

REFLEXÕES SOBRE OS POSSÍVEIS FUNDAMENTOS EPISTEMOLÓGICOS DO PENTECOSTALISMO

Vicente Thiago Freire Brazil¹

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo discutir sobre os possíveis fundamentos epistemológicos das percepções místicas e da própria crença em Deus oriundas da perspectiva do pentecostalismo protestante. Afim de atingir tal finalidade será feita inicialmente uma apresentação panorâmica dos principais quadros hb/epistemológicos considerando da Antiguidade até a contemporaneidade, depois será dado ênfase ao experencialismo epistemológico defendido pelo filósofo analítico da religião William Alston. Far-se-á então uma tentativa de aproximação entre as teses propostas por Alston para uma epistemologia religiosa e as práticas místicas desenvolvidas no pentecostalismo, ressaltando-se que aquilo que o filósofo americano propõe argumentativamente os cristãos pentecostais o fazem intuitivamente. Finalmente defender-se-á que as práticas místico-religiosas, sem fundamentação consciente, realizadas pelos adeptos do pentecostalismo podem ser consideradas como mecanismos válidos tanto para a fundamentação das crenças místicas e como prova da própria percepção da divindade.

Palavras-chave: Pentecostalismo, Epistemologia, Percepção.

RESUMO

Este artículo tiene como objetivo discutir los posibles fundamentos epistemológicos de las percepciones místicas y de la propia creencia en Dios que vienen desde la perspectiva del pentecostalismo protestante. Para lograr este propósito se realizará inicialmente una presentación general de los principales marcos epistemológicos, considerando la antigüedad hasta la época contemporánea, a continuación, se le dará énfasis a la experencialismo epistemológico defendido por el filósofo analítico de la religión William Alston. Lejos será entonces un intento de acercamiento entre las tesis propuestas por Alston para una epistemología religiosa y las prácticas místicas desarrollado en el pentecostalismo, ressaltando que aquello que el filósofo estadounidense propone argumentativamente los cristianos pentecostales hacen intuitivamente. Finalmente defenderá que las prácticas místico-religioso,

¹ Doutorando em Filosofia pela UFC

sin razonamiento consciente, hechos por los adeptos del pentecostalismo pueden considerarse como mecanismos válidos tanto por razones de creencias místicas y como prueba de la propia percepción de la divinidad.

Palabras clave: pentecostalismo, la epistemología, la percepción.

Uma apresentação panorâmica da epistemologia e dos principais problemas vinculados a investigação sobre a natureza do conhecimento.

Pode-se definir *epistemologia* (Gr. *episteme* e *logos*) como sendo o segmento da reflexão filosófica que tem como objetivo central discutir as questões relativas ao conhecimento enquanto tal, e/ou ainda, sobre a possibilidade ou não de um tal tipo de conhecimento.

O vocábulo grego *episteme*, de onde deriva etimologicamente o conceito em questão, é comumente traduzido pelos especialistas em filosofia antiga como “ciência” ou “conhecimento verdadeiro”; por isso o conceito antípoda de *episteme* seria *dóxa*, o qual denota aquilo que seria um “conhecimento frágil”, frequentemente definido como mera “opinião”.

Se de um lado a “opinião” seria a forma de conhecimento que possui pouca relevância, para a maioria dos filósofos, em virtude de sua instabilidade veritativa, por outro lado a “ciência” seria o objetivo central da indústria filosófica, para esta mesma parcela de pensadores, uma vez que deste tipo de conhecimento se deriva toda a compreensão do real.

Compreende-se assim que a epistemologia, enquanto exercício filosófico de análise dos componentes cognoscentes e cognoscíveis da realidade, enfrenta de partida o problema da verificação sobre a possibilidade ou não de um tipo qualquer de conhecimento seguramente válido e indubitável; além da questão das fontes produtoras e captadoras de tal conhecimento.

Diante de tantas alternativas para o estabelecimento de uma investigação epistemológica, surge a postura cética, como mais uma opção para explicação da relação entre indivíduo e conhecimento da realidade, esta, todavia, absolutamente contrária a possibilidade de qualquer tipo de compreensão, sensória ou intelectual, do mundo.

Por ceticista entende-se a atitude que propõe a impossibilidade real de uma compreensão segura de qualquer tipo de proposição proferida acerca do mundo atual ou pelo menos das proposições que de fato são relevantes para a definição do real, isto é, o cético é aquele que nega globalmente a hipótese de que qualquer tipo de conhecimento seguramente válido sobre qualquer aspecto da experiência e consciência seja plausível ou ainda, aquele que

descarta o conhecimento de áreas específicas da condição humana (tais como ética, relação com o transcendente ou futuro).

O ceticismo tem uma longa tradição no curso da história da filosofia, passando desde Pirro de Élide, pensador da Grécia antiga, David Hume – investigador contemporâneo –, até contemporaneamente por Robert Nozick. Este último propôs um argumento cético que se tornou célebre, o chamado *dilema dos cérebros em cubas* (NOZICK, 1981). Este dilema fundamenta-se naquilo que tradicionalmente define-se como Argumento da Ignorância.

Numa descrição sucinta, o raciocínio pode ser assim apresentado: imaginemos que de fato nenhuma das experiências que supomos ter seja real, isto é, toda nossa compreensão do mundo não passa de uma construção artificial que é em nós, meros cérebros em uma cuba de vidro, induzida por estímulos simuladores da realidade advindos das experiências reais de outras pessoas que nos são transmitidas como sendo nossas.

O artifício cético de Nozick assemelhasse muito ao argumento do sonho proposto por René Descartes nas meditações filosóficas – suponhamos que existe um gênio maligno sumamente poderoso, capaz inclusive de iludir-me, fazendo-me sonhar continuamente e, alienadamente supor que é tudo real.

A elegante saída cartesiana à aparente aporia do argumento do sonho, da qual deriva-se o *cogito* racionalista moderno, foi empreender um método que tem como fundamento uma dúvida hiperbólica, e assim, questionar a certeza epistemológica de todos os conhecimentos que adquiriu na vida.

Após uma desconstrutiva análise dos aparentes conhecimentos oriundos das sensações, o filósofo chega a constatação de que todo e qualquer conhecimento do mundo pode ser subjogado ao crivo de uma dúvida metódica, menos um: a certeza de que enquanto questiono-me sobre minha própria existência apenas eu, enquanto subjetividade existente, posso fazê-lo, por isso, atesta o pensador, “*Penso, logo existo.*”

A paradigmática resposta cartesiana, todavia, não pode ser utilizada como arma contra o ceticismo de Nozick, pois a própria experiência de ser, como um eu, poderia ser também simulada e induzida ao cérebro submetido ao terrível experimento, deste modo, o engano e a suposição de uma impossibilidade estrutural de garantir os conhecimentos sobre a realidade deixariam um vácuo de suspeição sobre qualquer empreendimento epistemológico.

Um ceticismo global, defensor de uma impossibilidade estrutural de todo e qualquer tipo de conhecimento parece ser, por si mesmo, autorrefutativo, pois se não fosse possível qualquer tipo de conhecimento, em absoluto, também não seria possível o conhecimento de que tal conhecimento não seria possível.

Deste modo, *se* o conhecimento de *p* (tomando *p* como a proposição paradigmática para qualquer tipo de conhecimento sobre o mundo, o homem ou outra realidade que possa existir) for *impossível*, logo o conhecimento de *p'* (entendendo *p'* como a constatação de que *o conhecimento de p é impossível*) também seria *impossível*.

Por isso, o tipo de ceticismo mais pernicioso para qualquer empresa epistemológica, é o ceticismo local ou específico, pois as críticas e ataques ao conhecimento de determinadas áreas específicas da compreensão da realidade podem, a longo prazo, servir de trampolim para uma crítica generalizada ao conhecimento do real como um todo.

Há algumas propostas fundamentais para solução desta suposta aporia epistemológica contemporânea: a primeira é considerar que independente de sermos corpos autônomos ou cérebros em tanques, há um tipo de crença justificada que conduz a um tipo a um conhecimento, ainda que falacioso ou artificial. Daí nasce a postura do realista, aquela que defende a existência de uma realidade extrínseca a mim independente da minha percepção.

Sobre esta postura afirma-nos Dancy:

A maneira mais fraca é dizer simplesmente que, apesar de haver uma diferença radical e óbvia entre as duas hipóteses, essa diferença não é significativa, pelo que pode ser dispensado de lhe prestar atenção. Isto é um pouco como uma atitude que se poderia tomar em face às discussões filosóficas acerca de termos ou não livre-arbítrio. Pode tentar-se rejeitar a discussão com base no fato de, quer tenhamos livre-arbítrio quer não, isso não pode afetar a maneira como vivemos as nossas vidas. Agimos e continuaremos a agir como se tivéssemos livre-arbítrio, quer nossas ações sejam determinadas quer não (DANCY, 1985. p. 32, 33).

A segunda proposta afirmaria que não pode haver ceticismo pois a realidade é aquilo que percebemos imediatamente em nossa vivência histórica, ou seja, independente do grau de certeza que obtemos a partir das informações que adquirimos no cotidiano isto é um tipo de conhecimento.

Esta opção epistemológica pode ser definida como antirrealismo. Deste modo não há como ser cético, pois não há nenhum tipo de conhecimento do mundo para além das percepções intrínsecas a nós mesmos.

O “nosso mundo” é pura evidência imediata, por isso acredita-se, por exemplo, que a afirmação “*É possível um humano naturalmente voar como uma ave.*” é uma crença injustificável, pois não há qualquer tipo de experiência perceptiva imediata que ratifique tal conhecimento.

Uma outra postura contra o ceticismo, em defesa da possibilidade do conhecimento seria o fundacionismo; segundo esta opção epistêmica nossas crenças podem ser divididas em dois tipos específicos de categorias: crenças básicas e crenças secundárias.

Segundo fundacionismo todo e qualquer indivíduo possui uma série de conhecimentos elementares, básicos, os quais seriam inerentes a condição humana; destes conhecimentos fundamentais seriam derivadas todas as demais formas de conhecimento.

Sobre o fundacionismo recai a crítica de ser dogmático e supor, arbitrariamente, a existência de uma série de crenças auto-justificadas, as quais possuiriam ainda um privilégio epistêmico perante as demais estruturas de conhecimento.

Um problema estrutural que o fundacionista clássico enfrenta é que a crença, “*Existem crenças básicas e não-básicas.*” não parece ser uma crença básica, isto é, não é auto-evidente nem incorrigível; torna-se assim uma imposição argumentativa arbitrária.

As duas principais vertentes do fundacionismo clássico são o racionalismo e o empirismo. Por racionalismo compreende-se a perspectiva epistêmica que elege os conhecimentos oriundos exclusivamente da razão como merecedores de credibilidade. Já segundo a opção empirista, apenas os sentidos são capazes de acessar uma percepção correta sobre o mundo e os conhecimentos derivados deste.

O EXPERIENCIALISMO COMO OPÇÃO PARA UMA EPISTEMOLOGIA DA RELIGIÃO

Desde segunda metade do século XX desenvolveu-se na Filosofia Analítica de tradição anglo-saxã um campo de estudos que passou a dedicar-se a discussão sobre a logicidade da questão da crença na divindade e os problemas conexos nesta questão.

Dentre os vários pensadores ligados a esta tradição – como por exemplo Alvin Plantinga, Richard Swinburne, Nicholas Wolterstorff, George Mavrodes e William Craig – o presente artigo concentrar-se-á apenas na discussão das principais teses defendidas pelo filósofo americano William Alston tradicionalmente definidas como experencialismo epistêmico (PORTUGAL, 2005. p. 137).

William Payne Alston (1921-2009) é um dos mais influentes filósofos analíticos da religião contemporâneos. Sua obra acadêmica é vasta, bem como foi sua atuação docente em várias universidades norte-americanas.

Além de todo um reconhecimento no mundo acadêmico, Alston – depois de um longo período de ateísmo – tornou-se um cristão anglicano atuante em sua comunidade local e com destaque nacional especialmente através da organização e publicação de literatura de qualidade voltada para o público cristãos e as questões relativas a tal segmento religioso (ALSTON, 1991).

No campo de pesquisa de abordagem analítica da Filosofia da Religião, Alston destaca-se por propor o abandono do fundacionismo clássico em detrimento daquilo que passou a definir como “fundacionismo mínimo” ou moderado. Mas, o que viria a ser esta perspectiva epistemológica?

O pressuposto de onde parte o filósofo americano é a experiência religiosa enquanto espaço fenomenológico da percepção da divindade. Como “experiência religiosa” parece ser algo absolutamente abrangente e de difícil conceituação, Alston prefere definir seu objeto de estudo como sendo a pretendida consciência direta, não-mediatizada de Deus.

Deste modo deve-se compreender que, diante do enorme universo de fenômenos que compõe a experiência religiosa, Alston seleciona a compreensão da percepção de Deus, tomando esta como uma percepção mística, como a indústria fundamental de seu empreendimento epistemológico. Assim, se for possível demonstrar a coerência lógica de tal tese epistêmica, a existência do objeto experimentado, Deus, estará provada.

Segundo Alston:

Tal argumento disto (a existência de Deus) que se encontrará neste livro é indireto; se as crenças ‘sobre Deus’, que supõe ou pressupõe que Deus existe, são justificadas por estarem baseadas na pretendida consciência experiencial de Deus, então assim o está a crença de que Deus existe (ALSTON, 1991, p. 9).

Uma vez demonstrada a razoabilidade da experiência religiosa enquanto acesso a divindade, todos os demais aspectos secundários deste fenômeno tornam-se objetos de constatação a partir desta basilar evidência.

Tradicionalmente defende-se que a experiência derivada da experiência religiosa pode ser de três tipos: sentimento, explicação/interpretação e percepção. O modelo mais tradicional é aquele que preconiza o conhecimento oriundo da experiência religiosa como sendo um sentimento.

O principal nome deste modelo conceitual é Schleiermacher; para o autor alemão, a experiência religiosa fomenta o surgimento do mais imediato e não-mediado sentimento, o qual é de caráter intuitivo.

A segunda perspectiva, também denominada de modelo explicativo é aquela na qual o conhecimento oriundo da experiência religiosa é um tipo de explicação que dota de significado a realidade e as questões fundamentais da existência.

Neste sentido, a explicação ou interpretação produzida pelo fenômeno religioso não é uma explicação qualquer – de caráter secundário ou trivial –, e sim, a melhor e mais conveniente/convincente explicação sobre o mundo.

Tal perspectiva parte do princípio constituído a partir da reviravolta linguístico-pragmática segundo o qual toda observação é interpretação. Assim, todo conhecimento construído por um indivíduo é sempre resultado da interação entre os conceitos e interpretações que este já possui sobre o mundo e as novas definições que ele capta. Os principais expoentes desta perspectiva da epistemologia da religião são W. Proudfoot e William J. Abraham.

A terceira hipótese sobre o tipo de conhecimento oriundo da vivência religiosa, a qual Alston advoga, é aquela que define a percepção mística como o resultado da experiência religiosa, sendo está um tipo de percepção tão basilar e universalmente experimentado quanto a percepção sensível. Esta percepção seria assim uma consciência experiencial direta de Deus (ALSTON, 1991, p. 14).

Uma das vantagens da proposta experencialista de Alston, em comparação a perspectiva explicativa/interpretativa é que enquanto esta tem de superar a aporia de descrever linguisticamente o inefável, bem como as relações com este; a percepção experiencial direta da divindade é uma crença pré-argumentativa, não-verbal, absolutamente intuitiva.

Fazendo uma apresentação geral do pensamento de Alston, Portugal afirma:

[...] sobre epistemologia da experiência religiosa, seu projeto de fundamentar a crença teísta na experiência religiosa compreende basicamente três elementos: uma teoria da percepção, uma teoria da justificação das crenças perceptuais e uma aplicação dessas teorias aos fenômenos de percepção mística, ou seja, uma defesa das teses de que há de fato um tipo de percepção que tem Deus como referente e de que essas percepções servem para fundamentar a crença de que Deus existe (PORTUGAL, 2005. p. 160).

Na teoria da percepção Alstoneana a apreensão do conhecimento resultante da experiência mística é independente de qualquer componente específico do sujeito, isto é, impõe-se a este como algo objetivo sem nenhum tipo de mediação. Desta maneira, a percepção direta de Deus é diferente de uma lembrança, raciocínio, memória ou qualquer outro pensamento que prioritariamente é mediado por um outro elemento do aparelho psíquico do sujeito.

Alston defende que a percepção mística acontece dentro de um determinado quadro teórico, ou seja, a partir das categorias e conceitos que um sujeito possui. Por exemplo, um perito em avaliação de obras de arte recebeu uma formação de tal modo específica para compreensão e identificação das características de um determinado artista que, ao deparar-se ante um quadro qualquer este será capaz, imediatamente, de perceber as falhas que denunciam a falsificação, ou os detalhes que atestam a originalidade da obra.

É evidente que um leigo, que não possui o nível específico de formação, terá enorme dificuldade para perceber qualquer tipo de evidência de originalidade ou falsificação, ação que o especialista fará intuitivamente, a partir de seu quadro conceitual previamente constituído.

De modo análogo a percepção mística de Deus dá-se imediatamente àqueles que a percebem, sem mediações racionais ou sensórias. Tal percepção somente seria impossível se o objeto a ser percebido, no caso Deus, fosse um ser impossível de existência. Sobre tal postura quanto uma inexistência da divindade, há pouquíssimas opções teóricas que defendem este tipo de abordagem.

Se o ataque a uma suposta percepção de Deus mudar para o argumento de que a infinitude do ser de Deus não pode ser captada completamente pelo limitado aparelho perceptivo de um indivíduo, um defensor da teoria alstoneana argumentaria que, na verdade, nenhum objeto existente pode ser captado em sua totalidade pelo limitado quadro perceptivo e conceitual de qualquer indivíduo.

Assim como a percepção da originalidade de um quadro seria possível de ser atribuída a partir de apenas alguns, dos vários aspectos reveladores desta condição da obra de arte, assim também para a percepção do ser divino ser possível não é necessário uma compreensão oni-abrangente de todas as nuances que definem o “objeto” Deus, mas apenas alguns, absolutamente acessíveis por uma percepção imediata.

Finalizando a apresentação do pensamento Alstoneano, concentrar-nos-emos na discussão sobre o problema da circularidade na justificação das percepções místicas e a solução proposta pelo filósofo anglo-saxão.

Compreende-se como uma justificação de fundamentação circular aquela que apresenta um aspecto resultante da própria percepção como elemento apriorístico condicional para obtenção de tal conjunto de crenças.

Para solução de tal aporia epistêmica Alston propõe o conceito de práticas doxásticas. Segundo Alston:

Uma prática doxástica pode ser pensada como um sistema ou constelação de disposições, ou hábitos, ou para usar um termo atualmente na moda, “mecanismos”, cada um dos quais gera uma crença como resultado que está relacionado de certa forma a uma “entrada”. Percepção sensória, por exemplo, é uma constelação de hábitos de formar crenças de certa maneira baseadas em entradas que consistem de experiências dos sentidos. (ALSTON, 1991, p.153).

Assim as práticas doxásticas seriam conjuntos de hábitos ou disposições, que estariam para além da volição ou autodeterminação do sujeito, a partir dos quais se derivariam variadas crenças, dentre as quais, a percepção mística.

Cavalcanti (2010, p.79-83), elenca, resumidamente, as principais características de uma prática doxástica segundo Alston, que seriam:

1. As práticas doxásticas constituem sistemas de mecanismos de formação de crenças;
2. As práticas doxásticas podem ser geracionais ou transformadoras;
3. As práticas doxásticas possuem uma dimensão avaliativa;
4. Existe um mútuo envolvimento entre as práticas doxásticas.
5. A pluralidade dos diversos tipos de práticas doxásticas é irreduzível a um único fator.
6. A gênese das práticas doxásticas é pré-reflexiva;
7. As práticas doxásticas estão envolvidas em esferas mais amplas da vida prática;
8. As práticas doxásticas são socialmente estabelecidas;
9. As práticas doxásticas estão sujeitas a mudanças;
10. As práticas doxásticas possuem pressupostos distintivos.

Deste modo, para Alston, a racionalidade das práticas doxásticas está em sua praticidade, isto é, elas estão intimamente ligadas aos nossos modos mais básicos de percepção da realidade, por isso, ainda que haja outros modos de aquisição de conhecimento, àqueles oriundos das práticas doxásticas são os mais fáceis de serem adquiridos e por isso preferencialmente utilizados.

Um argumento contrário a esta perspectiva das práticas doxásticas é a acusação de que estas, apesar de exigirem para si o critério de universais, podem produzir crenças que não o são, como é o caso das crenças místicas, das quais os ateus, por exemplo, não participam ou, pelo menos, afirmam não possuí-las. Deste modo, de acessíveis universalmente estas cairiam em um relativismo extremo, onde apenas alguns indivíduos poderiam privadamente tê-las.

Para Alston a resposta a tal tipo de argumento se centraria no fato das práticas doxásticas, apesar de não serem acolhidas universalmente por todos os indivíduos, o são por grande parte deles, serem estabelecidas por um critério de sociabilidade e possuírem longevidade no curso da história. Defende-se assim que as práticas doxásticas, sendo

socialmente estabelecidas, apesar de individualmente experimentadas, não caem em um relativismo ingênuo.

Deste modo, se as práticas doxásticas dão fundamentação racional às crenças ou percepções místicas, a crença em Deus – que é resultado de tais crenças ou percepções – torna-se evidente ou, no mínimo, logicamente defensável.

A EXPIÊNCIA MISTICO-RELIGIOSA COMO CHAVE PARA UMA EPISTEMOLOGIA RELIGIOSA NO PENTECOSTALISMO

A guisa de introdução, entende-se pentecostalismo como um conceito polifônico, ou como afirmar Alencar (2012, p.47) há “pentecostalismos” das mais diferentes matizes, orientações e, por que não dizer, finalidades.

Diante desta condição multicultural do pentecostalismo, aquilo que se define como tal, na presente pesquisa, segue um genérico conjunto de características, os quais podem ser resumidos nas palavras de d’Epinay:

[...] o pentecostalismo sintetiza o protestantismo (cristocentricidade, biblicismo, união da fé com a ética) com uma forma de espiritualidade que é característica das religiões ‘populares’ (emoção, ritos de possessão, participação coletiva) (d’EPINAY, 1968, p. 9, *Apud*: SIEPIERSKI, 1997).

Tomando esta como uma possível definição, genérica e absolutamente provisória, para o pentecostalismo como fenômeno do mundo religioso contemporâneo brasileiro, pode-se perceber que uma relação de ordem intuitiva com a divindade está intrinsecamente ligada a percepção religiosa no pentecostalismo.

São múltiplos os exemplos desta íntima relação entre pentecostalismo e percepção mística da divindade, constatáveis especialmente nas profissões de fé e credos das principais denominações pentecostais, e nas posturas defendidas por expoentes do movimento pentecostal.

No Credo das Assembleias de Deus (CGABD)², os itens 09 e 10 discorrem sobre a crença na atualidade do batismo no/com/pelo Espírito Santo e na manifestação dos dons espirituais. Tipos de manifestações da atuação do Espírito Santo nas comunidade pentecostais

² CASA PUBLICADORA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS – CPAD. Cremos. Disponível em: <http://www.editoracpad.com.br/assembleia/cremos/>. Acesso em: 26/04/2015.

que estão intrinsecamente relacionadas a uma percepção absolutamente subjetiva e excepcional da divindade.

Já na “Regra de Fé” da Igreja Pentecostal Deus é Amor, contida no Regulamento Interno, p. 45, o item 07, semelhante aos itens 09 e 10 do “Cremos” assembleiano, discorre sobre as chamadas “manifestações espirituais” como demonstração da espiritualidade dos indivíduos, bem como de sua “intimidade” com a divindade.

Ricardo Gondim, ainda que não seja porta-voz do credo oficial da Igreja Cristã Betesda, mas sendo, todavia, seu principal expoente doutrinário, defende em inúmeros *post's* de seu blog pessoal³, uma relação com Deus não-racionalizada, e quando por algo mediada, o é por intuições e percepções estéticas.

Tomando estas três posturas como modelos referenciais da manifestação do pensamento pentecostal pode-se perceber que do ponto vista mais elaborado até ao mais primitivo, do mais revolucionário ao fundamentalmente reacionário, o pentecostalismo propõe uma relação absolutamente imediata com Deus, quanto menos mediações racionais, mais manifestações da divindade.

Esta pretensão do pentecostalismo de acesso a divindade por mecanismos não-racionalizados pode ser entendida, a partir do prisma oferecido por Bastide (1992, p. 155) em seu clássico artigo “*O sagrado Selvagem*”, como um processo de domesticação do sagrado selvagem – uma vez que todas as manifestações da divindade no pentecostalismo possuem um rígido protocolo a ser seguido para sua validação⁴.

Todavia, numa longa citação que aqui se faz, o próprio Bastide afirma:

[...] Entretanto, além dessas religiões que falharam, ou dessas propostas deliberadas de voltar a formas esquecidas por nossa civilização ocidental, os cultos de possessão africanos ou as igrejas primitivas do cristianismo nascente, com seus carismas explosivos, o dom de línguas, o dom de profecia – estes cultos e estas igrejas primitivas cristãs, consideradas com efeito por aqueles que as aceitam como coquetéis molotov capazes de incendiar nossa civilização condenada, não podem encontrar, ao menos numa pequena elite, um sagrado selvagem puramente instituinte, desejado como tal, que não crie nenhum instituído, que escape para sempre das recaídas sociológicas? O Sagrado selvagem, com efeito – e que permanece selvagem – se quer experiência vinda do caos, da explosão de toda ordem cósmica ou psíquica,

³ GONDIM, Ricardo. *Espiritualidade não-religiosa*. [Blog] Ricardo Gondim, 24 Mar. 2015. Disponível em: <http://www.ricardogondim.com.br/estudos/espiritualidade-nao-religiosa/>. Acesso em 27/04/2015.

GONDIM, Ricardo. *Meu pentecostalismo sobrevive*. [Blog] Ricardo Gondim, 28 Nov. 2013. Disponível em: <http://www.ricardogondim.com.br/minhaverdade/meu-pentecostalismo-sobrevive/>. Acesso em 27/04/2015.

GONDIM, Ricardo. *Reminiscências pentecostais*. [Blog] Ricardo Gondim, 05 Jul. 2011. Disponível em: <http://www.ricardogondim.com.br/estudos/reminiscencias-pentecostais/>. Acesso em 27/04/2015.

⁴ Basta citar o paradigmático exemplo da crença no batismo no/com/pelo Espírito Santo que tem na celeuma acerca da evidência fundamental do batismo – momento de êxtase completo – um protocolo de manifestações a serem avaliadas para então atestar-se a veracidade ou autenticidade da manifestação divina.

do embargo de um Deus que flutua, ovo não aberto, sobre um mar de trevas agitadas. E se situa, portanto, numa categoria arquetípica “a priori” que lhe dita a lei obrigatória da desordem e do desfuncionamento, categoria que se encontra em todas as mitologias dos povos, desde a Ásia suméria ou hebraica, até aquelas das ilhas perdidas nos arquipélagos oceânicos. Eu acabei de empregar a expressão “categoria a priori” que lembra a filosofia de Kant e com efeito, aqui como no mundo kantiano, é impossível ao indivíduo atingir os números (nós diríamos o sagrado no estado puro, em sua transcendência absoluta), ele se molda com aquilo que nós o impressionamos, seja através do corpo, seja através do espírito, nas formas arquetípicas que nos são constitutiva; não pode portanto existir para o homem instituinte senão já – e desde o princípio – instituído (BASTIDE, 1992, 156).

A manifestação da divindade no modernidade religiosa, segundo Bastide ,dá-se através destas vivências comunitárias que as domesticam ou, no mínimo, as tornam possibilidades históricas. É neste reconhecimento da relevância da vida em comunidade para a experiência mística – ainda que impossível de ser acessada *in natura*, pois é sempre vivência a partir do quadro teórico vigente na sociedade – que o argumento central desta presente investigação sobre os fundamentos epistemológicos do pentecostalismo se reforça.

Aquilo que historicamente foi avaliado como “tendão de Aquiles” da religiosidade pentecostal, isto é, a falta de uma mediação racional, o exagero na emoção e a ênfase na experiência subjetiva, torna-se na verdade o seu “cavalo de Tróia” introduzido sorrateiramente dentro deste contexto social secularizado e de pretensões pós-religiosas.

Diante de uma impossibilidade constitutiva da subjetividade humana de abarcar racionalmente a intangibilidade do divino – aporia que se levada às últimas consequências conduziria a um inevitável ateísmo ou, no mínimo, a um insuperável agnosticismo – a crença em percepções místicas, imediatas e intuitivas surge como forte argumento para demonstrar-se a razoabilidade da existência de Deus.

O êxtase místico pentecostal, institucionalizado por meio de uma defesa contundente da experiência dos dons e do batismo no/com/pelo Espírito Santo, provê ao adepto de tal crença a convicção interna, via vivência subjetiva, da existência da divindade. Daí o momento áureo do proselitismo pentecostal não ser o convencimento intelectual do outro por meio de uma refinada cadeia argumentativa, e sim, o processo de “quebrantamento”, ou seja, de experiência mística introdutória, do novo prosélito.

CONCLUSÃO

Diferente do quadro teórico das igrejas protestantes históricas – as quais são oriundas de uma tradição racionalista fortemente influenciada pela aposta na cognoscibilidade humana desenvolvida no Iluminismo – as comunidades pentecostais constituíram-se historicamente sobre o fundamento da experiência subjetiva com a divindade.

Tal postura, se consideradas as reflexões epistemológicas propostas pelo filósofo americano William Alston e toda a tradição da epistemologia reformada, pode ser utilizada como fundamento de uma engenhosa prova da existência de Deus, a qual partindo da demonstração da razoabilidade da defesa do conhecimento oriundo de crenças básicas, e da inferência que crenças místico-religiosas podem ser consideradas básicas, logo a existência da divindade, objeto da crença mística torna-se uma evidência.

O pentecostalismo, desta maneira, a partir de sua defesa da experiência pessoal com Deus, sem mediações ou racionalizações, construiu para si, ainda que intuitivamente, um consistente e elaborado mecanismo de justificação epistemológica para as percepções místicas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALENCAR, Gedeon. *Assembleias Brasileiras de Deus: Teorização, História e Tipologia – 1911-2011*. 2012. 285 p. Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2012.
- ALSTON, William Payne. *Perceiving God*. Cornell University Press, Ithaca, Nova York, 1991.
- BASTIDE, Roger (1992) “O Sagrado Selvagem”. Tradução de Rita de Cássia Amaral in: *Cadernos de Campo*, ano II, nº2, pp. 143-157.
- CASA PUBLICADORA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS – CPAD. Cremos. Disponível em: <http://www.editoracpad.com.br/assembleia/cremos/>. Acesso em: 26/04/2015.
- CAVALCANTI, Paulo Estevão Tavares. *Percepção de Deus e justificação da crença religiosa: Uma análise da epistemologia da religião de William Alston*. Brasília: Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (Dissertação de Mestrado), 2010.
- DANCY, Jonathan. *Epistemologia Contemporânea*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- FERNÁNDEZ, Francisco Javier Carballo. *Experiencia religiosa y pluralismo religioso naturaleza y epistemología de la experiencia religiosa con especial atención a las tesis de William P. Alston*. Tese doctorale. Universidad Complutense de Madrid (2007).
- PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. *Epistemologia da Experiência Religiosa: uma Comparação entre Alston e Swinburne*. Numem (UFJF), Juiz de Fora - MG, v. 7, p. 137-180, 2005.
- NOZICK, R. *Philosophical Explanations*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981.
- SIEPIERSKI, P. D. *Pós-pentecostalismo e política no Brasil*. Estudos Teológicos, São Leopoldo, RS, v. 37, p. 47-61, 1997.

UCHÔA, Bruno Henrique. *Epistemologia Reformada, Anuladores e Evidencialismo*. Interações: Cultura e Comunidade (Faculdade Católica de Uberlândia. Impresso), v. 6.nº10, p. 127-143, 2012.