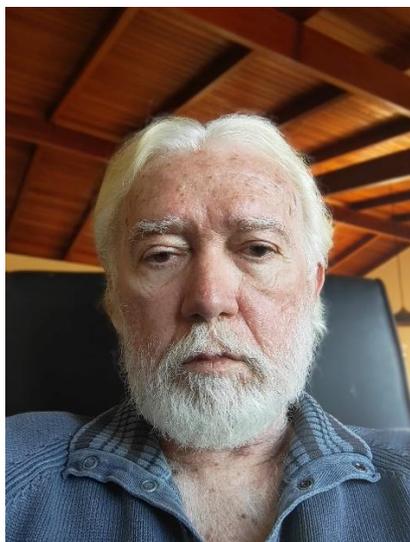


**ANÁLISE DE ALGUMAS ATITUDES SUGERIDAS POR WILLIAM ALSTON EM
RESPOSTA À DIVERSIDADE RELIGIOSA**

ANALYSIS OF SOME ATTITUDES SUGGESTED BY WILLIAM ALSTON IN RESPONSE TO
RELIGIOUS DIVERSITY

PAULO ESTEVÃO TAVARES CAVALCANTI (*)



(*) **Paulo Estevão Tavares Cavalcanti**

É servidor público aposentado do Ministério do Planejamento, orçamento e gestão. Mestre em Economia, Doutor em Filosofia e pesquisador independente, possuindo interesse nas áreas de Gestão Pública, Econometria, Epistemologia e Filosofia da Religião.

E-mail: pauloyestevao@gmail.com

Resumo: A existência de diversidade religiosa significa que diversas religiões estão competindo entre si em termos da natureza da realidade última e sobre o caminho verdadeiro que eles devem seguir para atingir o bem maior. Diferentes religiões, entretanto, apresentam diferentes teorias ou explicações sobre a natureza da realidade última e sobre a natureza do bem último para os seres humanos. Essas diferenças representam, na maioria das vezes, contradições massivas entre as principais religiões socialmente estabelecidas ou, na linguagem epistêmica, conflitos epistêmicos entre as crenças de pares de praticantes dessas diferentes religiões. O presente artigo discute e analisa algumas possíveis alternativas apontadas por Alston (1991) para os crentes das principais religiões socialmente estabelecidas lidarem com as contradições massivas encontradas nas diversas descrições da realidade última, dado o fato da diversidade religiosa. Nesse sentido, são apresentadas, discutidas e avaliadas a abordagem cultural de John Hick, a hipótese radical naturalista e o conservadorismo epistêmico entendido pelo próprio Alston como a atitude mais provável a ser seguida pelos crentes das diversas matizes religiosas que, ao fim e ao cabo, parece a ser a melhor alternativa no contexto atual.

Palavras-chave: Filosofia da Religião; Diversidade Religiosa; William Alston; John Hick; Naturalismo.

Abstract: The issue of religious diversity has been discussed according to some viewpoints and between them the attitude for deal with this issue represents a challenge for scholars of philosophy of religion. In this paper are discussed possible alternatives for believers of the main socially established religions to deal with the massive contradictions found in the various descriptions of the ultimate reality and of the right way to full human realization. Starting with alternatives discussed in the Alston's Perceiving God we tried verifying the best alternative between them, as a response to religious diversity. In conclusion, the suggested alternative by Alston, based on epistemic conservatism, seems being the alternative most suitable.

Keywords: Philosophy of Religion; Religious Diversity; William Alston; John Hick; Naturalism.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

A existência de religiões diversas, socialmente estabelecidas, com seus respectivos rituais, práticas e crenças coloca desafios para a ideia de uma realidade última e verdadeira; de fato, corpos de crenças tão diferenciados como aqueles assumidos pelos praticantes de religiões teístas em relação aos mantidos por religiões milenares e tradicionais como o budismo, o hinduísmo, taoísmo etc. conduzem a diferentes visões da deidade e das formas de realização plena e salvação humana possíveis. Nessa situação, crescem as dificuldades na conciliação dessa diversidade com as crenças pessoais dos praticantes das comunidades religiosas estabelecidas.

Quando observamos no mundo uma pluralidade de religiões inseridas em contextos culturais e religiosos diversos, com caracterizações variadas de objetos de culto e adoração, nos perguntamos como é possível que crenças religiosas incompatíveis nas diversas comunidades religiosas sejam mantidas pelos seus respectivos crentes como *prima facie* justificadas, apesar de conflitantes com aquelas acreditadas pelos crentes das demais religiões.

Alston (1991) enumera algumas atitudes como formas para lidar com o problema da diversidade religiosa: a hipótese proposta por Hick (1989), uma concepção naturalista do mundo e a adoção de conservadorismo epistêmico com relação às práticas formadoras de crenças pelas diversas comunidades religiosas. O objetivo do presente artigo é discutir o problema da diversidade religiosa a partir da análise das atitudes sugeridas por Alston (1991) para lidar com a questão. Com esse fim, estruturamos este trabalho em quatro seções, além da presente introdução e da conclusão. Na primeira seção apresentamos a abordagem cultural de Hick (1989) à questão da diversidade religiosa. A segunda seção é dedicada à análise da postura defendida pelos adeptos da metafísica naturalista, que argumentam que todas as religiões são falsas; na terceira seção, analisamos o problema da diversidade religiosa, discutindo aspectos importantes na literatura recente sobre o tema e na quarta e última seção avaliamos a atitude proposta por Alston frente à questão da diversidade religiosa. Na conclusão tecemos alguns comentários adicionais e apontamos possíveis desdobramentos futuros para a questão.

1. A ABORDAGEM CULTURAL DE JOHN HICK

Para desenvolver sua explicação sobre a diversidade religiosa, Hick (1989) parte da ideia de que o universo é ambíguo, comportando variações na sua interpretação e que essa ambiguidade vai resultar em formas diversas de entender e experimentar o mundo tanto em termos de experiências religiosas como em termos naturalistas. Interpretar o universo, para Hick, é atribuir significado a ele. Nessa construção, significado seria aquilo que caracteriza a experiência consciente e o que nos permite reagir adequadamente às situações que se nos apresentam. Assim, o significado que atribuímos ao ambiente em que vivemos nos permite selecionar a forma adequada de resposta a ele. Dessa forma, acredita Hick, que o conceito de significado comporta a ideia de uma relação como também de um comportamento ou disposição comportamental frente ao mundo.

Parte importante do desenvolvimento da hipótese de Hick (1989) é a relação que ele estabelece entre os conceitos de experiência e significado em diferentes dimensões de nossa vida: natural, ética, estética e religiosa. Essa noção é importante porque introduz o significado como parte da experiência, permitindo agregar a noção de experimentar-como, aspecto que fornece suporte para o dualismo da percepção (o objeto da percepção em si mesmo e como fenômeno), que por sua vez vai possibilitar a introdução dos fatores contextuais/culturais na experiência. No presente trabalho nos interessa particularmente essa relação nas dimensões natural e religiosa.

Hick (1989) argumenta que, ao percebermos um objeto, o resultado na consciência pode ser chamado de experimentar-como, porque para reconhecer um objeto ou uma determinada situação, é necessário que nossa mente execute a tarefa de interpretar a informação sensorial por meio de conceitos e padrões disponíveis em nossa memória. Nesse sentido, para ele, todo experimentar consciente, incluindo a atividade de ver objetos, é experimentar-como, isto é, as redes de conceitos estruturam as formas de vida ou modos de ser humanos nas diversas culturas no mundo em que vivemos. Uma experiência religiosa seria, portanto, aquela em que na sua interpretação seriam utilizados conceitos especificamente religiosos.

Hick (1989) entende que, ao nível de experiência física do mundo, nossa liberdade de interpretação dos estados de coisas é bastante restrita em virtude de nossa necessidade de sobrevivência, isto é, não podemos desprezar a interpretação do mundo ao nível

material sem consequências danosas para nossa integridade física. Na dimensão religiosa, afirma, nossa liberdade é maior, uma vez que podemos desprezar completamente as interpretações religiosas acerca da experiência do mundo utilizando filtros experienciais que permitem passar apenas eventos e estados de coisas acessíveis a uma visão de mundo naturalista. Nessa estrutura de experimentar-como, ele entende a fé como o lado subjetivo da experiência consciente responsável pelo seu caráter especificamente religioso, isto é, a fé como a ação de liberdade cognitiva no nível religioso da experiência do mundo. Dessa forma, podemos assumir o Real, entendido como a realidade última, princípio ou deidade pessoal ou impessoal referenciada pelas diversas tradições religiosas, em nossas vidas ou excluí-lo de nossa consciência.

As experiências místicas, para Hick (1989), são aquelas em que o Real, assim conceituado, se manifesta diretamente à psique humana por algum tipo de consciência extrassensorial. Experiências desse tipo podem ocorrer em duas formas principais: por uma unidade com a realidade última ou pela manifestação do divino em visões, audições ou fotismos¹. De forma geral, afirma que os elementos que compõem a experiência se relacionam diretamente à tradição religiosa em que está inserido o indivíduo que a vivenciou. Isso sugere que o material do qual a experiência é constituída foi fornecido pela referida tradição. Nesse sentido, entende que as experiências místicas sempre estiveram presentes na história humana, variando entre as diversas tradições e sempre adequadas às capacidades de assimilação pelos místicos em cada situação histórica; pondera, entretanto, que nem todo relato de experiência desse tipo pode ser considerado como resultado da interface humana com o Real, podendo muitas vezes constituir alucinações, fruto do próprio inconsciente do indivíduo em razão de aspectos como enfermidades psíquicas ou por ação de alucinógenos. Para distinguir as experiências induzidas pelo Real daquelas induzidas por estes outros fatores, são considerados critérios tais como o valor moral ou espiritual, ou ainda a coerência com a tradição religiosa a que se relacionam essas experiências.

Hick (1989) acredita que na forma de realismo crítico por ele defendido na epistemologia da religião, o elemento interpretativo desempenha um papel maior e mais importante do que representa na percepção sensorial. Apesar disso, ressalta que a

¹ Sensação de cor produzida por sensações do ouvido, do paladar, do olfato ou do tato.

experiência religiosa não se esgota no elemento interpretativo, mas constitui resposta cognitiva, variável para cada cultura a presença do Real.

Tal como Alston (1991), Hick (1989) argumenta a favor da racionalidade das crenças formada a partir da experiência religiosa. A construção do argumento se inicia com a defesa do “Princípio da Credulidade” proposto por Swinburne (2004), o qual afirma que de forma geral agimos no mundo considerando que nossas experiências perceptuais provavelmente são verdadeiras, a menos que tenhamos fortes razões para delas duvidar².

Poderíamos, entretanto, estender esse princípio para a experiência religiosa? Hick (1989) argumenta que para um teísta que acredita firmemente em Deus e possui o sentimento contínuo e poderoso de existir na presença de Deus e, além disso, experimenta a vida em termos dessa presença, é racional acreditar que sua experiência religiosa é verdadeira no sentido de que Deus é real ou existe, ressalvadas as hipóteses de erro ou engano. A partir dessa ideia, argumenta que o indivíduo confrontado com a ambiguidade do universo tenderia a acreditar naquilo que sua vivência prática lhe sugeriria ser o caso e assim procedendo estaria agindo racionalmente.

Hick (1989) defende a diferença ontológica entre Real *an sich* e o Real como é percebido por nós humanos. A partir dessa afirmação, entende ser possível desenvolver sua hipótese pluralista de que as grandes tradições religiosas incorporam diferentes percepções e concepções do Real e como consequência, variadas respostas a Ele. Nesse sentido, afirma que essas variadas respostas apontam para um mesmo fim, qual seja, a transformação do auto centramento para a centralidade no Real. Essas diversas tradições, portanto, poderiam ser consideradas como espaços soteriológicos alternativos, isto é, modos variados de libertação ou salvação humanas. Quais seriam as consequências dessa hipótese para as relações entre o Real em si mesmo e o seu fenômeno?

² Tradução nossa: “Assim, geralmente, ao contrário da afirmação filosófica original, eu sugiro que é um princípio de racionalidade que (na falta de considerações especiais), se parece (epistemicamente) a um sujeito que x está presente (e tem algumas características), então provavelmente x está presente (e tem aquela característica); o que alguém parece perceber provavelmente é daquele modo...Esse princípio que eu chamarei de Princípio da Credulidade e a conclusão tirada dele, parecem-me corretos” (SWINBURNE, 2004, p. 303).

Hick (1989) acredita que não é possível creditar ao *an sich* as características que atribuímos às suas *personae* e *impersonae*, embora possamos fazer sobre Ele afirmações puramente formais, como, por exemplo, dizer que ele é o fundamento numênico das experiências religiosas de deidades das grandes tradições religiosas. Nesse ponto, se apoiando na ideia de Tomás de Aquino de que os atributos de Deus não podem ser individualizados, argumenta que as contradições observadas nos discursos das diversas tradições sobre os atributos ou características da realidade última podem ser considerados discursos mitológicos sobre Ela. De fato, para Hick, essa complexa relação entre o númeno e suas múltiplas aparências fenomênicas engendra o discurso mitológico sobre o Real.

Nesse sentido, Hick (1989) define o mito como narrativa não literalmente verdadeira, mas que possui a capacidade de evocar uma determinada disposição que é adequada ao seu objeto. Assim, como uma verdade prática, o mito nos proporciona um relacionamento correto com uma realidade da qual não temos possibilidade de nos referir em termos não mitológicos. Dessa forma, para ele, os mitos religiosos verdadeiros seriam aqueles que evocam em nós atitudes e modos de comportamento que são apropriados a nossa situação em relação ao Real.

De acordo com Hick (1989) existem critérios para avaliar fenômenos religiosos particulares ou das diversas tradições religiosas com relação a essa função fundamental da religião. Para ele, o critério principal é o soteriológico, isto é, em que medida podemos observar essa transformação com vistas ao objetivo da salvação ou realização plena. Nesse sentido, acredita ser possível identificar o caráter operativo desse critério pelos frutos morais que ele proporciona baseados no ideal ético comum às principais tradições religiosas.

Para Hick (1989), uma experiência religiosa seria aquela em que na sua interpretação seriam utilizados conceitos especificamente religiosos. Nesse sentido, distingue três tipos de experiência religiosa: no primeiro tipo os aspectos do mundo são interpretados como possuindo um caráter religioso, no segundo tipo a experiência consiste na recepção de uma informação por meio de algo semelhante à telepatia entre humanos, após o que, essa informação é transformada em termos visuais ou auditivos. O terceiro tipo seria aquele em que o indivíduo que desfruta dessa experiência a descreve como uma união com Deus, com o universo ou com o absoluto.

2. A HIPÓTESE NATURALISTA

De acordo com Ruse (2012) é comum distinguir entre naturalismo metodológico e naturalismo metafísico. O primeiro relaciona-se ao espírito da ciência que afirma a explicação do universo por meio de leis, enquanto o segundo refere-se à tese de que não existe nada além da ciência, o que resulta, geralmente, em posições materialistas e ateístas. Nesse sentido, uma perspectiva naturalista da diversidade religiosa procura explicar essa diversidade por meio de leis que não podem ser suspensas ou quebradas e não por recorrência a milagres ou acontecimentos semelhantes. Posição semelhante é a de Wilson (2004) que afirma que o naturalismo metodológico defende a tese que a ciência é o meio adequado para identificar a realidade causal.

Um ponto de partida interessante para analisar o naturalismo e sua oposição ao teísmo são as obras de David Hume: a *História Natural da Religião*, escrita entre 1749 e 1751 e inicialmente publicada em 1757, os *Diálogos sobre a Religião Natural*, escritos nos anos 50 do século XVIII e somente publicados em 1779 e o capítulo intitulado *Dos Milagres*, integrante da obra *Investigações sobre o Entendimento Humano*, publicado em 1748.

Na *História Natural da Religião*, Hume (2005a) afirma que as crenças religiosas originais da humanidade se caracterizaram pelo politeísmo que, segundo ele, teve sua origem na vida precária do homem primitivo, cujas principais preocupações eram com a alimentação e a segurança, preocupações essas que o levaram a interpretar o mundo como uma totalidade de seres animados. Como consequência, o bem e o mal passaram a ser atribuídos a coisas ou lugares que causavam prazer ou desprazer, dando surgimento às crenças correspondentes de que esses lugares constituíam domínio de gênios, deidades ou poderes particulares que os habitavam. Os homens imaginavam que suas divindades, apesar de poderosas e invisíveis, se comportavam segundo as paixões e apetites humanos e foram multiplicados para atender à variedade de acontecimentos da natureza, resultando no surgimento das diversas religiões politeístas. Hume atribui a passagem do politeísmo ao monoteísmo ao fato de que, ao longo do tempo, as pessoas passaram a ter preferência por uma deidade e a partir daí imaginaram existir uma certa hierarquia entre as diversas divindades limitadas e locais, com a divindade preferida ocupando uma jurisdição mais ampla, governando o panteão divino, nos moldes humanos de súditos e vassalos.

Nos *Diálogos sobre a Religião Natural*, Hume (2005b), envolve os personagens principais: Cleanthes, que defende o ponto de vista teísta tradicional, Demea, o místico que propõe uma versão *a priori* do argumento cosmológico e Filon, o cético que defende a suspensão do juízo com relação à religião. A maioria dos comentadores aponta Filon como representado as posições de Hume sobre a religião. Nesses diálogos são tratados temas caros ao teísmo como por exemplo, o argumento do desígnio, o argumento *a priori* (argumento cosmológico), o problema do mal e a relação entre razão e fé, entre outros.

A maioria dos comentadores parece aceitar a ideia de que o principal objetivo de Hume é mostrar a inexistência de fundamentação racional para os principais dogmas teístas, o que evidencia uma posição tipicamente cética a esse respeito. Além disso, Hume também procura demonstrar que a moral não deriva da religião, ideia baseada na concepção de Deus como legislador de leis e normas associadas a castigos e recompensas na vida após a morte. Hume defende ser impossível demonstrar pela via da experiência quaisquer propriedades morais ou intelectuais atribuídas a Deus pelos teístas, visto ser, para ele, impossível qualquer conhecimento da divindade e nesse sentido, propõe um ceticismo filosófico, com a suspensão do juízo sobre essas questões.

Em *Dos Milagres*, Hume (2004) critica a crença na existência de milagres partindo de sua concepção de que a ocorrência de um evento se seguindo a outro é uma questão probabilística, isto é, a um evento pode ou não se seguir outro e a expectativa de que o segundo evento ocorra depende da frequência com que isso ocorreu no passado. Ele recorre a esse argumento para desacreditar os milagres como violações das leis da natureza, uma vez que estas são estabelecidas por experiências que se repetem seguidamente, isto é, a probabilidade de que a violação dessas leis ocorra seria nula.

Os escritos de Hume influenciaram diversos pensadores posteriores, entre eles Charles Darwin. As adições recentes ao naturalismo como teoria metafísica parece ter encontrado no evolucionismo apoio para desdobramentos críticos sobre a origem do sentimento religioso e tentativas para explicar a existência da diversidade religiosa pela extensão dessa teoria ao desenvolvimento cultural.

Os defensores do naturalismo têm incorporado o evolucionismo de Darwin em apoio às suas explicações sobre a origem e desenvolvimento da religião a partir de três direções. Na primeira exploram um caminho mais ligado ao biológico, defendendo existir

algum tipo de programação genética, tais como os comportamentos instintuais ligados à sobrevivência e à propagação genética por meio da reprodução. A partir desses comportamentos procuram explicar o surgimento da experiência religiosa como resposta aos sentimentos de temor e ansiedade com relação a eventos que ponham em risco a realização desses objetivos. Em uma segunda via, existe toda uma literatura que desenvolve argumentos em favor de um tipo de evolucionismo sociocultural que procura explicar a manutenção da religião a partir da imitação e propagação de comportamentos, opiniões e crenças no contexto do intercâmbio cultural entre os diversos agrupamentos sociais.

Uma terceira via, caminha na direção de integrar essas duas posições, propondo teorias que procuram estabelecer ligações mais profundas entre a programação genética e o pensamento, comportamento e coesão dos agrupamentos humanos. Nesse último sentido é o que defende Wilson (2004) ao afirmar que a religião é algo que possui sentido biológico e os humanos religiosos possuem maior chance de sobreviver e se reproduzir que aqueles não religiosos. Segundo ele, é possível proceder a uma análise de três níveis da estrutura profunda da crença religiosa por meio do processo de seleção natural. A hipótese de Wilson (2004) é que algumas frequências gênicas são alteradas pela seleção religiosa, porque segundo ele, os genes programam o funcionamento do sistema nervoso e influenciam o processo de aprendizagem no sentido de facilitar o comprometimento com comportamentos religiosos que contribuem para a coesão grupal. Para ele, existe uma interrelação entre os níveis biológico e sociocultural.

Boyer (2001) relativiza a influência biológica na origem do pensamento e crença religiosa ao utilizar a ideia de capacidades mentais não específicas para explicar os conceitos religiosos em seus estudos antropológicos sobre religião e cultura. Para ele, não existem capacidades especializadas para a criação e o desenvolvimento de conceitos religiosos e morais, mas estes conceitos funcionam como parasitas que recrutam nossas intuições sobre agências em geral. Hamer (2004) vai mais fundo na ideia de que a biologia está por trás de nossas experiências religiosas ao defender a hipótese de que a espiritualidade humana está relacionada a um ou mais genes específicos que nos proporcionam a capacidade necessária para experiências de transcendência. Embora a defesa de Hamer de sua hipótese seja calcada em experimentos genéticos desenvolvidos por ele e sua equipe de biólogos, ainda assim, não há uma explicação para o problema da

diversidade religiosa. Se existe um gene de Deus, porque existem diferentes experiências de transcendência? Sendo um produto da evolução humana, o mais provável seria a ocorrência de uma trajetória em sentido contrário, isto é, em direção a uma uniformização da experiência humana do transcendente.

As diversas versões naturalistas procuram explicar o surgimento do fenômeno religioso a partir de questões ligadas à própria constituição humana. O grande problema é como explicar a diversidade religiosa a partir dessa natureza e mais especificamente a partir do evolucionismo sem cair na questão cultural. Em outras palavras, como o naturalismo poderia explicar, utilizando as suas próprias ferramentas, a diversidade de religiões estabelecidas?

A metafísica naturalista esforça-se para apoiar sua visão de que a realidade natural esgota a realidade causal de universo na ciência, na tentativa de desqualificar a tese teísta de uma realidade última transcendente. A nosso ver, esse objetivo é difícil de alcançar, porque a ontologia naturalista não consegue explicar de forma satisfatória várias características bem reconhecidas do nosso mundo, como crenças, livre-arbítrio, moralidade, racionalidade, intencionalidade, entre outras.

O principal objetivo da ciência é o conhecimento das realidades física e social visando a compreensão delas e a consequente manipulação delas em favor da vida humana em nosso planeta. As explicações naturalistas clássicas procuraram explicar o fenômeno religioso na chave antropológica, enquanto os modernos naturalistas o fazem a partir do desenvolvimento moderno da biologia, principalmente utilizando a tese evolucionista de Darwin e pelas recentes descobertas da genética e da neurociência.

3. DIVERSIDADE RELIGIOSA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Entendemos por diversidade religiosa o fato, ou ainda o fenômeno, da existência de diferentes religiões socialmente estabelecidas, que professam crenças, realizam rituais e cultuam realidades últimas e caminhos específicos para a realização humana plena.

A existência de diversidade religiosa significa que diversas religiões estão competindo entre si em termos da natureza da realidade última e dos seres humanos e sobre o caminho verdadeiro que eles devem seguir para atingir o bem maior. Por outro lado, o termo pluralismo, refere-se a uma atitude possível frente ao fato da diversidade religiosa, levando em conta a trilogia tradicional, que enumera o exclusivismo, o inclusivismo e o pluralismo, como atitudes em relação à competição entre os diversos credos em torno da verdadeira religião.

Embora as religiões não constituam teorias, de certa forma implicam teorias ou explicações sobre a natureza da realidade última e sobre a natureza do bem último para os seres humanos. Embora existam afinidades entre porções dessas explicações entre duas ou mais teorias, existem contradições massivas entre as principais religiões socialmente estabelecidas, ou na linguagem epistêmica existe conflito epistêmico entre as crenças de pares de praticantes de diferentes religiões.

Dada a existência desse conflito, cresce a dificuldade de julgar qual dos participantes dessas religiões (se é que há algum) possui crenças garantidas. “Garantia” aqui é tomada no sentido da posse de bases indicativas de verdade para essas crenças. Nesse caso, é impossível afirmar que todos os conjuntos de crenças são verdadeiros. Esse impasse nos leva a possíveis desdobramentos epistêmicos para lidar com a questão.

Byrne (2010) defende a existência de quatro respostas possíveis ao problema da diversidade religiosa: investimento apologético, ateísmo, agnosticismo e anteevidencialismo. O investimento apologético consistiria em pesquisar e apresentar argumentos que permitiriam escolher uma religião como verdadeira em detrimento das demais. Essa parece ser a posição assumida por Richard Swinburne ao defender em seus vários livros o teísmo cristão como a religião verdadeira, seja por meio da tentativa de demonstrar a coerência da crença em um Deus pessoal e criador de todas as coisas, seja pela construção de um argumento do tipo cumulativo em que, com o instrumental do raciocínio probabilístico bayesiano, argumenta ser mais provável que não, a existência de Deus. A nosso ver essa posição não resolve o conflito, pois, de forma semelhante, os pesquisadores e crentes das demais religiões podem, ao menos em princípio, também desenvolver iniciativas de investimento apologético apontando para suas próprias religiões como aquelas que possuam indicativos mais confirmatórios de que oferecem o

verdadeiro caminho para a salvação humana. A segunda resposta possível, de acordo com Byrne (2010), o ateísmo, é comumente entendido como a negação da existência de Deus. Boa parte dos ateus não acreditam que existem fundamentos racionais nas crenças religiosas ou caso eles existam não são suficientes para apoiar essas crenças. Nesse sentido, acreditam que os crentes das diversas religiões possuem a obrigação apologética de refletir sobre as suas crenças e apresentar elementos indicativos de que estas são crenças verdadeiras. Afirmam ainda, aqueles que se consideram ateus, que os crentes das diversas religiões não conseguem apresentar fundamentos para suas crenças simplesmente porque esses fundamentos não existem. O agnosticismo para Byrne (2010) seria a alternativa em que, dadas as incompatibilidades das diversas religiões e a impossibilidade de solução para conflito epistêmico entre as crenças de pares de praticantes dessas religiões, a solução seria a opção por uma situação de suspensão de juízo, ou seja, uma posição de neutralidade com relação às crenças religiosas. Por fim, o ponto importante do ante-evidencialismo é exatamente a negação da obrigação apologética.

De acordo com Runzo (2010), cada religião envolve crenças de dois níveis: meta crenças sobre o acesso à realidade transcendente e crenças sobre a natureza dessa realidade última e como ela fornece significado à vida. Segundo ele, as crenças do primeiro nível, em termos gerais, são compartilhadas por várias religiões estabelecidas; as crenças do segundo nível, entretanto são objeto de conflito entre elas.

Essa oposição resulta em diferentes formas de lidar com a diversidade religiosa. Em um dos extremos estariam a antipatia religiosa, que entende que todas as religiões não passam de erros, sendo as crenças do primeiro nível de todas elas falsas e no outro extremo o exclusivismo religioso, que reconhece apenas uma religião como verdadeira, sendo todas as demais falsas.

As respostas pluralistas seriam: o pluralismo religioso que acredita que todas as religiões são corretas e cada uma delas oferece um caminho diferente de salvação ou libertação humana plena e uma perspectiva parcial da realidade última, e o inclusivismo religioso que afirma existir apenas uma religião totalmente correta com as demais religiões revelando verdades parciais da religião considerada correta.

Para esse autor existem ainda as respostas relativistas: o subjetivismo religioso que afirma serem corretas todas as perspectivas individuais com o reconhecimento de seu benefício para as pessoas que assim procedem e o relativismo religioso que entende existir pelo menos uma religião correta, sendo as afirmações de cada religião relativas à visão de mundo de seus aderentes.

Por fim, existiria a resposta não exclusivista fideísta, conhecida como “henofideísmo”, na qual uma pessoa possui um comprometimento de fé de que sua religião lhe permite acesso ao transcendente de forma eficaz e que outras religiões podem possuir a mesma eficácia para os seus participantes.

Para Moser (2010), o exclusivismo religioso deveria ser chamado de redentor, denominação essa que se refere à redenção ou salvação humana por meio da ação divina, isto é, algumas religiões são redentoramente exclusivas. Nesse sentido, o exclusivismo redentor possuiria duas variações: o exclusivismo redentor programático e o “exclusivismo redentor pessoal”.

A primeira variação estabelece que alguns programas para a redenção religiosa excluem outros programas. Um exemplo de programas de redenção excludentes seriam, por exemplo, a doutrina cristã de que a salvação dependeria da graça divina em oposição àquela do judaísmo que afirma ser a redenção possível por meio de uma existência baseada na estrita obediência à lei judaica.

A segunda variação, o exclusivismo redentor pessoal, afirma que, dadas certas religiões, algumas pessoas são excluídas da divina redenção ou salvação. Essa variante possui duas sub variedades: a primeira denominada “exclusivismo pessoal hipotético”, que afirma que, se certas religiões estão corretas, explícita ou implicitamente, com relação às suas doutrinas, então algumas pessoas serão excluídas da redenção divinas e a segunda sub variedade, denominada exclusivismo pessoal real, que se refere à posição que uma dada religião X está correta em afirmar explícita ou implicitamente que algumas pessoas estão excluídas da divina redenção.

Moser (2010) identifica ainda o exclusivismo inclusivo, que representa a posição de que a salvação humana é inerentemente cristológica, mediada por Jesus Cristo. Essa salvação, entretanto, poderia ser *de re*, sem que fosse *de dicto* na existência humana

terrena. Isso significa que, mesmo a salvação sendo alcançada pela mediação de Cristo, não é requerido que o destinatário final da salvação deva concordar ou aceitar essa mediação na vida terrena. Essa posição contrasta com uma outra conhecida como “exclusivismo doxástico”, cujo exemplo seria o credo atanasiano³, que considera falsa qualquer doutrina de redenção que omite Jesus Cristo como o único mediador divino para a redenção. De fato, esse credo afirma que, se uma pessoa não acredita de forma real na fé trinitária cristã, então essa pessoa não será salva.

King (2008) defende uma tipologia entre estas atitudes baseadas em pontos de vista diferentes sobre a salvação e sobre a doutrina. Com referência aos pontos de vista sobre a salvação, afirma que o exclusivismo soteriológico é a visão de que a salvação está disponível apenas para os adeptos da religião de origem e que o pluralismo soteriológico é a visão de que todas as religiões tornam a salvação disponível. O inclusivismo soteriológico, por seu turno, é a afirmação de que a salvação pode estar disponível fora da religião doméstica, por exemplo, com base em uma revelação pessoal, conhecimento inato da Realidade Suprema, revelação geral ou mesmo por meio da mediação de alguma outra religião, embora defenda que a religião que ele professa seja o caminho mais confiável para a salvação.

Com relação ao ponto de vista doutrinal, King (2008) identifica o exclusivismo doutrinal como a defesa da posição de que as doutrinas religiosas da religião de origem são verdadeiras enquanto as demais são falsas, entretanto, não reconhece uma posição inclusivista única em relação à doutrina.

De acordo com ele, diversas objeções são levantadas em desfavor desse tipo de exclusivismo que podem ser classificadas em quatro grupos: objeções morais, paridade transformacional, acidentes de nascimento, e desacordo e paridade epistêmica. A primeira classe de objeções se refere às acusações de imperialismo, opressão, arrogância, egotismo e arbitrariedade contidas na atitude exclusivista; o segundo grupo de objeções diz respeito à ideia, não comprovada, de que uma religião possui vantagens em termos de obtenção de transformações positivas nos participantes, uma determinada religião em relação as

³ O credo de Santo Atanásio é aceito pela Igreja Católica, Ortodoxa e pelas principais igrejas protestantes, dentre elas a Igreja Anglicana. É Composto de quarenta artigos e foi escrito para refutação da heresia ariana e defesa da doutrina da Santíssima Trindade e da Consustancialidade do Filho.

demais; A terceira classe de objeções aborda a questão da assimetria contida na posição exclusivista com relação ao acidente histórico do nascimento do crente em determinada região em que um credo e não outro é dominante, isto é, a ideia defendida pelos exclusivistas de que os crentes de uma determinada religião não terão acesso à salvação, desprezando o fato destes não serem culpados por terem nascido em uma região onde um outro credo é dominante.

Por fim, há o grupo de objeções relacionados ao conceito de paridade epistêmica. Essa objeção afirma não possuímos meios de afirmar que uma determinada religião é mais verdadeira que a outra, uma vez que não possuímos nem a escala nem os instrumentos adequados para construir essas comparações. Mesmo imaginando um critério pragmático baseado nos frutos das religiões em termos transformacionais, ainda assim não é possível uma comparação desse tipo, visto que os aspectos doutrinários das diversas religiões socialmente estabelecidas apontam para diferentes critérios de sucesso no que se refere à realização humana plena. Ainda que estabelecêssemos critérios morais como métrica para avaliar a verdade de uma determinada religião, essa ainda seria uma tarefa complexa, visto que as diversas religiões predominantes em contextos culturais diversos têm atribuído diferentes valores morais a situações históricas específicas.

Desenvolvimentos recentes no estudo da diversidade religiosa consideram a ideia de que o sincretismo religioso representa importante papel no surgimento das variações que resultam em mudanças significativas na identidade de doutrinas religiosas constituídas. Essa é a posição defendida por Rose (2013). Esse autor afirma que até recentemente, o vocábulo “sincretismo” era geralmente utilizado por antropólogos no sentido de aculturação, que vem a ser um processo de síntese a partir da interação entre duas culturas. Essa noção, porém, segundo esse ele, não deveria ser confundida com estratégias missionárias de inculturação⁴, contextualização, acomodação e indigenização⁵, que são tentativas de expressar ideias religiosas supostamente normativas nos idiomas de outra tradição religiosa.

⁴ É a aquisição de preceitos, hábitos e da cultura por um povo dominado.

⁵ Fenômeno de adaptação em um povo de um princípio de valor humano que lhe foi pregado ou ensinado, ou incutido.

Para Rose (2013), o pluralismo, implica uma desparticularização⁶ de todas as tradições religiosas, uma vez que representa o fim de um processo que tem início com o hibridismo religioso; esses processos de mudança religiosa podem ser vistos como partes de um processo maior de sincretismo. De fato, Rose acredita que o hibridismo religioso dá origem a novas identidades religiosas e a desparticularização, prepara o terreno, substituindo antigas, por novas identidades. Nesse sentido, o pluralismo se apresenta como o futuro da religião e, nesse processo o sincretismo desempenha importante papel na ascensão e queda dos ensinamentos e identidades religiosas. Ele afirma, ainda, que a diversidade religiosa é algo inevitável em virtude da mudança como característica de todas as atividades, atitudes e pensamentos humanos, ou seja, em razão das mudanças culturais próprias à nossa condição humana.

Nesse sentido, as religiões vão se modificando ao longo do tempo de forma a gerar sínteses inovadoras de ideias e práticas religiosas. Esse processo fornece suporte à ideia defendida por esse autor de que o futuro da religião em geral é o que ele denomina de pluralismo apofático, baseado na negação de afirmações religiosas que, à medida em que o processo de sincretismo evoluiu, vão perdendo suas credenciais de verdades universais e substituídas por outras reflexões adequadas à nova face do movimento religioso resultante do sincretismo.

4. ALSTON E O PROBLEMA DA DIVERSIDADE RELIGIOSA

A tese de Alston (1991) vai no sentido de que tanto as crenças geradas pela percepção sensorial (PS) como aquelas geradas pela percepção mística (PM) são baseadas na própria experiência de apresentação do objeto para o sujeito e no pano de fundo constituído de outras crenças que este mantém. Para ele, existem práticas geradoras de crenças bem formadas, capazes de imprimir o selo de verdade às crenças geradas através desses procedimentos. Nesse sentido, uma prática doxástica socialmente estabelecida, não massivamente inconsistente e com auto apoio significativo seria supostamente racional, confiável e, assim, seriam justificadas, *prima facie*, as crenças geradas por ela.

⁶ Rose entende desparticularização como o processo por meio do qual uma tradição religiosa se desfaz paulatinamente na medida em que se adapta às mudanças culturais. Para ele esse movimento é inevitável em virtude das mudanças culturais que ocorrem ao longo do tempo.

Desse modo, Alston sustenta que crenças geradas por percepções místicas em uma tradição estabelecida como a cristã são justificadas. Um problema com esse argumento é acomodá-lo ao fato de existirem diversas práticas doxásticas místicas com essas características que suportam diferentes concepções de realidade última como objeto de culto e adoração.

No caso de religiões com a mesma matriz histórica, como o são o cristianismo, o judaísmo e em alguma medida o islamismo, as crenças e percepções podem ter como objeto o mesmo ser, que, entretanto, diferem fortemente do objeto de crença de outras religiões oriundas de raízes diversas, como é o caso do budismo e do hinduísmo. Alston (1991) afirma que analisar predicados incompatíveis dos seres últimos objetos de devoção das principais religiões como meio para detectar contradições entre religiões não parece ser o caminho mais adequado, uma vez que isso exigiria recorrer a premissas teológicas. Sugere então uma abordagem a partir da comparação entre práticas doxásticas de outras religiões e as práticas místicas cristãs. A análise dessas práticas, segundo ele, revelaria uma incompatibilidade massiva, principalmente se tomássemos em comparação as práticas do cristianismo, judaísmo e islamismo em relação àquelas próprias do budismo e de certas formas de hinduísmo.

Conforme Alston (1991), uma questão importante a ser considerada é que a concepção do “ser último” entra em maior ou menor grau na identificação do objeto percebido, isto é, em geral as nossas crenças de fundo são acionadas para identificar o objeto percebido, nesse caso Jesus, Alá, Shiva etc. Nessa situação, as crenças perceptivas serão incompatíveis, mesmo que os predicados atribuídos ao objeto da experiência mística sejam compatíveis. Isso se deve ao fato de que o objeto identificado na percepção carrega sua referência descritiva, isto é, quando estou percebendo algo que identifico como o Deus do cristianismo, entendo este referente como possuindo todos os predicados que o caracterizam como o Deus cristão. Se isso é verdade, então as crenças perceptivas do “ser” último serão incompatíveis entre as várias religiões.

Mesmo entendendo que a relação entre o sujeito e objeto na percepção mística ocorra de forma direta, em um sentido não descritivista do referente, isto é, quando não utilizo para identificação de Deus os predicados que são associados a ele, ainda assim, as práticas de formar tais crenças estariam sujeitas a conflito sério, em virtude dos sistemas de crenças associados, uma vez que, a própria ideia de justificação *prima facie* supõe a

existência de um sistema de crenças de fundo que vai nos permitir julgar se a experiência, de fato, é verdadeira, no sentido de apresentar coerência com as demais crenças desse sistema.

Nessa situação, as principais religiões do mundo, se tomadas como um todo, são incompatíveis entre si. Incompatibilidade esta, entendida do ponto de vista lógico, isto é, essas religiões, possuem em suas respectivas doutrinas, proposições que conflitam com aquelas das demais religiões, e como é patente, não podem ser todas verdadeiras, ao mesmo tempo. De fato, as práticas doxásticas místicas são incompatíveis nas diversas religiões, o que leva Alston (1991) a admitir que existência do pluralismo religioso tende a desacreditar não só as práticas doxásticas perceptuais do cristianismo, mas àquelas de todas as religiões.

A questão que se coloca é se, dada essa situação, o crente deveria abandonar suas crenças e suspender o juízo ou seria mais racional adotar as práticas de outra comunidade religiosa? A conclusão de Alston (1991) é que nenhuma dessas alternativas dever acontecer. A razão principal que ele aponta para essa conclusão é que, em uma situação de diversidade religiosa, as religiões firmemente estabelecidas estariam em condição semelhante em termos de confiabilidade de suas práticas e, portanto, nenhum dos participantes dessas práticas estaria em condições de racionalmente abraçar qualquer dessas práticas como formadoras de crenças *prima facie* justificadas, salvo se existirem razões independentes para tal. Em outras palavras, o problema com a diversidade religiosa é que não possuímos uma razão independente para escolher esta ou aquela prática doxástica como a correta e na ausência de uma forma independente de estabelecer comparações entre as várias práticas para orientar a decisão de escolha, qualquer que seja ela, a probabilidade de escolher a prática errada será maior que a probabilidade de escolher a correta.

Apesar de Alston, (1991) reconhecer que a diversidade religiosa enfraquece a confiabilidade das práticas místicas, não apenas a cristã, mas também a de outras religiões, admite ser incapaz de quantificar em que extensão a confiabilidade dessas práticas é afetada, embora, para ele, o dano causado não possua a dimensão necessária para levar o crente de qualquer das religiões competidoras a abandonar suas práticas.

O que Alston (1991) sugere, portanto, é uma atitude de conservadorismo epistêmico como resposta ao problema colocado pela diversidade religiosa. De acordo com essa ideia, seria racional para o participante de uma determinada comunidade religiosa, que atenda aos requisitos que a credenciam como socialmente estabelecida, manter suas crenças e práticas doxásticas, mesmo em presença da diversidade religiosa. Isso significa que qualquer membro da comunidade cristã confrontado com corpos de crenças divergentes de outras comunidades religiosas, agiria racionalmente ao manter suas práticas doxásticas e continuar a formar crenças conforme vinha fazendo, mesmo que os corpos de crenças das demais comunidades possuam a mesma situação epistêmica para seus respectivos integrantes.

Nesse sentido, afirma que, assim como não podemos mudar facilmente nossas crenças metafísicas do mundo, a partir de modificações na forma de sentir e perceber o mundo material a partir de uma mudança em nossa prática perceptiva sensorial, também seria difícil para nós modificarmos nossas crenças religiosas, porque isto exigiria de nós modificações profundas em nossas práticas doxásticas místicas.

Apesar da reconhecida importância da questão, entende Alston (1991) não ser tecnicamente possível quantificar de forma acurada o grau e o alcance do prejuízo, em termos epistemológicos, da existência de pluralidade religiosa para a prática doxástica perceptual mística cristã – PMC, afirma entretanto, que mesmo em presença de diversas práticas doxásticas místicas distintas, com estados epistêmicos semelhantes para os seus praticantes, seria racional para o crente de cada uma das respectivas religiões manter essas práticas que lhes garantiria crenças *prima facie* justificadas.

Cabe ressaltar que essa conclusão poderia se aplicar a qualquer uma das diversas religiões cujas crenças possuem o mesmo estado epistemológico para os seus respectivos seguidores. Essa posição nos coloca frente a um problema: se supusermos que apenas uma das diversas religiões possui conteúdo verdadeiro em suas proposições, práticas e crenças, não seria impossível imaginar que uma ou mais crenças em diferentes religiões fossem contrárias entre si, embora conferissem o mesmo estado epistêmico para seus membros.

A questão que se coloca é se, de fato, podemos afirmar que a atitude epistêmica conservadora com relação às crenças de alguém pode ser considerada racional e se estas crenças podem ser consideradas, de fato, *prima facie* justificadas. Poderíamos imaginar que o agente estaria justificado em manter suas crenças em virtude do corpo de crenças que mantém, a partir de testemunhos, escrituras, experiência pessoal etc. Mas, isso não seria suficiente para justificar essas crenças, porque as demais comunidades também poderiam possuir um corpo de crenças com bases semelhantes em termos epistêmicos. Uma saída possível seria creditar à justificação *prima facie* das crenças, em parte, a confiabilidade dos mecanismos geradores de crenças. No entanto, também nesse caso teríamos um problema, porque os membros das demais comunidades supostamente também estariam de posse de mecanismos semelhantes para a formação das suas respectivas crenças.

Para explicar a racionalidade de uma comunidade em manter as suas crenças frente à diversidade religiosa, Alston (1991) desenvolve inicialmente um argumento para explicar a racionalidade prática da manutenção das crenças geradas pelas práticas doxásticas perceptuais. Para ele, contudo, não existe como demonstrar a confiabilidade dessas práticas sem cair em um argumento circular que suponha os modos de formar crenças no processo de justificação deles mesmos. Além disso, não existem alternativas para nossas práticas que são firmemente enraizadas em nossas vidas e mesmo se existissem, a mudança seria extremamente difícil.

De fato, na pressão da vida cotidiana estamos continuamente formando crenças sobre o ambiente físico, sobre outras pessoas e como são as coisas em geral. Mesmo se pudéssemos modificar nossas práticas de formar crenças, por que o faríamos? Qual a racionalidade que conduziria a tal substituição, se ao fim e ao cabo seríamos confrontados com os mesmos problemas de circularidade na tentativa de encontrar suporte à confiabilidade dessas novas práticas? Quaisquer outras práticas que adotássemos nos conduziram aos mesmos problemas devido aos limites de nossa situação cognitiva como seres humanos. Assim, parece razoável continuar a formar crenças como sempre o fizemos, o que nos fornece racionalidade *prima facie*, mesmo considerando-as pendentes de validação em um sistema de anulação de crenças.

Alston (1991) entende que ao nos engajarmos em determinada prática doxástica nos comprometemos com os produtos daquela prática, porque o contrário não faria sentido. Assim, considera que existe uma racionalidade prática *prima facie* envolvida com a manutenção de nossas práticas perceptuais que nos permite inferir ser racional supor confiáveis as crenças por elas geradas. Este argumento não demonstra em sentido epistêmico que as práticas perceptuais são confiáveis, mas que é racionalmente prático considerar que elas o sejam. Alston acredita que este resultado é relevante para o objetivo de acreditar no verdadeiro e desacreditar no falso. Esse racionalismo parece buscar seu apoio nos aspectos pragmático e útil das práticas doxásticas em geral, princípio que é estendido para as práticas religiosas.

A nosso ver, a racionalidade prática, em si mesma, acumula diversas razões para que o participante permaneça fiel à comunidade religiosa a que pertence. A suposta confiabilidade das práticas doxásticas místicas e o comprometimento com a verdade das crenças geradas por elas não esgotam os motivos para a atitude conservadora do crente.

Alston (1991) trata da justificação da crença religiosa a partir das experiências místicas inicialmente pela via tradicional da epistemologia, que reconhece uma crença *prima facie* justificada quando fundamentada em uma base ou processo confiável de produção de crenças. De fato, um passo importante na tese alstoniana sobre o valor da experiência religiosa como suporte à crença teísta é a demonstração de que o processo pelo qual as crenças místicas são geradas (práticas doxásticas místicas) é um processo confiável e, portanto, permitiria aos participantes dessa comunidade religiosa estarem *prima facie* justificados em manterem essas crenças. Para isso, Alston entende que, se fosse possível demonstrar a confiabilidade das práticas doxásticas perceptivas, ele poderia estender essa conclusão às práticas doxásticas místicas. Após analisar argumentos dos mais variados tipos, contudo, Alston (1991) conclui ser impossível construir um argumento não circular para demonstrar a confiabilidade da percepção como um todo, incluindo nesse todo a percepção mística.

Assim, em uma situação de diversidade religiosa, as religiões firmemente estabelecidas estariam em condição semelhante em termos de confiabilidade de suas práticas e, portanto, nenhum dos participantes dessas práticas estaria em condições de racionalmente abraçar qualquer dessas práticas como formadoras de crenças *prima facie* justificadas, salvo se existirem razões independentes para tal. De fato, nessa situação, é

possível que alguém encontre razões metafísicas suficientes para determinar sua escolha entre qualquer uma dessas religiões.

Apesar de reconhecer que a diversidade religiosa enfraquece a confiabilidade das práticas místicas, não apenas a cristã, mas também a de outras religiões, Alston admite ser incapaz de quantificar em que extensão a confiabilidade dessas práticas é afetada, no entanto, para ele, o dano causado não possui a dimensão necessária para levar o crente de qualquer das religiões competidoras a abandonar suas práticas (ALSTON, 1991, p. 275).

Por fim, considerando a atitude proposta por Alston como um tipo de conservadorismo epistêmico ou mesmo metodológico como alternativa para fazer frente à diversidade religiosa, entendemos que essa alternativa pode ser problemática se resultar em posturas dogmáticas que dificultam a disputa filosófica nesse campo.

CONCLUSÃO

Conforme afirmado na introdução desse trabalho, o nosso objetivo era analisar algumas alternativas para lidar com o fato da diversidade religiosa como possível obstáculo para tomar a percepção mística como importante elemento para reforçar a crença teísta. Para isso analisamos três atitudes sugeridas por Alston (1991). Analisamos inicialmente uma proposta de pluralismo religioso como atitude baseada na proposta explicativa da diversidade religiosa formulada por Hick (1989), baseada no dualismo kantiano aplicada à perspectiva religiosa, na suposta ambiguidade do universo e no aspecto interpretativo da experiência humana do universo.

A hipótese proposta por Hick (1989), conforme nosso entendimento, comporta algumas críticas. Em primeiro lugar a sua concepção de percepção concede uma importância desproporcional a intervenção dos conceitos para interpretar o objeto percebido. O fato de entender a realidade percebida como complementada pela interpretação do sujeito relativiza a operação da percepção, abrindo espaço para um tipo de idealismo ontológico. Em segundo lugar, a descrição da experiência religiosa, segundo ele, supõe a intervenção de um elemento extrassensorial, nos moldes de uma operação telepática o que não é sustentado pela apresentação de casos em que essa situação se verifica. Uma terceira crítica poderia ser levantada ainda com relação à experiência

religiosa: se a percepção é complementada por conceitos que fazem parte do modo interpretativo religioso do mundo, a experiência religiosa somente seria possível para os indivíduos já inseridos em determinada vivência religiosa, de modo tal que lhe permitiria interpretar a sua experiência como religiosa a partir de seu repertório próprio de conceitos. A nosso ver, apesar de uma construção interessante, a proposta pluralista de (Hick, 1989) não parece resultar em uma atitude concreta para lidar com o fato da diversidade religiosa.

A alternativa naturalista envolveria uma modificação importante na consciência existencial do crente que não parece nem desejável, nem factível para o participante das religiões tradicionais estabelecidas. Conforme bem argumenta Alston, nossas práticas doxásticas são exercitadas desde tenra idade e estão fortemente enraizadas em nossa forma de vivenciar o mundo; seria, portanto, extremamente custoso para o praticante de qualquer credo uma conversão que o conduzisse para essa transformação radical de interpretar e vivenciar o mundo.

Concordamos com Alston (1991) que a tese central do naturalismo é a existência no universo apenas de seres e coisas materiais, o que vai de encontro à tese fundamental da crença cristã na existência de um Deus imaterial que governa o universo no intuito de ver realizados seus propósitos. De toda forma, poderíamos indagar, em acordo com Alston (1991), se uma visão materialista do mundo poderia ser suportada pela crença teísta. Isso porque, como o Deus do teísmo não é entendido como um ser material, nesse sentido, não ocorreria conflito entre as duas posições, uma vez que Ele não estaria sujeito às limitações dos objetos físicos.

A questão que se coloca é que, em se abraçando a tese materialista haveria espaço para admitirmos seres de outras naturezas que não apenas materiais? Essa é uma questão ainda a ser explorada, mas a verdade é que dentro dos limites do naturalismo não há como provar que o cristianismo ou qualquer outra religião está correta ou errada. Estes limites possivelmente demonstram que a crença religiosa não pode ser descartada como simplesmente irracional, uma vez que a existência comporta mais do que podemos conceber e o componente misterioso da crença religiosa talvez seja reflexo de nossas próprias limitações.

Em que medida a tese naturalista forneceria argumentos para explicar como o naturalismo avalia a crença religiosa em vista da experiência religiosa, considerando-se a

diversidade de religiões? A conclusão a que chegamos é que as explicações biológicas sozinhas dificilmente poderiam explicar a origem da experiência religiosa, sendo necessário, para alcançar esse objetivo, algum tipo de ligação entre o biológico e comportamental, o que parece improvável no atual estágio ou talvez em estágios futuros do conhecimento humano. As tentativas de explicação da diversidade religiosa por meio do evolucionismo também não apresentam resultados pacificados, o que nos leva à conclusão de que a opção naturalista não consegue dar conta do problema da diversidade religiosa.

Por fim, a alternativa indicada por Alston, parece ser a atitude imediata menos custosa para o crente comum, isto é, algumas inconsistências verificadas nas suas crenças poderiam ser creditadas a limitações cognitivas próprias dos seres humanos frente à inefabilidade do divino, ou ainda serem fruto de visões parciais da natureza e dos atributos divinos, não implicando, portanto, na necessidade de atitudes extremas de abandono das suas crenças ou mesmo de suspensões episódicas do juízo.

Assim, concluímos que a hipótese sugerida por Alston, parece ser a atitude mais coerente, dada a natureza involuntária das crenças religiosas, mesmo porque, conforme uma possibilidade já mencionada anteriormente, na medida em que a questão da diversidade religiosa se fizer mais aguda, atitudes de maior tolerância serão necessárias, o que poderá resultar em maior esforço no sentido de as lideranças religiosas sugerirem estratégias mais amistosas para lidar com estes contextos. Essas estratégias poderiam contribuir para a busca por conhecimento de outras religiões, propiciando talvez as condições para a intensificação do diálogo interreligioso, em direção a uma teologia global.

Uma outra possibilidade é que o avanço civilizatório e globalizante das relações entre indivíduos de diferentes países possa incentivar sincretismos religiosos que paulatinamente flexibilizem os corpos doutrinários das diversas religiões tradicionais pela incorporação de avanços na ciência e na filosofia da religião, bem como pelos resultados de diálogos interreligiosos frutíferos para as partes envolvidas. Finalmente, é possível que a diversidade religiosa seja algo inevitável em virtude da mudança como característica de todas as atividades, atitudes e pensamentos humanos, ou seja, em razão das mudanças culturais próprias à nossa condição humana.

De toda forma, a atitude proposta por Alston, se aliada à tolerância e disposição para manter-se aberto para o diálogo com outras religiões, parece a mais adequada por conformar-se melhor à situação de diversidade religiosa que marca o mundo moderno e que poderá resultar em avanços significativos em direção a questões sobre a natureza humana e nosso relacionamento com o transcendente. Nesse sentido, cabe-nos refletir se as diversas religiões, ao fim e ao cabo, não são apenas meios ou caminhos para o que realmente importa, que é o nosso relacionamento com o transcendente e as consequências que daí poderão advir sob a forma de realização plena ou salvação humanas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALSTON, W. P. (1991). *Perceiving God: the epistemology of religious experience*. New York: Cornell University Press.
- BOYER, P. (2001). *Religion Explained: the evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books.
- BYRNE, P. A. (2010). “Philosophical Approach to Questions about Religious Diversity” in MEISTER, C. (Ed.). *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press: 29–41.
- HAMER, D. H. (2004). “How Faith is Hardwired into Our Genes” in *The God Gene*. New York: Doubleday.
- HICK, J. (1989). *An Interpretation of Religion Human Responses to the Transcendent*. London: MacMillan Press.
- HUME, D. (2004). “Dos Milagres” in *Investigações sobre o Entendimento Humano e sobre os Princípios da Moral*. 1a ed. São Paulo: UNESP: 153–182.
- HUME, D. (2005a). *História Natural da Religião*. São Paulo: UNESP.
- HUME, D. (2005b). *Diálogos sobre a Religião Natural*. São Paulo: Martins Fontes.
- KING, N. L. (2008). “Religious Diversity and its Challenges to Religious Belief”, *Philosophy Compass*, 3 (4), 830–853, 2008.
- MOSER, P. K. (2010). “Religious Exclusivism” in MEISTER, C. (Ed.). *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press: 77–88.

OPPY, G. (2018). *Naturalism and Religion: a contemporary philosophical investigation*. New York: Routledge, 1.

ROSE, K. (2013). *Pluralism: the future of religion*. New York: Bloomsbury Publishing.

RUNZO, J. (2010). “Pluralism and Relativism” in MEISTER, C. (Ed.). *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. Oxford: Oxford University Press: 61–76.

RUSE, M. A. (2012). “Naturalist Perspective” in MEISTER, C. (Ed.). *The Oxford Handbook of Religious Diversity*. 1a ed. New York: Oxford University Press.

SWINBURNE, R. (2004). *The Existence of God*. 2a ed. New York: Oxford University Press.

WILSON, E. E. O. (2004). *On Human Nature*. Cambridge: Harvard University Press.