. 34, p. 188-205, apr. 1884.

PORCHER, José Eduardo. The acquisition of religious belief and the attribution of delusion. *Unisinos Journal of Philosophy*, Belo Horizonte, v. 19, n. 3, p.329-339, sep./dec. 2018. Disponível em: <<http://revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/fsu.2018.193.15/60746581>>. Acesso em: 03 out. 2019.