



CRENÇAS MÍSTICAS E ESTADOS AFETIVOS: EXPLORANDO LACUNAS NA CIÊNCIA COGNITIVA DA RELIGIÃO **

Mystical Beliefs and Affective States: Exploring Gaps in the Cognitive Science of Religion

Veronica de Souza Campos **

Resumo: Neste artigo é apresentada uma crítica ao programa de pesquisa em ciência cognitiva que se dedica ao estudo da religião, a chamada ciência cognitiva da religião (CCR). Argumentamos que essa disciplina negligencia o papel das emoções e estados afetivos em sua tentativa de explicar por que crenças religiosas são aderentes, isto é, memoráveis, evocativas e de fácil disseminação. A explicação oferecida pela CCR é estruturada, em larga medida, em cima da Hipótese da Contraintuitividade Mínima, que relaciona a aderência de crenças religiosas ao grau de contraintuitividade dos conceitos que figuram em seu conteúdo. Embora essa hipótese explique satisfatoriamente a aderência de algumas crenças religiosas, há uma variedade de crenças religiosas – as chamadas crenças místicas – cuja aderência não parece poder ser explicada sem o envolvimento estados afetivos. No artigo, um exemplo concreto é apresentado, o exemplo da crença mística na consciência cósmica, ou consciência suprema.

Palavras-chave: Ciência cognitiva da religião. Experiência mística. Emoções. Consciência cósmica.

Abstract: In this paper a criticism is presented against the research program in the cognitive sciences that devotes itself to the study of religion, the so-called cognitive science of religion (CSR). It is argued that this discipline neglects the

* Artigo recebido em 19.10.2024 e aprovado para publicação em 25.11.2024.

** Doutora em Filosofia e Pesquisadora de pós-doutorado Capes-PDPG na Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE). E-mail: 182vkai@gmail.com

role of emotions in its attempt to explain why religious beliefs are adherent, i.e., memorable, evocative, and easily disseminated. The explanation offered by CSR is built up, to a large extent, upon the Minimal Counterintuitiveness Hypothesis, which relates the adherence of religious beliefs to the degree of counterintuitiveness of the concepts figuring in their content. Although this hypothesis satisfactorily explains the adherence of a range of religious beliefs, some religious beliefs exist – the so-called mystical beliefs – whose adherence does not seem to be fully explained without the involvement of emotions and feelings. In the paper, a concrete example is presented, the example of the mystical belief in cosmic consciousness, or supreme consciousness.

Keywords: Cognitive science of religion. Mystical experience. Emotions. Cosmic consciousness.

Introdução

Nas últimas décadas do século XX e no começo do XXI, emoções e estados afetivos se tornaram o foco de grande interesse na filosofia, na psicologia e na ciência cognitiva. Esse renascimento do interesse acadêmico pelas emoções coincidiu temporalmente com o ressurgimento de um outro grande objeto de interesse científico: a religião. É de certa forma surpreendente que esses dois programas de pesquisa tenham, em grande medida, passado ao largo um do outro.

Um dos principais campos de estudo científico na área da religião que se consolidou nos últimos cinquenta anos é a chamada ciência cognitiva da religião (CCR). Essa disciplina reúne ideias e metodologias provenientes de uma variedade de outros campos de investigação, tais como a ciência cognitiva convencional, a filosofia da mente, a psicologia evolutiva, a epistemologia contemporânea, a filosofia da ciência, dentre outros, e as aplica ao estudo da religião. O programa de pesquisa da CCR gira em torno da tarefa ampla de explicar o que são crenças religiosas e como elas se distinguem de crenças seculares, e entender porquê é que as primeiras são tão prevalentes, quer dizer, porque antas pessoas têm crenças religiosas, em vez de possuírem um sistema de crenças inteiramente secularizado.

Estudiosos como Thomas Lawson e Robert McCauley¹, Pascal Boyer² e Justin Barrett³, alguns dos nomes pioneiros da CCR, vêm desenvolvendo e testando hipóteses que pretendem dar conta dessa tarefa. Uma dessas

¹ LAWSON, Thomas.; MCCAULEY, Robert. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

² BOYER, Pascal. *The naturalness of religious ideas*. Berkeley: University of California Press, 1994.

³ BARRETT, Justin. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Science*, v. 4 (2000), p. 29-34.

hipóteses ficou conhecida como Hipótese da Contraintuitividade Mínima (em inglês *Minimal Counterintuitiveness Hypothesis*), que aqui chamarei simplesmente de hipótese MCI. A hipótese MCI parte da consideração de que nossa economia doxástica sofre pressões evolutivas e é governada por uma espécie de darwinismo conceitual: ideias passam por um processo de seleção cognitiva, na medida em que competem por nossa atenção e memorização (de uma maneira semelhante àquela como seres vivos competem por recursos no ambiente). Como no darwinismo biológico, vale a lei do mais apto: algumas ideias são mais aptas a serem notadas, lembradas e replicadas, e por isso elas “sobrevivem” na mente das pessoas, enquanto ideias menos aptas tendem a ser esquecidas. E o que é que torna uma ideia mais apta a ser notada, lembrada e passada adiante? De acordo com a hipótese MCI, é um traço, em particular: a posse de uma dose pequena de contraintuitividade (o que eles chamam de contraintuitividade mínima).

Essa hipótese propõe que seres humanos tendem a prestar mais atenção a ideias (religiosas ou não) cujo conteúdo seja contraintuitivo, mas só até certo ponto. Quando uma ideia é extremamente contraintuitiva, ela tende a ser descartada rapidamente por ser entendida como absurda, ou muito complexa, difícil de processar; ao passo que ideias que são extremamente intuitivas tendem a passar despercebidas por serem óbvias e pouco marcantes. Quando, porém, nos encontramos diante de uma ideia que têm um grau moderado de contraintuitividade (não nos parece nem óbvia demais nem absurda demais), tendemos a prestar mais atenção a ela, isto é, dedicamos mais tempo e mais energia acessando-a. Como consequência, há uma maior probabilidade de nos lembrarmos dela no futuro, de recrutá-la para o desempenho de tarefas cognitivas futuras, de evocá-la ao interagir com outras pessoas, o que por sua vez faz com que ela seja retransmitida, e assim por diante. Tudo isso, por seu turno, cumula para que a ideia minimamente contraintuitiva em questão passe a fazer parte de nossa malha doxástica de uma forma estável, tornando-se uma crença, no sentido robusto que é discutido na epistemologia analítica e na filosofia da mente: um estado mental que representa estados de coisas factuais, e que pode ser descrito abstratamente em termos de atitude proposicional.

Os teóricos da CCR usam o termo *aderência* para se referir a esse processo: uma ideia é mais ou menos aderente a depender da facilidade que ela tem em passar a fazer parte do nosso sistema doxástico, o que, como dissemos, é uma função inversa de seu grau de contraintuitividade. E é exatamente a alta aderência que constitui, de acordo com esses teóricos, o diferencial das crenças religiosas: tipicamente, propõe a CCR, crenças religiosas são crenças que tem conteúdos minimamente contraintuitivos. Crenças, por exemplo, na existência de Deus(es) ou de outras entidades sobrenaturais, como anjos e demônios, possuem em comum o fato de em seu conteúdo figurarem conceitos altamente aderentes (o conceito de Deus, e/ou de entidade sobrenatural), que tendem a não ser facilmente esquecidos, dei-

xados de lado ou omitidos, justamente por serem contraintuitivos apenas até certo ponto. Graças a isso, as crenças nas quais conceitos desse tipo figuram (i.e., as crenças religiosas) tendem a ser retransmitidas e a não ser abandonadas, mesmo na ausência de evidências capazes de lhes fornecer suporte empírico, e mesmo na eventual presença de evidências sugerindo sua falsidade, sendo isso o que as distingue de crenças seculares, em geral.

Em suma, por meio da hipótese MCI os teóricos da CCR fornecem uma resposta naturalizada à grande pergunta sobre o que são crenças religiosas (por oposição a crenças seculares); e à pergunta derivada sobre o porquê as pessoas têm crenças religiosas (em vez de terem um sistema de crenças inteiramente secularizado): crenças religiosas são crenças em cujo conteúdo figuram ideias minimamente contraintuitivas; e as pessoas têm esse tipo de crença porque a mínima contraintuitividade de seu conteúdo lhe garante alta aderência. Essa é uma resposta naturalizada e, no entanto, silenciosa quanto à participação de estados afetivos. Ela não faz referência a emoções ao explicar a aderência.

Em parte devido ao fato de a CCR ser um campo de estudos predominantemente ocidental, a noção de crença religiosa com a qual essa disciplina trabalha costuma ser equacionada com crença em Deus(es) ou em outras entidades sobrenaturais (já que esse é um traço prototípico das tradições religiosas mais prevalentes no ocidente). Se consideramos, entretanto, que há razões para se pensar que a categoria “crença religiosa” seja mais ampla do que isso – se pensarmos, por exemplo, que em pelo menos algumas religiões orientais a crença em Deuses não está presente e que, não obstante, essas ainda são religiões no sentido pleno – podemos começar a antever algumas limitações da hipótese MCI para a tarefa central da CCR.

Nesse artigo, explorarei uma dessas limitações. O argumento desenvolvido aqui é o de que pelo menos algumas crenças religiosas (prevalentes em certas religiões orientais, mas também em algumas tradições e organizações religiosas no ocidente) não são muito bem explicadas nos moldes propostos pela CCR, e que a razão disso é que na explicação oferecida atualmente pela CCR está faltando um elemento que é crucial para se compreender a aderência de tais crenças. Esse elemento são os estados afetivos.

Aqui está o plano do artigo. Na seção 1 apresentarei de maneira mais técnica a hipótese MCI e suas implicações. Na seção 2, apresentarei um exemplo de crença religiosa do tipo que, conforme eu submeto, cria um obstáculo para a hipótese MCI em seu estado atual. Como veremos, certas crenças religiosas não são centralizadas na ideia de Deus(es) ou de outras entidades sobrenaturais nos moldes das religiões ocidentais *mainstream*. Tais crenças são comumente sustentadas por sujeitos após terem passado por experiências de um tipo particular, as chamadas experiências místicas. Na seção 3 discutirei elementos afetivos inerentes às experiências místicas,

e argumentarei que esses elementos deveriam figurar na explicação de porquê as crenças produzidas por tais experiências são aderentes. Concluo oferecendo um prognóstico para o estado da arte atual da CCR.

1. CCR e a hipótese da contraintuitividade mínima

A hipótese MCI, desenvolvida por autores como Keil⁴, Barrett⁵ e Boyer⁶ como um dos pilares da CCR, sustenta que crenças religiosas são crenças cujo conteúdo envolve conceitos minimamente contraintuitivos. Dizer que um conceito é contraintuitivo é dizer que ele quebra expectativas naturais que temos sobre a realidade percebida, isto é, que ele contraria aquilo que esperamos com base nas noções populares que temos de física, biologia e psicologia.

Conceitos muito contraintuitivos são aqueles que quebram um grande número das nossas expectativas naturais, ao passo que os conceitos minimamente contraintuitivos são aqueles que correspondem à grande maioria das nossas expectativas naturais, e quebram somente algumas delas. Como observa Boyer⁷, ser apenas um pouco contraintuitivo ajuda a difusão de um conceito, na medida em que lhe confere destaque relativamente a conceitos comuns (aqueles que não quebram de forma alguma nossas expectativas) ao mesmo tempo que o torna mais atraente, mais memorável e com maior probabilidade de ser retransmitido dentro da cultura do que os conceitos que são muito contraintuitivos (que quebram nossas expectativas de uma forma dramática). É por isso que conceitos minimamente contraintuitivos, ainda segundo a hipótese MCI, tendem a figurar em crenças muito aderentes – aquelas que são memoráveis e evocativas, que tendemos a recrutar para explicar a realidade e a passar adiante, por meio de interações com outras pessoas.

Crenças religiosas, conforme entendidas pela CCR – a exemplo da crença em Deus(es), anjos, demônios, objetos mágicos e milagres – são crenças envolvendo entidades e eventos. Para que uma crença dessa natureza seja aderente, de acordo com a hipótese MCI, o conceito que representa aquilo a que a crença se refere (seja um evento ou uma entidade) deve ser minimamente contraintuitivo nos termos descritos acima: memorável,

⁴ KEIL, Frank. *Concepts, kinds, and cognitive development*. Cambridge: Bradford Book/MIT Press, 1989.

⁵ BARRETT, Exploring the natural foundations of religion; e BARRETT, Justin. *Why would anyone believe in God?* Lanham, MD: AltaMira, 2004.

⁶ BOYER, Pascal. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books, 2001.

⁷ BOYER, *The naturalness of religious ideas*, p. 121-122.

evocativo, passível de ser recrutado em narrativas futuras, fácil de ser passado adiante, etc.

Isso pode ser melhor entendido por meio um exemplo concreto. Considere, por exemplo, o encontro de Moisés com a sarça ardente, no episódio relatado no terceiro capítulo do Livro do Êxodo. Ali, Moisés se depara com um objeto mágico: uma planta arbustiva em chamas, que surpreendentemente não era consumida pelo fogo. Esse conceito pode ser representado na forma abaixo:

SARÇA_(A), uma planta arbustiva que pega fogo, mas não queima⁸.

Agora compare SARÇA_(A) com os dois conceitos abaixo, SARÇA_(B) e SARÇA_(C):

SARÇA_(B), uma planta arbustiva que pega fogo, mas não queima; tem folhas feitas de titânio, cresce do céu em direção ao solo, não existe nas sextas-feiras e produz frutas vermelhas apenas nos anos em que o Brasil vence a copa do mundo.

SARÇA_(C), uma planta arbustiva inteiramente ordinária.

De acordo com a hipótese MCI, SARÇA_(A) é contraintuitivo: ele quebra nossas expectativas naturais. Ele é menos contraintuitivo que SARÇA_(B), mas mais contraintuitivo que SARÇA_(C). Isso porque SARÇA_(A) quebra apenas uma de nossas expectativas naturais, a expectativa de que arbustos são consumidos quando pegam fogo; ao passo que SARÇA_(B) quebra diversas expectativas, e SARÇA_(C) não quebra nenhuma.

SARÇA_(B) é exageradamente contraintuitivo porque quebra várias de nossas expectativas naturais sobre plantas em geral, para além da expectativa de que qualquer planta queimaria se pegasse fogo. Por exemplo, ele quebra a expectativa de que plantas não possuem componentes metálicos, de que plantas crescem a partir do solo em direção ao firmamento, e não o contrário; de que plantas que produzem frutos o fazem independentemente dos resultados das competições esportivas; de que plantas (assim como qualquer outra entidade física) não deixam de existir durante um dia da semana específico e voltam a existir no dia seguinte, e assim por diante.

Pode-se dizer, portanto, que SARÇA_(B) é um conceito extremamente contraintuitivo, SARÇA_(C) não é contraintuitivo de forma alguma e SARÇA_(A) é minimamente contraintuitivo com relação ao que esperamos de arbustos. É graças a isso, do ponto de vista da hipótese MCI, que SARÇA_(A) é um candidato mais forte para figurar no conteúdo de uma crença religiosa do que ambos SARÇA_(B) e SARÇA_(C).

⁸ Neste artigo utilizo o recurso caixa alta para grafar conceitos.

Há duas alegações sendo feitas pela CCR, a título de implicações imediatas da hipótese MCI: a primeira, de caráter definicional, é a de que crenças religiosas são crenças nas quais figuram conceitos que são mais semelhantes a $SARÇA_{(A)}$ em estrutura do que a $SARÇA_{(B)}$ ou $SARÇA_{(C)}$. A segunda, de caráter explicativo, que aqui nos interessa mais, é a de que é graças ao fato de crenças religiosas serem crenças nas quais figuram conceitos semelhantes a $SARÇA_{(A)}$ que tais crenças são aderentes. Podemos separar essas duas alegações da seguinte forma:

- I) Crenças religiosas são crenças sobre entidades minimamente contraintuitivas.
- II) O fato de crenças religiosas serem sobre entidades minimamente contraintuitivas explica sua aderência.

Com efeito, a teofania da sarça ardente de Moisés (um conceito importante dentro das narrativas judaicas e cristãs sobre reverência ao poder de Deus) provou ser altamente aderente, na medida em que é incrivelmente prevalente em diversas culturas e gerações, sendo repetida como o símbolo de várias organizações religiosas no ocidente ao longo dos séculos. Ela é um símbolo popular e incrivelmente evocativo entre as igrejas reformadas, como a Igreja Reformada da França; mas também aparece na logo da Igreja da Escócia e foi adotada como símbolo e logo da Igreja Presbiteriana em muitos países, como Irlanda, Austrália, Canadá e Brasil, como destacado por Campos e De Luca-Noronha⁹.

Se a alegação II estiver correta, a alta aderência da crença na sarça ardente de Moisés se deve precisamente ao fato de ela se assemelhar mais ao conceito $SARÇA_{(A)}$ em estrutura do que aos conceitos $SARÇA_{(B)}$ e $SARÇA_{(C)}$. Se a sarça bíblica fosse mais semelhante a $SARÇA_{(B)}$, provavelmente teria sido esquecida há muito tempo, por conta do seu excesso de propriedades contraintuitivas, que a tornariam muito complexa e difícil de lembrar e, portanto, difícil de ser retransmitida por gerações sucessivas. Se a sarça bíblica, por outro lado, fosse apenas uma sarça normal, como em $SARÇA_{(C)}$, também teria sido esquecida, porque não teria chamado a atenção de Moisés e o episódio não conteria nada de extraordinário envolvendo tal arbusto, de modo que o mesmo sequer mereceria ser registrado nas escrituras.

Assim, a alegação II parece razoável no caso da sarça ardente de Moisés – a presença do conceito minimamente contraintuitivo $SARÇA_{(A)}$ parece explicar o sucesso da crença religiosa correspondente, isto é, sua aderência. E parece razoável não apenas neste caso – ela parece generalizável, quer dizer, parece capaz de explicar a aderência de uma miríade de outras crenças religiosas

⁹ CAMPOS, Veronica; DE-LUCA NORONHA, Daniel. Spiritual oneness and the cognitive science of religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 95 (3) (2024), p. 323-338, aqui p. 230.

mainstream. Tomemos, por exemplo, a crença em fantasmas, ou espíritos de pessoas falecidas – outra crença extremamente aderente¹⁰. Um espírito é diferente de um ser humano comum por ser desencarnado (i.e., desprovido de corpo físico) e dotado de certos poderes especiais, como o de atravessar paredes; mas é semelhante a um ser humano comum em termos da posse de faculdades mentais como inteligência, vontade, intenções; e também em termos da posse de propriedades, como nome, gênero, histórico. Assim, o conceito ESPÍRITO quebra algumas nossas expectativas intuitivas sobre seres humanos, mas exageradamente. Ele é diferente de um ser humano comum em alguns aspectos, mas semelhante a um ser humano comum em vários outros.

No entanto – entra o argumento central desse artigo – II não generaliza para todas as crenças religiosas. Há certas crenças religiosas que são aderentes, mas cuja aderência não parece poder ser explicada pelo envolvimento de conceitos minimamente contraintuitivos. Na sessão seguinte apresentarei uma dessas crenças, para em seguida discutir o que, então, melhor explica sua aderência.

2. Consciência Suprema

Algumas crenças religiosas são bastante aderentes, no sentido de que são possuídas por milhares de pessoas, informam seu estilo de vida, tendem a ser propagadas por meio do discurso e a não ser abandonadas mesmo mediante o confronto com pontos de vista divergentes ou com a ausência de evidências; mas que não são contraintuitivas nos termos especificados pela hipótese MCI. Nessa sessão apresentarei uma: a crença na existência de uma consciência cósmica, ou consciência suprema¹¹. Trata-se da crença de que o universo é uma entidade viva e portadora de consciência. Chamarei essa crença de Consciência Suprema, para facilitar a exposição.

Grosso modo, Consciência Suprema é a crença de que “o cosmos, que para a mente autoconsciente parece feito de matéria morta, é de fato muito diferente – é na verdade uma presença viva”¹². E uma vez que todos os seres vivos estão “dentro” do cosmos, o indivíduo que acredita na Consci-

¹⁰ Apesar de não termos dados específicos sobre o Brasil, um senso de 2021 revelou que cerca de 41% da população nos Estados Unidos acredita em espíritos. O senso pode ser consultado em <https://shorturl.at/4Wh37>.

¹¹ Um outro exemplo de crença mística altamente aderente que não é minimamente contraintuitiva nos termos especificados pela hipótese MCI é fornecido por Campos e De-Luca Noronha (Spiritual oneness and the cognitive science of religion). Trata-se do exemplo da crença no cosmos unificado, que é expressa por seus adeptos por meio da alegação “Tudo é Um”. Ver CAMPOS e DE-LUCA NORONHA, *Spiritual oneness and the cognitive science of religion*, p. 224-229.

¹² BUCKE, Richard. *Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human mind*. Philadelphia: Innes & Sons, 1905, p. 61.

ência Suprema acredita também, por tabela, que todos os seres vivos que existem na natureza – inclusive nós, humanos – são “infundidos com a presença permanente da consciência”¹³ e estão espiritualmente interconectados, como se fossem as células de um grande organismo pulsante, ou pequenas peças do grande quebra-cabeças vivo que é o Cosmos.

A crença na Consciência Suprema faz parte do corpo doutrinal de certas tradições religiosas que floresceram no oriente, e aparece explicitamente nas escrituras dessas tradições. Ela aparece, por exemplo, no Bhagavad Gita, que é um dos livros sagrados do Hinduísmo e uma das referências da religião Hare Krishna. Simplificadamente, o livro é um diálogo entre o personagem Arjuna e Sri Krishna, que é a representação da consciência suprema. No capítulo 7, verso 19, Sri Krishna diz a Arjuna: “Eu sou tudo o que é”¹⁴; e mais à frente, no capítulo 8, verso 22, ele diz: “A Suprema Consciência Divina [Krishna] é maior do que tudo o que existe. Ela é onipresente e todos os seres vivos estão situados Nela”¹⁵. Com efeito, um dos objetivos espirituais dos Hare Krishna é acessar e propagar a consciência suprema, também chamada por eles de “consciência de Krishna”.

No ocidente, a ideia de consciência suprema é uma noção central de movimentos espiritualistas e religiosos contemporâneos, como a Teosofia, o movimento New Age e a Espiritualidade Psicodélica, como destacado por Douglas Osto¹⁶; e também é sustentado de um ponto de vista secular por alguns filósofos, i.e., na forma de uma concepção metafísica conhecida como cosmopsiquismo, como discutido por Shani e Keppler¹⁷. A crença de que todas as criaturas formam um todo vivo e consciente é mantida por indivíduos associados ou não a esses movimentos e correntes de pensamento especialmente após terem passado pelas chamadas *experiências*

¹³ SHANI, Itay; KEPPLER, Joachim. Beyond Combination: How Cosmic Consciousness Grounds Ordinary Experience. *Journal of the American Philosophical Association*, v.4 (3) (2018), p. 390-410, aqui p. 391.

¹⁴ Bhagavad Gita (BG), 7.19. Tradução e comentário de Swami Mukundananda. Texto disponível em <https://www.holy-bhagavad-gita.org/index>.

¹⁵ BG, 8.22.

¹⁶ OSTO, Douglas. *Altered States: Buddhism and Psychedelic Spirituality in America*. New York: Columbia University Press, 2016, §1.

¹⁷ Beyond Combination: How Cosmic Consciousness Grounds Ordinary Experience. De acordo com o cosmopsiquismo, o cosmos como um todo (em vez de cada uma de suas partes menores) é entendido como sendo a entidade ontologicamente fundamental portadora de consciência. Alguns dos defensores contemporâneos dessa doutrina incluem Jaskolla e Buck (JASKOLLA, Ludwig.; BUCK, Alexander. ‘Does Panexperiential Holism Solve the Combination Problem?’ *Journal of Consciousness Studies*, n. 19 (2012), p. 190-199) e Nagasawa e Wager (NAGASAWA, Yujin; WAGER, Khai. Panpsychism and Priority Cosmopsychism. In Godehard Brüntrup and Ludwig Jaskolla (Orgs.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. New York, NY: Oxford University Press, 2017, p. 113-129). O cosmopsiquismo é diferente da crença religiosa na consciência cósmica em virtude de sua etiologia e consequências práticas: o primeiro, mas não o segundo, é sustentado no debate público de um ponto de vista puramente intelectual, sem estar associado a um senso de sacralidade; e não é apontado como estando na origem da mudança de estilo de vida que se verifica entre os adeptos da crença mística na consciência suprema.

místicas e visto (ou sentido) uma coisa semelhante ao espaço sideral que pulsava, respirava e tinha vida própria.

Convencionou-se chamar de experiência mística qualquer experiência que seja sentida como incomensuravelmente significativa e profunda e ao mesmo tempo difícil de compreender ou descrever por meio de linguagem habitual. As diversas características típicas dessa categoria de experiências foram catalogadas e discutidas por teóricos como William James¹⁸ e outros, a exemplo de Bucke¹⁹, Stace²⁰, Pahnke²¹ e Stange e Taylor²². Geralmente, são experiências de curta duração, irrepetíveis e capazes de revolucionar a vida do sujeito daquele ponto em diante, na medida em que abalam suas visões de mundo prévias, dão origem a novas crenças e produzem mudanças positivas e duradouras de atitude e comportamento.

Outro traço comum a essas experiências é que elas costumam ser “unitivas”, ou seja, proporcionam um sentido de unidade ou integração do sujeito consigo mesmo e com os outros, de modo que ele passa a enxergar a si próprio não mais como uma pessoa individual, apenas, mas como parte de um todo maior. Muitas vezes existe a sensação da forte presença de um “grande outro”, que às vezes é descrito como sendo um espírito, Deus, uma luz ou energia amorosa, ou mesmo o próprio cosmos. Essas experiências também são normalmente intensas, intensamente alegres e capazes de proporcionar sentimentos de paz interior.

A etiologia de experiências místicas em geral é bastante variada e sua base biológica não é totalmente compreendida. Isso porque experiências com as características que acabamos de mencionar podem surgir como resultado do envolvimento voluntário do sujeito com determinadas práticas religiosas e seculares, como oração e meditação; mas também podem ocorrer espontaneamente, como resultado de experiências de quase morte²³, exposição a determinadas substâncias químicas²⁴, a partir da interação com animais selvagens²⁵, dentre outros.

¹⁸ JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin, 1982 [1902].

¹⁹ BUCKE, *Cosmic Consciousness*.

²⁰ STACE, Walter. *Mysticism and Philosophy*. New York: Lippincott, 1960.

²¹ PAHNKE, Walter. LSD and Religious Experience. In R. DEBOLD & R. LEAF (Orgs.). *LSD, Man and Society*. Middletown: Wesleyan University Press, 1967.

²² STANGE, Ken.; TAYLOR, Shelley. Relationship of Personal Cognitive Schemas to the Labeling of a Profound Emotional Experience as Religious-Mystical or Aesthetic. *Empirical Studies of the Arts*, v. 26 (1) (2008), p. 37-49.

²³ PENNACHIO, John. Near-Death Experience as Mystical Experience. *Journal of Religion and Health*, v. 25 (1) (1986), p. 64-72.

²⁴ GRIFFITHS, Roland, et. al. Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology*, v. 187(3) (2006), p. 268-283.

²⁵ LASKI, Marghanita. *Ecstasy: a study of some secular and religious experiences*. New York: Greenwood Press, 1968.

Como Jones e Gellman destacaram²⁶, devido ao fato de experiências místicas serem incomuns (no sentido de não fazerem parte da vivência ordinária da maioria das pessoas) e também devido ao fato de elas enfatizarem qualidades que são estranhas à maioria de nós, relatos dessas experiências e das mudanças de mentalidade sofridas pelos sujeitos subsequentemente costumam envolver alegações que podem soar surpreendentes e contrárias às expectativas de pessoas que não passaram por experiências semelhantes²⁷. Uma das afirmações frequentemente encontrada em relatos de experiências místicas que pode soar bastante exótica é alegação subjacente à própria noção de consciência cósmica: os sujeitos alegam que, através daquela experiência, descobriram que o cosmos é, ele próprio, uma entidade viva e consciente, que é formada pela soma de todas as consciências individuais.

Isso pode ser melhor compreendido a partir de exemplos concretos. Fornecerei três. O primeiro é o relato da experiência mística vivida pelo próprio Richard Bucke (que, no entanto, se refere a si mesmo, em seus escritos, utilizando pronomes em terceira pessoa). O segundo é o relato de uma experiência de quase morte vivida por uma paciente de nome Karen O. após complicações pós-cirúrgicas. O terceiro é o relato da experiência mística atingida espontaneamente pelo médico e pesquisador Allan Smith enquanto contemplava o pôr do sol da janela de sua casa.

Ele e dois amigos passaram a noite lendo Wordsworth, Shelley, Keats, Browning e especialmente Whitman. Eles se separaram à meia-noite, e ele fez uma longa viagem em um *hansom* (era em uma cidade inglesa). Sua mente, profundamente sob a influência das ideias, imagens e emoções evocadas pela leitura e conversa da noite, estava calma e pacífica. Ele estava em um estado de prazer tranquilo, quase passivo. De repente, sem aviso de qualquer tipo, ele se viu envolto por uma nuvem cor de fogo. Por um instante, ele pensou em fogo, alguma conflagração repentina na grande cidade; no instante seguinte, ele soube que a luz estava dentro de si. (...) Entre outras coisas em que ele não chegou a acreditar, ele viu e soube que o Cosmos não é matéria morta, mas uma Presença viva, que a alma do homem é imortal, que o universo é construído e ordenado de tal forma que sem qualquer percalço todas as coisas trabalham juntas para o bem de cada um e de todos, que o princípio fundamental do mundo é o que chamamos de amor e que a felicidade de todos é, a longo prazo, absolutamente certa. Ele afirma que aprendeu mais nos poucos segundos em que a iluminação durou do que em meses ou mesmo anos anteriores de estudo, e que aprendeu muito que nenhum estudo poderia ter ensinado²⁸.

²⁶ JONES, Richard; GELLMAN, Jerônimo. Mysticism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição de outono de 2022), Edward N. Zalta e Uri Nodelman (Orgs.), disponível em < <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mysticism/> > , §3.3.

²⁷ Como por exemplo alegações que os sujeitos fazem quanto à sua percepção do tempo, já que durante a experiência o tempo passa a ser percebido de forma diferente, às vezes como não existindo, às vezes como “parada no tempo”. Muitas vezes engendram também um sentimento de paradoxalidade, ou aceitabilidade de descrições que de outra forma seriam vistas como incompatíveis (por exemplo, estar dentro e fora do próprio corpo).

²⁸ BUCKE, *Cosmic Consciousness*, p. 61-62.

Eu ‘acordei’ em um lugar que parecia o espaço sideral. Eu me vi envolto em uma escuridão calmante que parecia pulsar, respirar e ter vida própria. Era como estar em um útero. Mas, eu também estava muito ciente de que eu era a escuridão. Eu era parte dela e ela era parte de mim. Era o nada que é tudo e o tudo que é nada; era puro potencial. Eu sabia e entendia que era a Fonte. Era o nada que é tudo e do qual toda a vida deriva e eu era parte dela. Eu ainda estava ciente de mim mesmo, mas também estava ciente de que eu era ‘Isso’, ‘Isso’ era eu, e eu e Isso éramos um. Éramos eternamente infinitos. Conforme eu observava mais do meu entorno, vi que havia pontos de luz, como estrelas no céu noturno e ao meu redor. Eu sabia que os pontos de luz eram outras formas de consciência como eu.²⁹

Meu evento de Consciência Cósmica ocorreu inesperadamente enquanto eu estava sozinho uma noite e estava assistindo a um pôr do sol particularmente bonito. (...) Percebi que o nível de luz na sala, bem como o do céu lá fora, pareciam estar aumentando lentamente. A luz parecia vir de todos os lugares, não apenas do sol poente. Na verdade, o sol em si não emitia um brilho forte. A luz dava ao ar uma qualidade espessa e brilhante que obscurecia ligeiramente a percepção em vez de aguçá-la. Logo ficou extremamente brilhante, mas a luz não era nem um pouco desagradável. Junto com a luz veio uma alteração no humor. Comecei a me sentir muito bem, depois ainda melhor, depois exultante. Enquanto isso acontecia, a passagem do tempo parecia se tornar cada vez mais lenta. O brilho, a elevação do humor e a desaceleração do tempo progrediram juntos. (...) Minha exultação prosseguiu para um estado de êxtase, cuja intensidade eu nunca havia imaginado que pudesse ser possível. A luz branca ao meu redor se fundiu com a luz avermelhada do pôr do sol para se tornar um campo de luz intenso, envolvente e indiferenciado. A percepção de outras coisas desapareceu. Novamente, as mudanças pareciam ser contínuas. Nesse ponto, me fundi com a luz e tudo, incluindo eu, se tornou um todo unificado. Não havia separação entre mim e o resto do universo. Na verdade, dizer que havia um universo, um eu ou qualquer “coisa” seria enganoso — seria uma descrição igualmente correta dizer que não havia “nada” como dizer que havia “tudo”. Dizer que o sujeito se fundiu com o objeto pode ser quase adequado como uma descrição da entrada na Consciência Cósmica, mas durante a Consciência Cósmica não havia nem “sujeito” nem “objeto”. Todas as palavras ou pensamento discursivo haviam parado e não havia senso de um “observador” para comentar ou categorizar o que estava “acontecendo”. Na verdade, não havia eventos discretos para “acontecer” — apenas um estado de ser atemporal e unitário. (...) Talvez o elemento mais significativo da Consciência Cósmica fosse o conhecimento absoluto que ela envolve. Esse conhecimento é uma compreensão profunda que ocorre sem palavras. Eu tinha certeza de que o universo era um todo e que era benigno e amoroso em sua base. A natureza benigna e o fundamento do ser, com os quais eu estava unido, eram Deus. No entanto, há pouca relação entre minha experiência de Deus como fundamento do ser

²⁹ O relato foi dado à Near Death Experience Research Foundation. O texto completo está disponível no website da fundação, em https://www.nderf.org/Experiences/1karen_o_nde_13017.html

e o Deus antropomórfico da Bíblia. Que Deus é separado do mundo e tem muitas características humanas. ‘Ele’ demonstra amor, raiva e vingança, faz exigências, dá recompensas, pune, perdoa, etc. Deus, como experimentado na Consciência Cósmica, é o próprio fundamento ou ‘ser’ do universo e não tem características humanas no sentido usual da palavra. O universo não poderia estar separado de Deus mais do que meu corpo poderia estar separado de suas células³⁰.

Todos os três relatos contêm expressões, mais ou menos explícitas, da crença na Consciência Suprema. Digamos que a entidade que é objeto dessa crença seja representada pelo conceito de COSMOS VIVO E CONSCIENTE. Este conceito é bastante estranho do ponto de vista das expectativas naturais que carregamos (ao menos nós, que nunca passamos por nenhuma experiência semelhante); já que o que naturalmente tendemos a esperar é que existam várias criaturas individualmente dotadas de consciência, mas não que elas estejam interconectadas formando um todo coeso que é *ele próprio* vivo e consciente.

Podemos entender isso através de uma analogia simplificadora: a expectativa natural que possuo é a de que eu tenha consciência, de que minha irmã tenha consciência, de que você tenha consciência, de que aquele cachorro tenha consciência, de que aquela abelha (talvez) tenha consciência, e assim por diante, mas não que todos esses seres vivos “somados” formem um organismo vivo maior, nem que todas essas consciências se fundam e se mesclam formando uma consciência maior. Simplesmente, o que esperamos é que as consciências de cada uma das criaturas mencionadas sejam tão independentes quanto seus corpos, e que sejam individualmente independentes. É por isso que, quando sacudo a coleira, meu cachorro (mas não você, nem a abelha) vem até mim, com expectativas de que sairemos para uma caminhada. E é por isso também que quando conto um segredo para minha irmã, espero que apenas minha irmã (mas não você, nem o cachorro) saiba o conteúdo do segredo. A ideia de um COSMOS VIVO E CONSCIENTE quebra, portanto, nossas expectativas intuitivas e naturais sobre biologia, física e psicologia.

Além disso, vale observar que essa ideia quebra drasticamente as nossas expectativas, e não apenas minimamente. E, ao contrário de outros conceitos religiosos, como o conceito de ESPÍRITO, o conceito de COSMOS VIVO E CONSCIENTE não quebra algumas de nossas expectativas naturais *enquanto* atende a outras – ele quebra muito mais expectativas do que atende, se é que atende a alguma. Se todas as nossas consciências fossem fundidas formando uma consciência cósmica, os conteúdos de todas as nossas men-

³⁰ SMITH, Allan, TART, Charles. Cosmic consciousness experience and psychedelic experiences: a first person comparison. *Journal of Consciousness Studies*, v. 5 (1) (1998), p. 97-107, aqui p. 100-101.

tes se mesclariam, de modo que você passaria a saber tudo o que eu sei, eu passaria a saber tudo o que você sabe, nós dois passaríamos a saber tudo o que qualquer outro ser consciente sabe, e assim por diante. Eu saberia sua senha bancária e você saberia a minha, por exemplo. Mas, se eu jamais contei minha senha bancária a ninguém, naturalmente tenho a expectativa de que ninguém além de mim saiba essa senha. Desse modo, o conceito de COSMOS VIVO E CONSCIENTE quebra uma infinidade de expectativas naturais, e não apenas algumas: ele quebra minha expectativa de que você não sabe minha senha bancária, de que minha irmã não sabe minha senha bancária, de que meu cachorro não sabe minha senha bancária, e assim sucessivamente. E ainda outras: ele quebra a minha expectativa de que se alguém, por exemplo, te beliscar você (mas não eu, nem minha irmã, nem meu cachorro, etc.) sentirá a dor, e assim por diante. Esse é, portanto, não apenas um conceito contraintuitivo nos termos da CCR, mas extremamente contraintuitivo.

Se COSMOS VIVO E CONSCIENTE é um conceito extremamente contraintuitivo, de acordo com a CCR, as crenças nas quais ele figura não devem ser muito aderentes. No entanto, a crença na Consciência Suprema é extremamente aderente entre aqueles que a possuem. Isso tanto é verdade que os sujeitos apontam para a sua descoberta da Consciência Suprema como sendo a fonte das mudanças substanciais na sua maneira de ver e compreender o mundo que se instalam a partir do episódio místico. A crença na Consciência Suprema passa a moldar a visão do sujeito sobre a vida e sobre o mundo. Karen O., por exemplo, ao responder à pergunta sobre se experimentou ou não mudanças nos seus valores e crenças como resultado da sua experiência, respondeu que sim, que depois da experiência ela passou a acreditar na vida após a morte, e na existência de uma “fonte suprema” da qual todos nós fazemos parte e à qual retornamos após o fim do corpo físico. Allan Smith, por sua vez, relatou uma redução drástica e duradoura em seus níveis de ansiedade, e atribuiu tal redução à sua descoberta da tal Consciência Suprema³¹.

Em outras palavras: sujeitos que passaram por uma experiência mística se apegam à ideia de um cosmos vivo e consciente e passam a se referir a essa ideia como sendo a razão por trás de sua mudança de atitude perante a vida, e é em parte por isso essa ideia é altamente aderente. Outra razão pela qual tal crença é altamente aderente é que os agentes que a possuem tendem a não se esquecer dela, tendem a reiterá-la e propagá-la por meio do discurso (por maior que seja a dificuldade, reconhecida por todos, de colocá-la em palavras) e, principalmente, tendem a não abandoná-la, mesmo quando confrontados com a ausência de evidências ou com a presença de pares discordantes (adeptos de outros credos, ou portadores de crenças conflitantes com a sua). Como Allan Smith colocou:

³¹ *Ibid.*, p. 102.

Do ponto de vista do meu atual estado racional ordinário, posso entender que uma pessoa que nunca tenha experimentado CC [a consciência cósmica] possa pensar que minha experiência foi uma ilusão. No entanto, não tenho dúvidas de sua veracidade. Eu poderia ser mais facilmente convencido de que o computador em que estou sentado agora é ilusório do que poderia ser convencido de que CC era³².

E algo semelhante foi colocado por Bucke:

A iluminação em si não durou mais do que alguns momentos, mas seus efeitos se mostraram indeléveis; era impossível para ele esquecer o que viu e o que soube naquele momento; e ele não duvidou, nem jamais poderia duvidar, da verdade do que então foi apresentado à sua mente³³.

Fica claro, desse modo, que uma crença como Consciência Suprema é altamente aderente, mas sua alta aderência não pode ser explicada pela contraintuitividade do conceito que ela envolve (já que este não é minimamente contraintuitivo, nos termos da CCR). O que, então, é capaz de fornecer uma boa explicação do porquê de essa crença ser aderente?

3. Emoções e estados afetivos

A hipótese de que as emoções desempenham um papel na formação e manutenção de crenças é corroborada por uma ampla literatura na contemporaneidade. “Emoções influenciam crenças de basicamente duas maneiras: elas podem dar origem a crenças, onde nenhuma crença existia, e elas podem aumentar ou diminuir a força com que uma crença é mantida”³⁴.

O grau de “força com que uma crença é mantida”, como Frijda e Mesquita ressaltam³⁵, é medido como uma função de fatores como “convicção, extremismo, resistência à mudança por meio de informações incompatíveis, aceitação de informações consoantes e endosso de ações”³⁶. Esses são aspectos que, segundo os autores, operacionalizam a noção de força das crenças. Em outras palavras, sabemos o quão forte uma crença é a depender de sua persistência diante de contraevidências, da aceitação, pelo sujeito, de evidências questionáveis como capazes de fornecer amparo racional à crença (i.e., evidências que outras pessoas não aceitariam); da disposição do indivíduo para agir em

³² *Ibid.*, p. 105.

³³ BUCKE, *Cosmic Consciousness*, p. 62.

³⁴ FRIJDA, Nico; MESQUITA, Batja. Beliefs through emotions. In: FRIJDA, MANSTEAD, e BEM (Orgs.). *Emotions and belief: How feelings influence thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 45.

³⁵ *Ibid.*, p. 45-46.

³⁶ KROSNICK, Jon; PETTY, Richard. Attitude strength: an overview. In: KROSNICK e PETTY (Orgs.). *Attitude Strength: antecedents and consequences*. Mahwah: Erlbaum, 1995, p. 3-4.

conformidade com a crença e de aprovar comportamentos de outrem que ele enxerga como estando em conformidade com aquela crença, dentre outros. Assim, falar em “força de uma crença” é uma outra forma de se referir ao grau de convicção que o sujeito tem acerca de uma determinada ideia, ou simplesmente, seu grau relativo de aderência.

Uma miríade de estudos recentes investigando a relação entre emoções e crenças concluíram que crenças podem ser formadas e reforçadas por pressões afetivas. Clore e Gasper³⁷, por exemplo, observaram que sentimentos são usados como evidência para crenças, e que “crenças são ajustadas para serem compatíveis com evidências internas na forma de sentimentos, assim como são ajustadas para serem compatíveis com evidências externas da experiência perceptiva”³⁸. Numa linha semelhante, Frijda et. al. defenderam que “emoções podem despertar, interferir e moldar crenças, criando-as, amplificando-as ou alterando-as e tornando-as resistentes à mudança”³⁹.

Memon e Treur⁴⁰, por sua vez, argumentaram que a relação entre estados afetivos e crenças pode ser entendida de um ponto de vista evolutivo: há vantagens adaptativas na convergência entre fatores cognitivos e afetivos na manutenção de crenças. Quer dizer, é evolutivamente vantajoso manter crenças que coadunam com emoções sentidas. Uma variedade de testes empíricos realizados na área da psicologia social em décadas recentes vêm apontando crescentemente numa direção semelhante, de que emoções têm efeito significativo sobre crenças, entre os quais podemos citar Kruglanski e Freund⁴¹, Pyszczynski et. al.⁴², Kunda⁴³, Forgas et al.⁴⁴, Niedenthal⁴⁵ e Eich e Schooler⁴⁶, dentre outros.

³⁷ CLORE, Gerald; GASPER Karen. Feeling is believing: Some affective influences on belief. In: FRIJDA, MANSTEAD, e BEM (Orgs.). *Emotions and beliefs: How feelings influence thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 10-44.

³⁸ *Ibid.*, p. 12.

³⁹ FRIJDA, Nico, et. al. The influence of emotions on belief. In FRIJDA, MANSTEAD, e BEM (Orgs.). *Emotions and beliefs: How feelings influence thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 5.

⁴⁰ MEMON, Zulfiqar; TREUR, Jan. On the reciprocal interaction between believing and feeling: An adaptive agent modelling perspective. *Cognitive Neurodynamics*, v. 4 (2010), p. 377-394.

⁴¹ KRUGLANSKI, Arie; FREUND, Tallie. The freezing and unfreezing of lay-inferences: effects on impressional primacy, ethnic stereotyping and numerical anchoring. *Journal of Experimental Social Psychology*, v. 19 (1) (1983), p. 448-468.

⁴² PYSZCZYNSKI, Tom; et. al. Maintaining consistency between self-serving beliefs and available data: a bias in information evaluation. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 11 (1985), p. 179-190.

⁴³ KUNDA, Ziva. The case for motivated reasoning. *Psychological Bulletin*, v. 108 (1990), p. 480-498.

⁴⁴ FORGAS, Joseph; et. al. Mood effects on eyewitness memory: Affective influences on susceptibility to misinformation. *Journal of Experimental Social Psychology*, v. 41 (6) (2005), p. 574-588.

⁴⁵ NIEDENTHAL, Paula. Embodying emotion. *Science*, v. 18 (316) (2007), p. 1002-1005.

⁴⁶ EICH, Eric.; SCHOOLER, Jonathan. Cognition/emotion interactions. In EICH, KIHLSSTROM, BOWER, FORGAS, & NIEDENTHAL (Orgs.). *Cognition and emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 3-29.

Tendo em vista achados como esses, chega a ser surpreendente que emoções e estados afetivos sejam um elemento virtualmente ausente da explicação oferecida pela CCR sobre porquê crenças religiosas tendem a ser tão fortes, i.e., tão aderentes. Isso porque no caso de pelo menos algumas crenças religiosas aderentes, como é o caso da crença na Consciência Suprema (entre outras crenças místicas), a experiência relevante geradora da crença é uma experiência com características fundamentalmente afetivas.

Boa parte das vezes, como foi exposto, crenças religiosas como a crença na Consciência Suprema surgem diretamente como resultado de certas experiências especiais, as experiências místicas. É depois de passar por uma experiência desse tipo que um conceito como COSMOS VIVO E CONSCIENTE, que representa o objeto da crença, começa a ser evocado nas falas dos sujeitos sobre a natureza última da realidade e apontado por eles como sendo a causa das suas próprias mudanças de comportamento. É de se supor, portanto, que deve haver algo na própria composição daquela experiência que faça com que esse conceito se destaque, seja memorável e evocativo para o sujeito que a vivenciou (mas nem tanto para aqueles que apenas ouviram falar, mas nunca passaram pela experiência relevante). Este algo é a emoção.

A emoção é frequentemente destacada como sendo um dos aspectos mais marcantes das experiências místicas. Essas experiências são fortemente estéticas, como relatos fornecidos por sujeitos que passaram por tais experiências explicitam. Tais relatos são particularmente permeados por referências a emoções como o júbilo, ou alegria (em inglês: *joy*), admiração (*awe*) e maravilhamento (*wonder*); e também a sentimentos como felicidade, ou êxtase (que às vezes aparece com o termo *bliss*, às vezes com o termo *ecstatic*), exaltação, ou exultação (*elation*, ou *exultation*) e amor (*love*); e menos frequentemente tristeza (*sadness*). Essas emoções e sentimentos são descritos como tendo sido experimentados com alta intensidade. Podemos constatar isso ao analisar os trechos a seguir, que são partes dos mesmos relatos fornecidos pelos mesmos sujeitos apresentados na sessão anterior.

Logo depois [de a luz tê-lo atingido] veio sobre ele uma sensação de exultação, de imensa alegria [*joyfulness*], acompanhada ou imediatamente seguida por uma iluminação intelectual completamente impossível de descrever. Em seu cérebro fluiu um relâmpago momentâneo do Esplendor Brâmico que desde então iluminou sua vida; sobre seu coração caiu uma gota de Êxtase Brâmico [*bliss*], deixando daí em diante para sempre um gosto residual do céu⁴⁷.

A intensidade e a pureza das emoções que experimentei lá [naquele espaço sideral vivo] não eram nada parecidas com as que já conheci antes ou depois. Palavras como arrebatamento, felicidade [*bliss*], paz, amor e

⁴⁷ BUCKE, *Cosmic Consciousness*, p. 61-62.

contentamento, ficam lamentavelmente aquém de descrever a intensidade das emoções que senti neste lugar. Não há palavras em nenhuma língua para descrever adequadamente a imensidão e a intensidade do que senti⁴⁸.

Minha exultação prosseguiu para um estado de êxtase [*ecstatic state*], cuja intensidade eu nunca havia imaginado que pudesse ser possível. (...) Imediatamente após retornar à consciência normal, chorei incontrolavelmente por cerca de meia hora. Chorei tanto de alegria [*joy*] quanto de tristeza [*sadness*], porque sabia que minha vida nunca mais seria a mesma. (...) A elevação do humor durante CC [a experiência mística da consciência cósmica] era constante, sólida e onipresente. Era tão intenso que as palavras “alegria” [*joy*] e “alto-astral” [*high*] não conseguem capturar a experiência⁴⁹.

O que chama a atenção é que, em todos os relatos, as emoções envolvidas são descritas como sendo de uma magnitude incomparável, isto é, mais fortes do que tudo o que o sujeito já havia experimentado antes, e tão fortes que chegam a não poder ser fielmente descritas por meio das palavras disponíveis na língua vernácula para designar emoções.

Para se ter uma ideia mais clara de o quão mais intensas as emoções presentes na experiência mística são, relativamente a emoções presentes em outras experiências positivas, Smith e Tart⁵⁰ criaram uma tabela comparativa, representando a intensidade percebida da emoção êxtase (*ecstatic*) e de estados afetivos com os quais o êxtase tem alguma sobreposição, tais como a emoção alegria (*joy*) e o sentimento de alto-astral (*high*). Na tabela, reproduzida fielmente a seguir, diferentes experiências, como na experiência de receber boas notícias e na de se apaixonar, são quali e quantitativamente classificadas em termos da presença dessas emoções.

Tabela 1: Descritores de Estados Emocionais Positivos			
<i>alegria</i>	<i>alto-astral</i>	<i>êxtase</i>	condição emocional
1	x	x	receber boas notícias
3	1	x	se apaixonar
5	3	x	usar LSD, maconha
x	8	1	orgasmo comum
x	x	4	melhor orgasmo da minha vida
x	x	40	Consciência Cósmica (CC)
Números indicam a intensidade relativa numa escala arbitrária, x = não se aplica			

⁴⁸ Cf. Relato de Karen O., *Near Death Experience Foundation*, disponível em https://www.nderf.org/Experiences/1karen_o_nde_13017.html.

⁴⁹ SMITH e TART, *Cosmic consciousness experience and psychedelic experiences*, p. 104.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 104.

De acordo com a tabela, a experiência mística (que os autores chamam de CC, ou experiência da consciência cósmica) é descrita como sendo dez vezes mais intensa do que a segunda experiência muito intensa já vivida, que é a do melhor orgasmo já experimentado. É interessante observar que a tabela coloca a experiência mística como não envolvendo nem a emoção alegria nem o sentimento de alto-astral – apesar de ambos terem aparecido na descrição fenomenológica da mesma experiência fornecida pelos próprios autores. A razão disso é esclarecida imediatamente: é que alegria, alto-astral e êxtase são qualitativamente muito semelhantes, como se fossem áreas cinzentas num mesmo espectro. A diferença básica entre eles, além da diferença quantitativa (alto-astral é mais intenso que alegria, e êxtase é mais intenso que alto-astral) tem a ver com a capacidade que cada um desses estados tem de ofuscar o senso de ego, ou self, individual. O alto-astral, em menor grau, e o êxtase, em maior grau, envolvem um senso de dissolução do ego que a alegria não necessariamente envolve. Tanto que o orgasmo comum, mas não o melhor orgasmo já experimentado, é descrito como envolvendo alto-astral (o melhor orgasmo já experimentado, sendo mais intenso do que o comum, é classificado como pertencendo ao registro do êxtase). Então na experiência mística que está sendo discutida o sujeito experimenta alegria, e experimenta o sentimento de alto-astral, mas vai além: a emoção é tão forte que o ego desaparece (êxtase).

Interessantemente, alguns estudos recentes sugeriram que há uma relação direta e bidirecional entre a intensidade de emoções experimentadas relativamente a uma crença no momento em que a crença é adquirida e a força relativa da própria crença. Segundo Memon e Treur⁵¹ “a força de uma crença depende não apenas das informações obtidas, mas também das respostas emocionais à própria crença”. Quanto mais fortes as respostas emocionais produzidas pela crença durante seu processo de geração, mais forte tende a ser a própria crença, para o sujeito – o que corrobora diretamente a sugestão aqui apresentada segundo a qual a grande aderência de crenças místicas é explicada, ao menos parcialmente, pelas emoções fortes sentidas durante a experiência mística em que a crença surge.

Dentro desse quadro teórico amplo, além do êxtase (*ecstatic/bliss*) e dos estados afetivos com os quais ele se sobrepõe, i.e., alegria (*joy*) e alto-astral (*high*), um lugar especial é ocupado pela emoção de admiração (*awe*), que parece desempenhar um papel fundamental nas experiências místicas. Especificamente, o sentimento mais ou menos forte de admiração vivenciado durante uma experiência um dos traços que define a experiência como mística ou não (ou mística em que grau).

A compreensão científica que se tem atualmente dos traços distintivos das experiências místicas é baseada, sobretudo, nas características identificadas

⁵¹ MEMON e TREUR, *On the reciprocal interaction between believing and feeling*, p. 377.

e listadas por William James⁵² e posteriormente sistematizadas por Walter Pahnke⁵³. As descrições dadas por esses dois autores foram cientificamente validadas e culminaram em ferramentas quantitativas para pesquisa empírica, a mais importante das quais é o Questionário de Experiência Mística Pahnke-Richards⁵⁴. Este questionário foi elaborado para avaliar experiências como místicas ou não (ou místicas em que grau), fornecendo pontuações para cada uma das características das experiências místicas. Uma das características que o questionário avalia é justamente o “senso de sacralidade”, que é definido e descrito precisamente em termos de admiração (*awe*). Pahnke define o senso de sacralidade nos seguintes termos: “O senso de sacralidade é uma resposta não racional, intuitiva, silenciosa e palpitante de admiração na presença de uma Realidade inspiradora. Os elementos principais são admiração, humildade e reverência”^{55,56}.

O que exatamente é admiração? Trata-se da emoção que se experimenta diante de algo que é percebido como tremendamente grandioso, sublime ou incrível. Essa emoção costuma ser descrita como possuindo dois elementos⁵⁷: uma percepção de vastidão seguida por uma demanda por acomodação conceitual, isto é, uma demanda para que aquela vastidão seja conceitualizada, que pode ou não ser atendida. Tipicamente, o sujeito acha difícil atender a essa demanda por acomodação, sobretudo no contexto de experiências marcadas por uma riqueza fenomenológica que ultrapassa o seu repertório conceitual e linguístico atual. Isso se dá, por exemplo, quando o sujeito sente que está diante de algo maravilhoso nunca antes visto.

Estudos recentes identificaram que a emoção de admiração é capaz de eliciar mudanças substanciais na vida dos sujeitos, após ter sido experienciada, especialmente naqueles contextos em que a demanda por acomodação,

⁵² JAMES, *The Varieties of Religious Experience*, p. 380.

⁵³ PAHNKE, Walter. The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death. *Harvard Theological Review*, v. 62 (01) (1969), p. 1–21, aqui p. 7-8.

⁵⁴ PAHNKE, Walter; RICHARDS, William. Implications of LSD and Experimental Mysticism. *Journal of Religion and Health*, v.5 (1966), p. 175-208.

⁵⁵ PAHNKE, *Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death*, p. 7.

⁵⁶ Os outros traços das experiências místicas, tal como organizadas por Pahnke, são a unidade (um sentido de unidade cósmica, em que o ego desaparece e o sujeito toma consciência de que faz parte de algo maior e mais vasto que ele mesmo); transcendência do tempo e do espaço (o sujeito se sente além do passado, presente e futuro); humor positivo profundamente sentido (alegria, elação, paz e amor, sentidos com um grau de intensidade avassalador, muitas vezes acompanhado de lágrimas); conhecimento intuitivo (sensação de iluminação, ganho de compreensão da natureza última da realidade); paradoxalidade (senso de “identidade dos opostos” que, embora desafie a interpretação racional, é entendido pelo sujeito como fazendo sentido); alegada inefabilidade (a experiência parece estar além das palavras, não-verbal e impossível de ser completamente descrita); transitoriedade (a experiência não dura muito, mas deixa um brilho residual); e mudanças positivas persistentes nas atitudes e no comportamento (a partir da experiência, os sujeitos sentem e agem de forma diferente, mais positiva, em relação a si mesmos, aos outros, à vida, etc.).

⁵⁷ KELTNER, Dacher; HAIDT, Jonathan. Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion. *Cognition and Emotion*, v. 2 (17) (2003), p. 297-314.

mencionada acima, não pôde ser atendida. Especificamente, o espanto é capaz redirecionar a mentalidade no sujeito num sentido religioso e espiritual, como o emblemático experimento de Valdesolo e Graham⁵⁸ demonstrou. Nesse experimento, um grupo de voluntários foi exposto a vídeos contendo imagens exuberantes da natureza, como vistas grandiosas e amplas de planícies, montanhas e cânions, contra um grupo controle que assistiu vídeos de natureza sem cenas grandiosas. Os participantes que assistiram às cenas magníficas relataram, mais tarde, maior teor de fé na providência divina do que os participantes do grupo de controle, propiciando a constatação de que o estado (afetivo) de admiração aumenta a importância relativa de convicções religiosas⁵⁹.

Considerações finais

Ao longo artigo, foi construída uma crítica à ciência cognitiva da religião (CCR). Foi demonstrado que a CCR possui uma teoria que visa explicar a aderência de conceitos presentes em crenças religiosas em geral, a chamada hipótese MCI. De acordo com essa hipótese, a aderência de um conceito é dada em função de sua contraintuitividade mínima. Embora essa hipótese pareça capaz de explicar de maneira satisfatória a aderência de uma variedade crenças religiosas (aquelas que de fato direcionam-se a objetos dados em termos minimamente contraintuitivos), ela não parece conseguir explicar a aderência de uma outra classe de crenças religiosas, as chamadas crenças místicas, na medida em que estas direcionam-se a objetos que não são especificáveis por meio de conceitos minimamente contraintuitivos. O conteúdo de tais crenças é especificado por meio de conceitos altamente (e não minimamente) contraintuitivos – conceitos que quebram nossas expectativas naturais de maneira dramática. Não obstante, conforme argumentamos, tais crenças são bastante (e não minimamente) aderentes. Fica evidente, dessa maneira, a necessidade de se recorrer a outros elementos para fornecer uma explicação adequada do porquê de crenças místicas serem aderentes. Um dos elementos potencialmente capazes de proporcionar tal explicação são os estados afetivos, que a CCR vem negligenciando.

No caso específico de crenças místicas como a crença na existência de uma consciência cósmica, que foi o caso aqui apresentado a título de exemplo, é possível constatar que a etiologia da crença centra-se em experiências

⁵⁸ VALDESOLO, Piercarlo; GRAHAM, Jesse. Awe, Uncertainty, and Agency Detection. *Psychological Science*, v. 25 (1) (2014), p. v. 170-178.

⁵⁹ Um experimento semelhante foi realizado por SAROGLOU, Vassilis et. al. Positive emotions as leading to religion and spirituality. *The Journal of Positive Psychology*, v.3 (3) (2008), p. 165-173.

de um tipo especial, as chamadas experiências místicas. Descrições fenomenológicas e testes empíricos realizados com sujeitos que passaram por experiências dessa natureza revelam que um dos componentes mais salientes na caracterização de tais experiências são as emoções arrebatadoras, de diferentes tipos. À luz de tais achados, tem-se que a CCR, no seu estado da arte atual, não está equipada para fornecer um tratamento explicativo adequado às crenças oriundas de experiências místicas. Conclui-se, dessa maneira, que a CCR deve rever o alcance da hipótese MCI e buscar ampliar seu escopo, incorporando a ela achados recentes da psicologia social e de outros campos de estudo centrados na investigação das emoções.

Referências

- BARRETT, Justin. Exploring the natural foundations of religion. *Trends in Cognitive Science*, v. 4 (2000), p. 29-34.
- BARRETT, Justin. *Why would anyone believe in God?* Lanham, MD: AltaMira, 2004.
- BOYER, Pascal. *The naturalness of religious ideas*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- BOYER, Pascal. *Religion explained: The evolutionary origins of religious thought*. New York: Basic Books, 2001.
- BUCKE, Richard. *Cosmic Consciousness: a study in the evolution of the human mind*. Philadelphia: Innes & Sons, 1905.
- CAMPOS, Veronica; DE-LUCA NORONHA, Daniel. Spiritual oneness and the cognitive science of religion. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 95 (3) (2024), p. 323-338.
- CLORE, Gerald; GASPER Karen. Feeling is believing: Some affective influences on belief. In: Frijda, Manstead, e Bem (Orgs.). *Emotions and beliefs: How feelings influence thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 10-44.
- EICH, Eric.; SCHOOLER, Jonathan. Cognition/emotion interactions. In Eich, Kihlstrom, Bower, Forgas, & Niedenthal (Orgs.). *Cognition and emotion*. Oxford: Oxford University Press, 2000, p. 3-29.
- FORGAS, Joseph; et. al. Mood effects on eyewitness memory: Affective influences on susceptibility to misinformation. *Journal of Experimental Social Psychology*, v. 41(6) (2005), p. 574-588.
- FRIJDA, Nico; MESQUITA, Batja. Beliefs through emotions. In: Frijda, Manstead, & Bem (Orgs.). *Emotions and belief: How feelings influence thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 45-77.
- FRIJDA, Nico, et. al. The influence of emotions on belief. In Frijda, Manstead e Bem (Orgs.). *Emotions and beliefs: How feelings influence thoughts*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 1-9.

GRIFFITHS, Roland, et. al. Psilocybin can occasion mystical-type experiences having substantial and sustained personal meaning and spiritual significance. *Psychopharmacology*, v. 187(3) (2006), p. 268-283.

JAMES, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Penguin, 1982 [1902].

JASKOLLA, Ludwig.; BUCK, Alexander. 'Does Panexperiential Holism Solve the Combination Problem?' *Journal of Consciousness Studies*, n. 19 (2012), p. 190-199.

JONES, Richard; GELLMAN, Jerônimo. Mysticism. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edição de outono de 2022), Edward N. Zalta e Uri Nodelman (Orgs.), disponível em <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/mysticism/>>, §3.3.

KEIL, Frank. *Concepts, kinds, and cognitive development*. Cambridge: Bradford Book/MIT Press, 1989.

KELTNER, Dacher; HAIDT, Jonathan. Approaching awe, a moral, spiritual, and aesthetic emotion. *Cognition and Emotion*, v. 2(17) (2003), p. 297-314.

KROSNICK, Jon; PETTY, Richard. Attitude strength: an overview. In: Krosnick e Petty (Orgs.). *Attitude Strenght: antecedents and consequences*. Mahwah: Erlbaum, 1995, p. 1-24.

KRUGLANSKI, Arie; FREUND, Tallie. The freezing and unfreezing of lay-inferences: effects on impressional primacy, ethnic stereotyping and numerical anchoring. *Journal of Experimental Social Psychology*, v. 19(1) (1983), p. 448-468.

KUNDA, Ziva. The case for motivated reasoning. *Psychological Bulletin*, v. 108 (1990), p. 480-498.

LASKI, Marghanita. *Ecstasy: a study of some secular and religious experiences*. New York: Greenwood Press, 1968.

LAWSON, Thomas; MCCAULEY, Robert. *Rethinking Religion: Connecting Cognition and Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

MEMON, Zulfiqar; TREUR, Jan. On the reciprocal interaction between believing and feeling: An adaptive agent modelling perspective. *Cognitive Neurodynamics*, v. 4 (2010), p. 377-394.

NAGASAWA, Yujin; WAGER, Khai. Panpsychism and Priority Cosmopsychism. In Godehard Brüntrup and Ludwig Jaskolla (Orgs.). *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. New York, NY: Oxford University Press, 2017, p. 113-129.

NIEDENTHAL, Paula. Embodying emotion. *Science*, v. 18(316) (2007), p. 1002-1005.

OSTO, Douglas. *Altered States: Buddhism and Psychedelic Spirituality in America*. New York: Columbia University Press, 2016.

PAHNKE, Walter. LSD and Religious Experience. In R. DeBold & R. Leaf (Orgs.). *LSD, Man and Society*. Middletown: Wesleyan University Press, 1967.

PAHNKE, Walter; RICHARDS, William. Implications of LSD and Experimental Mysticism. *Journal of Religion and Health* v.5, (1966), p. 175-208.

PAHNKE, Walter. The Psychedelic Mystical Experience in the Human Encounter with Death. *Harvard Theological Review*, v. 62(01) (1969), p. 1-21.

PENNACHIO, John. Near-Death Experience as Mystical Experience. *Journal of Religion and Health*, v. 25 (1) (1986), p. 64-72.

PYSZCZYNSKI, Tom; et. al. Maintaining consistency between self-serving beliefs and available data: a bias in information evaluation. *Personality and Social Psychology Bulletin*, v. 11 (1985), p. 179-190.

SAROGLOU, Vassilis et. al. Positive emotions as leading to religion and spirituality. *The Journal of Positive Psychology*, v.3(3) (2008), p. 165-173.

SHANI, Itay; KEPPLER, Joachim. Beyond Combination: How Cosmic Consciousness Grounds Ordinary Experience. *Journal of the American Philosophical Association*, v.4(3) (2018), p. 390-410.

SMITH, Allan, TART, Charles. Cosmic consciousness experience and psychedelic experiences: a first-person comparison. *Journal of Consciousness Studies*, v. 5(1) (1998), p. 97-107.

STACE, Walter. *Mysticism and Philosophy*. New York: Lippincott, 1960.

STANGE, Ken.; TAYLOR, Shelley. Relationship of Personal Cognitive Schemas to the Labeling of a Profound Emotional Experience as Religious-Mystical or Aesthetic. *Empirical Studies of the Arts*, v. 26(1) (2008), p. 37-49.

VALDESOLO, Piercarlo; GRAHAM, Jesse. Awe, Uncertainty, and Agency Detection. *Psychological Science*, v. 25(1) (2014), p. v. 170-178.

Veronica de Souza Campos

Endereço profissional:

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia — FAJE

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127, Planalto,

31.720-300 Belo Horizonte — MG