

CONHECIMENTO, FILOSOFIA E MÍSTICA

KNOWLEDGE, PHILOSOPHY AND MYSTICS

MAURÍCIO MOTA SABOYA PINHEIRO (*)



(*) **Maurício Mota Saboya Pinheiro** é Doutor em Filosofia pela Universidade de São Paulo (USP), Mestre em filosofia pela Universidade de Brasília (UnB), graduado em filosofia pela UnB e em economia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Técnico de Planejamento e Pesquisa do IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Brasília – DF), desde 1996.
Email: mauricio.saboya@hotmail.com

Resumo: Este artigo tem por objetivo defender a possibilidade de as experiências místicas cristãs serem fonte de conhecimento, baseado na epistemologia de William Payne Alston (1921-2009). Parte-se do conceito de conhecimento como “crença verdadeira e justificada” e, no espírito de um pluralismo epistemológico contemporâneo, procura-se enfraquecer aquele conceito por meio de concepções abrangentes acerca da verdade e da justificação epistêmica. Ambas essas concepções são formadas sobre interpretações às abordagens alstonianas do realismo alético e das práticas doxásticas. Alguns exemplos de relatos de experiências místicas são apresentados, a fim elucidar os conceitos supramencionados. O artigo conclui que as crenças produzidas sob a prática doxástica mística cristã tenderão a ser tanto mais conhecimento, quanto mais epistemicamente justificadas forem elas. Isso significa que a prática em questão terá de satisfazer aos seguintes critérios: 1) enraizamento psicossocial; 2) coerência interna e externa; e 3) auto-apoio significativo.

Palavras-chave: experiências místicas; conhecimento; William Payne Alston.

Abstract: This paper aims to defend the possibility that Christian mystical experiences are a source of knowledge, based on the epistemology of William Payne Alston (1921-2009). Departing from the concept of knowledge as “true justified belief” and, in the spirit of the contemporary epistemological pluralism, one seeks to weaken that concept through broad conceptions of truth and epistemic justification. Both conceptions are built on some interpretations of the alstonian approaches of alethic realism and doxastic practices. Some reports of mystical experiences are presented in order to clarify the above-mentioned concepts. This paper concludes that the more the beliefs produced by the Christian mystical doxastic practice are epistemically justified, the more they will tend to count as knowledge. This means that this practice will have to fulfill the following criteria: 1) psycho-social rootedness; 2) internal and external coherence; and 3) significant self-support.

Keywords: mystical experiences; knowledge; William Payne Alston.



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

INTRODUÇÃO

O objetivo deste artigo é examinar algumas condições sob as quais as experiências místicas podem gerar conhecimento.

Na análise filosófica que norteia este estudo, a elucidação de uma relação entre certos estados de coisas, designados por certas expressões linguísticas – tais como “mística” e “conhecimento” – não se separa da análise dos conceitos aplicáveis a esses estados de coisas. Assim, perguntar pela relação entre mística e conhecimento é, em boa medida, perguntar pelos critérios de demarcação destes conceitos. Logo, maneiras possíveis de colocar a questão central deste artigo são as seguintes: a) entendendo-se a mística de determinado modo (defina-se “mística”), como o conhecimento teria de ser definido para que a mística pudesse ser razoavelmente considerada uma fonte de conhecimento? Ou então, fixando-se a definição do outro polo da relação, b) definindo o conhecimento como X (segue-se uma definição de *conhecimento*), como teria de ser conceituada a mística para que ela fosse razoavelmente considerada uma fonte de conhecimento? Obviamente, as duas perguntas estão interconectadas.

Em certas versões da historiografia do pensamento, é comum opor-se o pensamento filosófico ao mito. Às vezes, essa oposição é colocada como o resultado do desenvolvimento do pensamento humano, que evoluiria por etapas sucessivas e crescentes quanto ao grau de acesso à natureza das coisas, ao real e à verdade. Nessa perspectiva, não-raro a fé, a mística, o mito e a religião aparecem contrapostos à razão, ao verdadeiro conhecimento e à ciência. Como formas primitivas de acesso à realidade, as categorias místico-religiosas seriam inferiores às categorias científicas como formas de cognição do real. Por isso, frequentemente se se depara com o discurso da superação da religião pela ciência – *vide*, por exemplo, as ideias de Comte ou de Freud sobre o assunto –, seja porque esta mostraria naturalmente a sua superioridade em relação àquela, seja porque essa superação acabaria sendo produto de uma ação política necessária para libertar o gênero humano da alienação (Marx), do obscurantismo e da superstição.

Na filosofia e nas ciências, ainda se encontram muitos ecos da visão acima esboçada.¹ Entretanto, creio que essa visão seja profundamente equivocada, desprovida de boa base teórica e carente de amparo factual-histórico. Seus fundamentos apoiam-se mais em um conjunto de preconceitos iluministas e positivistas do que em uma análise sóbria e criteriosa da natureza das categorias religiosas – inclusive a mística – e do próprio conhecimento. Não é mais possível sustentar que a ciência “substituirá” a religião como forma de cognição, assim como não é mais possível defender a ideia de que o progresso científico e tecnológico proporcionará à humanidade a entrada em um *Shangri-la* permanente de prosperidade econômica, bem-estar social e felicidade geral. O século XX – com suas guerras mundiais; com os horrores dos regimes políticos totalitários, da guerra atômica; com o despertar do subdesenvolvimento, da fome e da exclusão em massa etc. – evidenciou sobejamente a dissociação entre o progresso científico-técnico-material e a felicidade do ser humano.

Não obstante, o que mais depõe contra o otimismo ingênuo dos cientistas e filósofos dos séculos XVIII e XIX não são certos fatos históricos, senão um fenômeno cultural cujo alcance e dimensões ainda não foram totalmente explorados. Trata-se da emergência do *pluralismo*, ou seja, a crescente visão de que não há apenas um único padrão epistemológico para julgar o conhecimento, o progresso, a virtude e outras categorias axiológicas. Dito de outro modo, o pluralismo é a visão segundo a qual não há um ponto arquimediano onde apoiar uma escala absoluta de valores e, com essa escala, medir os diferentes tipos de saberes, conhecimentos e discursos sobre o real. Ao invés disso, cada forma rege-se por normas próprias e, portanto, tem de ser estudada e avaliada segundo essas normas.²

¹ *Vide*, por exemplo, Pinker (2013): “Para começar, os achados da ciência acarretam que os sistemas de crenças de todas as religiões e culturas tradicionais – suas teorias sobre as origens da vida, seres humanos e sociedades – são factualmente equivocadas. (...) Não há coisas como destino, providência, carma, encantamentos, maldições, augúrios, retribuição divina, ou resposta a orações – apesar de a discrepância entre as leis da probabilidade e o funcionamento da cognição pode explicar porque as pessoas creem que haja tais coisas.”

² A posição unitarista, contrária à pluralista, em geral implica num reducionismo epistemológico. Em vertentes mais “fiscalistas”, o unitarismo pressupõe que todo conhecimento genuíno sobre o mundo pode ser expresso em termos das ciências físicas. Assim, a sociologia poderia ser reduzida à psicologia; a psicologia à biologia; a biologia à química; e a química à física – esta última seria considerada a ciência situada no nível mais fundamental. Reconhecendo que esse pressuposto é difícil de se justificar hoje em dia, com a proliferação de diferentes abordagens e disciplinas nas várias ciências naturais, sociais e humanas, vários cientistas e filósofos da ciência – *vide*, por exemplo Longino (2000) – têm sustentado uma visão pluralista do conhecimento científico.

Logo, a antiga posição unitarista e absolutista – que, em boa medida, favorecia uma atitude “imperialista” da ciência em relação à religião; da razão em relação à fé; do “conhecimento” em relação à mística – tem cedido lugar ao pluralismo. Este rejeita uma métrica única de avaliação quanto ao valor cognitivo de determinada esfera discursiva, embora, em suas versões moderadas, o pluralismo defenda a existência de certos metacritérios de avaliação epistêmica para os enunciados produzidos em diferentes esferas discursivas.

O que se chama aqui de “esfera discursiva” aparece nas obras de muitos estudiosos com nomes bem variados, e abarca conceitos igualmente diversos, ainda que aparentados entre si: formas simbólicas (Cassirer), jogos de linguagem (Wittgenstein), paradigmas científicos (Thomas Kuhn), campos (Bourdieu) etc. Um desses conceitos – o de *práticas doxásticas*, do filósofo norte-americano William Payne Alston (1921-2009) – desempenhará um papel central neste artigo. Alston é um pensador que, na fase madura de sua epistemologia, adota uma perspectiva francamente pluralista, capaz de abrir espaço para a revalorização da mística como uma legítima forma de conhecimento.³

1. ELUCIDAÇÃO CONCEITUAL

Em primeiro lugar, elucidem-se os termos do problema. Esta etapa da análise é fundamental, porque, em Filosofia, os conceitos costumam a ser extremamente plásticos, variando o seu conteúdo e aplicação conforme a época, a escola filosófica e os autores. Além disso, sobretudo na linguagem corrente não-filosófica, o significado das palavras muitas vezes sofre estranha metamorfose. Trata-se de um “esvaziamento semântico” caracterizado pela perda do significado original de um termo e, concomitantemente, por este adquirir uma conotação valorativa, às vezes pejorativa. Tome-se o exemplo do vocábulo “metafísica”, que outrora designava a disciplina filosófica do “ser enquanto ser”

³ Em *Perceiving God* [Alston (1991)], Alston esquiva-se de aprofundar a questão de se as experiências místicas podem ser fonte de conhecimento. Este artigo procura contribuir para esse aprofundamento, a partir dos elementos conceituais colocados por Alston, ao longo de toda a sua obra.

(Aristóteles, *Metafísica IV*, 1003^a) e, após séculos de usos e abusos deste termo, passou a designar algo como “especulação estéril”.⁴

Nesse processo de esvaziamento semântico das palavras, a “mística” e seus cognatos – tais como “misticismo” – tiveram uma triste sorte, conforme nos conta Vaz (2000, pp. 9-10). Para este autor, mais do que um esvaziamento, ocorreu uma verdadeira deterioração semântica: “decaído de sua nobre significação original, [o termo “mística”] acabou por designar uma espécie de fanatismo, com forte conteúdo passional e larga dose de irracionalidade”. Essa “nobre significação original” incluía a referência a “uma forma superior de *experiência*, de natureza religiosa (...), que se desenrola normalmente num plano *transracional* – não aquém, mas além da razão (...)” e que, ainda nas palavras desse autor, “mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo, (...) [as quais] elevam o ser humano às mais altas formas de *conhecimento* e de amor que lhe é dado alcançar nesta vida” (grifos nossos).

A partir das sugestões de Vaz citadas no parágrafo anterior, propõe-se uma definição do termo “mística” como uma fonte *transracional* de crenças *experienciais* sobre o *sagrado*. Quando se diz que a mística é uma fonte de crenças *transracional*, afirma-se que a natureza do processo de produção das crenças místicas transcende a razão humana, ou seja, aquelas se originam de uma faculdade humana que está, por assim dizer, além do alcance da “luz natural da razão”⁵. Nesse sentido, pode-se entender a mística como uma fonte sobrenatural de crenças sobre o sagrado. É claro que essa afirmação pressupõe uma cosmovisão sobrenaturalista e uma premissa antropológica compatível com esta cosmovisão. Uma maneira de explicitar esse conjunto de pressupostos é dizer que, sob a cosmovisão cristã⁶, o homem pode ter um acesso sobrenatural ao sagrado.

⁴ Por exemplo, uma das acepções correntes, dada pelo Dicionário Aurélio, sobre o adjetivo “metafísico” é a seguinte: “(...) difícil de compreender; sutil, nebuloso” (Ferreira, 1986, p. 1126).

⁵ Não se deve pensar que o *transracional* místico – que, no presente contexto, não se distingue de “a-racional” ou “supra-racional” – tenha alguma conotação pejorativa ou axiologicamente inferior ao racional. “*Transracional*”, neste contexto, não significa “irracional”, “*animalesco*” ou “*subumano*”. Muito ao contrário: pode-se dizer, com Otto (1925, p. 10) – quando este trata da especificidade do sagrado –, que a mística é a esfera mais específica e peculiar da vida humana, por oposição à vida dos animais irracionais.

⁶ Na cosmovisão cristã, o universo não se confunde com Deus, mas foi criado por Ele a partir do nada. Além disso, Deus criou o homem à Sua imagem e semelhança, no sentido de o homem ter uma alma espiritual, sede do intelecto (inteligência, entendimento, intuições etc.) e da vontade humana. Mas a concepção cristã de ser humano não se restringe ao aspecto imaterial; muito ao contrário, o homem é uma perfeita unidade entre corpo e alma, sendo esta a forma daquele. Assim, o ser humano é essencialmente uma misteriosa conexão entre o mundo visível (físico, material) e o mundo invisível (espiritual, imaterial). É esta conexão que dá o fundamento ontológico, a condição de possibilidade da experiência mística, segundo o Cristianismo: o ser humano participa de dois mundos – o natural e o sobrenatural.

Ao dizer-se que a mística é uma fonte *experencial* de crenças, afirma-se que as crenças místicas não são geradas primariamente por crenças ou conhecimentos prévios, mas por certos estados de coisas, de natureza transcendental (sagrada, divina) de que o sujeito se vê consciente. Finalmente, o objeto dos estados de coisas é o sagrado, isto é, a Realidade Última, o Absoluto, ao qual se voltam as várias religiões. Por simplicidade, e pelo fato de o autor deste artigo participar da tradição cristã, chamarei esse sagrado de *Deus* – o ser pessoal supremo da religião cristã.

No que se refere ao conhecimento, com o intuito de se evitar alguma arbitrariedade semântica, opta-se por concebê-lo a partir de uma estrutura conceitual com uma longa e respeitável história: conhecimento é crença verdadeira e justificada.⁷ Não obstante, no espírito do pluralismo epistemológico defendido neste artigo, os sentidos de crença, verdade e justificação serão razoavelmente abrangentes. Detenhamo-nos um pouco em cada um dos componentes dessa caracterização do conhecimento.

Antes de tudo, crenças são certas atitudes proposicionais de um sujeito. No contexto deste artigo, para todos os efeitos, crenças são declarações, proposições ou sentenças sobre determinado assunto, mantidas por um sujeito. Assim, chamam-se crenças coisas tão diversas como as seguintes: “Vejo uma árvore”, “Ontem, comi pão no desjejum”, “Estou feliz”, “Joana está com medo” etc. Não obstante, todas têm em comum o fato de possuírem conteúdo proposicional – o qual acarreta uma informação passível de veiculação – e de poderem se articular a outras atitudes proposicionais (desejos, ordens, perguntas etc.) de um sujeito. Um modo de se considerar essa diversidade e de classificar as crenças em tipos é por meio do assunto de que elas tratam, da classe de fatos por elas descritos, ou ainda, do tipo de conteúdo proposicional nelas contido. Assim, a primeira frase da série de exemplos citados trata da percepção visual que eu tenho acerca de uma árvore; a segunda frase trata de uma lembrança específica tida por mim; a terceira, de um

⁷ Esta concepção clássica de conhecimento é foco de intensa discussão nos meios da filosofia analítica anglo-americana desde os anos 1960, quando Edmund Gettier (1963) mostrou, com seus exemplos desconcertantes, que a crença, a verdade e a justificação, ainda que ocorrendo juntas, não são suficientes para o conhecimento. Desde então, os analistas se dividem, *grosso modo*, em dois grupos: o dos que desejam salvar a concepção clássica por meio da adição de novas condições para se obter conhecimento, além da verdade e da justificação; e aqueles que propõem o abandono da mencionada concepção clássica. Dado que esta ainda não foi totalmente refutada – mas, a despeito das críticas, continua gozando de excelente popularidade entre os epistemólogos do *main stream* – julgo não ser necessário me alongar a fim de justificar minha opção pela definição de conhecimento como crença verdadeira e justificada. Pelo menos, esta definição já está bastante consolidada e discutida na literatura especializada.

sentimento meu; e a última descreve um sentimento ou estado mental de outra pessoa. Esta é uma forma tradicional e de senso comum – e, até que se prove o contrário, razoável – de se classificarem crenças humanas.⁸

Por sua vez, definir o que seja “verdade” ou “verdadeiro” não é tão fácil. Neste particular, seguirei Alston (1996), em seu *realismo alético*. Trata-se de um conceito realista de verdade – ou, mais precisamente, de proposição verdadeira – segundo o qual, para qualquer proposição *p* (em itálico), *p* será verdadeira se e somente se *p* (sem itálico) for um estado de coisas no mundo exterior à proposição cujo valor de verdade se pretende determinar. Nada mais é preciso dizer sobre a “metafísica” desse estado de coisas. Não se precisa conceber os estados de coisas como relações entre objetos materiais, por exemplo. Tampouco é necessário defini-los como eventos “mentais”, em algum sentido. Logo, de acordo com o realismo alético de Alston – perspectiva que adoto neste artigo – para que uma proposição seja verdadeira, é preciso apenas que ela equivalha a uma realidade externa e independente dessa mesma proposição.

Apesar de esta análise acerca da verdade parecer à primeira vista ser expressa numa linguagem complicada, ela concorda com uma ideia intuitiva muito simples do senso comum: verdade é a propriedade do que afirmamos corretamente sobre uma coisa qualquer. É a necessidade do rigor formal que torna essa definição aparentemente complexa. Por exemplo, uma das formulações preferidas de Alston (1996) da definição de verdade deriva do célebre esquema-T de Tarski: $\forall p (p \text{ é verdadeira} \leftrightarrow p)$. Esta expressão metalinguística deve ser lida assim: “para toda a proposição *p*, *p* é verdadeira se e somente se *p* é o caso”. Portanto, a condição necessária e suficiente para que um conteúdo proposicional seja verdadeiro é que ele equivalha a um conteúdo real, dado por um estado de coisas externo à proposição em pauta. As relações de equivalência e de externalidade, mencionadas nesta interpretação da definição de verdade, não se definem; no máximo, elas são elucidadas intuitivamente.

8 Duas observações acerca dessa classificação: a) trata-se de um modo de classificação entre muitos possíveis [como diz Wittgenstein, nas *Investigações Filosóficas* (§17), acerca dos diferentes pontos de vista segundo os quais se pode repartir (classificar) palavras e coisas, estes dependerão “da finalidade da repartição e da nossa inclinação”]; b) o número de classes ou tipos de crenças é indeterminado, assim como pode haver inúmeros casos fronteiros entre tipos diferentes; ou seja, a classificação proposta não deve ser vista como “fechada”. Apesar disso, trata-se de uma classificação concorde com o senso comum, consolidada na literatura filosófica e útil aos propósitos deste artigo.

O esquema-T não chega a ser uma tese substantiva sobre a verdade, mas é tão-somente uma condição geral de adequação a definições de verdade. Para se entender isso, é crucial olharmos para a extensão do predicado “... é verdadeiro”, aplicado sobre o conjunto das proposições de determinada linguagem. A extensão desse predicado é o conjunto de todas as sentenças para as quais a verdade se aplica, nessa linguagem. Nesse sentido, conquanto sentenças-T não definam, em princípio, o que seja verdade, elas definem o predicado de verdade como aquele que torna verdadeiras todas as sentenças-T. Além disso, no lado direito da equivalência do esquema-T, fica-se potencialmente aberto a novas qualificações ao termo *p* (sem itálico), que designa o verificador da sentença. São exemplos de tais qualificações: “*p* é um fato”; “*p* é uma etapa do processo de autoconhecimento do Espírito Absoluto”; “*p* conecta-se causalmente com um sistema de proposições abrangente e coerente”; “*p* é útil ao ser humano”; etc. Logo, o esquema-T é um instrumental analítico extremamente plástico, no que se refere à sua aplicabilidade a distintas concepções acerca da verdade. Sendo uma condição geral, ele pode se desdobrar em teses compatíveis com as mais diversas visões sobre a verdade. Longe de ser esta plasticidade um problema, na verdade ela é uma vantagem para quem, como o autor deste artigo, defende um posicionamento pluralista em relação ao conhecimento.

Finalmente, chegamos à tarefa mais “espinhosa” desta série de definições preparatórias. Ao se conceber o conhecimento como crença verdadeira e justificada, há que se definir *justificação*. Trata-se de um termo que reverbera em inúmeros “harmônicos semânticos”, abrangendo vários campos de significação. Há, por exemplo, conceitos de justificação teológicos (quando se diz, por exemplo, parafraseando a Epístola de Paulo aos Romanos – Rm 4; 5 – que a fé em Jesus Cristo *justifica* o homem) e jurídicos (ao se falar, por exemplo, em fatores atenuantes ou agravantes da pena aplicada a um condenado, tem-se subjacente um conceito gradativo de justificação aplicado ao ato criminoso). Mas, para propósitos epistemológicos – isto é, de estudo do conhecimento – o que importa é o conceito de *justificação epistêmica*.

Uma maneira fácil de intuir o conceito de justificação epistêmica é por intermédio de um exemplo ilustrativo. Se eu, ao chegar atrasado para uma palestra e disser aos meus ouvintes que me atrasei porque o trânsito na cidade estava bastante congestionado, isto provavelmente será aceito pela maioria como uma justificação válida para o meu atraso, mesmo que eu esteja, secretamente, mentindo. Agora, se eu disser que o motivo do atraso

foi a minha abdução por um disco voador, então – com todo o respeito por aquelas pessoas que creem em abduções alienígenas (e eu sou uma delas!) – só poderei esperar da plateia risos e/ou perplexidade, senão indignação; neste caso, dificilmente alguém me dará crédito, nem aceitará sinceramente a minha desculpa pelo atraso.

O exemplo acima serve apenas para dar uma intuição básica do conceito epistêmico de justificação. Há, porém, uma importante distinção conceitual que deve, desde logo, ser marcada. Trata-se da diferença entre *estar justificado* em crer que (em) *p* e *dar uma justificação* para *p*. Alston (2005, p. 91), baseado em Harman (1973), dá o seguinte exemplo para ilustrar a distinção:

Considere-se um estudante em um curso introdutório de filosofia que tem evidências excelentes de que ele será reprovado no curso [tirou notas baixas, faltou às aulas, não tem interesse na matéria etc.]. Contudo, ele acredita que será reprovado, não por essas razões, mas por achar que professor o discrimina pelo fato de ele (o estudante) ser existencialista.

No exemplo acima, o estudante tem à sua disposição evidências adequadas em apoio à sua crença-alvo “eu serei reprovado no curso” – por exemplo, ele sabe que tirou notas baixas e não compareceu a várias aulas –, embora deixe de estar justificado em mantê-la por apoiar sua crença em um motivo errado, qual seja, a sua crença de que o professor tem preconceito contra o existencialismo e seus adeptos. De fato, a adesão do estudante ao existencialismo nada tem a ver, de um ponto de vista objetivo e real, com a sua reprovação no curso; talvez ele pense o contrário devido a alguma “mania de perseguição” em relação ao professor. Portanto, embora o estudante disponha de um acervo de razões adequadas para crer que será reprovado, ele dá uma justificação – isto é, ele articula e enuncia suas razões – inadequada para a mesma crença.

Entre os aspectos discutidos nos parágrafos anteriores, o exemplo do palestrante que justifica o seu atraso perante a audiência ilustra mais o aspecto de “dar uma justificação”, do que o de “estar justificado”. Contudo, por que aceitamos facilmente algumas razões como válidas para explicar ou justificar certos fatos ou comportamentos, ao passo que rejeitamos outras? Esta pergunta é crucial para o entendimento do conceito de justificação epistêmica. A resposta é que normalmente consideramos a primeira desculpa – a do atraso no trânsito – como justificável e justificadora; ao passo que tal não ocorre com a segunda desculpa – a da abdução por um disco voador.

Como já explicitarei no começo da discussão conceitual deste artigo, em Filosofia, dificilmente haverá acordo em torno de alguns conceitos fundamentais. O conceito de justificação epistêmica não foge a esta regra. Entretanto, se me for permitido apoiar-me novamente em Alston (1991, cap. 4), então poderei propor o seguinte conceito, que me parece suficientemente abrangente, coerente e viável: uma crença *p* será justificada *prima facie* – ou seja, à primeira vista, isto é, provisoriamente, enquanto não surgirem indícios, provas ou razões fortes contra a verdade de *p* – se e somente se *p* for resultado de uma prática doxástica: a) psicossocialmente estabelecida⁹; b) externa e internamente coerente; c) geradora de auto-apoio significativo, ou seja, de vantagens práticas significativas para os participantes da prática doxástica em pauta. Em relação à condição de enraizamento psicossocial, Alston (1991, p. 171) admite não ter uma definição precisa dessa qualidade – dado que a própria natureza do assunto não comporta um grau de precisão conceitual muito elevado – de uma prática formadora de crenças, mas propõe que esta definição inclua as seguintes propriedades da prática em questão: a) ser mais amplamente aceita; b) ter uma estrutura mais definida; c) ser mais importante em nossas vidas; d) ter uma base mais inata; e) ser mais difícil de abster-se dela; e f) seus princípios parecerem mais obviamente corretos. As condições (a), (b) e (c) são conjuntivas no conceito proposto de justificação epistêmica; quer dizer, têm de se dar simultaneamente para que uma crença *p* seja justificada.

Esse conceito de justificação, que pode parecer complicado à primeira vista, diz simplesmente que uma crença será justificada se for produzida no contexto de uma rede

⁹ Aqui ocorre um problema, ao qual me chamou a atenção o colega Rodrigo Rocha Silveira, da Universidade de Brasília, a quem agradeço: se considerarmos as crenças derivadas das experiências místicas originais às grandes tradições religiosas – experiências de Sidarta Gautama, Abraão, Jesus de Nazaré, Maomé e muitos outros –, dar-nos-emos conta de que elas não atendem ao critério de enraizamento psicossocial, pois ferem algumas das condições de enraizamento psicossocial. Por exemplo, como crenças fundadoras (originais), elas não poderiam ter sido produzidas por práticas amplamente aceitas, nem por práticas com princípios aceitos como verdadeiros. Isso nos levaria à indesejável conclusão de que as crenças derivadas daquelas experiências místicas originais são não justificadas, segundo o conceito de justificação proposto neste artigo. Entretanto, sustento que tais crenças originais funcionariam como *padrões fundadores* das práticas doxásticas místicas e, nessa condição, não estariam sujeitas aos critérios de justificação das crenças produzidas a partir da operação dessas práticas doxásticas. As crenças místicas originárias desempenhariam assim uma função similar àquela que os *modelos* desempenham na denominação ou explicação de uma expressão linguística em Wittgenstein (1979, §§16; 50): quando eu exibito ou aponto para uma maçã e pronuncio a palavra “maçã” – por exemplo, em um contexto em que ensino uma criança a falar – essa maçã é um modelo. O modelo mesmo não está sujeito a uma denominação, descrição ou explicação neste contexto, mas desempenham outra função. Como dirá Wittgenstein mais adiante, modelos funcionam como “meios de representação” (*Mittel der Darstellung*). Reconheço que este problema é complexo e que não será possível analisá-lo em profundidade nos estreitos limites deste ensaio.

de interações bem consolidada do ponto de vista psicossocial; e, além disso, se esta rede – um mecanismo social a que Alston chama de prática doxástica – for isenta da produção sistemática de crenças contraditórias entre si e entre outras crenças resultantes de outras práticas doxásticas socialmente estabelecidas. Além disso, a crença em questão será tanto mais justificada, quanto mais vantagens práticas significativas o sujeito haurir do fato de formar crenças com base na prática doxástica em questão.

Segundo Alston (1991, capítulo 4), uma prática doxástica é um modo de formação de crenças – isto é, um sistema de disposições, hábitos ou mecanismos sociais, que produz crenças como resultados, as quais se relacionam de certa maneira com um conjunto de dados de entrada (experiências, outras crenças etc.). De um ponto de vista formal, uma prática doxástica tem uma estrutura tripartite, composta por: a) um conjunto de certos dados de entrada (*inputs*) – isto é, certas experiências ou certas crenças, conforme o caso –; b) uma função que associa estes dados a determinados resultados doxásticos – ou seja, o mecanismo “interno” de formação de crenças a partir dos dados de entrada –; e c) o conjunto de crenças-resultado, que constitui o produto da operação da prática doxástica. Mais concretamente, o componente central do mecanismo de formação de crenças é o que Alston chama de “sistema de crenças de fundo”. Trata-se de uma espécie de “pano de fundo doxástico” composto por um conjunto de numerosas crenças – a maioria delas implícita, latente ou subjacente à consciência do sujeito – compartilhadas pelos partícipes de determinada prática doxástica. Esse pano de fundo tem um papel regulador da prática doxástica em questão, porquanto aquele contém normas de formação e de validação das crenças-resultado.

Um exemplo clássico de tipo de crença justificável é o das crenças derivadas diretamente da percepção sensorial do indivíduo. Se, ao olhar para uma árvore, em condições normais, eu formar a crença “eis aí uma árvore”, então essa crença será justificada *prima facie*, de acordo com o conceito de justificação apresentado acima. Neste caso, a prática doxástica em questão é a própria percepção sensorial – um mecanismo social de formação de crenças universalmente difundido e consolidado, bastante consistente e gerador de inúmeras vantagens práticas para o indivíduo. Entre tais vantagens, a mais óbvia é que a percepção sensorial proporciona ao sujeito uma interação eficaz com o ambiente que o circunda; permite que o sujeito se locomova, fuja do perigo, alcance os objetos de que necessita etc. Ademais, a percepção sensorial desempenha um

papel fundamental na capacidade que nós, seres humanos, temos de nos comunicar e de prever o curso de certos eventos do ambiente físico.

2. MÍSTICA COMO PRÁTICA DOXÁSTICA E CONHECIMENTO

A citação de Vaz (2000), na seção anterior deste artigo, propõe claramente que a mística pode ser encarada como uma forma de conhecimento experiencial. Traduzindo isso na linguagem dos conceitos trabalhados anteriormente, tem-se que a mística pode ser uma prática doxástica baseada na experiência mística – isto é, o contato experiencial com o sagrado (Deus) – e que produz, como resultado dessa experiência, um conjunto de conhecimentos. À luz da presente análise filosófica, há que se perguntar pelas condições sob as quais esse suposto contato experiencial com Deus pode gerar crenças verdadeiras e justificadas, ou seja, conhecimento.

Analise-se primeiro as condições de verdade das crenças místicas. De acordo com a doutrina do realismo alético adotada neste artigo, para que uma crença mística seja verdadeira, é necessário e suficiente que seu conteúdo equivalha a uma realidade externa à própria crença. Concretamente, é necessário que aquilo que os místicos dizem a respeito do objeto de suas experiências – Deus, por hipótese – equivalha às reais propriedades e relações deste objeto. Ora, se levarmos a sério os relatos de tais experiências – abundantemente encontrados na vasta literatura da mística e da espiritualidade cristãs –, então verificaremos que as crenças daí derivadas são sempre referidas diretamente a estados de coisas supostamente objetivos, perfeitamente distintos dos conteúdos informativos dessas crenças, porém, refletidos logicamente nestes conteúdos. Se alguém relatar ter sentido a presença amorosa de Deus durante uma oração, então a crença “sinto a presença amorosa de Deus” será verdadeira desde que ela guarde uma relação de equivalência com o estado de coisas em que Deus se apresenta amorosamente ao sujeito.¹⁰

¹⁰ É um dado que as experiências místicas, não sendo tão “públicas e universais” como as experiências sensoriais ordinárias, só podem tornar-se públicas e objetos de inquérito filosófico por meio dos testemunhos dos sujeitos das experiências místicas. Isso levanta a questão da legitimidade do testemunho como fonte de conhecimento. Todavia, essa discussão ultrapassa os limites deste artigo. Para uma defesa autorizada do valor cognitivo do testemunho, *vide* COADY (1992).

Ao formar a crença de que Deus se me apresenta amorosamente a partir de uma experiência mística, jamais se poderia atribuir verdade a esta crença, se a ontologia subjacente fosse, por exemplo, a dos objetos físicos – alvos da percepção sensorial. Uma tal crença só poderia ser verdadeira se equivalesse logicamente a um estado de coisas do tipo místico-cristão, ou seja, a um estado de coisas possível ao repertório de entidades cristãs, conforme concebidas e caracterizadas discursivamente pelo credo cristão. A fim de caracterizar esse estado de coisas, basta considerar não apenas os relatos dos místicos cristãos sobre Deus e Suas propriedades, mas também o testemunho de toda a tradição cristã, inclusive os ensinamentos da Bíblia, o conjunto da doutrina cristã, da teologia natural, dos documentos oficiais das igrejas cristãs, enfim, de todo o sistema de crenças cristão. Este sistema de crenças é integrado e coerente o suficiente para formar uma imagem de Deus, de suas propriedades e de suas ações, tal que uma crença proveniente de uma experiência mística cristã acerca de Deus possa ser “verificada” no tocante à equivalência com um estado de coisas real refletido naquela imagem.

Como vimos, o engajamento em uma prática doxástica será tanto mais racional – é claro, fala-se aqui de um tipo de racionalidade prática – quanto mais socialmente estabelecida, coerente e vantajosa do ponto de vista prático for essa prática para o sujeito. Logo, não é preciso temer que o conceito realista de verdade abraçado neste artigo – conceito este bastante abstrato – possa descambar para a aceitação acrítica de verdades absurdas e/ou arbitrarias. O que afasta essa possibilidade são os supracitados critérios de aceitabilidade das práticas doxásticas. Tais critérios são, simultaneamente, critérios de justificação das crenças produzidas por essas práticas.¹¹

¹¹ Justificação e verdade são, obviamente, conceitos distintos. Uma crença pode ser verdadeira sem ser justificada e vice-versa. Entretanto, há uma relação entre eles, expressa no fato de que, em geral, para que uma crença seja considerada justificada, os fundamentos sobre os quais se apóia a dita crença têm de ser suficientemente indicativos da verdade desta. Esta regra geral é perfeitamente compatível com os critérios de aceitabilidade das práticas doxásticas, citados no texto. Quanto mais se submeterem as práticas doxásticas a bons metacritérios avaliativos – além dos já citados (grau de consolidação psíquica e social, coerência interna e externa, auto-apoio significativo) – mais se afastará o risco de atribuirmos justificação a crenças produzidas por práticas doxásticas absurdas, arbitrarias ou bizarras. Neste artigo, concordo com Alston de que a prática doxástica mística cristã “passa no teste” dos referidos metacritérios avaliativos.

3. UMA ILUSTRAÇÃO: TRÊS CASOS DE EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS

A fim de mostrar como as crenças produzidas a partir de experiências místicas podem constituir conhecimento, analisam-se três casos. O primeiro é relatado por Santa Teresa de Ávila, em seu *Livro da Vida* (cap. 39, § 25).

Relato 1:

Estando uma vez rezando o salmo *Quicumque vult* [símbolo (pseudo) atanasiano]¹², foi-me explicado o modo pelo qual Deus é um só em três Pessoas com tanta clareza que eu fiquei abismada e muito consolada. Isso muito me favoreceu no maior conhecimento da grandeza de Deus e de Suas maravilhas, e, quando penso na Santíssima Trindade, ou quando ouço falar dela, tenho a impressão de que entendo como isso pode ser, o que me dá imenso contentamento.

Os dois relatos seguintes são anônimos, mas extraídos de uma fonte fidedigna: *The Alister Hardy Trust*, o renomado centro de pesquisas sobre experiência religiosa da Universidade do País de Gales.

Relato 2:

Claramente desiludido comigo e com a igreja, cheguei ao ‘fundo do poço’. Num estado de profunda infelicidade interna, e de tal intensidade que minha mente parecia a ponto de explodir, levantei-me às 4 horas da manhã e comecei a vagar sem destino num bosque ao sopé da montanha. Assim prossegui por algum tempo até que, inesperadamente, as palavras do Salmo 130 soaram claramente em minha mente... ‘Nele se encontra sempre copiosa redenção; e Ele redimirá Israel de todas as suas iniquidades’. Com essas palavras, uma luz pareceu envolver-me e fluiu por meu coração desolado uma tal torrente de Amor e compaixão que eu fui subjugado por essa força. Meu coração foi tomado por tal sentimento de surpresa e maravilha, que eu irrompi em lágrimas de alegria; isso parecia fluir por todo o meu ser com uma força que me purificava e curava. A partir daquele momento eu soube que o Amor é a natureza da realidade. Eu estava novamente harmonizado [fit] e bem... A experiência é tão real hoje quanto foi naquela ocasião. (...) A consciência do Amor preenche nosso ser com uma força tremenda. Somos fracos, mas, ao mesmo tempo, muito fortes. É um sentimento extraordinário. [Tradução livre, grifos meus].

¹² Na verdade, não se trata de um salmo, mas de uma profissão da fé católica na Santíssima Trindade, que começa assim: “*Quicumque vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem*” (“Quem quiser salvar-se deve antes de tudo professar a fé católica”).

Relato 3:

Minha experiência ocorreu há alguns anos (...). Aconteceu durante um período de oração, quando eu me achava sob forte tensão física, algo semelhante a um parto. De repente, eu me apercebi de raios de luz à minha volta. Aquilo me assustou, e fiquei a pensar ter entrado em um reino proibido por engano. Entretanto, a coisa mais maravilhosa aconteceu comigo. Realmente senti estar em sintonia com todo o universo. Imbuí-me de um sentimento de unidade com toda a humanidade. Em alguma medida, aquele sentimento permaneceu comigo. Foi uma experiência impressionante e eu senti, honestamente, ter feito uma nova descoberta. (...) Não há dúvidas em minha mente de que Deus seja uma realidade. [Tradução livre].

Os casos relatados acima, que se multiplicam às dúzias nos anais da mística e da espiritualidade cristãs, permitem-nos inferir uma possível estrutura para as experiências místicas e seus efeitos. Em geral, estas começam em um estado inicial, que pode ser um estado de “esvaziamento da alma” (depressão, tristeza) ou um estado meditativo, espontâneo ou provocado deliberadamente pela meditação e oração. A experiência mística propriamente dita tem início quando sobrevém ao sujeito um *pathos* sentimental característico, ou seja, quando o sujeito se vê assaltado por um súbito sentimento de amor, ânimo renovado, paz interior, segurança, unidade com o universo e com a humanidade, beleza, gratidão e outros sentimentos elevados.¹³ Em seguida, não é incomum que o sujeito relate a recepção de certo conhecimento infuso (intuitivo) concernente à realidade de Deus ou à realidade do Amor. A esse respeito, note-se acima a presença de expressões típicas de conhecimento – “(...) eu soube” (relato 2), e “Não há dúvidas em minha mente de que (...)” (relato 3). Finalmente, a experiência termina paradoxalmente prolongando os seus efeitos por toda a vida do indivíduo. Muitos deles relatam que a experiência mística lhes provocou uma mudança comportamental permanente, marcada por um

¹³ Notar que, no relato 2, o narrador dá a entender que o seu sentimento de “surpresa e maravilha”, acarretando também sentimentos de alegrias incontida, purificação e cura, levou-o a um estado de conhecimento: “A partir daquele momento eu soube que o Amor é a natureza da realidade”. A esse respeito, Alston (1969) propõe uma análise dos sentimentos, que evidencia a sua relação com a cognição. Tradicionalmente, o sentimento tem sido entendido como algo não-cognitivo – isto é, desprovido de conhecimento, ou incapaz de levar ao conhecimento – e que possui uma estrutura simples e indiferenciada, a ponto de não se deixar analisar em termos de conceitos, juízos, crenças etc. Para Alston (1969, p. 27) sentimentos não são *per se* cognições, mas contêm, por assim dizer, “sementes” de cognição. Segundo esse autor, a natureza quase-cognitiva da relação entre sentir *f* e estar *f* elucida-se completamente pela caracterização do sentimento como a conscientização imediata de um estado F, que não é, em si mesmo, um estado de consciência. Com isso, pode-se distinguir os sentimentos de outros estados de consciência, tais como pensamentos e imagens mentais.

aprofundamento do exercício das virtudes cristãs (amor ao próximo, humildade, desapego aos bens mundanos, paciência no sofrimento, fé em Deus etc.).¹⁴

Não parece haver dúvida de que a mística seja uma prática doxástica socialmente estabelecida, ainda que relativamente poucos indivíduos – se considerarmos o todo da população mundial – tenham tido experiências místicas. O fato é que, em todas as épocas e lugares, bem como em todas as grandes tradições religiosas da humanidade, têm-se narrado histórias de encontros pessoais com o sagrado. Tais encontros constituem-se de experiências cujos efeitos são profundamente importantes não só para o sujeito, mas também para a sua comunidade religiosa. Com frequência, no Cristianismo, tais efeitos se estendem para além de meros sentimentos pessoais, contribuindo para formar novas crenças e consolidar as já existentes, além de proporcionarem certas mudanças permanentes de atitude, no sentido de aprofundar a comunhão individual e comunitária com Deus.¹⁵

Como avaliar o *status* epistêmico das crenças formadas a partir de experiências místicas? Penso que, neste assunto, não há como escapar aos critérios estabelecidos por

¹⁴ É conhecido o trabalho de Pahnke (1969) sobre as similaridades entre as estruturas das experiências místicas espontâneas e as de certa classe de experiência psicodélica induzida por LSD. Este autor divide as experiências psicodélicas em cinco tipos: psicótica, psicodinâmica, cognitiva (caracterizada por uma impressionante lucidez mental do sujeito, que se sente capaz de uma visão intuitiva e abrangente dos problemas, apreciando a unidade das diferentes dimensões destes), estética e mística. A estrutura de ambos os tipos de experiência (mística espontânea e mística psicodélica) é descrita por Pahnke segundo “nove características psicológicas universais”, a saber: 1) sentimento de unidade cósmica do ego com um todo universal; 2) sentimento de transcendência ao tempo e ao espaço; 3) sentimentos positivos extremamente intensos de amor, paz, alegria, bem-aventurança etc.; 4) sentimento de sacralidade em relação a uma Realidade Transcendente; 5) “qualidade noética” jamesiana: um sentimento intuitivo (“iluminação”) acerca de um nível transcendente da realidade – a Realidade Última. Segundo Pahnke, não se trata de um conhecimento factual, mas de um novo insight psicológico, filosófico ou teológico; 6) paradoxos; 7) inefabilidade; 8) transitoriedade da experiência; e 9) permanência dos efeitos comportamentais da experiência. Neste artigo, procuro enfatizar o elemento noético (nº 5) presente nas experiências místicas.

¹⁵ Muitas dessas experiências, vividas com frequência por certas pessoas, são legitimamente formadoras de novas práticas doxásticas religiosas. Considerem-se os fundadores das grandes tradições religiosas: Buda, Krishna, Abraão, Jesus Cristo, Maomé etc. Tal era a força de suas experiências místicas, que seus ensinamentos passaram a constituir a base do sistema de crenças de fundo de práticas doxásticas religiosas que atravessaram os séculos, difundiram-se por todo o mundo e contam hoje em dia com bilhões de participantes. Na tradição cristã, em muitos casos, as experiências místicas tiveram um papel de “corroborar” o sistema cristão de crenças estabelecidas (Dionísio Pseudo-Areopagita, Francisco de Assis, Teresa de Ávila etc.). Em outros casos, tais como os de Jacob Böhme, Emmanuel Swedenborg, Joseph Smith e outros, suas experiências místicas praticamente forçaram ao limite o sistema cristão e algumas acabaram por inaugurar novas práticas doxásticas religiosas, com variados graus de parentesco com a prática cristã tradicional. Isso ilustra o caráter dinâmico das práticas doxásticas religiosas em geral e da cristã em particular. Ilustra também o papel importante que podem desempenhar as experiências místicas pessoais nessa dinâmica, aduzindo novos conhecimentos a uma dada prática religiosa e podendo chegar ao ponto de, nesse processo, modificar substancialmente a prática em questão.

um dado sistema de crenças religiosas, porque somente com referência a um tal sistema de crenças de fundo é que as experiências místicas ganham pleno sentido. Logo, o *status* epistêmico das crenças místicas e seu grau de justificação serão uma função do seu grau de ajuste a um determinado sistema de crenças religiosas. Por exemplo, tomando como referência o sistema cristão, pode-se dizer que as crenças formadas com base nas experiências místicas narradas nos relatos nºs 1, 2 e 3 acima estão em consonância com a doutrina cristã. Esta, por sua vez, compõe o sistema de crenças de fundo cristão, que é parte fundamental da prática doxástica cristã – uma prática socialmente estabelecida e, até que se prove o contrário, isenta de contradições sistemáticas e com uma boa dose de auto-apoio significativo, dado pelos resultados práticos alcançados pelos cristãos, em termos de santificação e progresso espiritual. As mudanças comportamentais permanentes, relatadas por muitos sujeitos de experiências místicas, atestam esse processo de santificação.

As crenças formadas com base nas experiências narradas nos relatos anteriores seriam verdadeiras? Essa pergunta só pode ser respondida no condicional. Se os conteúdos das ditas crenças equivalerem a estados de coisas descritos pela doutrina cristã – e que, não obstante, não se reduzam ontologicamente a essa doutrina, mas se constituam de estados de coisas “externos” à mesma doutrina –, então elas serão verdadeiras. Não cabe, entretanto, à análise filosófica, provar que tais estados de coisas são atuais.

CONCLUSÃO

Em suma, para que a mística seja fonte de conhecimento, é preciso que o processo de produção das crenças místicas seja confiável e que tal processo seja uma prática doxástica psicossocialmente estabelecida, isenta de contradições sistemáticas e com relativo auto-apoio significativo. Que a mística seja confiável significa que ela gere crenças provavelmente verdadeiras, o que, em nossa abordagem, significa a possibilidade de equivaler a estados de coisas externos à própria crença – no caso, os estados de coisas descritos pela doutrina cristã, pelas crenças de fundo cristãs, ou ainda, pela cosmovisão cristã. Neste artigo, procurei mostrar como a prática mística cristã pode atender a todos esses requisitos.

Resumo a minha estratégia argumentativa a fim de submetê-la mais facilmente à apreciação dos leitores. Esta estratégia visa defender que a mística cristã pode ser uma fonte de conhecimentos e consiste nos seguintes passos:

- i) Enfraquecer o conceito de conhecimento – relativizando-o no espírito do pluralismo epistemológico alstoniano –, o que consiste em nada mais do que partir-se da estrutura clássica (conhecimento é crença verdadeira e justificada) e conceber a verdade e a justificação de formas mais abrangentes do que se tem feito correntemente. A verdade é concebida à maneira do realismo alético alstoniano (uma crença é verdadeira se e somente se o seu conteúdo proposicional equivale a um estado de coisas externo a essa crença) e a justificação caracteriza-se pela produção sob uma prática doxástica psicossocialmente estabelecida, isenta de contradições sistemáticas e com auto-apoio significativo.
- ii) Submeter o conceito de conhecimento a certos critérios razoáveis, a fim afastar o risco de se cair em um relativismo radical e irresponsável com relação à busca da verdade. Em minha abordagem, tais critérios coincidem com os critérios da justificação epistêmica, ou seja, o grau de consolidação psíquica e social; a coerência; e o auto-apoio significativo (racionalidade prática) da prática doxástica em questão. Esses critérios aplicam-se ao conhecimento indiretamente, por meio do papel que exercem sobre o componente da *justificação*, via prática doxástica.
- iii) Admitir-se que a prática doxástica mística cristã seja razoavelmente confiável, com base na assumida razoabilidade da cosmovisão cristã. Esta cosmovisão implica numa realidade última com as características de Deus – sendo a veracidade um de seus atributos – e em um conjunto de premissas antropológicas que situam o ser humano “entre” os mundos material e espiritual, com possibilidade de acesso cognitivo a ambos esses mundos.

- iv) Dado (i) a (iii), concluir que as crenças produzidas sob a prática doxástica mística cristã tenderão a ser tanto mais *conhecimento*, quanto mais epistemicamente justificadas forem elas, ou seja, quanto mais a prática em questão se adequar aos critérios mencionados em (ii). Assim, novamente, no espírito pluralista, concebe-se a justificação – e, *a fortiori*, o conhecimento – como uma questão de grau.

O conhecimento deve poder variar não apenas em termos quantitativos – graus de conhecimento, conforme indicado em (iv) acima –, como também qualitativos. Em outras palavras, o conceito de conhecimento não pode ser “engessado” e ficar restrito ao conhecimento científico, ao conhecimento proporcionado pelos nossos sentidos acerca do mundo físico ou ao conhecimento de certas proposições auto-evidentes. Nós somos capazes de conhecer muitas outras coisas, de ter acesso cognitivo a muitos tipos de estados de coisas diferentes. Do contrário, seríamos forçados a admitir que a linguagem comum nos engana quando dizemos, por exemplo, que *conhecemos* a nós próprios ou que *conhecemos* determinada pessoa. Sim, porque, uma pessoa humana não se esgota por seus componentes físicos e/ou por suas dimensões naturais, cientificamente explicáveis. Há muito mais em jogo, quando se fala do conhecimento pessoal. Da mesma forma, se abirmos a possibilidade de que o ser humano, por sua constituição ontológica, tenha acesso cognitivo às dimensões sobrenaturais do sagrado (Deus) – como propõe o Cristianismo e outras religiões –, então não podemos descartar *a priori* a possibilidade da ocorrência de autênticas experiências místicas, que sejam fontes de conhecimento sobre Deus. Logo, o conhecimento em geral tem de ser um conceito amplo, ainda que não deva ser tão amplo, a ponto de se tornar incoerente ou trivial.

O campo das experiências místicas – mesmo restringindo-o ao do Cristianismo – é enorme e, por conseguinte, é vastíssima a gama de possíveis conhecimentos por elas gerados. No entanto, creio que uma parcela significativa destes seja de conhecimentos proposicionais e que, portanto, se enquadrem perfeitamente na concepção clássica de conhecimento. Entre os relatos apresentados na seção 4 deste artigo, apenas o relato nº 1 parece não se coadunar com alguma forma de conhecimento proposicional. Ademais, mesmo naqueles casos em que o sujeito tem dificuldade em descrever sua experiência mística e o seu conteúdo, ele pode usar analogias, metáforas e outras figuras de linguagem

para comunicá-lo. Aliás, o método analógico para o conhecimento de Deus desempenha um papel proeminente na teologia cristã ocidental.

Estou ciente de que há muitas outras objeções possíveis à tese de que a prática doxástica mística cristã pode gerar legítimo conhecimento. Por exemplo, a objeção da diversidade das práticas doxásticas místicas: se houver tais práticas não cristãs que atendam aos mesmos critérios (enraizamento psicossocial, coerência e auto-apoio significativo), e que produzam crenças divergentes da prática cristã, então como afirmar, além de qualquer dúvida razoável, que as crenças produzidas pela prática mística cristã constituem conhecimento? Respondo dizendo que, mesmo nas ciências naturais, diferentes teorias podem gerar resultados divergentes entre si, sem que se coloque em dúvida o caráter de conhecimento das conclusões dessas teorias. De fato, a história da ciência está cheia de controvérsias não resolvidas – por exemplo, “a explicação cosmológica do ‘big bang’, a aceitação da relatividade restrita e da geral, a formulação não causal da teoria quântica, a origem da vida e das espécies, as classificações taxonômicas, os projetos genômicos, o estatuto da fusão a frio, as estimativas de petróleo e outros energéticos, o uso de isótopos na química, a suposta superfluidade de viagens espaciais, a teoria do aquecimento global, a luta contra o câncer.” (Magalhães, 2013). Estou consciente, porém, do fato de que este argumento precisa ser mais bem desenvolvido, o que não pode ser feito nos estreitos limites deste pequeno artigo. Registre-se isso à conta de uma agenda de pesquisas futuras sobre o assunto.

REFERÊNCIAS:

- ALSTON, W. P. (2005). *Beyond Justification – Dimensions of Epistemic Evaluation*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- ALSTON, W. P. (1996). *A Realist Conception of Truth*. Ithaca-London: Cornell University Press.
- ALSTON, W. P. (1991). *Perceiving God*. Ithaca-London: Cornell University Press
- ALSTON, W. P. (Jan/1969). Feelings. In *The Philosophical Review*, vol. 78, 1: 3-34.
- ARISTÓTELES. *Metaphysics*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc. In Adler, M. J. (ed.) (1990). “Great Books of the Western World”, vol. 7, 499-626, second edition.
- COADY, C. A. (1992). *Testimony – a philosophical study*. Oxford: Clarendon Press.
- FERREIRA, Aurélio B. de H. (1986). *Novo Dicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S. A., segunda edição revista e aumentada (39ª impressão).
- GETTIER, E. (1963). Is Justified True Belief Knowledge? In *Analysis* 23: 121-123.
- HARMAN, Gilbert (1973). *Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- LONGINO, Helen (2000). Toward an Epistemology for Biological Pluralism. In CREATH, Richard & MAIENSCHNEIN, Jane (Eds.). *Biology and Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MAGALHÃES, Gildo. O papel essencial, mas geralmente oculto, das controvérsias científicas. *Com Ciência*, 10/10/2013.
<http://www.comciencia.br/comciencia/index.php?section=8&edicao=92&id=1129> (acesso em 17/12/2019, às 18:30h.).
- PLATÃO. *Theaetetus*. Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc. In Adler, M. J. (ed.) (1990). “Great Books of the Western World”, vol. 6, 512-550, second edition.
- OTTO, R. (1925). *Lo santo: lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Revista de Occidente.
- PAHNKE, Walter N. (1969). The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter With Death. *Harvard Theological Review*, vol. 62, 1: 1-21.
- PINKER, Steven. Science Is Not Your Enemy. *The New Republic*, 7 de agosto de 2013.
<https://newrepublic.com/article/114127/science-not-enemy-humanities> (acesso em 17/12/2019 às 17:30h).
- TARSKI, Alfred [1933] (1983). The Concept of Truth in Formalized Languages. In *Logic, Semantics, Mathematics – Papers from 1923 to 1938*. Indianapolis: Hackett Publishing Company Inc., 152-278.
- TERESA DE JESUS. Livro da Vida [1562] (2002). In Teresa de Jesus. *Obras Completas*, p. 19-291. São Paulo: Edições Loyola, 2ª edição.

The Alister Hardy Trust. In University of Wales – Lampeter http://www.lamp.ac.uk/aht/Personal_Stories/personal_stories.html (acesso em 26/08/2009 às 10:30h).

VAZ, H. C. de L. (2000). *Experiência Mística e Filosofia na Tradição Ocidental*. São Paulo: Edições Loyola.

WITTGENSTEIN, L. (1979). *Investigações Filosóficas*. 2a Edição. São Paulo: Abril Cultural.