

# Capítulo 5

## Experiência mística e religiosa

Antes de Robinson Crusoe ter efectivamente visto o homem Sexta-feira, a sua justificação para acreditar que havia alguém que não ele próprio na ilha consistia em vestígios deixados por Sexta-feira, tais como pegadas. O crente que baseia a sua crença em Deus apenas em argumentos a favor da existência de Deus, como os argumentos cosmológico e do desígnio encontra-se numa situação algo semelhante à de Crusoe antes de ter realmente visto Sexta-feira. A crença em Deus assenta numa convicção de que o mundo e o modo como as coisas nele se inter-relacionam são vestígios da actividade de Deus, testemunhando a existência de um género de ser supremo. Depois de ter realmente visto Sexta-feira, porém, as razões que Crusoe tinha para acreditar que não estava sozinho na ilha não se limitavam aos vestígios deixados por Sexta-feira; nestas se incluía o contacto directo, em pessoa, com o próprio Sexta-feira. Analogamente, as pessoas que têm experiências místicas e religiosas encaram amiúde a experiência mística e religiosa como uma consciência pessoal directa do próprio Deus e, consequentemente, como uma justificação excepcionalmente forte para a crença em Deus. Neste capítulo consideraremos a experiência mística e religiosa com o objectivo de avaliar até que ponto podem justificar racionalmente a crença.

### **Para uma definição de experiência religiosa**

---

A nossa primeira tarefa é tentar compreender o que é a experiência religiosa. Como caracterizaremos a experiência religiosa? Esta questão é excepcionalmente difícil e qualquer caracterização a que chegemos será provavelmente inadequada, talvez mesmo um pouco arbitrária. Mas precisamos de ter alguma ideia, por muito vaga e inadequada que seja, daquilo que esperamos examinar. Começemos por considerar um exemplo claro de experiência religiosa — a experiência de Saulo na estrada para Damasco. Depois, podemos ver o modo como alguns dos mais capazes estudiosos da experiência religiosa tentaram caracterizá-la.

Em viagem aproximava-se de Damasco e subitamente um clarão vindo do céu fulgurou perto dele. E caiu ao chão e ouviu uma voz que lhe dizia: «Saulo, Saulo, por que me persegues?» E retorquiu: «Quem és, Senhor?» e a voz respondeu: «Sou Jesus, a quem persegues; mas levanta-te e entra na cidade, e dir-te-ão o que tens de fazer.» Os homens que viajavam com ele ficaram sem palavras, ouvindo a voz mas não vendo quem quer que fosse. Saulo levantou-se do chão e quando os seus olhos se abriram, não conseguia

ver; então levaram-no pela mão e trouxeram-no para Damasco. E durante três dias continuou sem ver e não comeu nem bebeu.<sup>1</sup>

Nesta experiência, que mostrou ser o ponto de viragem na vida de Saulo, transformando-o de Saulo, o perseguidor, em Paulo, o apóstolo, há da parte de Saulo a consciência de uma figura divina — «Quem és, Senhor?» — acompanhada de uma boa dose de temor e tremor, e uma consciência da sua própria insignificância. Não é muito claro o que Saulo efectivamente viu com os próprios olhos, talvez apenas uma luz ofuscante que o cegou temporariamente. Ouviu de facto uma voz e compreendeu o que esta lhe dizia.

Embora a experiência de Saulo seja claramente religiosa, não nos diz o que é uma experiência religiosa, nem nos dá uma caracterização pela qual possamos distinguir a experiência religiosa da irreligiosa. Não é preciso ver uma luz ofuscante nem ouvir uma voz para ter uma experiência religiosa. Além disso, ver uma luz ofuscante e ouvir uma voz apenas não basta para fazer uma experiência religiosa. Como caracterizaremos então a experiência religiosa?

### *Dependência, alteridade e união*

No seu importante livro *A Ideia do Sagrado*, o teólogo alemão Rudolf Otto (1896–1937) procurou chegar ao elemento essencial da experiência religiosa examinando criticamente a caracterização da experiência religiosa dada pelo teólogo oitocentista, Friedrich Schleiermacher. Segundo Schleiermacher, o que distingue a experiência religiosa é que nela é-se dominado pelo *sentimento de dependência absoluta*. É óbvio que muitas vezes temos consciência de nós próprios como seres dependentes — dos nossos amigos, ou do capricho dos professores que avaliam ensaios. Tais sentimentos de dependência não são distintamente religiosos e Schleiermacher não pensou que fossem. São apenas exemplos do sentimento de *dependência relativa*. Na experiência religiosa, contudo, o elemento central é o sentimento de dependência *absoluta*, a consciência do eu como absolutamente dependente.

Otto sugere o nome de «sentimento de criatura» para esse elemento da experiência religiosa que Schleiermacher procurou descrever como a consciência do eu como absolutamente dependente. A sua objecção fundamental não é que Schleiermacher foi incapaz de discriminar um elemento importante da experiência religiosa, visto que Otto admite prontamente que o sentido do eu como criatura é um elemento da experiência religiosa. A sua objecção é que o *sentimento de criatura* não é o elemento mais fundamental da experiência religiosa e ao fazer dele o elemento fundamental Schleiermacher incorreu em dois erros. O primeiro destes erros é o subjectivismo, fazendo da consciência, não de outro mas do *eu* como absolutamente dependente, a essência da experiência religiosa. O segundo erro é que Schleiermacher pensa que só se chega a Deus através da inferência. Pois ao converter em essência da experiência religiosa uma

certa consciência que se tem do eu, Schleiermacher foi levado a considerar Deus não como objecto de consciência imediata mas como algo a que se tem de chegar em resultado de uma inferência, enquanto causa da nossa dependência absoluta, da qual temos experiência imediata.

Em lugar da explicação de Schleiermacher da essência da experiência religiosa enquanto consciência do eu como absolutamente dependente, Otto afirmou que o elemento essencial é a consciência de *outro* (algo exterior ao próprio) como sagrado ou divino. Assim, para Otto, a consciência imediata de Deus é o elemento verdadeiramente essencial, e a sensação do eu como absolutamente dependente (sentimento de criatura) é um resultado imediato do elemento essencial, a consciência de outro como sagrado. Otto lançou-se então numa análise penetrante dos elementos (como a reverência, o mistério, o terror) que estão contidos na consciência de algo como *sagrado*.

Na esteira de Otto, poderíamos caracterizar provisoriamente a experiência religiosa como uma experiência em que se tem directamente consciência de outro (algo exterior ao eu) como sagrado (divino). E talvez esta caracterização da experiência religiosa seja a mais adequada que se pode dar. Há, contudo, uma dificuldade. Na caracterização de Otto tem-se consciência de outra coisa, algo *distinto* e *exterior* ao eu. Sem dúvida que muitas experiências religiosas são assim. Mas a forma mais elevada de experiência mística parece uma experiência em que não há qualquer consciência de outra coisa como distinta do eu. O que os místicos religiosos se parecem esforçar por alcançar é uma experiência em que a consciência que se tem do eu como *algo distinto do objecto* da experiência é suprimida, destruída. A forma mais elevada de experiência mística é uma forma de união absoluta com o divino — uma experiência em que o eu acede e se torna uno com o divino de modo que não há sequer, na experiência, qualquer consciência de *outro* (algo distinto do eu).

Considere-se, por exemplo, as duas seguintes passagens do teólogo místico alemão Mestre Eckhart (1260–1328):

«Não somos inteiramente abençoados, ainda que contemplemos a verdade divina; pois enquanto ainda a contemplamos, não estamos nela. Enquanto o homem reflecte num objecto não é uno com ele.»<sup>2</sup>

«Neste deserto divino, a actividade cessou e portanto a alma atingirá a máxima perfeição quando é lançada ao deserto divino, onde já não há formas nem actividade, de modo que se afunda e perde neste deserto onde a sua identidade é destruída.»<sup>3</sup>

Nestas duas passagens, Eckhart indica claramente que a alma se encontra no seu estado mais abençoado ou perfeito quando tem experiência do divino tão intensamente que perde a própria identidade e se torna una com o divino. Neste estado não há qualquer consciência do divino como objecto e da alma como sujeito, distinta do divino. Como observou o filósofo místico Plotino (205–270 d.C.): «Não devíamos falar em ver, mas, ao invés, em visto e vidente, devíamos falar ousadamente numa Unidade

simples, dado que neste ver nem distinguimos nem há dois.»<sup>4</sup> A dificuldade na caracterização que Otto dá da experiência religiosa é excluir as experiências do tipo descrito por Eckhart e Plotino, experiências que têm sido prezadas pelos místicos religiosos como a mais elevada forma que se pode alcançar de contacto directo com o divino.

### *A presença do divino*

No interesse, então, de não excluir tais experiências da categoria de *experiência religiosa*, sugiro que corrijamos do seguinte modo a caracterização de Otto: diremos que uma experiência religiosa é *uma experiência em que se sente a presença imediata do divino*. Há que esclarecer várias coisas acerca desta caracterização da experiência religiosa.

Em primeiro lugar, pretendo que esta caracterização inclua aquelas experiências do divino em que não há qualquer sentido de alteridade (as experiências dos místicos religiosos, por exemplo), mas antes um sentido de união ou identidade com o divino, bem como as experiências em que há um sentido evidente de alteridade, de encontro com a figura divina, como, por exemplo, na experiência de Saulo na estrada para Damasco. Em segundo lugar, temos de ter cuidado para não confundir a *crença* de que o divino está presente com a *sensação de presença* do divino. Um católico que participe na comunhão pode perfeitamente acreditar na presença do divino, tendo-lhe sido ensinado que a substância do pão se torna divina quando consagrada pelo padre. Mas pode não ter experiência directa do divino e talvez não sinta a presença imediata do divino quando participa na comunhão. Sentir a presença imediata do divino é ter uma experiência particular que se aceita como experiência directa do divino. Pode-se acreditar na presença do divino sem ter experiência directa do divino. Em terceiro lugar, ao caracterizar uma experiência religiosa como uma experiência em que se sente a presença imediata do divino, delimitamos de duas maneiras importantes a ideia de experiência religiosa. Não tomamos em consideração as experiências religiosas que não têm por objecto o divino — por exemplo, sentir-se arrependido por ter pecado — e excluimos experiências do divino, se as há, em que não se tem consciência do objecto da experiência como divino. Talvez uma pessoa por vezes tenha experiência de Deus mas sem sentir a presença de Deus, porque não consegue reconhecer que é Deus quem lhe aparece. Casos como este dão-se na percepção sensorial comum. Alguém pode perceber directamente uma noqueira mas não sente estar na presença de uma noqueira porque essa pessoa pensa (erradamente) que aquilo de que está a ter experiência é um ácer. A pessoa pode até mais tarde afirmar (erradamente) que nunca viu uma noqueira. Assim, também, não podemos excluir que alguém percepcione realmente Deus sem sentir a presença de Deus, porque a pessoa se engana acerca daquilo de que tem experiência. Se há tais experiências, não pertencem à nossa caracterização do que é uma experiência religiosa. Em quarto lugar, por «o divino» não entendo apenas o deus teísta. Porquanto há muitas concepções do divino além do

deus teísta. Por «o divino» entendo seja o que for que um grupo religioso, incluindo grupos religiosos inteístas, reconheça como divindade. Reconhecidamente, isto torna a nossa caracterização da experiência religiosa um pouco vaga e imprecisa. Mas isto é inevitável, dado o facto de haver diversas religiões com diversas concepções do divino, algumas em si mesmas muito vagas e imprecisas. Finalmente, temos de reconhecer que ao afirmar que alguém teve uma experiência religiosa, não estamos a ser tendenciosos quanto à questão da existência ou inexistência do divino de que a pessoa teve experiência. Pode-se sentir a presença de um determinado objecto mesmo quando esse objecto não está efectivamente presente para poder ser percebido. Por exemplo, podemos estar tranquilamente sentados a uma secretária, a escrever, e, de súbito, sentir fortemente a presença de outra pessoa na sala, voltando-nos então para descobrir que ninguém lá está. Assim, o mero facto de se sentir a presença imediata de algo (divino ou não) não implica em si a existência desse algo que está em causa. Macbeth teve realmente uma experiência na qual sentiu a presença imediata de um punhal, ainda que o punhal não existisse lá. Ao afirmar, portanto, que Saulo teve uma experiência religiosa na estrada para Damasco deixamos em aberto a questão de a experiência ter sido *delusória*, como a experiência que Macbeth teve do punhal, ou *verídica*, como quando, por exemplo, temos experiência directa de algo que existe realmente, independentemente de nós. A questão que temos em última instância de levantar, portanto, não é a de as pessoas terem realmente ou não experiências religiosas — têm-nas seguramente — mas a de ser ou não razoável pensar que as suas experiências são verídicas e não delusórias.

Até agora caracterizámos a experiência religiosa de modo a incluir quer experiências em que se sente a presença do divino como distinto do eu, quer experiências em que se sente a união entre o eu e uma presença divina. Podemos considerar as do primeiro género como *experiências religiosas amísticas*; as do segundo género deixam-se caracterizar melhor como *experiências religiosas místicas*. O nosso objectivo aqui é olhar para as experiências religiosas, tanto amísticas como místicas, tendo em vista determinar em que medida a sua existência dá uma base racional para a crença em Deus (ou alguma realidade divina).

## **Experiências religiosas amísticas**

---

As experiências em que se sente a presença imediata de um ser divino podem ter conteúdo visual e auditivo. A experiência religiosa de Saulo, por exemplo, tinha conteúdo sensorial — uma luz ofuscante, uma voz, e por aí em diante. Mas outras experiências do divino não têm conteúdo sensorial. Eis o relato de uma experiência semelhante:

De uma só vez senti [...] a presença de Deus — falo na coisa como dela tive consciência — como se a sua bondade e o seu poder me penetrassem por completo [...]

Então, lentamente, o êxtase abandonou o meu coração; isto é, senti que Deus retirara a comunhão que concedera [...] Julgo por bem acrescentar que neste meu êxtase Deus não tinha forma, cor, odor, nem sabor; além disso, que o sentimento da sua presença não era acompanhado de qualquer localização determinada [...] No fundo, a expressão mais adequada para transmitir o que senti é esta: Deus estava presente, embora invisível; não se deixava apreender por qualquer dos meus sentidos, no entanto a minha consciência percepcionava-o.<sup>5</sup>

Depara-se-nos a questão de a existência de experiências como esta nos dar ou não (pelo menos aos que as têm) uma *boa razão* para acreditar que Deus existe (ou algum género de ser divino). Inicialmente, pode haver a tentação de pensar que não o fazem, com o pretexto de os relatos de experiências religiosas não serem talvez senão relatos de certos *sentimentos* (alegria, êxtase, etc.) que de vez em quando se apoderam de pessoas que já acreditam em Deus e estão talvez demasiado ansiosas para se sentir escolhidas para uma aparição especial do divino. Contra essa objecção, contudo, note-se que alguns dos que relatam ter tido experiências religiosas da variedade amística estão profundamente cientes da diferença entre ter experiência dos próprios sentimentos (alegria, tristeza, serenidade, etc.) e experiências que envolvem sentir a presença de outro ser. Estão também cientes de que desejar uma certa experiência pode levar a confusões entre essa experiência e outra qualquer. A menos que tenhamos uma razão muito forte para não o fazer, devemos aceitar que os seus relatos são sinceros, esforços cuidadosos para exprimir o conteúdo das suas experiências. E esses relatos não são principalmente relatos de estados psicológicos subjectivos; são relatos de encontros com o que se entende ser um ser divino com existência independente.

Contudo, mesmo reconhecendo que não é justo descrever as experiências apenas como relatos de sentimentos pessoais, por que razão se deveria pensar serem percepções verídicas daquilo de que aparentam ser uma experiência? Não se faz justiça à experiência que Macbeth tem de um punhal descrevendo-a como a experiência de um certo sentimento por Macbeth; parece uma experiência de um objecto distinto do próprio Macbeth. Mas a experiência era uma alucinação. Por que não pensar que são alucinações todas as experiências em que se sente a presença imediata de Deus (ou de alguma figura divina)? A resposta dada por quem pensa que as experiências religiosas constituem uma boa razão para acreditar que Deus existe é a de que só as devemos rejeitar como delusórias se tivermos uma razão especial para pensar que o são. E na ausência dessas razões especiais, é racional vê-las como provavelmente verídicas. Será útil examinar com algum detalhe esta linha de raciocínio.

Se uma pessoa tem uma experiência que considera ser de um objecto particular, será o facto de ter essa experiência uma *boa razão* para acreditar na existência desse objecto particular? Intuitivamente, a nossa resposta é «não». Inclina-mo-nos a responder «não» porque todos podemos pensar em experiências que são aparentemente de um objecto particular, quando na verdade tal objecto não existe. Considere-se dois

exemplos: O leitor entra numa sala e tem uma experiência visual que considera ser a percepção de uma parede vermelha. Sem o leitor saber, há lâmpadas vermelhas apontadas para a parede branca para a qual o leitor olha, fazendo-a parecer vermelha. Aqui está o leitor a ter experiência de uma parede que existe realmente e é branca, mas não há qualquer parede vermelha para o leitor perceber. Como pode então o facto de o leitor ter uma experiência, que aparenta claramente ser a percepção de uma parede vermelha, ser uma boa razão para pensar que existe realmente uma parede vermelha? Mais uma vez, sem o leitor saber, alguém deita um poderoso alucinogénio no seu café, fazendo-o ter uma experiência que o leitor entende ser a percepção de uma enorme serpente enrolada, frente à cadeira onde está sentado. Ao contrário do primeiro exemplo (há uma parede, só que não é vermelha), não há qualquer serpente que o leitor esteja a ver. Outras pessoas na sala, que não têm qualquer motivo para o enganar, garantem-lhe que não há qualquer serpente na sala. A experiência que o leitor tem da serpente é inteiramente delusória. Portanto, como pode o facto de o leitor ter uma experiência, que aparenta claramente ser a percepção de uma serpente enrolada, ser uma boa razão para pensar que a serpente enrolada existe?

Uma experiência é uma boa razão para acreditar que uma afirmação é verdadeira se essa experiência justificar racionalmente a crença na afirmação, *não havendo razões para pensar de outro modo*. Razões para pensar de outro modo são: A) razões para pensar que a afirmação é falsa ou B) razões para pensar que dadas as circunstâncias em que ocorre, a experiência não é suficientemente indicativa da verdade da afirmação. Considere-se novamente o segundo exemplo. Como sabemos que as outras pessoas que estão na sala irão ver as coisas físicas realmente existentes (incluindo as serpentes), se estas lá estiverem realmente, o leitor passa a ter uma razão de tipo A para pensar de outro modo. Isto é, quando outros, que estão em condições de ver, afirmam que não há qualquer serpente, o leitor passa a ter uma razão para pensar que a serpente não existe realmente. No nosso primeiro exemplo, se supusermos que tudo o que o leitor sabe é que há lâmpadas vermelhas apontadas para a parede e que tais lâmpadas fariam a parede parecer vermelha, mesmo sendo branca, a nossa razão para pensar de outro modo não é em si uma razão para pensar que não há qualquer parede vermelha. É uma razão de tipo B. Diz-nos que, seja a parede vermelha ou não, dadas as circunstâncias (há lâmpadas vermelhas apontadas para a parede) a experiência do leitor não é suficientemente indicativa da verdade de que a parede é vermelha. Porquanto o leitor sabe agora que podia ter aquela experiência mesmo sendo a parede branca.

Vimos que temos de distinguir entre o facto de uma experiência ser uma boa razão a favor de uma afirmação e o facto de essa experiência justificar a afirmação *independentemente de tudo o mais que sabemos*. Quem pensa que ter uma experiência, supostamente de um objecto particular, é uma *boa razão* para pensar que esse objecto particular existe, reconhece que podemos conhecer ou descobrir razões do tipo A ou do tipo B para pensar de outro modo. Insiste apenas que na *ausência* de tais razões refutantes, quem tem tal experiência tem justificação racional para acreditar que o objecto

particular existe. Richard Swinburne argumentou estar aqui em causa um princípio fundamental de racionalidade, a que chama «princípio da credulidade».<sup>6</sup> Segundo este princípio, se uma pessoa tem uma experiência que parece ser de  $x$ , então, a menos que haja uma razão para pensar de outro modo, é racional acreditar que  $x$  existe. Concedendo este princípio, parece arbitrário recusar a sua aplicação a experiências religiosas — experiências em que se sente a presença imediata do divino. Portanto, a menos que haja uma razão para pôr em causa estas experiências, parece racional acreditar que Deus ou algum ser divino existe.

Antes de nos voltarmos para a consideração das experiências religiosas místicas, temos de assinalar duas dificuldades na perspectiva de que o princípio de credulidade torna racional aceitarmos as experiências religiosas amísticas como verídicas. A primeira dificuldade é que o princípio de credulidade pressupõe que temos uma ideia das razões que poderemos ter para questionar as nossas experiências e que temos maneira de saber se estas razões estão ou não presentes. Considere-se mais uma vez o nosso exemplo da experiência em que o leitor supõe perceber uma enorme serpente enrolada. Como outros objectos físicos que compõem o mundo que percebemos através dos nossos cinco sentidos, as serpentes são objectos públicos, observáveis por outros que satisfazem certas condições. Isto é, podemos prever que as pessoas com visão saudável observarão uma serpente (se ali estiver alguma) desde que haja boa iluminação e as pessoas olhem na direcção certa. É porque os objectos físicos estão sujeitos a tais previsões que podemos compreender as eventuais razões para questionar uma experiência que parece a percepção de uma serpente; e podemos amiúde saber se tais razões estão presentes. No caso de seres divinos, contudo, as coisas são bastante diferentes. Supõe-se que depende inteiramente do arbítrio de Deus revelar ou não a sua presença a um ser humano. Se Deus o faz, pode ou não dar-se a conhecer a outros que estão numa situação semelhante. Isto significa que é bastante difícil descobrir razões para pensar que a experiência religiosa amística de alguém é delusória. Mas uma vez que o princípio de credulidade supõe que compreendemos as eventuais razões para pôr uma experiência em causa, há dúvidas sobre a justiça de aplicar o princípio a experiências cujos sujeitos as tomam por percepções da presença de um ser divino. É óbvio que sendo Deus um ser perfeitamente bom, não podemos, a partir desse facto apenas, encontrar uma razão para pensar que uma experiência que aparentemente se tem de Deus é delusória. Suponha-se que alguém relata uma experiência, que interpreta como percepção de uma ordem de Deus, para que mate quem quer que procure sinceramente viver uma vida moral e piedosa. Podemos estar certos de que Deus não revelou essa mensagem e ter assim uma razão para pensar que a experiência é delusória. Restam dúvidas, contudo, sobre haver ou não um leque adequado de razões para pôr em causa a aplicação do princípio de credulidade às experiências religiosas. Assim, sabendo nós que um pressuposto do princípio de credulidade não foi adequadamente satisfeito pelas experiências religiosas, é no mínimo duvidoso que o

princípio nos dê justificação para considerar as experiências religiosas como percepções genuínas da realidade.

Suponhamos que alguém que não teve experiências religiosas examina vários relatos de pessoas que as desfrutaram. Um aspecto saliente destas experiências é estarem na sua maioria inseridas numa ou noutra de uma pluralidade de tradições religiosas, que não podem ser todas verdadeiras. Por exemplo, a experiência de Saulo na estrada para Damasco está inserida no cristianismo enquanto experiência de Jesus como ser divino. Nenhuma experiência semelhante faz parte do judaísmo ou do islão. Na verdade, nestas tradições religiosas, Jesus não é sequer um ser divino. As experiências que se tem de Alá no islamismo ou de Deus no judaísmo não são experiências de um ser divino que seja uma trindade de pessoas, como é o Deus cristão. No hinduísmo pode-se ter experiência de Crixna como ser divino, mas não de Jesus. Além disso, no hinduísmo há também uma vertente em que se tem experiência da presença divina, Brama, como algo que não é uma pessoa. Parece improvável que todas estas experiências religiosas possam ser percepções verídicas de uma presença divina. Estas experiências impregnam e sustentam tradições religiosas rivais, mutuamente contraditórias. Tomando consciência disto, que perspectiva deve adoptar quem não teve quaisquer experiências religiosas? Se o princípio da credulidade funciona para uma qualquer, funcionará igualmente para todas. Mas dificilmente poderão todas elas ser percepções verídicas de uma presença divina. Confrontada com esta situação, parece racional que esta pessoa não aceite qualquer destas experiências religiosas como verídicas. Assim, mesmo que concordemos em continuar a aplicar o princípio de credulidade às experiências religiosas, pode perfeitamente acontecer que a pessoa que não teve qualquer experiência religiosa tenha justificação racional para não aceitar tais experiências como percepções verídicas da realidade. Pois o facto de estas experiências sustentarem tradições religiosas conflitantes nas quais estão inseridas pode dar a essa pessoa uma razão para não aceitar como verídica qualquer experiência religiosa particular.

## **Experiências religiosas místicas**

---

Os estudantes do misticismo normalmente distinguem dois tipos gerais de experiência religiosa mística: a *extrovertida* e a *introvertida*. A extrovertida olha para fora, através dos sentidos, para o mundo à nossa volta, e descobre aí a realidade divina. A maneira introvertida volta-se para dentro e encontra a realidade divina na parte mais profunda do eu. A última é a mais importante dos dois tipos de experiência mística, mas será útil examinar ambos com algum detalhe.

### *Experiência extrovertida*

Na maneira extrovertida, os místicos usam os sentidos para perceber o mesmo mundo de árvores, outeiros, riachos e ribeiros que todos percebemos. Mas numa

experiência mística, vêem estes objectos triviais transfigurados e transformados — vêem uma essência interna em todas estas coisas e podem sentir a unidade entre o seu eu mais profundo e esta essência interna, que parece a mesma nos diferentes objectos percebidos. W. T. Stace relata uma experiência deste tipo, a experiência de um americano a quem Stace chama «N. M.». A experiência de N. M. ocorreu enquanto olhava para o pátio de um antigo prédio de apartamentos.

Os edifícios eram decrepitos e feios, o chão estava coberto de tábuas, trapos e escombros. Subitamente, todos os objectos no meu campo de visão adquiriram um tipo curioso e intenso de existência própria; isto é, tudo parecia ter um «interior» — existir como eu existia, tendo interioridade, um tipo de vida individual, e todos os objectos observados deste ponto de vista pareciam extremamente belos. Estava lá um gato, com a cabeça levantada, observando indolentemente uma vespa que se movia sem se mover mesmo acima da sua cabeça. Tudo estava *premente* da vida que era a mesma no gato, na vespa, nas garrafas partidas, e apenas se manifestava diferentemente nestes indivíduos (que não deixavam por isso de ser indivíduos, ainda assim). Todas as coisas pareciam brilhar com uma luz que vinha do seu interior.<sup>7</sup>

Stace relata que em conversa com N. M. este lhe disse que não só todos aqueles objectos externos pareciam partilhar uma e a mesma vida, mas que a vida partilhada por esses objectos era também a mesma vida que tinha e tem em si próprio. A explicação de N. M. continua:

Senti uma completa certeza de que naquele momento via as coisas como realmente eram e fiquei cheio de dor ao me aperceber da situação real dos seres humanos, vivendo continuamente no meio de tudo isto sem ter consciência. Esta ideia apoderou-se da minha mente e chorei. Mas chorei também pelas coisas em si, que nunca vimos e que na nossa ignorância tornamos feias, e vi que toda a fealdade era uma chaga da vida [...] Ganhei consciência do tempo outra vez e a impressão de entrar no tempo foi tão nítida como se tivesse entrado na água, passando de um elemento mais rarefeito para um mais denso.<sup>8</sup>

Diversos místicos de várias tradições religiosas têm relatado experiências semelhantes à de N. M. Por exemplo, Stace sugere que a experiência de N. M. é semelhante à de Eckhart:

Aqui (isto é, na experiência) todas as folhas de erva, a madeira e a pedra, todas as coisas são Uma [...] Quando está um homem no mero entendimento? Quando vê cada coisa separada das outras. E quando está acima do entendimento? Quando tudo vê em tudo, então ergue-se o homem acima do mero entendimento.<sup>9</sup>

Reflectindo na experiência mística do tipo extrovertido, podemos numerar os seguintes aspectos como características da experiência:

1. Olha para fora através dos sentidos.
2. Vê a essência interna nas coisas, uma essência que parece viva, bela e a mesma em todas as coisas.
3. Sensação de união entre o eu mais profundo e esta essência interior.
4. Sentimento de ter experiência do divino.
5. Sensação de realidade, de ver as coisas como realmente são.
6. Sensação de paz e felicidade.
7. Intemporalidade, nenhuma consciência da passagem do tempo durante a experiência.

### *Experiência introvertida*

Na experiência mística introvertida olha-se para dentro e descobre-se o divino no âmago da alma. Não se trata simplesmente de pensar em si próprio. Segundo os místicos tem de se aceder à parte mais profunda e sombria de si próprio, o que é extraordinariamente difícil de fazer. Primeiro há que se desligar do estado normal de consciência. O que é o estado de normal de consciência? Nesse estado, pode-se estar ciente de uma série de conteúdos de consciência: sensações, desejos, sentimentos, imagens, querer, memórias, pensamentos. Desde que se esteja ocupado com qualquer destes — mesmo pensamentos nobres acerca de Deus — não se pode aceder à parte mais profunda do eu, onde nada há senão silêncio. Todos os grandes místicos concordam a este respeito. Tem de se pôr de lado o estado normal de consciência; tem de se esvaziar a consciência de todos estes conteúdos. Eckhart, usando a expressão: «o nascimento de Cristo na alma» para a experiência mística do tipo introvertido sublinha a importância e a dificuldade de se desligar do estado normal de consciência.

O nascimento é impossível sem um completo afastamento da sensação [...] E exige-se uma grande força para reprimir todos os agentes da alma e fazê-los deixar de funcionar. Congregá-los exige muita força, e sem essa força não pode ser feito.<sup>10</sup>

Talvez reconhecendo a extrema dificuldade de alcançar o desligamento, os místicos desenvolveram vários «exercícios» para ajudar a levar a cabo esta tarefa. Há as técnicas ioga da Índia, por exemplo, em que se procura obter o domínio sobre a vida consciente através de exercícios de respiração. E os místicos cristãos nos mosteiros católicos desenvolveram a técnica da «oração», não no sentido usual de pedir coisas a Deus, mas no sentido da meditação, praticada com a intenção de remover obstáculos à obtenção da união com Deus.

Suponha-se que de algum modo se atingia o desligamento, afastando da consciência a actividade dos sentidos e do intelecto. O que aconteceria? Em vez de perder a consciência ou adormecer, pode-se ter experiência do âmago da alma, que se esvaziou

de todo o conteúdo. Os místicos descrevem esta experiência como uma experiência de vazio, uma sensação de nada. Usa-se metáforas como «escuridão», «um ermo», «o deserto» para caracterizar esta experiência do vazio. Os místicos insistem na ideia de que só à medida que o eu perde consciência de si próprio e de outras coisas pode ficar vazio e preparar-se para a entrada de Deus. Como Eckhart observa:

A palavra genuína da eternidade pronuncia-se apenas nessa eternidade do homem que é ele próprio um deserto, alienado de si e de toda a multiplicidade.<sup>11</sup>

De igual modo, o místico espanhol São João da Cruz (1542–1591) afirma:

Agora a alma tem de se esvaziar de todas estas formas, figuras e imagens imaginadas, e tem de permanecer na escuridão a respeito destes sentidos para alcançar a Divina União.<sup>12</sup>

Aparentemente, se Deus entra realmente na alma, quando esta alcança o seu estado total de vazio e escuridão, tem-se a sensação de se encontrar a realidade última, tem-se uma experiência de unidade com esta realidade, e uma sensação total de paz e felicidade. Na tradição mística católica, chama-se «visão beatífica» a esta experiência, e por muita dificuldade que os que a alcançaram tenham em descrevê-la, é sobremaneira evidente que para os místicos esta experiência é uma pérola de grande valor. Para eles, transcende tudo o mais que a vida na Terra tem para oferecer.

Reflectindo na experiência mística do tipo introvertido, podemos numerar os seguintes aspectos característicos dessa experiência:

1. Um estado de consciência desprovido dos seus conteúdos comuns: sensações, imagens, pensamentos, desejos, e por aí em diante.
2. Uma experiência de unidade absoluta, sem distinções ou divisões.
3. Sensação de realidade, de se ter experiência da realidade última.
4. Sentimento de que se tem experiência do divino.
5. Sensação total de paz e felicidade.
6. Intemporalidade, nenhuma consciência da passagem do tempo durante a experiência.

Tendo caracterizado a experiência religiosa mística, chegamos agora à questão de tais experiências darem ou não uma base racional para acreditar na realidade do divino. Ao discutir esta questão será útil limitarmo-nos ao género principal de experiências religiosas místicas, a experiência mística introvertida.

## **A tese da unanimidade**

---

Uma dificuldade que encontrámos nas experiências religiosas comuns é serem aparentemente de seres divinos muito diferentes — Jesus, Crixna, Alá, Brama, e outros. Consideramo-la uma dificuldade porque as experiências estão inseridas e apoiam tra-

dições religiosas rivais que não podem ser todas verdadeiras. Até certo ponto, portanto, aceitar a veracidade de uma destas experiências é levantar dúvidas acerca das experiências comuns de uma tradição religiosa rival. Por contraste, muitos filósofos e pensadores religiosos argumentaram que as experiências místico-religiosas do tipo introvertido são fundamentalmente as mesmas, afirmação a que por vezes se chama «tese da unanimidade». William James exprimiu-a do seguinte modo:

A ultrapassagem de todas as barreiras usuais entre o individual e o absoluto é a grande façanha mística. Nos estados místicos unimo-nos ao absoluto e ganhamos consciência dessa unidade. Esta é a perene e triunfante tradição mística, dificilmente alterada pelas diferenças de clima ou credo. No hinduísmo, no neoplatonismo, no sufismo, no misticismo cristão, no whitmanismo, encontramos a mesma nota recorrente, de modo que há uma unanimidade eterna a propósito das elocuições místicas, que devia fazer o crítico parar e pensar, e faz os místicos clássicos não terem, como se costuma dizer, data de nascimento nem terra natal.<sup>13</sup>

Muitos comentadores da experiência mística — Stace, Aldous Huxley, Bertrand Russell e C. D. Broad, para nomear apenas alguns — concordam com James em que há, entre os místicos de diversas culturas e tradições religiosas, uma unanimidade, parcial ou total, acerca do que se encontra na experiência mística. E também concordam que a unanimidade entre os místicos é um aspecto a favor da perspectiva de que a experiência mística é uma percepção *verídica* da realidade, e que, portanto, pode dar uma base racional para a crença na realidade do divino.

Por que haveria o facto — supondo para já que se trata de um facto — de a tese da unanimidade ser verdadeira pesar a favor do místico, sendo uma razão, talvez, para ajuizar a sua experiência como verídica e não delusória? Suponha-se que ao leccionar um curso de filosofia da religião, tenho subitamente uma experiência na qual uma voz se me dirige vinda algures de cima e diz: «Rowe, a CIA tem-te debaixo de olho». Consiço de algum modo terminar a aula, mas imediatamente a seguir relato a minha experiência bastante extraordinária a alguns colegas na universidade. Suponha-se que se empenham em determinar, o melhor que podem, se a minha experiência foi verídica — isto é, se houve realmente uma voz independente de mim, transmitindo a mensagem que ouvi — ou se a minha experiência foi delusória, sendo a voz uma projecção de alguma perturbação interna em mim, como o punhal de que Macbeth teve experiência. Seria bastante natural perguntarem aos estudantes que estavam na minha aula no momento em que tive a experiência, no intuito de descobrir se algum deles também ouviu a voz. É claro que se um número suficiente deles ouviu uma voz dizer mais ou menos aquilo que relatei, isto pesaria para considerar verídica a minha experiência; ao passo que se nenhum deles ouviu a voz, os meus colegas teriam alguma razão para entender que a minha experiência foi delusória, talvez devido a alguma forma de paranóia da minha parte. Pelo que o facto de algumas pessoas terem a mesma expe-

riência pesa normalmente a favor da veracidade da experiência. Claro que o facto de alguém em Chicago não ter ouvido a voz que descrevi não é relevante porque essa pessoa não tinha maneira (não estava na sala de aula) de ouvir a voz. Tão-pouco é relevante o facto de a voz não ter sido ouvida por alguns estudantes que estavam na sala de aula mas tinham adormecido. Pois embora pudessem ouvir a voz, não satisfaziam outra condição necessária (estar acordado) para se ouvir a voz, se é que estava realmente ali uma voz para se fazer ouvir.

Voltando à experiência mística, podemos agora ver a importância da tese da unanimidade para a questão de a experiência do místico ser verídica ou delusória. O facto de vários indivíduos terem essencialmente a mesma experiência é relevante para a questão de a experiência ser ou não verídica desde que seja razoável pensar que há condições tais que, quando satisfeitas, uma pessoa teria a experiência se esta fosse verídica e não a teria se fosse delusória. Os místicos parecem de facto empenhar-se em satisfazer certas condições (o desligamento, por exemplo) e têm amiúde a experiência quando se satisfaz estas condições. Mas não há maneira clara ou segura de saber se alguém satisfaz realmente as condições exigidas pela experiência mística. Além disso, pode acontecer que o objecto de experiência, se é um ser divino, possa ou não optar por se revelar mesmo quando se satisfaz as condições necessárias. Por estas razões, é difícil saber em que circunstâncias se deve pôr em causa a veracidade da experiência mística pelo facto de alguém se empenhar em satisfazer as condições para ter a experiência sem o conseguir. Não obstante, parece razoável ver o facto de os místicos em toda a parte terem a *mesma* experiência como um ponto a favor da veracidade dessa experiência.

Mas será a tese da unanimidade verdadeira? Será que os místicos em toda a parte têm basicamente a mesma experiência? Se pensamos em indivíduos que gozam de experiências do tipo introvertido, talvez pareça que a resposta tem de ser «sim». Pois sendo experiências místicas introvertidas, terão as características de 1 a 6, em cujos termos se caracterizou a experiência mística introvertida. Temos de nos lembrar, contudo, que o item 4 menciona o sentido de que se encontra «o divino», e que permitimos intencionalmente que a expressão «o divino» substitua *seja o que for* que qualquer grupo religioso reconheça como tal. Assim, quando Eckhart descreve a sua experiência como aquela em que o eu se perde na *divindade*, a natureza divina comum às três pessoas da trindade — o Deus Pai, o Deus Filho e o Deus Espírito Santo — e quando um místico hindu descreve as suas experiências como união com *Brama*, o eu universal, temos duas concepções bastante diferentes do divino, mas ambas as experiências são exemplos de experiência mística introvertida.

Como os místicos de diferentes tradições religiosas — cristã, judaica, islâmica, hindu e outras — usam concepções bastante diferentes do divino para caracterizar a realidade que encontram nas suas respectivas experiências místicas, por que deveremos acreditar que todos gozam da *mesma* experiência? Nalgumas formas de hinduísmo concebe-se o divino como realidade impessoal, ao passo que quando Santa Teresa

caracteriza a sua experiência como «união com Deus», usa a concepção cristã do divino como um ser supremo, amoroso, pessoal. Confrontado com estes factos, como pode o defensor da tese da unanimidade continuar a afirmar que os místicos cristãos, judeus, islâmicos, hindus e budistas têm todos precisamente a mesma experiência? Pode-se fazê-lo distinguindo entre a *experiência* e a sua *interpretação* e sugerindo que as diferenças que aparecem nas descrições que os místicos dão da realidade que encontram se devem em larga medida a diferentes interpretações da mesma experiência e não a descrições directas de experiências diferentes. No seu proveitoso livro, *The Teachings of the Mystics* [*Os Ensinamentos dos Místicos*], Stace introduz a distinção do seguinte modo:

Numa noite escura ao relento avista-se algo que emite um brilho branco. Uma pessoa poderá pensar que é um fantasma. Uma segunda pessoa poderá pensar que se trata de um lençol estendido na corda da roupa. Uma terceira pessoa poderá supor que se trata de uma pedra pintada de branco. Aqui temos uma única experiência com três interpretações diferentes. A experiência é genuína, mas as interpretações podem ser verdadeiras ou falsas. Para compreender seja o que for do misticismo, é essencial que façamos uma distinção similar entre uma experiência mística e as interpretações que dela se pode fazer quer pelos próprios místicos quer pelos que o não são. Por exemplo, a mesma experiência mística pode ser interpretada por um cristão em termos de crenças cristãs e por um budista em termos de crenças budistas.<sup>14</sup>

Munidos desta distinção, Stace e outros entenderam a experiência do místico essencialmente como um encontro com uma realidade una e desprovida de distinções, acompanhada de sentimentos de paz sublime, graça e alegria. A identificação que o místico faz entre a realidade que encontra e uma forma do divino — Deus, o Brama, o eu universal, o vazio ou o nirvana — não é vista como parte da própria experiência mas como interpretação da experiência segundo as doutrinas da tradição religiosa a que o místico pertence. E é ao insistir nesta perspectiva que Stace e outros estudantes do misticismo têm conseguido defender a tese da unanimidade contra a objecção que ponderámos.

Suponha-se que concedemos que os místicos de diversas tradições religiosas gozam a bem dizer da mesma experiência. Stace, Broad, Huxley, Russell, e outros que de facto o concederam observaram também que a unanimidade não é uma *prova* de que a experiência mística é verídica. Stace, por exemplo, nota que todas as pessoas que tomam o medicamento santonina são unânimes na afirmação de que as coisas brancas parecem amarelas, e Broad observa: «As pessoas de todas as raças que bebem habitualmente quantidades excessivas de álcool acabam por ter experiências sensoriais em que parecem ver serpentes ou ratos rastejar sob os seus quartos ou camas».<sup>15</sup> Mas nem o exemplo de Stace nem o de Broad são casos de percepção verídica. Não obstante, a

unanimidade dos místicos a respeito da sua experiência continua a ser um aspecto a favor da sua veracidade. Como decidiremos então o assunto?

### *Experiência mística: verídica ou delusória?*

Ao ajuizar se uma experiência é verídica ou delusória também temos em conta o estado das pessoas que têm a experiência. O uso de santonina e o consumo excessivo de álcool provocam estados anormais nas pessoas que os consomem, estados que causam experiências distorcidas e delusórias do mundo. E é precisamente por esta razão que Russell defende que se deve considerar delusória a experiência do místico. Pois, ao contrário do cientista, que apenas exige de nós a capacidade normal de visão e outras percepções, o místico, argumenta Russell, «exige mudanças no observador, através do jejum, exercícios de respiração, e uma cuidadosa abstenção da observação externa».<sup>16</sup> O místico, como o bêbado, produz em si próprio estados corporais e mentais anómalos. Russell argumenta que tais estados levam a percepções inexatas e anómalas que muito provavelmente são delusórias. Com perspicácia e estilo característicos, Russell conclui: «De um ponto de vista científico, não podemos fazer qualquer distinção entre o homem que come pouco e vê o Céu e o homem que bebe muito e vê serpentes. Cada um se encontra numa condição física anormal e portanto tem percepções anormais».<sup>17</sup> Embora o estado sentimental de paz e felicidade do místico seja algo que Russell valoriza muito, a experiência do místico, na medida em que pretende ser um encontro com a realidade objectiva, é rejeitada por Russell como muito provavelmente delusória.

Penso que há um pressuposto tácito na rejeição da experiência mística por Russell, um pressuposto que tem de ser posto em causa. Sabemos acerca dos estados corpóreos e mentais anómalos que causam percepções distorcidas e delusórias do mundo físico, o mundo da nossa experiência comum. É necessário recordar, contudo, que o místico afirma perceber um domínio que transcende o mundo da experiência comum, um reino espiritual inteiramente diferente do mundo físico. O pressuposto tácito no argumento de Russell é que os estados corpóreos e mentais que interferem com percepções fidedignas do mundo físico interferem também com percepções fidedignas de um mundo espiritual além do físico, se é que há um mundo espiritual para ser percebido. Talvez este pressuposto seja razoável, mas é certo que a sua verdade não é óbvia. De facto, pode haver razões para pensar que o exacto contrário deste pressuposto é muito provavelmente verdadeiro. Como escreve Broad:

Suponha-se por momentos que há um aspecto do mundo que permanece inteiramente fora do alcance das pessoas comuns na vida quotidiana. Parece então muito provável que um certo grau de anormalidade física e mental seja uma condição necessária para nos libertarmos suficientemente dos objectos da percepção sensorial comum, de modo a contactar cognitivamente com este aspecto da realidade. Portanto, o facto de as

peessoas que afirmam este tipo peculiar de cognição exibirem geralmente certas anormalidades físicas e mentais é precisamente o que seria de esperar se as suas afirmações fossem verdadeiras. Talvez seja preciso ser um pouco «avariado» para se ter acesso a fendas por onde espreitar o mundo supra-sensorial.<sup>18</sup>

Embora seja um céptico religioso, Broad argumenta vigorosamente a favor da perspectiva de que as experiências místicas são muito provavelmente verídicas. Broad resume assim a sua posição:

Por fim chego, ao argumento a favor da existência de Deus que se baseia na ocorrência de experiências especificamente místicas e religiosas. Estou disposto a admitir que tais experiências ocorrem entre pessoas de diferentes raças e tradições sociais, e que ocorreram em todos os períodos da história. Estou disposto a admitir que, embora as interpretações que delas se tem feito difiram ainda mais, há provavelmente certas características comuns a todas e que bastam para as distinguir de todos os outros tipos de experiência. Consequentemente, penso ser provável que na experiência religiosa e mística os homens entrem em contacto com uma realidade, ou aspecto da realidade, com o qual não contactam de outra maneira.<sup>19</sup>

Face ao facto, já considerado, de a unanimidade não mostrar por si a veracidade de uma experiência, e face ao facto de, na passagem citada, Broad não mencionar qualquer argumento, além da unanimidade, favorável à sua perspectiva positiva da experiência mística, temos de perguntar o que leva Broad a avaliá-la desta maneira. As suas razões, expressas como argumento, são as seguintes:

1. Há um acordo considerável entre os místicos no que diz respeito à realidade de que têm experiência.
2. Quando há um acordo considerável entre observadores acerca daquilo de que entendem ter experiência, é razoável concluir que as suas experiências são verídicas, a menos que haja uma razão positiva para as considerar delusórias.
3. Não há razões sólidas para pensar que as experiências místicas são delusórias.

Logo,

4. É razoável acreditar que as experiências místicas são verídicas.

A premissa crucial neste argumento é a número 2, que Broad argumenta ser o postulado prático que usamos ao lidar com experiências amísticas.<sup>20</sup> No caso da unanimidade entre bêbados que vêem ratos e serpentes, Broad argumenta que temos de facto uma razão positiva para pensar que as suas experiências são delusórias:

Sendo este o género de coisas (ratos e serpentes) que podíamos ver se estivessem ali, o facto de não as podermos ver torna a sua ausência muito provável [...] Parece assim

razoável concluir que o acordo entre bêbados não é um sinal de revelação mas de delusão.<sup>21</sup>

As afirmações que os místicos fazem, contudo, não entram em conflito com o que percebemos no nosso estado normal de consciência. Pelo que Broad conclui que dada a aplicação à experiência mística do postulado prático que aplicamos em tudo o mais é razoável encarar a experiência mística como verdadeira.

Embora Russell não discuta o postulado prático de Broad, nada nos seus comentários acerca da experiência mística sugere que Russell rejeitaria o postulado ou se recusaria a aplicá-lo à experiência mística. O seu desacordo com Broad diz respeito à premissa 3. Porquanto, como vimos, Russell pensa que o facto de os místicos estarem amiúde em estados físicos ou mentais anómalos quando têm as suas experiências místicas é uma razão positiva para pensar que são delusórias. Vimos, contudo, que Russell aceita um pressuposto discutível ao rejeitar a premissa 3, e considerámos as razões de Broad para se recusar a aceitar tal pressuposto.

No que diz respeito ao desacordo entre Russell e Broad a propósito da premissa 3, inclino-me para o lado de Broad. É razoável acreditar 1) que a natureza da realidade que os místicos encontram talvez exigisse de nós algumas mudanças significativas, para que a percepcionássemos, mudanças que podiam bem interferir com observações exactas do mundo físico comum, e 2) que se a experiência mística fosse verdadeira causaria mudanças bastante extraordinárias nos que desfrutaram da experiência. Pelo que o mero facto de os místicos sofrerem determinadas alterações corporais e mentais não constitui uma razão positiva para pensar que a experiência mística é delusória.

### *Um caminho intermédio*

Deveremos concluir, com Broad, que a experiência mística é provavelmente verdadeira? A minha reserva quanto a isto diz respeito à aplicação do postulado prático de Broad à experiência mística. Quando nos confrontamos com um grau razoável de unanimidade entre os que desfrutam de uma dada experiência há, penso, uma diferença importante entre 1) saber como proceder para descobrir razões positivas, se as houver, para rejeitar a sua experiência como delusória e 2) não saber como proceder para descobrir tais razões positivas, se as houver. Quando nos encontramos na situação 1, como é óbvio que nos encontramos no caso das pessoas que têm experiência de ratos e serpentes e que consomem habitualmente álcool em excesso, a aplicação do postulado de Broad é sem dúvida justificada. Mas quando nos encontramos na situação 2, como os amísticos parecem estar relativamente à experiência mística, talvez não se justifique a aplicação do postulado de Broad — caso em que a questão de a experiência mística ser verdadeira ou delusória parece acabar em algo como um impasse.

Há mais de cem anos, James concluiu o seu brilhante estudo do misticismo retirando três conclusões:

1. Os estados místicos, quando bem desenvolvidos, normalmente são, com todo o direito, fonte de autoridade absoluta para os indivíduos a quem sobrevêm.
2. Deles não emana qualquer autoridade que impusesse a quem está de fora o dever de aceitar acriticamente aquelas revelações.
3. Desfazem a autoridade da consciência amística ou racionalista, apenas com base na compreensão e nos sentidos. Mostram que aquela é apenas um tipo de consciência.<sup>22</sup>

É improvável que os estudos do misticismo ao longo dos anos que desde então decorreram tenham invalidado estas conclusões. A terceira conclusão simplesmente observa que as experiências místicas estabelecem que há um modo de consciência além do estado normal de consciência. Ao contrário de Russell (temos boas razões para pensar que as experiências místicas são delusórias) e de Broad (temos boas razões para pensar que as experiências místicas são verídicas), James adopta um caminho intermédio na sua segunda conclusão, sugerindo que nós, amísticos, não temos quaisquer boas razões para ver as experiências místicas como verídicas nem boas razões para as considerar delusórias. A isto acrescenta, na sua primeira conclusão, que os próprios místicos não só vêem em geral as suas experiências como verídicas como têm *justificação* para o fazer. Embora não tenhamos discutido a primeira conclusão de James, as considerações que apresentámos neste capítulo apontam de facto nas direcções adoptadas na sua segunda e terceira conclusões.

Discutimos duas dificuldades na perspectiva de que o princípio da credulidade torna racional aceitar como verídicas experiências religiosas comuns. Podemos agora resumir as nossas conclusões acerca da questão de as experiências religiosas místicas darem ou não uma base racional para acreditar na realidade do divino. Como concluímos, com James, que os amísticos não têm de facto boas razões para aceitar a veracidade das experiências místicas, o facto de haver experiências místicas não dá aos amísticos uma base racional para acreditar na realidade do divino. Além disso, mesmo que os amísticos alinhassem com Broad, considerando provável a veracidade das experiências místicas, o facto de diferentes místicos usarem diferentes concepções do divino para interpretar as suas respectivas experiências tornaria difícil determinar se a realidade apreendida pelos místicos é ou não divina, e em que sentido o seria. O próprio Broad é cuidadoso, comentando que não pensa haver quaisquer boas razões para supor que a realidade encontrada pelos místicos é pessoal. Portanto, no que diz respeito ao Deus teísta, parece razoavelmente claro que as experiências místicas muito pouco adiantam a uma base racional para acreditar na existência de tal ser. E esta conclusão tanto pode aplicar-se aos místicos quanto aos amísticos. Pois embora possamos admitir com James que os místicos têm justificação para considerar verídicas as suas experiências, na medida em que a própria experiência é um encontro com a absoluta unidade, desprovida de distinções, a experiência não justificaria por si a crença no Deus teísta. O místico teísta, que já acredita no Deus teísta, pode interpretar a sua experiência como um encontro com algum aspecto daquele ser. Mas isto é bastante

diferente de defender que a *própria experiência* justifica a crença do místico na realidade do Deus teísta.

## Revisão

---

1. Explique o que se entende por experiência religiosa. Em que diferem as experiências religiosas amísticas das experiências religiosas místicas?
2. O que é o princípio de credulidade? Como ajuda a mostrar a veracidade das experiências religiosas amísticas?
3. Que argumento fundamental apresenta Broad em defesa da sua perspectiva de que é razoável pensar que a experiência mística é verdadeira?
4. Explique a diferença entre as perspectivas de Russell e de Broad sobre se é razoável ou não encarar a experiência mística como verdadeira.
5. A experiência mística dá boas razões para acreditar no deus teísta? Discuta.

## Estudo complementar

---

- 1.\* Discuta criticamente o seguinte argumento:  
As experiências religiosas amísticas não provam a existência de Deus. Mas tem de se explicar o facto de haver tais experiências. E a explicação mais simples é que existe um Deus que faz as pessoas ter experiência dele. Portanto, é muito provável que Deus exista.
- 2.\* James afirma que os estados místicos têm o *direito* de ser fonte de autoridade absoluta para aqueles a quem sobrevivem. Terá James razão, ou será que quem tem estas experiências devia vê-las como delusórias? Discuta.

## Notas

---

1. *Actos dos Apóstolos* 9:3-9 (Edição Canónica Revista).
2. R. B. Blakney, *Meister Eckhart: A Modern Translation* (Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1941), p. 200.
3. Ibid. pp. 200-201.
4. Citado por Walter T. Stace em *Mysticism and Philosophy* (Nova Iorque: J. B. Lippincott Co., 1960), p. 233.
5. William James, *The Varieties of Religious Experience* (1902) (Nova Iorque: The Modern Library, 1936), pp. 67-68.
6. Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford: The Clarendon Press, 1979), p. 254.
7. Stace, *Mysticism and Philosophy*, pp. 71-72.
8. Ibid.
9. Ibid, p. 63.
10. Blakney, *Meister Eckhart*, p. 109.
11. Ibid, p. 120.

12. St. John of the Cross, *The Dark Night of the Soul*, trad. e org. K. F. Reinhardt (Nova Iorque: Ungar Publishing Co., 1957), p. 51.
13. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 410.
14. W. T. Stace, *The Teachings of the Mystics* (Nova Iorque: New American Library, 1960), p. 10.
15. C. D. Broad, «Arguments for the Existence of God, II» *The Journal of Theological Studies* XL (1939), p. 161.
16. Bertrand Russell, *Religion and Science* (Londres: Oxford University Press, 1935), p. 187.
17. Ibid, p. 188.
18. Broad, «Arguments for the Existence of God, II», p. 164.
19. C. D. Broad, *Religion, Philosophy and Physical Research* (Nova Iorque: Humanities Press, 1969), pp. 172-173.
20. Broad, «Arguments for the Existence of God, II», p. 163. O princípio de Broad é similar ao princípio de credulidade discutido antes. A diferença principal é que o princípio de Broad aceita uma experiência como verídica (a menos que haja razões positivas para pensar que é delusória) quando há uma série de experiências que concordam com ela. O princípio de credulidade não requer experiências concordantes.
21. Ibid., p. 162.
22. James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 414.