

DEUS: NÃO É O QUE VOCÊ PENSA*

GOD: IT'S NOT WHAT YOU THINK

Rogério Passos Severo

<https://orcid.org/0000-0002-5556-4706>

rogerio.severo@ufrgs.br

Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

Mariana Garcia Vasconcellos

<https://orcid.org/0000-0002-7155-812X>

mariana.garvasc@gmail.com

Universidade Federal do Rio Grande do Sul,
Porto Alegre, Rio Grande do Sul, Brasil

RESUMO *Os textos sagrados das mais diversas tradições religiosas e os relatos de santos e místicos dessas mesmas tradições apresentam o domínio espiritual de modo paradoxal e misterioso, seguidamente incompreensível. Esses textos contrastam fortemente com o discurso filosófico e teológico sobre esses mesmos assuntos, que procurou descrever de modo claro e bem definido o que naqueles textos é dito de modo ambíguo, metafórico e indireto. Este artigo desenvolve um argumento originalmente formulado por William James, segundo o qual o fundamento das crenças religiosas são as experiências religiosas e não as teorias filosóficas ou teológicas. Argumentamos que uma epistemologia da religião baseada naquelas experiências não pode meramente imitar uma epistemologia de objetos comuns (os objetos físicos, por exemplo), mas precisa*

* Artigo submetido em: 29/11/2022. Aprovado em: 18/09/2023.

incorporar intuições e sentimentos como fontes de conhecimento ao lado das fontes mais tradicionais.

Palavras-chave *Experiência religiosa. Epistemologia da religião. Intuição. Sentimento.*

ABSTRACT *The sacred writings of a wide variety of religious traditions and the reports of saints and mystics of those same traditions present the spiritual domain in a paradoxical and mysterious manner, often incomprehensible. Those writings contrast starkly with the philosophical and theological discourse on those matters, which sought to describe clearly and precisely what is said ambiguously, metaphorically and indirectly in them. This paper advances an argument originally put forth by William James, according to which religious beliefs are grounded not on philosophical and theological theories, but on religious experiences. We argue that an epistemology of religion based on those experiences cannot merely imitate an epistemology of ordinary objects (e.g., physical objects), but has to incorporate intuitions and feelings as sources of knowledge alongside more traditional sources.*

Keywords *Religious experience. Epistemology of religion. Intuition. Feeling.*

Deus não é o que a gente pensa nos dois sentidos dessa expressão. Não é um pensamento, em primeiro lugar, e também não é o que a gente pensa que é, quando a seu respeito pensamos alguma coisa. Isso talvez soe paradoxal, mas é o que dizem as escrituras das principais tradições religiosas mundiais, inclusive a cristã. É também o que encontramos nos relatos de experiências espirituais de místicos e santos reconhecidamente profundos e influentes dessas mesmas tradições. No entanto, não é o que lemos em boa parte dos livros e artigos de filosofia da religião e teologia, em que são feitas afirmações categóricas sobre a natureza de Deus – por exemplo, que é eterno, imutável, simples e onisciente.¹

1 Esses são atributos de Deus segundo os teísmos judeu, cristão e islâmico. Em outras tradições religiosas, pode haver outros atributos, ou pode não haver um conceito de um Deus pessoal e criador. *Mutatis mutandis*, o argumento a seguir apresentado poderia em princípio ser reformulado para essas outras tradições, substituindo-se “Deus” por “divino” ou “sagrado” ou alguma expressão que denote o domínio espiritual ou religioso concebido não intelectualmente, mas como um conjunto de objetos, experiências, sentimentos e intuições.

Parece que temos aqui, portanto, um conflito de perspectivas. Desde uma perspectiva intelectual e teórica, é como se não pudéssemos pensar sobre Deus senão usando conceitos e formulando teses para falar dele e de seus atributos. Até mesmo intelectuais ateus fazem exatamente isso ao negá-lo – pois, para negar-lhe existência, é preciso primeiro poder falar sobre isto que não existe, algo que fazemos por meio de descrições, que compreendem predicados e conceitos.² Em contrapartida, a partir de uma perspectiva mais – como dizê-lo? – espiritual, ou experiencial ou afetiva, conceitos, teses e pensamentos parecem secundários. Mais até: parecem mecanismos de evasão, maneiras de desviar a atenção daquilo que de fato se apresenta como fundamental para quem tem experiências de tipo espiritual.

Não é difícil identificar na literatura religiosa e mística algo que podemos chamar de um sentimento de Deus ou da presença de Deus (ou dos deuses ou de espíritos, conforme a religião), bem como um conjunto vasto de experiências religiosas e espirituais que movem as pessoas para as suas respectivas religiosidades e as sustentam nas suas práticas, mas que, ao se tornarem objetos de pensamentos – como naturalmente acontece nas filosofias e teologias –, parecem desvanecer-se ou distorcer-se.³ Seguidamente essa mudança do foco da atenção é um alívio, uma vez que um traço característico das experiências espirituais e religiosas é o seu aspecto desconfortável e incômodo, emocionalmente difícil e às vezes sofrido, mesmo quando maravilhosas e sublimes – vale dizer, são experiências paradoxais e ambíguas em sua riqueza de detalhes e emoções. Nelas, apresenta-se uma realidade que a compreensão e a reflexão intelectuais abrangem apenas em parte, mas que fundamenta e motiva as escolhas e vidas religiosas das pessoas em seus aspectos mais básicos.

Em um belo livro – *O Deus dos filósofos e o Deus da Bíblia* (2006) –, Eleonora Stump procurou refutar uma afirmação recorrente na filosofia da religião do século vinte, segundo a qual no teísmo clássico haveria uma incompatibilidade entre a concepção filosoficamente bem definida de Deus e a concepção pessoalíssima e idiossincrática do Deus bíblico.⁴ Ela argumenta que as duas podem ser reconciliadas no teísmo clássico – e de fato já o foram

2 Ver, por exemplo, Quine (1940), § 27, p. 150.

3 O livro clássico a esse respeito é o de William James (2002 [1902]); estudos mais recentes podem ser encontrados em Cardena *et al.* (2000), Keltner e Haidt (2003), McNamara (2009), Moser e Meister (2020).

4 Stump menciona, nesse sentido, a chamada “teologia aberta”. Mas a mesma ideia podemos também encontrar noutros autores. Martin Buber, por exemplo, escreveu que “... a ideia de Deus, aquela obra-prima da construção humana, é apenas a imagem das imagens, a mais sublime de todas as imagens que o homem imagina do Deus sem imagem. É essencialmente repulsivo ao homem reconhecer esse fato e permanecer satisfeito. Pois quando aprende a amar Deus, sente uma realidade que se ergue acima da ideia. Mesmo empreendendo o grande esforço do filósofo de sustentar o objeto de seu amor como um objeto de seu pensamento filosófico, o próprio amor é testemunha da existência do Amado” (2016, p. 52).

por filósofos como Santo Tomás de Aquino, para o qual o Deus concebido filosoficamente como imutável, eterno e simples (portanto, infinitamente diferente dos seres humanos, incompreensível para nós) é *idêntico* ao Deus bíblico. Este é acessível e interage conosco de maneiras únicas, pontuais e irrepetíveis, respondendo aos nossos apelos e necessidades, e aparentemente mudando seus cursos de ação mesmo depois de já os ter previamente determinado.

Neste artigo, argumentamos que, mesmo sendo correta a observação de Stump sobre a compatibilidade lógica dessas duas perspectivas sobre Deus, qualquer acesso cognitivo que possamos ter a Deus e às coisas divinas ocorre necessariamente por meio de experiências psicológicas, que são sempre de tipo bíblico, vale dizer, idiossincráticas, pessoalíssimas, paradoxais e semi-incompreensíveis. Extraímos desse fato algumas restrições para a epistemologia da religião, isto é, para a descoberta e justificação daquilo que nas religiões se afirma. Se reconhecermos, como originalmente propôs William James em *As variedades da experiência religiosa*, que a matéria sobre a qual a reflexão filosófica e teológica trabalha originalmente provém de experiências religiosas, então “não há esperança alguma em qualquer tentativa de demonstrar por processos puramente intelectuais aquilo que a experiência religiosa direta nos entrega” (2002 [1902], p. 352). Uma vez que aquilo que se pretenderia demonstrar – a realidade disso que a experiência entrega – é por sua natureza mesma experimentado como paradoxal e incompreensível, não suscetível de descrição precisa, os processos puramente intelectuais de demonstração estão fadados a se mostrarem inconclusivos. Demonstrações por processos puramente intelectuais exigem que o objeto da demonstração seja claramente identificado e delimitado por meio de formulações precisas – justamente o que a experiência religiosa torna difícil (como veremos na seção 1 a seguir).

Pode-se argumentar, como muito bem faz Eleonora Stump, que as referências de ambos os discursos são compatíveis e concebíveis intelectualmente como idênticas. No entanto, para ir além da mera afirmação de uma compatibilidade lógica, precisaríamos de uma via de acesso cognitivo a Deus. Do ponto de vista psicológico, no entanto, esse acesso só ocorre (para nós, seres humanos) por meio das experiências religiosas, que são sempre do tipo bíblico. Isso significa, portanto, que qualquer pretensão de conhecimento de Deus ou das coisas divinas e sagradas não pode ser justificada estritamente do mesmo modo como são justificadas as pretensões de conhecimento empírico ou científico.

Embora as dificuldades e os desafios para o conhecimento de Deus e das coisas divinas e sagradas sejam bem conhecidos, diversos filósofos ainda hoje persistem em caminhos estritamente intelectuais, buscando argumentos lógicos

ou empíricos para justificar epistemicamente as afirmações de cunho religioso e buscando contornar a linguagem notavelmente metafórica e oblíqua que de fato encontramos nas tradições religiosas (ver seção 2 deste artigo).⁵ Em vez disso, buscamos aqui uma via alternativa, indicando como o projeto de uma ciência da religião esboçado por James no capítulo final de seu livro clássico (2002 [1902], *Lecture XX*) exige a incorporação de sentimentos e intuições como fontes de conhecimento ao lado das fontes tradicionais. Esses acréscimos já vêm sendo propostos na literatura por autores como John Cottingham (2008) e Iain McGilchrist (2021) e não acarretam um abandono do empirismo original de James. Indicamos, adicionalmente, que em consequência disso a epistemologia da religião é semelhante à epistemologia da arte, em que também intuições e sentimentos são fontes de descoberta e justificação de enunciados sobre a arte. Nesses domínios – e possivelmente noutros – podemos ter boas razões para crer em algo que intuímos e sentimos, mas que a rigor não compreendemos ou sobre o que podemos não saber o que pensar (seção 3 deste artigo).

1. Da incompreensibilidade de Deus

A incongruência entre os discursos teológico e filosófico sobre Deus e os relatos de experiências religiosas pode ser formulada como uma dificuldade metodológica: quanto mais claros e explícitos são os enunciados teológicos e filosóficos, menos eles refletem o que dizem as escrituras sagradas e os relatos dos santos e místicos que supostamente melhor conhecem o objeto daquele discurso, por terem-no experienciado ou visto diretamente. Essa dificuldade está registrada na própria literatura religiosa e na filosofia da religião, que recorrentemente afirma a incompreensibilidade de Deus. Notando que a distância entre o finito e o infinito é ela própria infinita, Pascal escreveu: “Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, pois, não tendo partes nem limites, não tem nenhuma relação conosco. Somos, portanto, incapazes de conhecer não só o que ele é como também se existe” (*Pensamentos*, § 233, p. 99). A incompreensibilidade de Deus é também afirmada por São Máximo, o Confessor: “Uma vez que absolutamente nada, ser ou não-ser, está ligado a ele [Deus] como uma causa, nenhum ser, ou o que é chamado de ser, e nenhum não-ser, ou o que é chamado de não-ser, é propriamente próximo dele. Ele tem de fato uma existência simples, incognoscível e inacessível a todos e

5 Como exemplos de filósofos que perseguem essa via, podemos citar Plantinga (2000), Swinburne (2015) e Alston (2020). Uma apresentação e análise de alguns de seus argumentos pode ser encontrada em Portugal (2020).

inteiramente além da compreensão, transcendendo a toda afirmação e negação” (*The church’s mystagogy*, Introdução). Santo Tomás de Aquino famosamente escreveu no preâmbulo da Questão 3 da *Suma teológica* que não podemos saber o que Deus é, apenas o que não é (ver também: Ia, q. 84, a. 7). Além disso, é bem conhecida a análise de Kant na Dialética Transcendental da *Crítica da razão pura*, que conclui que Deus está fora do domínio daquilo que pode ser conhecido (ver, por exemplo, o trecho em B 658-70).

As dificuldades de se compreender Deus decorrem do modo como é primariamente apresentado nas tradições religiosas e nos relatos de experiências religiosas (sobretudo as místicas), que são as fontes primárias a partir das quais as reflexões filosófica e teológica formam, nas diversas tradições religiosas e culturais, os conceitos de Deus e de divindades. Esses textos e relatos seguidamente falam da invisibilidade ou semi-invisibilidade de Deus e daquilo que associamos ao domínio religioso ou divino. Isso é dito de ao menos dois modos: (1) diz-se que a visão direta de Deus e das coisas divinas pode ser perigosa e insuportável para os seres humanos; e que, (2) quando acontece, é em boa medida incompreensível e inefável. Havendo uma força e um poder desmesurado nesse domínio sobre-humano, quem o experimenta de modo descuidado ou desamparado corre o risco de ser aniquilado ou levado à loucura. Os cerimoniais e rituais religiosos, nesse sentido, forneceriam um meio de conter e canalizar essa força desmesurada, tornando-a humanamente manejável e suportável. Funcionariam como molduras que conteriam por um tempo limitado e num local determinado aquilo que é divino, que pode então se manifestar controladamente e em seguida deixar de se manifestar. Um relato clássico do perigo e do terror que a visão direta de Deus pode provocar está no *Bhagavad Gita*, numa passagem em que o príncipe Arjuna pede a Krishna que se mostre em sua forma divina. Krishna tenta dissuadi-lo, mas a insistência de Arjuna prevalece e o deus acaba por conceder-lhe momentaneamente o “olho cósmico” com o qual vê a forma divina imperecível:

De muitas bocas e olhos,
 De muitos aspectos prodigiosos,
 De muitos ornamentos divinos,
 De muitos armamentos empunhados.
 Vestindo adornos e apetrechos divinos,
 Com perfumes e bálsamos divinos,
 Feito de todas as maravilhas, o resplandecente
 Senhor, infundável, mirando em todas as direções.
 Se mil sóis surgissem todos de uma só vez no céu,
 Tal esplendor pareceria o esplendor desse grande Ser.
 (*Bhagavad Gita*, XI, 10)

Essa visão exuberante e de infinitos detalhes (longamente descritos no texto, aqui omitido), produz grande temor em Arjuna, que não compreende o que vê:

Diga-me quem sois, de forma tão terrível.
Saudações a Vós, Ó Melhor dos Deuses;
Tende piedade! Quero compreendê-Lo, originário Um;
De fato, não compreendo o que fazeis. (*Bhagavad Gita*, XI, 44)

Arjuna em seguida implora que Krishna volte à sua forma humana, agradável aos olhos. Krishna então explica que a visão que Arjuna acabara de ter “não pode ser obtida pelo estudo dos Vedas, nem por austeridade, nem por dons, nem por sacrifícios” (XI, 53). Trata-se de uma concessão divina, oferecida apenas a alguns muito devotos, que “abandonam todo apego e estão livres de inimizade para com quaisquer outros seres” (XI, 54). Em outras palavras, não é algo que se poderia obter apenas por ação e vontade humanas; trata-se de algo ordinariamente invisível e não manifesto. Num capítulo anterior (VIII), Krishna já falara a esse respeito, indicando camadas de não manifestação por trás de outras camadas de não manifestação:

Mais alto que esse estado de ser
Há um outro estado de ser não manifesto
Mais elevado que o não manifesto primevo,
Que, quando todos os seres perecem, não perece.

Esse não manifesto é o impercível, como se diz.
Chamam-no de meta suprema.
Atingindo-o, dele não se retorna.
Essa é a minha morada suprema.
(*Bhagavad Gita*, VIII, 20-21)

Essa invisibilidade do domínio divino ou espiritual é afirmada em todas as tradições religiosas e pode ser considerada um traço típico do ponto de vista religioso em geral. William James, nas conclusões (cap. XX) do seu clássico sobre as variedades das experiências religiosas, diz exatamente isso. Ele lista cinco características da vida religiosa, das quais a primeira é que para as pessoas religiosas “o mundo visível é parte de um universo mais espiritual do qual ele extrai a sua significatividade principal” (2002 [1902], p. 375). Esse “universo mais espiritual” é comumente invisível, mas pode ser percebido ou sentido em experiências incomuns, extraordinárias – as chamadas “experiências religiosas”. Estas admitem variados graus de intensidade e profundidade e uma variedade bastante grande de tipos (que vão desde o “sentimento da realidade do invisível” às experiências místicas de que fala James, mas podem incluir

também experiências de maravilhamento e elevação, experiências mediúnicas ou dos dons do Espírito Santo, bem como experiências de comunhão ou participação coletiva em algo sagrado).⁶ Casos como o de Arjuna são extremos e raros, embora recorrentes em todas as tradições religiosas; no entanto, nos seus graus mais baixos e menos intensos as experiências religiosas são bastante comuns na maior parte das populações mundiais.⁷ Para James, a religiosidade é um traço básico da natureza humana em geral, uma característica constitutiva da mente e da cultura humana. Assim, o fundamento das religiões não se encontraria em pensamentos ou teorias (teológicas ou filosóficas), mas numa disposição psicológica que todos temos, em maior ou menor grau, de perceber aspectos da realidade que ordinariamente permanecem invisíveis, podendo ser indiretamente sentidos e intuídos, ou vistos diretamente em experiências extraordinárias.

James contrasta a consciência comum e cotidiana, em que a “função do não” está mais ativa na mente das pessoas, com os estados de consciência religiosos, em que a “função do sim” predomina (ver James, 2002 [1902], pp. 204-205 e 322). No primeiro caso, são as limitações, dificuldades e impossibilidades que nos aparecem como mais relevantes e nos chamam mais a atenção: os limites e as deficiências do corpo, a falta de tempo, a falta de dinheiro, a falta de inteligência ou sensibilidade, as irritações e os problemas nossos e dos outros. Nas experiências religiosas, ao contrário, são as possibilidades e potenciais que nos aparecem como mais relevantes e nos chamam mais a atenção (o “sim”, a comunhão e as harmonias). Aquilo que comumente parece limitado e defeituoso é então experienciado como parte de uma realidade maior, ordinariamente invisível, que é mais harmônica e perfeita. Nesses momentos, tem-se a sensação de que tudo está no seu devido lugar, de que os problemas cotidianos fazem parte de um fluxo maior de acontecimentos em que alguma providência maior se realiza. Tipicamente, essa experiência vem acompanhada de um sentimento de solenidade, de que se está contactando algo mais importante e valioso, geralmente descrito com metáforas de verticalidade (algo mais *profundo*, ou mais *elevado*), ao qual intimamente dizemos “sim”.

Vejam os exemplos. Na mitologia grega, a história do nascimento do deus Dioniso mostra ao mesmo tempo a invisibilidade ordinária

6 Ver, por exemplo, James (2002 [1902]); Keltner e Haidt (2003); Taylor (2003) e Moser e Meister (2020).

7 Em um estudo por Monteiro de Barros *et al.* (2022) sobre a prevalência de experiências religiosas e espirituais (definidas como experiências de algo sagrado ou transcendente) na população brasileira, 92% das pessoas entrevistadas relataram já terem tido alguma experiência desse tipo e 47,5% relataram tê-las frequentemente. Os autores do estudo citam estudos internacionais que estimam prevalências altas do fenômeno no mundo todo, embora não tão altas quanto no Brasil.

dos deuses e o perigo que há no contato direto com eles. Sêmele, uma jovem muito bela e devota de Zeus, banhava-se em um rio. Sobrevoando a região na forma de uma águia, Zeus a vê e desce para espí-la, assumindo então a forma de um belo homem. Eles enamoram-se e Sêmele engravida. Passado algum tempo, Hera, esposa de Zeus, fica sabendo do ocorrido e vai enciumada até Sêmele na forma de uma velha, ardilosamente induzindo em Sêmele uma dúvida sobre se o pai do bebê seria mesmo o poderoso Zeus, uma vez que ela o vira apenas em uma forma humana. Num encontro seguinte com Zeus, Sêmele pede que ele se mostre em sua forma divina. Antes de fazer seu pedido, fá-lo jurar que a atenderia. Apaixonado, Zeus aquiesce. Ao ouvir o pedido, no entanto, Zeus tenta dissuadi-la. Sêmele insiste e Zeus, forçado por seu próprio juramento, mostra todo seu poder e força na forma de raios e trovões, violentos demais para a humana Sêmele, que morre.⁸

No Antigo Testamento, a invisibilidade de Deus está registrada de diversas formas, das quais a mais notável é o ocultamento do nome de Deus. Em *Gênesis* (32: 23-30), por exemplo, lemos uma passagem surpreendentemente estranha sobre uma luta entre Deus e Jacó, ao final da qual este pede que Deus lhe revele seu nome, mas obtém como resposta apenas uma nova pergunta: “Por que perguntas pelo meu nome?” Em *Êxodo*, no alto de uma montanha, Deus fala a Moisés, que cobre seu rosto “porque temia olhar para Deus” (3: 6). Ao ser perguntado pelo seu nome, Deus responde: “Eu sou aquele que é (Iahweh)” (3: 14), que efetivamente é um não nome. A expressão é ambígua: de um lado, parece um indexical, uma vez que, a rigor, qualquer pessoa pode dizer “eu sou aquele que é”; por outro, parece indicar um tipo de existência que é diferente daquele que encontramos em pessoas como nós, que usamos rótulos, designadores rígidos ou descrições comuns como nomes. Essa ambiguidade, novamente, indica um ocultamento de Deus, que fala com Moisés sem jamais se revelar por inteiro.

Os primeiros versos do *Tao Te Ching*, de Lao Tsé, falam da impossibilidade de se nomear o Tao:

O tao que pode ser dito
 não é o Tao eterno.
 O nome que pode ser nomeado
 não é o Nome eterno.

8 Na sequência, Zeus retira o bebê Dioniso do ventre de Sêmele e o costura em sua própria coxa, para que possa completar a gestação. Há várias fontes e versões para essa história. Uma delas pode ser encontrada em Ovídio, *Metamorfoses*.

O inominável é o eternamente real.
 Nomear é a origem
 de todas as coisas particulares.

Algo no mesmo sentido pode ser observado no Islamismo: os noventa e nove nomes de Allah são seguidos do centésimo nome, impronunciável (ver Ibn Arabi, 2019; Smith, 2001, p. 223). Segundo o profeta Muhammad, Allah oculta-se com setenta mil véus de luz e escuridão: “se Ele os levantasse, o esplendor de sua face consumiria todo aquele que o mirasse” (*apud* Arantes, 2020, p. 45).

No Cristianismo, o aspecto invisível de Deus está mais claramente marcado no chamado “Deus-Pai”, mas pode também ser encontrado em diversas falas e ações de Jesus. Por exemplo, Jesus refere-se ao Reino dos Céus como contendo “mistérios” (Mateus 13: 11) que não se revelam a todos. Um registro mais evidente da semi-invisibilidade do aspecto divino de Jesus pode ser encontrado na conversa com dois de seus discípulos no caminho para Emaús, após sua ressurreição: “enquanto conversavam e discutiam entre si, o próprio Jesus aproximou-se e pôs-se a caminhar com eles. *Seus olhos, porém, estavam impedidos de reconhecê-lo.*” Apenas ao final da jornada “seus olhos se abriram e o reconheceram”, mas imediatamente Jesus “ficou invisível diante deles”, que posteriormente refletem: “Não ardia o nosso coração quando ele nos falava pelo caminho...?” (Lucas 24: 13-35)

O aspecto misterioso e semi-invisível do domínio divino é igualmente fácil de identificar nos relatos de experiências místicas. Santa Teresa de Jesus, por exemplo, descreve o que chama de “oração de união” do seguinte modo:

Quem o tiver experimentado entenderá algo disto. Com mais clareza não se pode dizer por ser tão obscuro o que ali se passa. Só poderei dizer que se representa a alma estar junta com Deus e fica uma certeza que de nenhuma maneira se pode deixar de crer. Aqui faltam e se suspendem todas as potências de modo que – como tenho dito –, de nenhuma maneira, se percebe a sua acção. [...] A vontade deve estar bem ocupada em amar, mas não compreende como ama. O entendimento, se entende, não percebe como entende; pelo menos, não pode compreender nada do que entende. A mim, não me parece que entende, porque – como digo – não se entende a si mesmo. E não acabo de entender isto. (*Livro da vida*, Cap. 18, § 14)

Inúmeros outros relatos de experiências desse tipo podem ser encontrados em James (2002 [1902]) e em autores mais recentes (por exemplo: Moreira-Almeida, 2013; Alvarado, 2016; Congar, 2005, cap. VII; e Pons, 1998, caps. 25-31). Temos, portanto, um conjunto de textos muito centrais das mais diversas tradições religiosas de variadas épocas que afirmam a incompreensibilidade ou semi-incompreensibilidade de Deus e das coisas divinas, o seu caráter

misterioso e paradoxal, e a sua manifestação em experiências únicas, personalíssimas e extraordinárias. A percepção direta de Deus e das coisas divinas é apresentada nesses textos como algo arriscado e temerário, mesmo para santos e místicos; e, nos casos em que acontece, é dita ser infável ou apenas metafórica e obliquamente descritível. Essa não é uma característica acidental ou contingente das experiências religiosas, mas um de seus traços mais constantes, embora se admitam gradações.

2. A primazia da experiência

O fato de que as experiências de algo divino ou sagrado tenham essas características indica que aquilo que se apresenta à mente durante suas ocorrências não é algo bem definido, e nesse sentido não é intelectualmente compreensível em sua plenitude. Em razão disso, essas experiências são às vezes descritas como irracionais.⁹ À medida que crenças religiosas são fundamentadas com base nelas, aquilo em que se crê é primariamente intuído e sentido, e não postulado ou afirmado em decorrência de reflexões, análises e pensamentos. Estes decorrem de intuições e sentimentos, e são portanto secundários tanto em sentido cronológico quanto epistêmico. A reflexão, a análise e os pensamentos podem questionar, refinar e modificar as intuições e sentimentos iniciais, mas sem estes são carentes de objeto e de motivação – são vazios e secos. Isso coloca um desafio para a epistemologia da religião: o de como descobrir e justificar aquilo que as crenças religiosas afirmam, uma vez que descobertas e justificações são tipicamente compreendidas na epistemologia em termos de apresentação de razões e indícios, e não de sentimentos e intuições.

Em alguns contextos essa questão pode ser contornada, uma vez que seguidamente a discussão epistemológica sobre descobertas e justificações diz respeito não ao conteúdo daquilo em que se crê, mas aos processos pelos quais as crenças são adquiridas e adotadas. Muitas crenças religiosas são de fato ensinadas (sobretudo aos mais jovens) sem a intercorrência de quaisquer experiências espirituais. Conforme indicou Porcher (2018), a aquisição social e cultural de crenças religiosas pode acontecer por vias análogas às da aquisição de crenças não religiosas, por um conjunto variado de processos que não se limitam ao ensino direto, mas incluem também o respeito à autoridade, a participação em cerimônias, rituais e práticas socialmente aceitos, a vontade

9 Ver, por exemplo, Rudolf Otto (2000 [1917]), que caracteriza experiências do sagrado como sendo numinosas, algo que ele descreve como irracional no sentido de pertencer a uma “esfera misteriosa e obscura que foge não ao nosso sentir, mas ao nosso pensar conceitual” (p. 98).

de se conformar ao grupo em que alguém se encontra e outras vias indiretas de aquisição de crenças. Isso explica como algumas (talvez muitas, ou mesmo a maioria das) pessoas podem vir a adquirir, por vias racionalmente aceitáveis, crenças que podem parecer irracionais para os que delas não compartilham. Essas considerações, no entanto, não se endereçam à questão de como as crenças religiosas são *originalmente* adquiridas, antes de serem transmitidas culturalmente, nem a questão de se o que elas afirmam é justificável.

James (2002 [1902], *Lectures* II e XX) indicou que a hipótese mais plausível para essa aquisição original de crenças religiosas está, justamente, na ocorrência espontânea e quase universal de experiências religiosas entre as populações humanas. O registro intelectual dessas experiências, na forma de crenças explicitamente verbalizadas, teologias e filosofias da religião, é um produto da reflexão, categorização e teorização sobre aquilo que originalmente se apresenta de modo paradoxal e incompreensível ou semi-incompreensível em experiências subjetivas. A justificação das crenças religiosas, portanto, tem como alvo ou referência as experiências religiosas que originalmente as suscitam. Ao final do livro, James propõe a criação de uma “ciência da religião”, cujas metas ele esboça mas não desenvolve.¹⁰ Essa ciência investigaria empiricamente a verdade das crenças religiosas, reformuladas de modo mais refinado e filosoficamente destilado daquele em que vulgarmente se encontram, mas partindo sempre do material fornecido pelas experiências religiosas. Aquilo que uma investigação desse tipo poderia descobrir, no entanto, não é o que aparece ao intelecto ou à percepção sensorial comum das pessoas que têm experiências religiosas, mas o que se revela primariamente aos seus sentimentos e intuições. Existe, James argumenta, um “sentimento da realidade do invisível” (2002 [1902], *Lecture* III), bem como experiências inefáveis (místicas) com “caráter noético” (*Lecture* XVI, p. 295) e diversas outras variedades de experiência religiosa em que algo é intuído ou sentido, mesmo permanecendo invisível aos sentidos e à inteligência – as palavras já citadas acima, atribuídas no Evangelho de Lucas a discípulos de Jesus a caminho de Emaús, “Não ardia o nosso coração quando ele nos falava...?”

10 Segundo James, há três crenças que podem ser encontradas em todas as tradições e culturas religiosas, e seriam essas que caberia a uma ciência da religião inicialmente investigar e eventualmente justificar: “1. Que o mundo visível é parte de um universo mais espiritual do qual deriva sua significação principal; 2. Que a união ou relação harmoniosa com aquele universo mais elevado é nosso verdadeiro fim; 3. Que a oração ou comunhão interior com o seu espírito — seja aquele espírito “Deus” ou “lei” — é um processo no qual um trabalho efetivamente se realiza, e no qual energia espiritual adentra [*flows in*] e produz efeitos, psicológicos ou materiais, no mundo fenomênico” (2002 [1902], p. 375).

são indicativas dessa prioridade do sentir e do intuir sobre a percepção e a concepção no conhecimento espiritual ou religioso.

Do ponto de vista factual e psicológico, reflexão e análise intelectual (teorias, filosofias, teologias) são incapazes de motivar e compelir atitudes e crenças do mesmo modo pungente que experiências sentidas. Elas apenas o fazem quando têm algum lastro em experiências subjetivas, isto é, quando já existe no indivíduo que assente a elas alguma intuição ou sentimento de sua verdade.¹¹ Nesse sentido, há uma prioridade cronológica e epistêmica (heurística e justificatória) das experiências sobre as crenças e teorias religiosas. Estas podem refletir e sistematizar aquilo que as experiências apresentam de modo ambíguo e paradoxal, mas é implausível supor que as crenças e teorias religiosas em geral possam descobrir ou induzir o conteúdo daquelas experiências ou que possam justificá-las. A implausibilidade decorre justamente do fato de que as experiências espirituais e religiosas mais profundas são intelectualmente *incríveis*, dado o seu caráter paradoxal e misterioso. Em razão disso, a justificação de crenças formadas a partir delas em geral só é racionalmente aceitável para quem tem alguma via de acesso cognitivo ao seu conteúdo que não seja estritamente intelectual. O mero raciocínio não tem como tornar plausível ou aceitável aquilo que é paradoxal e misterioso. Por isso, tanto do ponto de vista cronológico quanto do ponto de vista epistêmico (isto é, heurístico e justificatório), há uma primazia das experiências espirituais e religiosas sobre os raciocínios e conceitos espirituais e religiosos.

Assim também do ponto de vista histórico: é implausível supor que teorias e conceitos religiosos (filosóficos e teológicos) tenham precedido as experiências religiosas. Temos indícios razoavelmente confiáveis da religiosidade das populações humanas pré-históricas que não são acompanhados de indícios de teorização e abstração conceitual.¹² Aquelas populações teriam, supõe-se, formas de religiosidade parecidas com as que encontramos hoje entre os povos indígenas e aborígenes, isto é, baseadas mais em experiências de tipo xamânicas do que em teorias ou reflexões. Trata-se de uma religiosidade sentida e experimentada, vivida concreta e corporalmente, e nas quais a reflexão intelectual e a análise conceitual não têm papéis centrais. A linguagem usada para falar dessas experiências é altamente sensorial e metafórica, estruturada na forma de narrativas e histórias e não como teorias.

11 Sobre esse ponto, ver as considerações análogas de Jonathan Haidt (2020) sobre a prioridade das intuições morais sobre os raciocínios morais.

12 Sobre esse ponto, ver, por exemplo, os comentários e as referências fornecidos por Harari (2015, pp. 99-100) a respeito de Göbekli Tepe.

Podemos então perguntar: o que acontece quando essa base sentida e intuída da religiosidade é subsumida a uma concepção mais abstrata e intelectual de Deus e das coisas divinas e sagradas? Ou o que acontece quando a experiência religiosa é concebida como secundária e dispensável (ou quando a aquisição de crenças religiosas acontece exclusivamente por vias culturais)? Do ponto de vista epistêmico, a justificação das crenças religiosas torna-se então análoga ou à justificação de crenças metafísicas ou à de crenças científicas. Trata-se então de definir do modo mais preciso possível o que está sendo afirmado por essas crenças e de apresentar razões ou indícios da sua verdade ou justificabilidade, como se faz ordinariamente na metafísica e nas ciências naturais.

Boa parte de – talvez todos? – os argumentos filosóficos em favor da existência de Deus, quer sejam de tipo lógico, quer de tipo empírico (indutivo), seguem essa via. Os argumentos ontológicos contemporâneos (por exemplo: Hartshorne, 1962; e Plantinga, 1974), o argumento indutivo de Swinburne (2015) e os argumentos para a justificabilidade da crença religiosa cristã por Plantinga (2000) e Alston (2020) são desse tipo. Em todos, procede-se a partir de uma caracterização que busca ser maximamente precisa daquilo em que se crê, por meio de uma formulação explícita e literal. Em seguida, fornecem-se razões lógicas ou indícios empíricos para a verdade do que é dito nessas formulações. Isso implica, portanto, que o objeto da crença pode ser claramente compreendido e formulado e que para mostrar a sua realidade ou verdade podemos proceder de modo análogo ao dos cientistas naturais e matemáticos. Em Swinburne (2015) temos um exemplo claro disso. Essa é uma obra que tem por objetivo mostrar que indutivamente a crença na existência de Deus é mais provavelmente verdadeira que a crença na sua não existência. Nesse sentido, trata-se de uma *inferência à melhor explicação*, típica das ciências naturais. A formulação do objeto da crença que é a conclusão dessa inferência, portanto, tem de ser a mais clara e explícita possível:

Tomo a proposição “Deus existe” [...] como logicamente equivalente a “existe necessariamente uma pessoa sem um corpo (isto é, um espírito) que necessariamente é eterno, perfeitamente livre, onipotente, onisciente, perfeitamente bom e o criador de todas as coisas”. Uso “Deus” como o nome da pessoa abrangida por esta descrição. (2015, cap. 1)

Se o argumento de Swinburne for bem-sucedido, então a existência de Deus é a conclusão de um argumento, algo que poderia ser afirmado intelectualmente mesmo na ausência de uma experiência ou sentimento da sua verdade – sem fé, por exemplo. Para Swinburne, isso não seria um problema, uma vez que se trata de justificar racionalmente aquilo em que também se pode crer sem razões.

A estratégia geral, nesse caso, não é muito diferente da de teístas clássicos, como Santo Tomás. Embora o objeto da crença (Deus) seja incompreensível e misterioso, pode-se ao menos apreendê-lo ou tocá-lo por vias intelectuais. Não há incoerência em se afirmar a existência de algo que não sabemos o que é (a história das ciências naturais está repleta de casos desse tipo – talvez o caso recente mais notório seja o da postulação de matéria e energia escuras por parte de astrofísicos). O resultado desse tipo de argumento é sempre anticlimático, uma vez que, quanto mais preciso e cogente for o argumento, mais a imagem de Deus se afasta daquilo que efetivamente se apresenta às experiências e move as pessoas nas suas religiosidades e espiritualidades vividas.

O caso de Alston (2020) é um pouco mais sutil, uma vez que para ele não se trata de argumentar em favor da existência de Deus, mas em favor da justificabilidade de algumas crenças cristãs sobre Deus. Nesse sentido, Alston sustenta uma teoria geral do conhecimento perceptual aplicada ao caso particular das experiências de percepção de Deus. Portanto, não haveria diferença no modelo de justificação usado por Alston para as crenças sobre objetos empíricos e as crenças sobre Deus. Os objetos dessas crenças são muito diferentes, mas as justificações são análogas.¹³

Concebidas e justificadas dessa maneira, não é de se estranhar que as crenças religiosas fiquem destituídas daquilo que as torna valiosas e significativas para as pessoas que creem. Elas tornam-se, então, crenças intelectuais, como são as crenças científicas ou teóricas. Temos um exemplo notável dos efeitos desse tipo de concepção na filosofia de Kant. O conhecimento de Deus, sustentou Kant, não é possível para nós, uma vez que só podemos conhecer aquilo que se apresenta à nossa sensibilidade. Uma vez que Deus não tem corpo e é eterno, não é possível que seja apresentado espaço-temporalmente. Embora o resultado do raciocínio de Kant seja o oposto dos que foram alcançados por filósofos como Swinburne e Alston, seu critério geral é o mesmo: há um modo de conhecimento único que deve valer para quaisquer objetos de conhecimento (seja ele Deus ou um objeto empírico comum). O acesso cognitivo a Deus, se possível, não seria epistemicamente diferente do acesso cognitivo a objetos comuns. Concebido como uma ideia ou como um postulado racional (não como aquilo que se apresenta à experiência subjetiva), não é surpreendente que Kant afirme, por exemplo, que orar é algo “ocioso”, “inútil” e “desnecessário” (ver Chandler, 2010, p. 847), “uma ilusão supersticiosa [...]”; um desejo meramente declarado perante um ser que não precisa de declaração alguma da intenção

13 Uma exposição do argumento de Alston (2020) pode ser encontrada em Portugal (2004).

interna de quem deseja” (Kant, 1992 [1793], p. 196). Concebido, em outras palavras, como um Deus dos filósofos, podemos ter sobre ele pensamentos, mas não uma experiência direta e pessoal.

Em contrapartida, concebido como um objeto de experiências, a sua descrição é sempre metafórica e paradoxal, dada a natureza das experiências religiosas e espirituais. Uma vez que Deus e as coisas divinas e sagradas apresentam-se em experiências espirituais de modo intelectualmente incompreensível e misterioso, é natural que não se use uma linguagem literal para descrevê-los. O uso de expressões metafóricas é às vezes entendido como uma falta de clareza e precisão linguística. Nesse sentido, podemos ser tentados a pensar que tudo o que é dito metaforicamente poderia em princípio ser dito literalmente, tornando-se assim objeto de algum conhecimento possível. De fato, nas ciências naturais busca-se evitar o discurso metafórico, embora seu uso seja recorrente. Lakoff e Johnson (1980) argumentaram no sentido contrário e sustentaram que em termos globais a nossa linguagem e o nosso pensamento são essencialmente metafóricos, uma vez que só entendemos conceitos e ideias mais abstratas ou mais distantes de nossas experiências diretas associando-as a essas últimas. No domínio espiritual e religioso isso é particularmente evidente, uma vez que um traço típico das religiões é a invisibilidade ou incompreensibilidade de Deus e das coisas divinas e sagradas, como vimos na seção 1 acima. Aquilo que é invisível e incompreensível ou paradoxal não tem como ser apresentado na forma de um discurso literal coerente.¹⁴ A metáfora descreve aquilo que é incompreensível em termos de fenômenos e processos familiares, tipicamente ligados a experiências corporais comuns e a traços ambientais razoavelmente constantes (quente e frio, alto e baixo, superficial e profundo, luz e sombra, animais e plantas, riachos e árvores etc.). Uma vez que o discurso metafórico é ineliminável nos domínios religiosos e espirituais, o discurso objetivo e literal ou distorce aquilo que é visado pelos relatos de experiências religiosas, ou perde o sentido e a motivação que tem para pessoas que efetivamente o empregam. Nesse sentido, o conhecimento daquilo que se apresenta nessas experiências não tem como ser primariamente objeto de percepções comuns ou de inspeção e categorização intelectual e não pode ser formulado literalmente.

Esse tipo de restrição para a epistemologia da religião tem um análogo na arte. A determinação do valor artístico ou estético de uma obra de arte é em regra uma função de intuições e sentimentos suscitados, e não um produto

14 Para uma discussão de dificuldades análogas a essa na representação artística, ver Vasconcellos (2021).

exclusivo de pensamentos e reflexões. A contemplação e a apreciação artística não são primariamente intelectuais. A mera categorização e a teorização não revelam o valor de uma obra, uma vez que não há um conjunto bem definido de características que determinam ou fixam seu valor artístico. Obras muito distintas em suas características podem ser belas ou valiosas, e obras bastante semelhantes em seus aspectos materiais e categorizadas de modos parecidos podem diferir muito em seu valor. Assim, ser afetado pela obra – ter a atenção e os sentimentos mobilizados pelo que se nos apresenta, mesmo que de modo intelectualmente incompreensível e parcialmente oculto – é essencial para o reconhecimento de seu valor artístico. Uma maneira de conceber essa diferença foi sugerida por Kant na *Crítica da faculdade de julgar*: o conceito de belo na arte não é “determinante”, mas “reflexionante”, uma vez que não há um conjunto de notas características no conceito de belo ao qual todos os objetos belos possam ser subsumidos.¹⁵ Em vez disso, sentimos que algo é belo pelo modo como nos afeta; e buscamos o conceito a ele adequado (o de beleza ou algum outro), sem que este conceito determine seu objeto. A descoberta do belo, portanto, não decorre nem de inspeção intelectual nem de mera percepção sensorial, mas do modo como somos intuitiva e afetivamente tocados pela obra. Do mesmo modo que a descoberta do valor de uma obra, também a justificação dos juízos sobre a arte fundamenta-se não em teorias e conceitos, mas naquilo que se apresenta intuitiva e sentimentalmente.

3. Sentimentos e intuições

Em “Love’s knowledge” (1990), Martha Nussbaum argumentou que há alguns conhecimentos que são revelados pelos sentimentos, em particular pelo sentimento amoroso, e que se ocultam à inspeção intelectual. Ela discute uma passagem do romance *Em busca do tempo perdido*, de Proust, em que o personagem Marcel, após longa inspeção intelectual de seu coração, conclui que não ama mais Albertine. Ele convence-se intelectualmente que assim é e apurama-se para tocar adiante sua vida. Mas justamente quando adquire essa convicção, toma conhecimento de que Albertine deixou a cidade, e então descobre, contra o seu intelecto, que ainda a ama. A descoberta provém não de nova inspeção intelectual dos próprios sentimentos, mas da manifestação

15 “A faculdade do Juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal. No caso de este (a regra, o princípio, a lei) ser dado, a faculdade do juízo, que nele subsume o particular, é *determinante* [...]. Porém, se só particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é simplesmente reflexiva” (Kant, 2012 [1790], p. 11).

direta de seu coração, que contradiz seus pensamentos. Nussbaum argumenta que, em casos como esse, o intelecto não apenas pode ser cego, como pode efetivamente atrapalhar, constituindo-se em mecanismo de evasão, de fuga daquilo que efetivamente se sente.

Aquilo que se sente, diz Nussbaum, efetivamente só se revela por meio de uma relação: “o conhecimento do amor é uma história de amor” (1990, p. 274), desenvolve-se ao longo do tempo, nas e através das interações entre o eu e o outro. Leva em consideração esse outro, suas particularidades e suas emoções, em vez de reduzi-lo (como faz Proust) a uma espécie de exemplificação de uma figura amorosa arquetípica que pertence apenas à psique do sujeito. Tomando como base um conto de Ann Beattie, a autora sugere ainda que a abertura ao outro que o desenvolvimento de uma relação exige toma a forma de uma “queda”. Permitir-se amar, como a protagonista do conto descobre, é algo como “aprender a cair”:

Like Ruth’s bodily fall and, as she sees it, like prayer, it’s something done yet, once you do it, fundamentally uncontrolled; no accident, yet a yielding; an aiming, but for grace. You can’t aim for grace really. It has so little connection, if any, with your efforts and actions. Yet what else can you do? How else are you supposed to pray? You open yourself to the possibility. (Nussbaum, 1990, p. 278)

Essa descrição da queda – do amor, da prece – apresenta uma situação em que exercer um controle voluntário é não apenas ineficaz, mas prejudicial, na medida em que a própria crença na autonomia da vontade individual acaba por bloquear o processo de deixar-se cair. Iris Murdoch propõe a contemplação amorosa do real como uma alternativa à perspectiva voluntarista na moral:

Se eu atento direito, não terei escolhas, e essa é a condição definitiva a que se deve almejar. Isso é, de certa maneira, o inverso do quadro [...] em que nossos esforços deveriam se dirigir a aumentar nossa liberdade ao conceituar o máximo possível de possibilidades de ação: adquirir tantos produtos quanto possível numa loja. A situação ideal, pelo contrário, é mais bem representada como um tipo de ‘necessidade’. É algo de que falam os santos e que todo artista entende de imediato. A ideia de um olhar paciente e amoroso, dirigido a uma pessoa, uma coisa, uma situação, apresenta a vontade não como um movimento desimpedido, mas como algo que se parece muito mais a uma ‘obediência’. (Murdoch, 2013, p. 58)

Para Murdoch, a atenção ou visão corretas seriam a habilidade fundamental que nos é necessária para entrar em contato com o real, para reconhecer o bem e para apreciar a beleza. Essa percepção é o que nos compele a agir moralmente, o que de modo geral significa, para a autora, colocar as necessidades e os interesses dos outros acima de nossos desejos e inclinações pessoais. Nosso

acesso àquilo que é bom, belo e verdadeiro dependeria, portanto, dessa forma específica de atenção que silencia o ego ruidoso e, assim, é capaz de amar; é a atenção, por exemplo, exercida pelos bons artistas:

O grande artista vê seus objetos (e isso é verdadeiro mesmo que eles sejam tristes, absurdos, repulsivos e até malévolos) à luz da justiça e da misericórdia. A direção da atenção é, ao contrário da natureza, para fora, para longe do eu que reduz tudo a uma falsa unidade, no sentido da enorme e surpreendente variedade do mundo, e a habilidade para assim dirigir a atenção é o amor. [...] É na capacidade do amor, isto é, de ver, que consiste a liberação da alma em relação à fantasia. A liberdade que é um objetivo humano adequado é a liberdade em relação à fantasia, isto é, o realismo da compaixão. O que eu chamei de fantasia, a proliferação de imagens e alvos autocentrados e ofuscantes, é em si um sistema poderoso de energia, e a maior parte do que se costuma chamar de ‘vontade’ pertence a esse sistema. O que age contra o sistema é a atenção à realidade inspirada pelo amor – e consistindo no amor. (Murdoch, 2013, p. 93)

Observada do ponto de vista do indivíduo, a experiência consciente do amor por alguém (embora às vezes essa consciência seja intermitente ou obscurecida pelo hábito, como aponta Nussbaum) é em muito semelhante à da prece contemplativa, no sentido de que há um alinhamento, uma fusão completa entre desejo e realidade, entre a bênção que se pede e a que se recebe; embora olhando de fora pareça que é o desejo que se adapta ao real, subjetivamente eles se apresentam como idênticos e simultâneos. Não se trata apenas de uma resignação estoica às limitações, defeitos, impossibilidades do real, do outro e do amor, mas da aceitação profunda de tudo aquilo que faz com que eles sejam o que são, fonte de graça e sentido. Essa contemplação do outro, como quer Murdoch, é tanto realista como compassiva, envolvida, carregada de valor; não se trata nem da neutralidade objetiva da ciência, nem da fantasia pessoal cega e egoísta.

John Cottingham, em *A dimensão espiritual*, estendeu o raciocínio de Nussbaum para o domínio da espiritualidade e sustentou que é

... precisamente porque as grandes verdades da religião são tidas como sendo em parte um mistério, ultrapassando a compreensão direta da mente humana, que uma tentativa de apreendê-las de frente por meio dos instrumentos da análise lógica é, num certo sentido, esquivar-se delas. Uma estratégia diferente, a estratégia do envolvimento, a estratégia da práxis, é exigida pela natureza do material. (Cottingham, 2008, p. 30)

Como James, Cottingham considera que há uma primazia da experiência sobre a inteligência em assuntos espirituais. Mas, diferentemente de James, ele concebe essa primazia como não limitada às experiências subjetivas. Em vez disso, abarca todo o domínio do que ele chama “práxis”, que inclui não apenas sentimentos, experiências e ações individuais, como também rituais

e práticas coletivas e comunitárias. Do mesmo modo que o amor e outros sentimentos podem ocultar-se à inspeção intelectual, assim também a dimensão espiritual oculta-se à inspeção intelectual da vida e de si mesmo. Para acessar esse domínio e conhecê-lo, é preciso deixar-se afetar pelo que nele se apresenta, algo só ocorre por meio um engajamento prático em atividades de tipo espiritual (exercícios espirituais como a oração ou a meditação, práticas comunitárias na forma de rituais e cerimônias etc.). Há, portanto, um passo inicial nesse processo que é como um capitular da perspectiva estritamente intelectual, um aceitar aquilo que a experiência, os sentimentos e as vivências práticas mostram, mesmo que isso seja paradoxal e incompreensível. Esse capitular inicial é como um deixar-se cair numa relação com alguém de quem podemos ter compreensão apenas parcial – e por isso o modelo do conhecimento por meio do amor esboçado por Nussbaum é particularmente apropriado aqui.

Esse capitular, no entanto, não é como um salto no escuro ou uma fé cega. Em vez disso, Cottingham argumenta que ele é balizado tanto por aquilo que se revela inicialmente à experiência quanto pela avaliação crítica racional posterior. A receptividade inicial, sem a qual não há nenhum conhecimento (religioso ou não), pode ser mais ou menos sensível, mais ou menos bem treinada, mais ou menos confiável. Ela é, portanto, suscetível de educação, do mesmo modo que o intelecto. Como a educação de outras faculdades, ela ocorre por meio do exercício engajado de suas faculdades, e não por meio da inspeção desengajada. Nesse sentido, é o exercício e o aprimoramento tanto da receptividade quanto do intelecto, e a dialética de vozes interiores que eles instauram, que reduz a possibilidade do erro e pode melhor conduzir ao conhecimento do domínio espiritual.

Cottingham fala apenas de um primado da práxis e não especifica que faculdades cognitivas estariam envolvidas no conhecimento espiritual. Gostaríamos de sugerir aqui que ao menos a capacidade de sentir e a capacidade de intuir são essenciais e podem ser ditas fontes de conhecimento no domínio espiritual ao lado das fontes mais tradicionais (percepção, razão, memória e testemunho). O que por meio dos sentimentos e das intuições se descobre e o que com base neles se justifica não é redutível a – nem substituível por – percepções, raciocínios, memórias e testemunhos. Além de sentimentos, nesses casos (de experiências religiosas e espirituais), também as intuições podem ser fonte de conhecimento. Entendidas como apresentações imediatas (isto é, não inferidas) de realidades globais complexas (por oposição a particularidades apresentadas à percepção sensorial), as intuições vêm sendo associadas por psiquiatras como Iain McGilchrist (2021 – ver especialmente os capítulos 17 a 19) ao tipo de atenção e consciência associada à atividade

no hemisfério cerebral direito da maioria das pessoas. Segundo McGilchrist, os hemisférios cerebrais diferem entre si pelo tipo de atenção que produzem, que é mais localizada e descontextualizada no caso do hemisfério esquerdo e mais holística e situada no caso do hemisfério direito. Em razão disso, cada hemisfério tende a induzir uma perspectiva diferente sobre o mundo, que é mais estática, esquemática, afeita a raciocínios utilitários e estratégicos no caso do hemisfério esquerdo, e mais fluida e orgânica, mais afeita a valores e significados no hemisfério direito. O hemisfério direito também tem mais facilidade para compreender relações, ironias, humor, metáforas e alegorias e está sempre mais aberto ao que é desconhecido (o que é intuído, sem ser explicitamente representado). O hemisfério esquerdo, por sua vez, tem mais facilidade para categorizar e representar, e tende a ignorar o que é desconhecido ou implícito. Em razão disso, McGilchrist argumenta, intuições são tipicamente geradas no hemisfério direito da maioria das pessoas. Elas são essenciais para a criatividade artística, para a compreensão de realidades complexas (parcial ou largamente desconhecidas) e para as experiências religiosas e espirituais em geral. Mas para que possam se manifestar na mente de alguém, o tipo de atenção mais focada, típico do pensamento analítico e conceitual, tem de ceder lugar. Do mesmo modo que a atenção concentrada em um objeto particular não tem como ser exercida simultaneamente a uma atenção mais global ao ambiente circundante como um todo, também a compreensão intuitiva e apreensão analítica não têm como ser exercidas simultaneamente. Se McGilchrist estiver certo, então também intuições podem ser entendidas como fonte de conhecimento no domínio espiritual (e outros domínios também, sobretudo o artístico). O que por meio delas se apresenta não é propriamente um sentimento, mas uma realidade complexa distinta daquele que a tem. Enquanto o sentimento revela algo sobre a relação em que estamos envolvidos, a intuição apresenta um aspecto (complexo e parcialmente desconhecido) da realidade de um modo não discriminado conceitualmente, não catalogado – mas ainda assim presente à mente. A capacidade para se ter intuições parece, portanto, central para as experiências espirituais, dada a natureza paradoxal e (parcialmente) misteriosa do que elas apresentam.

Conclusão

Se de fato as experiências espirituais são paradoxais, misteriosas e incompreensíveis como dizem as escrituras das mais diversas tradições religiosas e os relatos de pessoas que tiveram experiências místicas, e se, como aqui procuramos mostrar, essas experiências têm uma primazia cronológica

e epistêmica (heurística e justificacional) para o conhecimento espiritual e religioso, então uma epistemologia da religião adequada aos fenômenos tem de expandir o conjunto de fontes de conhecimento para além daquelas tradicionalmente admitidas (percepção, raciocínio, memória e testemunho). Mesmo que estas sejam consideradas adequadas e suficientes para o conhecimento da natureza empírica, no conhecimento daquilo que se apresenta às experiências espirituais elas são insuficientes, dada a natureza daquilo que essas experiências apresentam à mente, que é paradoxal e intelectualmente incompreensível, ou semi-incompreensível. Neste artigo, argumentamos que intuições e sentimentos estão entre essas fontes adicionais de descoberta daquilo que se apresenta nessas experiências e da justificação de crenças e concepções formadas com base nelas. Uma consequência dessa expansão do conjunto das fontes do conhecimento é que a epistemologia da religião deixa de ter como modelo básico a epistemologia das ciências naturais e pode ser considerada assemelhada, nesses aspectos, à epistemologia da arte. Mas é possível também que a epistemologia mais tradicional dos objetos empíricos esteja sendo concebida de modo demasiadamente estreito quando dizemos que nelas as fontes de conhecimento são apenas percepção, razão, memória e testemunho. Talvez sentimentos e intuições tenham aí também um papel importante – mas esse é assunto para outro artigo.

Referências

- ALSTON, W. “Percebendo Deus: a experiência religiosa justificada”. Natal: Carisma, 2020.
- ALVARADO, C. S. “‘Report of the Committee on Mediumistic Phenomena’, by William James (1886): With an introduction by”, *History of Psychiatry* 27.1, 2016, pp. 85-100. doi:10.1177/0957154X15623221.
- AQUINO, T. de. “Suma teológica”. 9 Vols. São Paulo: Loyola, 2018.
- ARANTES, J. T. “Amor e teofania”. In: Mawlana Jalal al-Din Rumi, *Poemas místicos*. São Paulo: Attar, 2020.
- AUGUSTINE. *Sermon LXVII [CXVII Ben.]*. In: P. Schaff (ed.), *Nicene and post-Nicene fathers*. Series I, Vol. 6. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, s.d. Disponível em: <https://ccel.org/ccel/schaff/npnf106/npnf106.vii.lxix.html>. (Acessado em 29 de maio de 2022).
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1985.
- BUBER, M. “Eclipse of God: studies in the relation between religion and philosophy”. Princeton: Princeton University Press, 2016.
- BHAGAVAD GITA. Translated by Winthrop Sargeant. Albany: SUNY Press, 2009.

- CARDEÑA, E.; LYNN, S. J.; KRIPPNER, S. “Varieties of anomalous experience”. Washington, DC: American Psychological Association, 2000.
- CHANDLER, D. H. “Kant on Prayer”. In: S. Bacin *et al.* (eds.). *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010*. pp. 847-858. Berlin: De Gruyter, 2013. <https://doi.org/10.1515/9783110246490.1683>.
- CONGAR, Y. “Ele é o Senhor e dá a vida”. São Paulo: Paulinas, 2005.
- COTTINGHAM, J. “A dimensão espiritual: religião, filosofia e valor humano”. São Paulo: Loyola, 2008.
- HAIDT, J. “A mente moralista”. Rio de Janeiro: Alta Books, 2020.
- HARARI, Y. “Sapiens: uma breve história da humanidade”. Porto Alegre: L&PM, 2015.
- HARTSHORNE, C. “The logic of perfection”. La Salle, Ill.: Open Court, 1962.
- HEIDEGGER, M. “O tempo da imagem do mundo”. In: _____. *Caminhos de floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- IBN ARABI. “O segredo dos nomes de Deus”. São Paulo: Attar, 2019.
- JAMES, W. “Essays on psychical research”. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986.
- _____. “The varieties of religious experience: a study in human nature”. London: Routledge, 2002 [1902].
- KANT, I. “Crítica da razão pura”. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1787].
- _____. “Crítica da faculdade de julgar”. São Paulo: Forense Universitária, 2012 [1790].
- _____. “A religião nos limites da simples razão”. Lisboa: Edições 70, 1992 [1793].
- KELTNER, D.; HAIDT, J. “Approaching awe, a moral, spiritual and aesthetic emotion”, *Cognition and emotion*, 17.2, pp. 297-314, 2003.
- LAKOFF, G.; JOHNSON, M. “Metaphors we live by”. Chicago: University of Chicago Press, 1980.
- MAXIMUS. “The church’s mystagogy”. In: *Maximus Confessor: selected writings*. New York: Paulist Press, 1985.
- McGILCHRIST, I. “The matter with things: our brains, our delusions and the unmaking of the world”. London: Perspectiva, 2021.
- McNAMARA, P. “The cognitive neuroscience of religious experience”. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- MONTEIRO DE BARROS, M. C. *et al.* “Prevalence of spiritual and religious experiences in the general population: a Brazilian nationwide study”, *Transcultural Psychiatry*. April 2022. doi: 10.1177%2F13634615221088701.
- MOREIRA-ALMEIDA, A. “Pesquisa em mediunidade e relação mente-cérebro: revisão das evidências”. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 40, pp. 233-240, 2013. doi: 10.1590/S0101-60832013000600005.
- MOSER, P.; MEISTER, C. “The Cambridge companion to religious experience”. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- MURDOCH, I. “A soberania do bem”. São Paulo: UNESP, 2013.
- NUSSBAUM, M. “Love’s knowledge”. In: _____. *Love’s knowledge: essays on philosophy and literature*. Oxford: Oxford University Press, 1990.

- OTTO, R. “O sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional”. Petrópolis: Vozes, 2000 [1917].
- OVÍDIO. “Metamorfoses”. São Paulo: Editora 34, 2017.
- PALMQUIST, S. R. “Kant’s critical hermeneutic of prayer”. *The Journal of Religion*, 77.4 pp. 584-604, 1997. Disponível em <http://www.jstor.org/stable/1206749>. (Acessado em 8 de Setembro de 2022).
- PASCAL, B. “Pensamentos” (Coleção ‘Os Pensadores’). São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- PLANTINGA, A. “The nature of necessity”. Oxford: Clarendon, 1974.
- _____. “Warranted Christian belief”. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- PONS, G. (ed.). “El espíritu santo el los padres de la iglesia”. Madrid: Ciudad Nueva, 1998.
- PORCHER, J. E. “The acquisition of religious belief and the attribution of delusion”. *Filosofia Unisinos*, 19.3, pp. 329-339, 2018. doi: 10.4013/fsu.2018.193.15.
- PORTUGAL, A. “Epistemologia da experiência religiosa: uma comparação entre Alston e Swinburne”, *Numen*, 7.2, pp. 137-180, 2004. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/numen/article/view/21627>. (Acessado em 12 de Setembro de 2020).
- _____. “Existência de Deus”. In: P. Galvão; R. Santos (eds.). *Compêndio em linha de problemas de filosofia analítica*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2020. Disponível em <http://compendioemlinha.letras.ulisboa.pt/existencia-de-deus-agnaldo-cuoco-portugal/>. (Acessado em 15 de julho 2022).
- _____. “O argumento bayesiano da experiência religiosa em favor do teísmo”. *Síntese*, v. 47, n. 147, pp. 5-22, 2020. doi: 10.20911/21769389v47n147p5/2020.
- QUINE, W. V. “Mathematical logic”. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1940.
- STUMP, E. “The God of the philosophers and the God of the Bible”. Milwaukee: Marquette University Press, 2016.
- SMITH, H. “Why religion matters: the fate of the human spirit in an age of disbelief”. New York: HarperCollins, 2001.
- SWINBURNE, R. “A existência de Deus”. Brasília: Academia Monergista, 2015.
- TAVES, A. “Religious experience reconsidered”. Princeton: Princeton University Press, 2009.
- TAYLOR, C. “Varieties of religion today: William James revisited”. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2003.
- TERESA DE JESUS, S. “Livro da vida”. São Paulo: Paulus, 2014 [1588].
- TZU, L. “Tao the ching”. Translated by S. Mitchell. London: Frances Lincoln, 1999.
- VASCONCELLOS, M. G. “Figurando o não-figurável: representações de experiências espirituais por Gustave Moreau (1826-1898)”. In: A. Lopes; B. Dantas (orgs.). *Momentos da história, visões da arte*. Vol. 1. pp. 127-141. Vila Velha: Balsamum, 2021.
- YOGANANDA, P. “Autobiografia de um iogue”. [s.l.]: Self-Realization Fellowship, 2008.