

# Perspectivas científicas sobre a natureza das experiências religiosas: um breve balanço sobre a produção acadêmica recente

Scientific Perspectives on the Nature of Religious Experiences: a brief overview of recent academic production

Alexandre Ben Rodrigues<sup>1</sup>

## RESUMO

---

Este artigo toma como um ponto de partida o profícuo debate científico sobre quais as melhores formas de explicar o fenômeno das experiências religiosas, realizando uma revisão da literatura acerca do tema. Considerando majoritariamente os autores de língua inglesa, é possível constatar a existência de dois pólos na produção científica contemporânea, os quais podemos chamar de “reducionista” e “não reducionista”. Tanto um como o outro originaram-se sob influência da literatura do século XX, renovando o debate no século XXI à luz de novos indícios empíricos que permitem não só lançar múltiplos olhares sobre o fenômeno para abrir novas perspectivas de análise sobre as experiências religiosas, bem como buscar alternativas para conciliar os dois pólos. Conclui-se que, desde o trabalho seminal de William James, uma multiplicidade de alternativas trazidas pelas ciências de base empírica nos permitindo avançar na compreensão do fenômeno complexo das experiências religiosas.

---

**Palavras-chave:** experiências religiosas; filosofia da religião; ciência cognitiva da religião.

---

## ABSTRACT

---

This article takes as a starting point the fruitful scientific debate about the best ways to explain the phenomenon of religious experiences, conducting a literature review on the subject. Considering mostly English-speaking authors, it is possible to verify the existence of two poles in contemporary scientific production, which we can call “reductionist” and “non-reductionist”. Both one and the other originated under the influence of the literature of the 20th century, renewing the debate in the 21st century in the light of new empirical evidence that allows not only to launch multiple perspectives on the phenomenon to open new perspectives of analysis on religious experiences, as well as how to seek alternatives to reconcile the two poles. It is concluded that, since the seminal work of William James, a multiplicity of alternatives

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela UFRGS. E-mail: alexbenrodrigues@yahoo.com.br

brought by empirically based sciences has allowed us to advance in understanding the complex phenomenon of religious experiences.

**Keywords:** religious experience; philosophy of religion; cognitive science of religion.

## Introdução

A importância das diferentes perspectivas científicas para a elucidação do fenômeno das experiências religiosas é um fato bem conhecido na literatura filosófica. No que diz respeito a essa temática, descortinou-se ao longo do século XX a tese de que a religião não pode ser tomada simplesmente como uma mera fantasia ou prática folclórica originada pela limitação cognitiva humana. Como asseverava William James, um dos fundadores da psicologia moderna e possivelmente o precursor do debate científico sobre esse tipo de experiência, a religiosidade é um elemento central da natureza humana. Sua caracterização de experiência religiosa, ainda largamente utilizada, entende esses fenômenos como estados mentais transcendentais ou experiências subjetivas “de indivíduos na sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino” (1902/1991, p. 69). James sustentou ainda que por meio dessas experiências as crenças religiosas são originalmente adquiridas, o que faz da experiência religiosa um fator indispensável para a compreensão da natureza do fenômeno religioso.

Através da porta aberta por James, uma série de obras marcantes para o estudo das experiências religiosas ganharam vida ao longo do século XX. É o caso de *As formas elementares da vida religiosa* de Emile Durkheim (1912/2001), que através de uma abordagem sociológica evidencia a funcionalidade da religião para a vida social regular; *O sagrado* de Rudolf Otto (1917/2018), que descreve e analisa a maneira como as pessoas encaram o sagrado em diferentes tradições religiosas, explicitando o caráter universal do fenômeno; *Psicologia e religião* de Carl Jung (1938/2011), que explora a importância da experiência religiosa para o desenvolvimento psicológico do ser humano, aventando a hipótese de ser essa uma potencialidade inata; ou ainda *O sagrado e o profano: a essência das religiões* de Mircea Eliade (1958/2018), que explora a natureza simbólica da experiência religiosa e sua relevância antropológica para a compreensão do comportamento humano em diferentes culturas.

Essas abordagens investiram na delimitação conceitual e fenomenológica das experiências religiosas, permitindo um avanço considerável sobre o entendimento proposto por James, bem como a construção de novas e diferentes tipificações. Na segunda metade do século XX novos estudos também vieram à tona, aproveitando as oportunidades metodológicas que as diferentes ciências empíricas dispunham no momento. Contudo, foi a partir da década de 1990 que a discussão sobre esse tópico ganhou um renovado fôlego. Com o desenvolvimento de novos métodos de pesquisa para a análise do cérebro humano, vimos surgir nesse período um movimento em que disciplinas como a neurociência, a psiquiatria, a biologia e a psicologia evolutiva estreitaram sua

colaboração e voltaram-se para temas que anteriormente estavam apenas a cargo da filosofia, da antropologia cultural, da sociologia ou da linguística<sup>2</sup>.

Abordagens interpretativistas<sup>3</sup> sobre fenômenos religiosos, majoritárias até então, começaram e se deparar com a concorrência de abordagens de base empírico-experimental<sup>4</sup>, que agora traziam novas perspectivas de análise sobre uma variedade de novos temas. As experiências religiosas, por sua vez, não ficaram de fora desse movimento em prol de um naturalismo metodológico renovado, desafiando a própria teologia, uma vez que as experiências religiosas representavam uma “última fronteira” da religião, tida como não acessível à ciência experimental. Essas novas formas de fazer ciência, mais multifacetadas e colaborativas, estão na gênese do cenário que vamos encontrar quando tentamos delimitar esse objeto científico chamado de *experiência religiosa* na produção acadêmica recente.

Uma análise inicial dessa literatura, mesmo que breve, pode facilmente encontrar diferenças substanciais na maneira de apreender as experiências religiosas como um objeto de pesquisa. Um exemplo é a própria variedade de termos utilizados para identificar o fenômeno que vem surgindo nas últimas décadas: experiências espirituais, experiências transcendentais, autotranscendência, ERS (experiências religiosas/espirituais), entre outros termos, sem contar os conceitos fronteirizos que aparecem associados a esse tipo de experiência como, por exemplo, autorrealização, florescimento ou maravilhamento<sup>5</sup>. Esse fato reflete o quanto o debate possui muitas nuances e o quanto ele desafia nossa capacidade de realizar análises e produzir teorias devidamente abrangentes para dar conta dessa complexidade.

Partindo da evidência de que existe uma pluralidade de formas de entender as experiências religiosas através de métodos científicos de análise, como podemos categorizar tal pluralidade? Um modo recorrente de classificação dessas abordagens diz respeito ao conflito entre teorias de orientação reducionista e não reducionista. Podemos entender o reducionismo como o processo analítico através do qual se decompõe um fenômeno complexo de modo a compreender seu funcionamento a partir das suas partes constituintes, explicando o todo em função das partes. A orientação contrária seria assumir que determinados fenômenos não podem ser decompostos, uma vez que partindo de suas partes constituintes não

---

<sup>2</sup> Esse movimento científico, por vezes identificado como “o advento das décadas do cérebro” ou o “*neuro-turn*” significou o início de grandes transformações metodológicas, e consequentemente teóricas, na ciência contemporânea (Carrette, 2002) e (Littlefield & Johnson, 2012).

<sup>3</sup> O interpretativismo é uma postura epistemológica que afirma ser impossível obter um conhecimento objetivo do mundo, sendo possível apenas produzir interpretações parciais sobre os fenômenos, uma vez que o mundo não seria independente do olhar do observador. Como a observação afeta o observado, tudo o que pode existir, epistemologicamente falando, são visões parciais e interpretações culturalmente situadas (Pascale, 2011).

<sup>4</sup> Entende-se aqui as abordagens que buscam explicações objetivas para os fenômenos, evitando margens de relativismo como no caso das abordagens interpretativistas.

<sup>5</sup> O conceito que aparece na literatura é *Awe* (Keltner; Haidt, 2003).

seria possível explicar sua totalidade. Ao se referir à psicologia da religião, Burns afirma que:

Ao longo do século XX, a maioria dos psicólogos que estudou a experiência religiosa tendeu ao reducionismo como abordagem explicativa [...]. Mas parece que a psicologia da religião está passando por uma mudança de paradigma. Ela agora é vista como uma área rica em possibilidades de pesquisas que articulam neurociência, filosofia, antropologia, biologia evolutiva e ciência cognitiva. (Burns, 2014, p. 1475)

Já uma outra análise da bibliografia recente realizada por Fingelkurtz e Fingelkurtz (2009), com foco no que chamam de “uma revisão das posições, argumentos e controvérsias de cada lado do debate neurocientífico-teológico” (p. 293), enfatiza que, de um ponto de vista evolutivo, os argumentos dividem-se entre aceitar as experiências religiosas como produtos da evolução biológica, de modo que experimentá-las contribui de alguma maneira para a sobrevivência de quem o faz, ou não aceitá-las, enfatizando que essas experiências são subprodutos evolutivos e não têm qualquer função adaptativa por si mesmas. Nas palavras dos autores:

[...] um trata a experiência religiosa como um subproduto da evolução humana e outro explica a origem da experiência religiosa como resultado das influências divinas na evolução biológica. [...] nosso cérebro está programado para acreditar e produzir Deus, ou se nosso cérebro é programado para perceber e experimentar Deus? É notório que existem divergências teóricas substanciais entre esses dois pontos de vista. (Fingelkurtz; Fingelkurtz, 2009, p. 300).

Por fim, uma terceira análise realizada por Bush (2012), considerando um cenário dos estudos sobre a religião (*religious studies*), afirma que as perspectivas parecem se distinguir em dois grupos distintos, já que:

Nas últimas décadas, o consenso geral entre os estudiosos da religião mudou da posição perenialista sobre o misticismo para a construtivista. Os perenialistas afirmam que as experiências religiosas têm um núcleo comum que é o mesmo em toda a tradição religiosa, época e lugar. De acordo com a visão construtivista, por outro lado, o contexto cultural do experimentador determina a natureza da experiência a tal ponto que nenhum núcleo intercultural comum é possível. (Bush, 2012, p. 101)

As três avaliações parecem indicar uma mesma realidade: existem atualmente dois pontos extremos nesse debate, o que pode ser descrito, a grosso modo, como um pólo subjetivista, que dá margem a explicações de teor relativista e não reducionistas e um pólo objetivista, que enseja a busca por explicações de teor materialista e reducionista. Temos então de um lado a noção clássica de que as experiências religiosas são experiências *sui generis* que manifestam algo muito

fundamental sobre a estrutura da natureza humana, fundamentadas por uma capacidade de perceber que é universal; e de outro a noção de que elas são produzidas pelo aparato cognitivo, persistindo apenas como um tipo de parasitismo genético-cultural ou por alguma função social que possam ter para a espécie. Em um extremo uma perspectiva não reducionista que se mostra cética quanto à possibilidade de entender uma experiência religiosa em termos puramente materiais, e no outro extremo uma perspectiva reducionista que procura reduzir a ocorrência de fenômenos subjetivos aos seus causadores materiais como neurônios, genes, comportamentos sociais, entre outros.

A análise subsequente da literatura mostra que entre essas duas posições, diferentes perspectivas têm multiplicado os termos do debate. A seguir analisamos os argumentos que compõem essas duas perspectivas científicas, bem como os indícios empíricos que os sustentam. Isso permitirá ponderar o debate a partir dos seus elementos principais, de modo a permitir que futuras pesquisas possam extrair os elementos mais significativos para a construção de uma eventual hipótese que faça jus à variedade de experiências religiosas e sua base evolutiva.

## 1. A perspectiva reducionista

A versão contemporânea da perspectiva reducionista constitui-se em torno de um programa de interdisciplinar de pesquisa que surgiu no cenário acadêmico com a Ciência Cognitiva da Religião (CCR)<sup>6</sup>. Ela aproveita a trajetória e o arcabouço da abordagem originada pela chamada “revolução cognitiva” que marcou a psicologia a partir da década de 1950. A CCR contrapõe-se às tendências interpretativistas sobre a religião, com vista a produzir explicações que possam estar em consonância com as ciências empíricas de base experimental e seus novos indícios acerca do funcionamento da linguagem, memória, percepção, comportamento social e demais temas que aludem à cognição.

O entendimento de uma variedade de mecanismos cognitivos abriu a possibilidade de explicações que passavam a enfatizar os aspectos inconscientes e automáticos em detrimento dos conscientes e intencionais. Para aqueles comportamentos em que se tomava como pressuposto o juízo intencional e racional do indivíduo, passou-se a observar as tendências cognitivas naturais da espécie humana, considerando seus comportamentos evoluídos na relação com o ambiente. Em uma das publicações seminais que marcam o aparecimento da CCR, Lawson e McCauley esclarecem que:

Defendemos duas teses metateóricas cruciais: A primeira [...] sustentamos que tanto a interpretação quanto a explicação são possíveis e que eles podem interagir proveitosamente para aumentar nosso conhecimento [...]. A segunda argumenta que um

---

<sup>6</sup> De acordo com Barrett (2011a), apesar de algumas publicações importantes para este campo de estudo terem aparecido na década de 1980, foi somente a partir da década de 1990 que a pesquisa na área se consolidou.

meio importante para gerar teorias explicativas sobre muitos sistemas socioculturais é primeiro formular e testar teorias sobre as representações cognitivas, em vez de apelar para o que o conhecimento implícito de um participante idealizado sobre tais sistemas sugere. (Lawson; McCauley, 1990, p. 2).

Essas duas teses metateóricas buscam explicitar que o arcabouço metodológico das ciências humanas seria limitado para compreender o fenômeno da religião e suas manifestações, sendo necessário incluir tanto uma pretensão explicativa para a ciência de tais fenômenos, quanto conservar um certo ceticismo sobre o que os indivíduos estudados afirmam estar vivenciando no contexto da religião. Para a CCR, a experiência humana seria, fundamentalmente, uma experiência de busca pela sobrevivência e reprodução da espécie, o que faz das capacidades cognitivas adaptações para a competição ambiental. As hipóteses advindas a partir desse fato poderiam ser testadas empiricamente do mesmo modo que testamos aspectos da cognição utilizados para atividades comuns como tomar decisões sobre objetos percebidos ou se relacionar socialmente.

A corroboração de tais hipóteses significaria, de certo modo, destituir a religião e as experiências a ela associadas do seu caráter inacessível, colocando-as no terreno do verificável e decompondo cada aspecto do seu mecanismo de funcionamento. De acordo com Barrett, a tarefa da CCR pode ser entendida como:

O esforço por levar em conta os padrões recorrentes de expressão religiosa - tipos de ideias, identificações, experiências e práticas - que são distribuídos em uma dada população (ou mesmo entre culturas). Explicar a religião é explicar como as ferramentas mentais que funcionam em ambientes particulares resistem ou encorajam a disseminação dessas ideias e práticas que podemos chamar “religiosas”. (Barrett, 2011a, p. 231).

Reconhecer a existência de padrões de comportamento religioso que são transculturais, ancorados em mecanismos cognitivos que, em última instância, são produto de um cérebro que é menos suscetível a variáveis culturais é o objetivo da CCR. Traços socialmente distribuídos são mais importantes do que características e experiências de indivíduos isolados, uma vez que as disposições cognitivamente evoluídas tendem a direcionar as práticas culturais que se apresentam como religiosas. A cognição evoluiu e formou culturas, de modo que as experiências vivenciadas por um dos indivíduos devem ser experienciadas pelos demais, considerando serem todos dotados de um mesmo aparato cognitivo (nos casos em que ele esteja em condições suficientes de funcionalidade).

O ponto chave aqui é que nem toda característica cognitiva observada cumpriria alguma função na vida do indivíduo, já que subprodutos, ou seja, características sem funções próprias e que teriam sobrevivido em decorrência de outras, seriam também constatadas na espécie humana. Um exemplo seria, justamente, as experiências religiosas, que não teriam uma função *per se* para a sobrevivência da espécie, mas seriam oriundas de capacidades humanas com

finalidades claramente evolutivas. Para a CCR, o sistema cognitivo teria desenvolvido ferramentas para promover a sobrevivência da espécie e efeitos aleatórios desse sistema teriam gerado a capacidade de termos experiências qualificadas como religiosas.

Um dos primeiros exemplos oferecidos pela literatura especializada foi dada por Guthrie (1993), para quem a “religião pode ser melhor compreendida como uma prática de antropomorfismo sistemático, através do qual temos a tendência a atribuir características humanas a objetos e eventos não humanos” (p. 2). Essa tendência cognitiva largamente observada nas diversas culturas e tornada evolutivamente necessária por conta da nossa necessidade de conferir sentido a um mundo ambíguo e de difícil compreensão estaria na gênese da experiência religiosa, tal como observar rostos humanos nas nuvens. Embora difícil de precisar o momento histórico em que esse tipo de comportamento teria iniciado, a identificação do mecanismo cognitivo subjacente seria uma indicação sólida de como uma dada experiência vai se tornando recorrente, e cada vez mais complexa, nos grupos humanos.

Já uma outra tese, formulada por Boyer (2001), defende que o tipo de cérebro que possuímos é capaz de explicar os tipos de atividades que realizamos, dentre elas a religião. Ele afirma que os “conceitos religiosos são parasitas de intuições morais” (p. 191), tendo sobrevivido evolutivamente na esteira de capacidades mentais nas quais estão imbricados, mesmo sem produzir algo útil do ponto de vista adaptativo, seja biologicamente ou psicologicamente. Por essa razão, sua tese é de que “não precisamos presumir que há um modo especial de funcionamento da mente que ocorre apenas ao processar pensamentos religiosos” (p. 311), uma vez que uma série de características da mente humana que são utilizadas para as mais variadas atividades são também recrutadas para permitir as práticas religiosas propriamente ditas.

Boyer afirma ainda que as experiências religiosas são experiências da mesma natureza que qualquer outra, mobilizando o aparato mental e seus correlatos cerebrais da mesma maneira que atividades cognitivas convencionais. Mesmo que alguns indivíduos manifestem algum tipo de capacidade extraordinária, qualificada como uma experiência religiosa subjetivamente singular, isso seria derivado de capacidades comuns que atendem a funções bastante usuais no comportamento. Em uma publicação recente, Boyer e Baumard (2016) sustentam que:

Não há necessidade de estipular que os humanos tenham uma capacidade específica para representações religiosas, uma vez que todas as capacidades cognitivas envolvidas nesse domínio também estão presentes em alguns domínios não religiosos (...). Além disso, as doutrinas religiosas não descrevem as representações religiosas das pessoas (...) as evidências sugerem que elas são coisas distintas. (Boyer; Baumard, 2016, p. 3).

Para os autores, as capacidades mentais envolvidas nas experiências declaradas como religiosas, a exemplo da imaginação sobrenatural, devaneios ou a concepção da existência de agentes sobre-humanos, evoluíram como adaptações distintas, sendo impossível localizar e especificar uma diferença entre capacidades religiosas e não religiosas. A cognição por de trás das experiências ditas religiosas não teria assim qualquer especificidade, sendo os aspectos doutrinários e doxásticos meras organizações racionais de experiências cognitivas não reconhecidas, cujos mecanismos operam fora da esfera do consciente. Os autores deixam bem claro que o estudo do comportamento religioso é mais relevante por permitir a compreensão de funções cognitivas centrais para os humanos, como a construção da moralidade ou instituições sociais, do que propriamente pelo valor específico da experiência religiosa.

Na mesma perspectiva, Dennett (2006) reconhece a religião como um fenômeno humano universal cuja ocorrência depende de processos naturais, ainda que não seja inata. Para ele, isso significa que a religião surgiu em determinado momento histórico, entranhando-se na cultura e solidificando-se no comportamento humano por conta da sua eficiência adaptativa, a qual sobrevive às custas das fragilidades cognitivas da espécie. De acordo com o autor, a religião pode ser definida como:

um sistema social cujos participantes confessam a crença em um agente ou agentes sobrenaturais cuja aprovação eles buscam, (...) o que está profundamente em conflito com a tese de William James (...), sendo necessário trocar o microscópio psicológico de James por um telescópio biológico e social, analisando os fatores que moldam as experiências individuais. (Dennett, 2006, p. 12).

A tese fundamental de Dennett é que a emergência da atividade religiosa e das experiências que lhe sustentam surgiram “sem qualquer plano consciente ou deliberado, do mesmo modo como emergiram as línguas, por processos interdependentes de evolução biológica e cultural” (p. 48), alocando no curso da evolução esse tipo de comportamento. Ainda segundo o autor, “na raiz da crença humana em deuses está um instinto pronto a disparar: a disposição de atribuir agência – crenças, desejos e outros estados mentais – a qualquer coisa complicada que se mova” (p. 48). Com o andar do processo evolutivo da espécie humana, a linguagem e a comunicação, ancoradas na capacidade reflexiva, foram tornando a religião um projeto coletivo cada vez mais sofisticado, consolidando-a como parte do comportamento moderno. Para Dennett, nem tudo que evolui biologicamente e compõe a moldura do que qualificamos como natural é necessariamente benéfico, sendo esse precisamente o caso da religião e suas práticas.

Na mesma linha, Barrett (2011b) entende que nenhum tipo de experiência, seja ela qualificada como religiosa ou não, passa incólume pela nossa própria mente, ou seja, pelos conteúdos que geram predisposição à interpretação de eventos. Para ele, “mesmo que aceitássemos que espíritos estão se comunicando diretamente com alguém, isso se daria através de uma mente com propensões

cognitivas baseadas na experiência que moldará essa comunicação” (p. 115), fazendo com que fosse necessário compreender a estrutura física da mente para compreender a experiência em si. Processos biológicos básicos, como emoções e sentimentos, são parte integrante de qualquer argumento explicativo sobre esse tipo de fenômeno. Por isso:

[...] para compreender plenamente as experiências religiosas - das experiências místicas de pico às experiências mais mundanas - precisamos entender algo sobre os sistemas cognitivos que interpretam as imagens e sentimentos associados a tais experiências. Na verdade, tal abordagem sugere que falar sobre “experiências religiosas” é problemático. Pode ser mais apropriado considerar como as experiências passam a ser consideradas religiosas - imbuídas de significados ligados aos deuses. (Barrett, 2011b, p. 115).

Além disso, Barrett afirma que há um padrão no tipo de experiência que é caracterizada como religiosa. Eventos que não conseguimos explicar de forma natural e imediata e cujas relações causais não são transparentes surgem como potenciais geradores de experiências que podem ganhar uma conotação religiosa. Grandes catástrofes naturais, por exemplo, que são carregadas de implicações morais e repercussões diretas no curso da vida humana tenderiam a receber uma carga de significado religioso. Por isso:

[...] objetos, padrões ou arranjos que iniciam o sistema de detecção de agência e não podem ser atribuídos à agência humana ou animal tenderá a ser considerada como causada por agência religiosa e potencialmente significativa, desde que se encaixem com a forma como os agentes religiosos postulados agem. (Barrett, 2011b, p. 116).

Para o autor, o que explica as experiências religiosas são as nossas propensões naturais a identificar aspectos divinos em algumas situações que representariam um desafio epistemológico ao agente. Atribuições religiosas a experiências seriam mais comuns de ocorrer em indivíduos religiosos, ou seja, mais predispostos a preencher as “lacunas explicativas” de determinadas situações com a significação religiosa. Consequentemente, a participação recorrente em práticas religiosas criaria novas oportunidades de consolidar crenças e reforçar as convicções sobre determinadas experiências. Uma vez que aspectos naturais da cognição, com todos os seus limites para encontrar relações de causalidade, abrem espaço para a conceitualização de experiências anômalas, como as religiosas, a receptividade cognitiva de uma série de crenças não refletidas – que ele chama de religião natural – vão se afirmando paulatinamente na evolução da espécie humana.

Isso leva Barrett (2012) a postular um teísmo natural, sustentando que o tipo de mente que temos condicionou o surgimento e desenvolvimento da religião. Em suas pesquisas, indícios sobre esse teísmo natural em crianças reforçaram o argumento de que as crenças religiosas não são apenas produto da

transmissão cultural, mas aspectos necessários da interpretação de certas experiências. Nosso sistema de detecção de agência, de busca de propósito e ação deliberada em toda a natureza, nos condicionaria ao religioso mesmo na ausência de instituições sociais para reforçar crenças e doutrinas. Temos, assim, a identificação das experiências religiosas como subprodutos da evolução da mente e seus complexos aparatos cognitivos. Nossa apurada facilidade de detectar sinais no ambiente, como predadores ou cooperadores, teria tido, como uma espécie de “efeito colateral”, a tendência para hiper-detectar agência e perceber uma ação intencional que na verdade não existe.

Indo um pouco além, alguns estudos tentaram demonstrar como experiências religiosas podem ser suscitadas por dinâmicas grupais que geram processos cognitivos comuns. Em um experimento realizado em um ritual religioso no qual indivíduos caminhavam sobre brasas de fogo, Xygalatas et. al. (2011) e Konvalinka et. al. (2011) utilizaram monitores de frequência cardíaca em todos os participantes (ativos e expectadores), incluindo parentes e amigos dos responsáveis pelo ritual, bem como naqueles que estavam participando da cerimônia pela primeira vez. Os achados do experimento apontaram para uma sincronização coletiva dos batimentos cardíacos, permitindo perceber o ritual como uma experiência religiosa relativamente unificada entre os participantes. Pode-se concluir que houve uma equalização de estados emocionais e cognitivos do grupo, o que extrapolado para práticas rituais sistemáticas e corriqueiras pode indicar um mecanismo de construção de solidariedade e cooperação social.

A ideia de uma projeção empática entre membros de um grupo social como hipótese explicativa dos efeitos subjetivos de uma experiência religiosa vem ao encontro de outros indícios da biologia e da psicologia evolutiva que reforçam a característica de prossocialidade como um atributo genuinamente humano. Mais do que isso, o experimento demonstraria a facilidade com que estados cognitivos específicos são gerados em contextos sociais com alto teor emocional, uma vez que mesmo os indivíduos que estavam observando o ritual pela primeira vez foram igualmente contagiados, tanto em intensidade quanto em sincronicidade.

Em um outro conjunto de estudos, Ann Taves (2009) elabora uma crítica às concepções essencialistas sobre experiências religiosas que as tratam como algo *sui generis* e não como experiências cognitivas e perceptivas que podem ser analisadas a partir das suas partes constituintes. Para a autora, experiências religiosas nada mais são do que experiências consideradas religiosas através de processos que podem ser especificados nas suas bases biológicas, psicológicas, sociológicas e culturais. Segundo Taves:

[...] precisamos especificar o tipo de experiência a ser estudada, quem faz o "julgamento" e o que se entende por "religioso". Antes de abordar a primeira questão - a da experiência - precisamos abordar as outras duas, que estão inter-relacionadas. [...] precisamos especificar o que queremos dizer com "religioso", se não vamos limitar nosso estudo a pessoas que usam esse termo

específico ou algum cognato facilmente reconhecível. (Taves, 2009, p. 23).

Temos aqui uma concepção atribucional da experiência religiosa, na qual um determinado significado de “religioso” se une a um determinado julgamento feito por um indivíduo contextualizado culturalmente para produzir a tal experiência, e por isso “coisas que parecem especiais às pessoas estão (entre) os blocos básicos de construção da religião” (p. 163). Esse processo, por sua vez, não ocorre apenas conscientemente, mas também abaixo do limiar da atividade consciente, tal como uma série de outras ações que humanos realizam de forma automática e irrefletida, gerando reflexões posteriores que reafirmam ou não a “especialidade” de uma experiência. O resultado pode ser bastante dinâmico, fazendo da experiência religiosa algo movediço a partir desse processo atribucional. De acordo com Taves:

No processo de reflexão, coisas especiais podem ser apanhadas em sistemas preexistentes de crença e prática, podem gerar crenças e práticas novas ou modificadas ou podem perder seu especialismo e se tornar comuns. Se as pessoas consideram uma coisa especial como (digamos) "religiosa" (...) dependerá do sistema de crenças e práticas preexistentes, a teia de conceitos relacionados ao 'especialismo' e a maneira como as pessoas se posicionam em um determinado contexto. (Taves, 2009, p. 163).

Dentro de sua perspectiva reducionista, a autora assevera que não é possível isolar a experiência religiosa como um bloco experiencial coeso, já que sua origem provém de uma série de arranjos cognitivos que dão, para o experienciador, um significado sagrado à sua vivência. Dada a imensa pluralidade de contextos biológicos, psicológicos, sociológicos e culturais nos quais as experiências se inserem, seria infrutífero tratá-las como um único objeto de conhecimento. Experiências não estão descoladas de práticas, do mesmo modo que a própria definição de religião como um objeto coeso seria uma abstração para unir uma série de conceitos que variam enormemente entre culturas e idiomas.

Uma outra vertente das abordagens reducionistas enfatiza a importância social da religião. Wilson (2013) defende que o poder das religiões organizadas reside na sua capacidade de promover ordem social aliada à segurança pessoal, independentemente da validade das suas afirmações, as quais não buscariam enunciar estados verdadeiros do mundo, mas sim submeter os indivíduos da espécie ao bem comum da comunidade em que vivem. A força das crenças religiosas residiria na sua falta de lógica, já que isso confere um caráter misterioso e inverificável das suas afirmações, estimulando a imaginação e a produção de mitos e narrativas fantásticas. Tal característica tenderia a fortalecer a adesão dos indivíduos a preceitos cuja validade só se encontra na coesão social que produzem.

Para Wilson (2013), considerando que as tribos humanas do passado competiam entre si, a atividade religiosa traria um nível bastante elevado de eficácia para agregar indivíduos em torno de uma mesma causa – disputa por território, alimento, abrigo – no jogo evolutivo de adaptações permanentes. Toda

a experiência individual anômala, como são muitas das relatadas no âmbito de atividades religiosas, poderiam ser explicadas por desequilíbrios fisiológicos que formariam um circuito de instabilidade emocional, provocando percepções errôneas sobre aspectos do real. Explicações convencionais como atribuir aos indivíduos estados alucinatórios ou patológicos teriam melhor poder explicativo do que as tentativas de encontrar alguma lógica biologicamente consistente nas experiências religiosas.

Em suma, algumas das principais hipóteses sobre a natureza das experiências religiosas apresentam argumentos sobre problemas perceptivos, distorções cognitivas, necessidades psicossociais ou construções culturais como explicações para os fenômenos religiosos. Embora não haja unanimidade entre os autores a respeito da natureza transcultural do fenômeno religioso ou da relevância que deve ser atribuída a cada um dos elementos dessa redução analítica (biológicos, culturais, psicológicos, etc.) é possível constatar que todos eles entendem ser a experiência religiosa um tipo de subproduto evolutivo. No entanto, hipóteses contrárias têm sido recorrentes no debate sobre o tema e sua análise passa a ser de vital importância para os objetivos aqui propostos.

## 2. A perspectiva não reducionista

A perspectiva reducionista é, sem dúvida, a mais influente no debate atual sobre experiências religiosas. Contudo, a perspectiva não reducionista, herdeira mais direta das abordagens humanistas e das metodologias qualitativas de análise das experiências em primeira pessoa, atualizou seus modos de análise nas últimas décadas e conseguiu permanecer relevante. Essa perspectiva tem como principal preocupação evidenciar a singularidade das experiências religiosas, demonstrando a insuficiência das teorias reducionistas para a explicação desse fenômeno tão complexo. Para os pesquisadores associados ao não reducionismo, as limitações metodológicas das ciências experimentais seriam responsáveis pela dificuldade de analisar as experiências religiosas, tornando necessária a problematização das relações mente/corpo.

O debate sobre as implicações ontológicas e epistemológicas de uma postura não materialista seria o objetivo central dessa perspectiva, ainda que ela não recuse os aparatos experimentais da neurociência e da psicologia, procurando extrair dos dados os indícios de como o cérebro manifesta os fenômenos, ao invés de produzi-los por si mesmo. Em que pesem os argumentos cognitivistas a favor da ausência de especificidades cognitivas para amparar as experiências religiosas, permanece aberto o problema de como caracterizar esses estados mentais subjetivos. De acordo com Freeman (2006), Schjoedt (2009) e Hewitt (2014), abordagens como a psicologia transpessoal, a neurofenomenologia, a neuroteologia e a neurociência da religião são algumas das especialidades científicas que têm por objetivo central construir uma ciência da experiência humana para a compreensão de estados mentais transcendentais associados a práticas religiosas.

Podemos dizer que o mesmo movimento científico que renovou o naturalismo metodológico na década de 1990 dando origem à CCR também auxiliou o desenvolvimento de outras formas de compreender as experiências religiosas. Segundo Garcia-Romeo e Tart (2015), essas abordagens têm utilizado tecnologias de neuroimagem como recurso metodológico para correlacionar experiências subjetivas com suas possíveis bases cerebrais. A expectativa do uso dessas correlações é conseguir explicar anomalias perceptuais que são recorrentemente encontrados na prática clínica de psicólogos e psiquiatras. Uma dessas anomalias são as experiências mediúnicas, um tipo específico de experiência religiosa que foi ao longo da história majoritariamente associada a transtornos mentais. De acordo com Moreira-Almeida:

Nas últimas décadas, tem havido um renovado interesse pelo estudo das experiências espirituais como a mediunidade, principalmente em sua relação com a saúde mental. Ficou claro que experiências dissociativas, alucinatórias e outras experiências anômalas são frequentes na população em geral e, em cerca de 90% dos casos, não estão relacionadas a transtornos psicóticos. Algumas experiências alucinatórias fornecem informações verídicas que sugerem algum tipo de percepção extrassensorial. (Moreira-Almeida, 2012, p. 194).

Se, de fato, podemos estar diante de fenômenos cuja ocorrência não indica ser tão anômala quanto supõem as hipóteses reducionistas, o espaço para a formulação de alternativas explicativas parece estar aberto. As experiências de dissociação, entendidas como aquelas em que a pessoa experimenta estar temporariamente fora de si e do próprio corpo, podem se apresentar como sendo patológicas ou não patológicas. De acordo com Alminhana e Menezes Jr. (2016), enquanto as experiências de dissociação patológicas se apresentam como geradoras de sofrimentos, comorbidades e demais efeitos incapacitantes no indivíduo, as não patológicas apresentam ausência desses mesmos itens e mostram-se como positivamente relevantes na vida do indivíduo. Nas palavras dos autores:

Atualmente, a compreensão transcultural das experiências tem auxiliado no entendimento de sua complexidade. Com isso, é possível localizar experiências de transe e possessão em um contexto, onde elas se tornam expressões simbólicas e ritualísticas, sem a conotação de doença. No entanto, na prática, é preciso estar atento para algumas vivências dissociativas de caráter patológico acontecendo sob o título de “mediunismo”, “possessão” ou “incorporação”. E, da mesma forma, para alguns indivíduos que recebem diagnóstico de “Transtorno de Identidade Dissociativa” quando, na verdade, ressignificam suas vivências não-patológicas, em um contexto religioso. (Alminhana; Menezes Jr., 2016, p. 139).

A pesquisa sobre fenômenos mediúnicos traz indícios importantes que parecem contrariar as teses reducionistas. Ainda que devamos ressaltar que inúmeros relatos sobre a ocorrência e veracidade de experiências desse tipo sejam

imprecisos e provavelmente falsos, uma parte substancial desses relatos são efetivamente aproveitáveis para a pesquisa científica. Citando novamente Moreira-Almeida (2012):

A evidência disponível a respeito da mediunidade sugere fortemente fontes anômalas de informação; esses dados são anomalias do paradigma, falsificadores potenciais do modelo reducionista para o problema mente-cérebro. [...] as experiências mediúnicas fornecem um corpo grande e diversificado de evidências empíricas que sugerem fortemente uma visão não reducionista da mente. (Moreira-Almeida, 2012, p. 208).

O reconhecimento dessas anomalias, sobretudo quando evidenciadas em estudos com alto padrão de controle sobre as variáveis envolvidas, parece exigir novas alternativas teóricas para explicar os fenômenos dentro de um quadro que faça jus aos demais indícios sobre o funcionamento do cérebro humano. Trata-se de buscar o substrato natural das experiências religiosas, reconhecendo que a expectativa de explicá-las através dos modelos padrão de funcionamento do cérebro pode ser um limitador. Ainda que encontremos muitas correlações entre estados cerebrais e determinadas experiências religiosas, isso por si só não nos autoriza a dizer que a ativação de determinadas áreas causa determinadas percepções.

De acordo com Mcnamara (2009), não podemos cair na simplificação de argumentar que o cérebro é o causador das experiências religiosas, sendo mais provável a tese de que “as experiências religiosas são realizadas por meio do cérebro nos seres humanos, e saber como o cérebro medeia as experiências religiosas pode nos dizer algo sobre as funções potenciais das experiências religiosas” (p. 11). Isso é particularmente importante porque as pesquisas recentes apontaram novas propriedades das experiências religiosas, para além daquelas descritas por William James e seus comentadores. O levantamento de Mcnamara destaca algumas delas:

um senso aprimorado de poder pessoal ou mesmo de que se foi especialmente abençoado por Deus; capacidades aprimoradas de "teoria da mente" (são capacidades para adivinhar com precisão os estados mentais e as intenções dos outros); mudanças nos comportamentos sexuais (podem ser aumentados ou drasticamente diminuídos); mudanças nos comportamentos de leitura / escrita; maior consciência e apreciação da música; percepção de imagens metafóricas e visuais complexas; entre outras. (Mcnamara, 2009, p. 15).

Essa ampliação de propriedades associadas às experiências religiosas que a literatura especializada tem produzido aponta não só na direção da complexidade do fenômeno, mas na sua relevância para o que seria uma vida humana significativa. São comportamentos que parecem não ter qualquer importância no quadro das características evoluídas para a competição darwiniana pela sobrevivência e que, no entanto, surgem como aspectos altamente relevantes na

vida dos indivíduos da espécie. Mcnamara vai mais longe e destaca que de um ponto de vista biológico, “há uma considerável sobreposição entre a neuroanatomia do centro da atividade consciente (*self*) e da experiência religiosa (...), sobreposição essa que pode ser funcional” (p. 145-146). Ainda que se reconheça que esse tipo de correlação pode dar margem a argumentos conflitantes, parece claro que “muitas práticas religiosas funcionam para facilitar a transformação e crescimento desse *self*” (p. 146), o que acaba por contribuir com o amadurecimento psicológico dos indivíduos para o uso de funções mentais superiores.

Em um estudo recente, Haidt *et al.* (2017) sistematizaram um conjunto de experiências religiosas sob o conceito de *experiências de autotranscendência* com o objetivo de capturar uma maior amplitude de experiências comuns e, paralelamente, adotar uma certa neutralidade sobre as conotações espirituais ou seculares das mesmas. Para os autores, um mesmo espectro de variadas intensidades parece unir experiências aparentemente distintas como estados de atenção plena (que seriam experiências de baixa intensidade) e estados místicos (mais intensos e viscerais). A partir dessa sistematização eles sustentam que:

nossa revisão sugere que as experiências de autotranscendência são mais frequentemente associadas a resultados positivos, como bem-estar e comportamento prossocial - e as experiências mais intensas às vezes são relatadas entre os momentos mais significativos da vida de uma pessoa. Propomos que um consenso qualificado emergiu de que, de modo geral, Freud estava errado e James estava certo quanto ao potencial psicológico positivo dessas experiências. (Haidt, 2017, p. 144).

Diferentes tipos de percepção de estados de transcendência associados às experiências religiosas, como “a diminuição das fronteiras corporais e sociais, e a conexão com outras pessoas e objetos no ambiente para além de si mesmo” (p. 150) são extremamente importantes no desenvolvimento humano e “provavelmente transmitem os seus benefícios psicológicos através de diferentes processos e sistemas neurobiológicos subjacentes” (p. 150). As evidências encontradas por Haidt *et al.* (2017) corroboram as hipóteses sobre a possibilidade de caracterização das experiências de autotranscendência como resultados de importantes capacidades mentais que, não apenas são altamente importantes para a viabilização da vida humana, como também se constituem como bons indicadores para as explicações sobre a natureza da mente.

Em uma outra abordagem, muito influente na área das ciências médicas, Pargament (2013) critica a postura reducionista de muitas teorias das ciências humanas e sociais que defendem que as crenças e práticas religiosas são expressões de algo presumivelmente mais básico, seja a necessidade de conforto emocional, alívio do terror de morrer, controle dos impulsos humanos, conexão social, vantagem evolutiva ou significado e propósito. Isso negligenciaria a espiritualidade como motivação irreduzível, como um anseio pelo sagrado e como uma dimensão mais elevada do potencial humano. Essa definição de espiritualidade baseia-se no

pressuposto de que as pessoas são motivadas a descobrir algo sagrado em suas vidas, manter ou conservar uma relação com o sagrado e, quando necessário, transformar sua compreensão do sagrado. Nas suas próprias palavras:

mesmo que estudos adicionais consigam identificar um conjunto de fatores explicativos que explicam plenamente os efeitos da religião e da espiritualidade, uma abordagem reducionista desses fenômenos permaneceria problemática. Por quê? Porque uma parte substancial da população mundial vê a vida através de lentes sagradas, lentes que colorem, filtrem e clarifiquem sua visão da realidade. (Pargament, 2013, p. 269).

Por fim, cabe destacar ainda as contribuições de Beauregard (2012), que defende a necessidade de se opor ao que ele classifica como neuroreducionismo, ou seja, a postura de reduzir os seres humanos aos seus cérebros. Em contraposição, o autor defende que o cérebro é necessário, mas não suficiente para explicar nossas características psicológicas, o que nos permite evitar cair na falácia filosófica de considerar que partes do cérebro possuem atributos que só podem ser de propriedade de indivíduos humanos. De acordo com Beauregard:

Com o surgimento da autoconsciência, da autogestão e das capacidades metacognitivas, a evolução nos permitiu moldar consciente e voluntariamente o funcionamento de nossos cérebros. Essas capacidades avançadas permitem que sejamos guiados não apenas pela sobrevivência e reprodução, mas também por conjuntos complexos de percepções, objetivos e crenças. Por exemplo, os valores éticos associados a uma dada tradição espiritual ajudam certas pessoas a controlar seus impulsos emocionais e a se comportar de maneira altruísta. Neste caso particular, a consciência moral substitui a programação inata como regulador comportamental, e permite a emancipação dos genes “egoístas” e dos ditames primitivos do cérebro dos mamíferos. (Beauregard, 2012, p. 130).

Isso significaria que, ao contrário do que afirmam as hipóteses reducionistas, os estados mentais associados a experiências de caráter religioso podem evidenciar a existência de processos cognitivos complexos e específicos. Por essa razão, parece plausível acreditar que a experiência religiosa possa ter evoluído como um processo adaptativo de alguma relevância para entendermos a mente humana. Na última parte deste artigo vamos explorar algumas perspectivas que, na tentativa de reconciliar a dimensão objetiva expressa pelos indícios acerca do desenvolvimento do nosso aparato cognitivo, com a dimensão subjetiva expressa pelo reconhecimento da complexidade das experiências subjetivas de caráter transcendente, lançam novas luzes para a tentativa de resolução do problema das experiências religiosas.

### 3. Reconciliando objetividade e subjetividade

O psicólogo Michael Tomasello (1999 e 2014) oferece argumentos cogentes e empiricamente embasados sobre algumas importantes etapas de desenvolvimento da mente humana, dos quais podemos extrair algumas implicações para a compreensão das experiências religiosas. De acordo com ele, a evolução da mente passou por sucessivos estágios que foram paulatinamente dotando os seres humanos de formas cada vez mais complexas e variadas de intencionalidade, modelando a linguagem, o raciocínio, a imaginação, a reflexão, os sentimentos, e outros processos mentais. Amparado em uma tradição filosófica que teoriza o papel da ação humana, Tomasello enfatiza que os modos de intencionalidade são inteiramente baseados na resolução de problemas reais, sendo o principal deles a cooperação social. Nessa perspectiva, Tomasello desenvolve a hipótese da *intencionalidade compartilhada* para explicar a singularidade do pensamento humano e afirma que:

o que criou esse tipo de pensamento – seus processos de representação, inferência e automonitoramento – foram adaptações para lidar com problemas de coordenação social, especificamente problemas apresentados pelas tentativas de colaboração e comunicação dos indivíduos (Tomasello, 2014, p. 4).

Essa hipótese sustenta que a evolução da nossa intencionalidade passou por três estágios: intencionalidade individual (focada na competição com outros indivíduos); intencionalidade conjunta (focada na comunicação e na colaboração entre indivíduos); e intencionalidade coletiva (focada na construção de cooperação com grandes grupos de indivíduos). Esse trajeto evolutivo foi dotando os seres humanos de uma capacidade de atribuir uma perspectiva subjetiva (teorias da mente) a si próprios e aos outros, gerando a necessidade da representação simbólica e da criação da linguagem para permitir a comunicação dessa subjetividade.

Ao analisar as características da intencionalidade coletiva, a mais complexa e definidora do funcionamento da mente humana como conhecemos hoje, é possível perceber que ela está diretamente associada a predisposições para experiências que transcendem a perspectiva individual de percepção. Foi a partir da intencionalidade coletiva que surgiram as normas sociais e regras de conduta moral, baseada na ampliação da capacidade dos indivíduos de avaliar uns aos outros, criando “convenções que passam a ser aplicadas imparcialmente, de modo transpessoal, isto é, aplicados a todos e por todos, mesmo para aqueles que não estão envolvidos em uma interação” (p. 87). O advento da mentalidade produtora de normas sociais marca o desenvolvimento da capacidade da mente de pensar a partir de uma perspectiva objetiva, fundamentada racionalmente para ter aplicação a todos os indivíduos de uma dada sociedade.

O impacto da maturação dessa forma de pensar e compartilhar intenções possibilitou o desenvolvimento de:

novas habilidades de comunicação que os permitiu falar sobre muitas coisas que antes eles não podiam (como estados mentais e operações lógicas) e isso possibilitou inferências reflexivas com muito mais profundidade e amplitude (...) constituindo um modo de pensar nas coisas de perspectivas cada vez mais amplas e também recursivamente, à medida que uma pessoa incorpora a perspectiva de um grupo social, cada vez mais amplo e transpessoal. (Tomasello, 2014, p. 121/122).

Retomando a definição de James sobre experiências religiosas – a relação privada com o que os indivíduos consideram divino – é possível relacionar esse processo mental com a capacidade de assumir perspectivas de percepção transcendentais. Embora o uso que Tomasello faça da noção de transpessoalidade seja em um sentido tão somente social, sem sugerir qualquer possibilidade de aplicação para experiências subjetivas de cunho religioso, a extensão do argumento é hipoteticamente válida, uma vez que religiões são também produtos do processo cultural de desenvolvimento humano.

Se a mente humana evoluiu para formas cada vez mais complexas e não individuais de intencionalidade, levando-nos à possibilidade de experimentar estados subjetivos transpessoais que resultam no sentimento de conexão com outros indivíduos, é possível haver uma ligação evolutiva com a capacidade de nos relacionarmos com algo de natureza divina ou transcendente. Isso significa afirmar que os seres humanos são naturalmente religiosos, mas diferentemente das abordagens reducionistas, tal afirmação seria no sentido de considerar a religiosidade como um produto evolutivo das características fundamentais da mente humana e não um subproduto das mesmas.

Contudo, ainda que essa hipótese esteja correta, as experiências religiosas não seriam plenamente explicadas. Dentre o amplo conjunto de experiências caracterizadas como religiosas, apenas uma parcela delas se enquadraria como uma experiência propriamente intencional, no sentido tradicional do termo<sup>7</sup>. Além disso, o próprio Tomasello enfatiza que “o seu foco é sobre as dimensões sociais do pensamento e embora os seres humanos resolvam muitos problemas e tomem muitas decisões com base em uma heurística intuitiva evoluída, eles também fazem isso através do pensamento (...) reduzindo o foco da nossa teoria a um único processo cognitivo” (2014, p. 4).<sup>8</sup> Isso significa que algumas das capacidades mentais mais complexas e ainda pouco compreendidas, como a própria intuição, ficam de fora da sua teoria. De qualquer modo, sua perspectiva

---

<sup>7</sup> Uma ampla tradição filosófica discute o problema da intencionalidade, passando por Franz Brentano, Edmund Husserl, John Searle, Daniel Dennett, entre outros. O tratamento dessa questão, contrapondo com a noção empregada por Tomasello e suas implicações conceituais, se dará ao longo da pesquisa.

<sup>8</sup> Tomasello faz alusão a Teoria do Sistema Dual defendida por Kanheman (2011) que defenda a existência de um Sistema 1 (rápido, intuitivo e não-consciente) e um Sistema 2 (lento, racional e consciente).

lança novas possibilidades interpretativas de conciliação entre reducionismo e não reducionismo.

Outra contribuição recente nesse mesmo sentido é a do psiquiatra Iain McGilchrist (2012), que explora os diferentes tipos de atenção de que nosso aparato cognitivo é capaz de gerar e as experiências particulares que emergem de cada um deles. Ele sustenta que diferenças encontradas na estrutura cerebral humana, mais particularmente entre os hemisférios direito e esquerdo, podem estar na origem de uma dualidade perceptiva, ainda que se reconheça que o cérebro funciona como um sistema integrado. Sistematizando estudos nesse sentido, McGilchrist salienta a proeminência do hemisfério direito nos processos cognitivos, contrariando boa parte da literatura anterior.<sup>9</sup>

Seu intuito foi o de defender a tese de que, embora o hemisfério esquerdo seja o principal responsável pelas operações cognitivas focadas, nas quais o ambiente circundante é abstraído, o hemisfério direito é uma espécie de guia perceptivo para a realidade como um todo, pois está associado à percepção holística e integrativa da nossa experiência de estar no mundo. Para McGilchrist, os processos cognitivos estão baseados em dois diferentes modos de atenção e a comunicação inter-hemisférica ajuda a compreender como esses modos se relacionam e nos permitem ter uma visão unificada do mundo, integrando diferentes aspectos da realidade. Cada hemisfério cerebral é responsável por promover um tipo de experiência, baseada no seu modo particular de atenção. De acordo com ele:

O hemisfério esquerdo produz uma atenção estreita, concentrada, com o objetivo de pegar objetos ou alimentos. O hemisfério direito presta uma atenção ampla e vigilante, cujo objetivo parece ser a percepção de sinais do ambiente, especialmente de outras criaturas, que são predadores em potencial ou companheiros, inimigos ou amigos em potencial. Pode ser que a divisão do cérebro humano seja também o resultado da necessidade de levar ao mesmo tempo dois tipos incompatíveis de atenção no mundo, um estreito, focado e direcionado por nossas necessidades, e o outro amplo, aberto e direcionado para o que mais está acontecendo no mundo, além de nós mesmos. (McGilchrist, 2012, p. 50).

O trabalho de McGilchrist oferece subsídios importantes para afirmarmos que a lateralidade implica em um *modus operandi* particular de comunicação inter-hemisférica que concilia uma atenção holística com uma atenção analítica para possibilitar a atividade cognitiva integrada. Mais do que isso, a lateralidade é decisiva para compreendermos a experiência humana, apresentando uma hipótese sobre como unificamos diferentes formas de ver e entender o mundo. No que diz respeito às experiências religiosas, McGilchrist (2019) afirma que existem boas razões para supor que o hemisfério direito pode estar associado à mediação desse tipo de experiência, fundamentando a aceitação do agente às mesmas, já que:

<sup>9</sup> Ver Sperry (1974) e Gazzaniga e LeDoux (1978).

Um consenso está emergindo da literatura de que a experiência religiosa tende a ser associada ao hemisfério direito. (...) dos quais distinguem o que chamam a "religião do homem comum", com seu padrão característico de crença contínua e conjunto de convicções, predominantemente localizada na região frontal, de experiência religiosa extática, mais localizada para a região temporal, ambas no hemisfério direito. (McGilchrist, 2012, p. 319).

O autor sustenta que tipos de experiências tradicionalmente associadas à percepção religiosa de mundo podem ser compreendidas quando analisamos o tipo de atenção que o hemisfério direito nos proporciona. Esse aspecto da lateralidade cerebral poderia estar por trás do nosso senso artístico, metafísico, epistemológico e ético, aspectos diretamente relacionados com uma percepção religiosa. A atenção a elementos externos e difusos, como um senso de presença do divino, está diretamente ligada ao tipo de atenção do hemisfério direito; do mesmo modo, a percepção de padrões na natureza que estão para além da nossa própria existência corporal, e que identificam o mundo como uma totalidade de fatos e não apenas de objetos também é um tipo de percepção relacionada à capacidade do hemisfério direito.

Em suma, temos com McGilchrist um tipo de hipótese para as experiências religiosas e sua base cognitiva de um mesmo tipo que em Tomasello: a evolução da mente nos dotou de capacidades muito complexas que poderiam, em tese, não só permitir, mas incentivar diretamente os tipos de experiências, aparentemente anômalas e estranhas, que estão na base das religiões. Essas experiências seriam fundamentais para a vida humana normal e saudável, pois conectariam os humanos a aspectos mais sutis da realidade, ensejando com isso a possibilidade de experiências pessoais mais profundas, belas e significativas.

## Conclusão

Esta breve revisão da literatura especializada evidencia que há duas perspectivas básicas que moldam o debate atual sobre experiências religiosas: uma perspectiva que adota um tom reducionista, utilizando-se do pragmatismo como uma oportunidade para circunscrever os limites cognitivos da experiência religiosa; e uma perspectiva não reducionista que considera os perigos de uma neurociência ingênua que quer limitar a complexidade do fenômeno. Embora cada perspectiva acomode no seu âmago uma certa heterogeneidade, estamos em um terreno relativamente seguro ao referendar essa dualidade de perspectivas sobre o tema. Ademais, abordagens que procuram conciliar as duas perspectivas têm oferecido visões alternativas que enfatizam a validade de ambos os pólos.

O foco aqui foi dar atenção ao debate mais propriamente científico e embasado por indícios empíricos, deixando de lado as considerações de caráter

mais especulativo. Com isso, buscou-se produzir um mapa de entendimento dos principais termos do debate, sem pretender esgotá-los ou oferecer uma avaliação sobre quais posições se colocam com mais consistência. Os resultados revisados não provam um ponto de vista reducionista, já que, a julgar pelos estudos analisados, apesar de algumas variedades de experiências religiosas se refletirem na atividade cerebral, elas não conseguem explicar fenômenos evidenciados pelas perspectivas não reducionistas. Do mesmo modo, identificar o caráter não patológico e benéfico do ponto de vista psicológico e social dessas experiências não elimina a possibilidade de que as mesmas sejam apenas ilusões úteis, como sugerem alguns teóricos reducionistas.

A identificação dos termos do debate e das alternativas mais consistentes cientificamente poderá contribuir no aprofundamento das implicações epistemológicas para o estudo da religião e, em particular, das experiências religiosas. Dentre as questões que ficam abertas para discussões posteriores, destaca-se a análise das experiências religiosas à luz dos modelos explicativos sobre as etapas evolutivas pelas quais a mente percorreu para se tornar o aparato cognitivo que conhecemos hoje, seguindo a trilha aberta por Tomasello e Mcgilchrist. Isso implica inicialmente na delimitação dos tipos e características das capacidades mentais que são utilizadas para produzir esse tipo de subjetividade, o que vai demandar a sistematização de novos indícios empíricos que possam esclarecer os pontos mais nebulosos sobre o funcionamento da mente humana.

## Referências

ALMINHANA, L.O.; MENEZES JR., A. Experiências Religiosas/Espirituais: Dissociação saudável ou patológica. **Horizonte, Dossiê Religião e Saúde**, v.14, n.41. p.122-143. Belo Horizonte: PUC Minas, 2016.

BARRET, J. Cognitive Science of Religion: Looking Back, Looking Forward. **Journal for the Scientific Study of Religion**, 50 (2), 229-239, 2011a.

BARRET, J. **Cognitive Science, Religion and Theology: from human minds to divine minds**. Conshohocken, PA: Templeton Press, 2011b.

BARRETT, J. **Born Believers: The Science of Children's Religious Belief**. New York: Free Press, 2012.

BEAUREGARD, M. **Functional Neuroimaging Studies of Emotional Self-Regulation and Spiritual Experiences**. In: MOREIRA-ALMEIDA, A. e SANTOS, F.S. (Eds). *Exploring frontiers of the mind-brain relationship*. New York: Springer, 2012.

BOYER, P. **Religion explained: the evolutionary origins of religious thought**. New York: Basic Books, 2001.

BURNS, C. **Reductionism**. In: LEEMING, D. (Ed.) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, 2014.

BUSH, S. Concepts and Religious Experience: Wayne Proudfoot on the cultural construction of experiences. **Religious Studies**, 48, 101-117, 2012.

CARRETTE, J. R. The return to James: Psychology, religion, and the amnesia of neuroscience (Introduction). In: **The varieties of religious experience: A study in human nature** (pp. xxxix-lxiii). New York: Routledge, 2002.

DENNETT, D. **Quebrando o encanto: A religião como fenômeno natural**. São Paulo: Globo, 2006.

DURKHEIM, E. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Paulus Editora, 2001.

ELIADE, M. **O Sagrado e o Profano: A essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1958/2018.

FINGELKURTZ, A. e FINGELKURTZ, A. Is our brain hardwired to produce God, or is our brain hardwired to perceive God? A systematic review on the role of the brain in mediating religious experience. **Cognitive Process**, n.10, pp.293–326, 2009.

FREEMAN, A. A Daniel come to judgement? Dennett and the revisioning of transpersonal theory. **Journal of Consciousness Studies**, 13, No. 3, pp. 95–109, 2006.

GARCIA-ROMEO, A. e TART, C. T. **Altered states of consciousness and transpersonal psychology**. In: Friedman, H. e Hartelius, G. (Eds). *The wiley blackwell handbook of transpersonal psychology*. Hoboken: Wiley, 2015.

GAZZANIGA, M. e LEDOUX, J. **The Integrated Mind**. Nova York: Springer, 1978.

GUTHRIE, S. **Faces in the clouds: A new theory of religion**. New York: Oxford University Press, 1993.

HAI DT, J.; YADEN, D.; VAGO, D.; HOOD JR, R; NEWBERG, A. The varieties of self-transcendence experiences. **Review of General Psychology**, Vol.21, n.02, pp.143-160, 2017.

HEWITT, M. **Neurology and psychology of religion**. In: LEEMING, D. (Ed.) *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, 2014.

JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1902/1991.

JUNG, C. **Psicologia e Religião**. São Paulo: Vozes, 1938/2011.

KELTNER, D. e HAIDT, J. Approaching Awe, a moral, spiritual and aesthetic emotion. **Cognition & Emotion**, 17 (2), 297-314, 2003.

KONVALINKA, I.; XYGALATAS, D.; BULBULIA, J.; SCHJOEDT, U.; JEGINDØ, E-M.; WALLOT, S.; VAN ORDEN, G.; ROEPSTORFF, A. Synchronized arousal between performers and related spectators in a fire-walking ritual. **Proceedings of the National Academy of Sciences**, 108(20):8514-8519, 2011.

LAWSON, T. e McCAULEY, R. **Rethinking religion: connecting cognition and culture**. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1990.

LITTLEFIELD, M., e JOHNSON, J. M. **The neuroscientific turn: Transdisciplinarity in the age of the brain**. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 2012.

MCGILCHRIST, I. **The Master and His Emissary: the divided brain and the making of the western world**. Londres: Yale University Press, 2012.

MCGILCHRIST, I. Cerebral lateralization and religion: a phenomenological approach. **Religion, Brain and Behavior**, vol.9, n.4, pp. 319-339, 2019.

McNAMARA, P. **The neuroscience of religious experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MOREIRA-ALMEIDA, A. **Research on mediumship and the mind-brain relationship**. In: MOREIRA-ALMEIDA, A. e SANTOS, F.S. (Eds). Exploring frontiers of the mind-brain relationship. New York: Springer, 2012.

OTTO, R. **The Idea of Holy: An inquiry of non-rational factory in the idea of the divine and its relation to the rational**. The Book Tree, 1917/2018.

PARGAMENT, K. **Search for the sacred: toward a nonreductionistic theory of spirituality**. In: PARGAMENT, K. (ed.) Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality: Vol. 1. Context, Theory, and Research. APA, 2013.

PASCALE, C. **Cartographies of Knowledge: Exploring qualitative epistemologies**. Thousand Oaks, CA: Sage, 2011.

SCHJOEDT, U. The religious brain: a general introduction to the experimental neuroscience of religion. **Method and Theory in the Study of Religion**, n.21, pp. 310-339, 2009.

SPERRY, R. W. **Lateral Specialization in the Surgically Separated Hemispheres**. New York: Rockefeller University Press, 1974.

TAVES, A. **Religious experience reconsidered: a building-block approach to the study of religion and other special things**. New Jersey: Princeton University Press, 2009.

TOMASELLO, M. **A natural history of human thinking**. Cambridge: Harvard University Press, 2014.

TOMASELLO, M. **The cultural origins of human cognition**. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

WILSON, E. **A conquista social da terra**. São Paulo: Companhia das Letras 2013.

XYGALATAS, D.; KONVALINKA, I.; ROEPSTORFF, A.; BULBULIA, J. Quantifying collective effervescence: Heart rate dynamics at a fire walking ritual. **Communicative and Integrative Biology**, 4(6):735-738, 2011.

*Submetido em 11/02/2022*

*Aceito em 11/05/2023*