

DIÁLOGOS (IM)PERTINENTES.....

REFLEXÕES SOBRE O LUGAR DE UMA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

Reflections About the Role of a Psychology of Religion

Reflexiones Acerca del Lugar de una Psicología de la Religión

JORGE PONCIANO RIBEIRO

Resumo: O presente trabalho estuda a Psicologia da Religião como um tema a ser compreendido a partir do conceito da totalidade. Discute a questão da natureza da religião, da psicologia e a relação entre ambos. Aborda os conflitos humanos a partir de sua conexão com a natureza e, sobretudo, com Deus. A fé ocupa lugar especial para estabelecer a relação entre a psicologia, a religião e a pessoa humana como um caminho possível de ajustamento criativo saudável. A natureza da alma e conflitos psicológicos colocam uma questão central: qual é a função do Psicólogo da Religião diante da angústia humana provocada pela culpa, pela perda do sentido de Deus na existência humana ou até que ponto a questão teórica da Psicologia da religião se contrapõe à prática clínica que demonstra visivelmente uma presença silenciosa do sagrado nos conflitos humanos, ignorada no exercício de nossa profissão.

Palavras-chave: Psicologia; Religião; Psicologia Clínica; Fenomenologia.

Abstract: The present work studies the Psychology of Religion as a theme to be understood from the concept of totality. It discusses the issue of the nature of religion, psychology and the relationship between both. It approaches the human conflicts from their connection with nature, and, above all, with God. As a possible path of a creative and healthy adjustment, faith fills a special position establishing the relationship between psychology, religion and the human person. The nature of the soul and the psychological struggles bring up a central issue: what is the role of the Religion Psychologist facing the human angst caused by guilt, by the loss of meaning of God in the human existence or up to what theoretical point does the Psychology of Religion oppose the clinical practice where the silent presence of the hallowed in human conflicts become apparent while being ignored at the exercise of our profession

Keywords: Psychology; Religion; Clinical Psychology; Phenomenology.

Resumen: El presente trabajo estudia a la Psicología de la Religión, un tema para ser comprendido a partir del concepto de la totalidad. Discute la cuestión de la naturaleza de la religión, de la psicología y de la relación entre ambas. Aborda los conflictos humanos a partir de su conexión con la naturaleza, y sobre todo, con Dios. La fe ocupa un lugar especial para establecer la relación entre la psicología, la religión, la persona humana como un camino posible de ajuste creativo saludable. La naturaleza del alma y los conflictos psicológicos colocan una cuestión central: cuál es la función del Psicólogo de la Religión delante de la angustia humana provocada por la culpa, por la pérdida del sentido de Dios en la existencia humana o hasta qué punto la cuestión teórica de la Psicología de la Religión se contrapone a la práctica clínica que visiblemente demuestra una presencia silenciosa de lo sagrado en los conflictos humanos, ignorada en el ejercicio de nuestra profesión.

Palabras-clave: Psicología; Religión; Psicología Clínica; Fenomenología.

“A afirmação do humano não é objeto de análises objetivas, exatas, infalíveis, mas sim um projeto que envolve o risco supremo da própria situação humana da reflexão.”

“A fonte de seu pensamento é sua vida; sua existência é a manifestação concreta de suas convicções.”

(Von Zuben, in Buber, 2003, p. 6-7)

Introdução

Escrever sobre Psicologia da Religião implica, inicialmente, em alguns desafios, tais como uma definição totalizadora do que é Religião, do que é Psicologia e, sobretudo, do que é o Pessoa-Mulher-Homem.

A pessoa humana – mulher-homem – sempre foi a esfinge que desafiou e continua a desafiar os teóricos do comportamento humano a encontrar uma definição que,

de fato, contemple toda a complexidade do que significa vida humana, porque dificilmente teremos uma definição essencial-existencial do verdadeiro significado de ser Pessoa-Humana. Sistemas se sucedem na tentativa de definir o fenômeno humano, porque o que se vê, ao se “ver” uma pessoa, é, infinitamente, menos do que o que ela contém.

O homem está no Planeta há, aproximadamente, dois milhões de anos e o que vemos hoje é o resultado final de uma mágica evolução que, por isso mesmo, escapa a qualquer tentativa de se deixar descrever e, por isso ainda, de enquadrar Homem-Mulher em uma simples definição operacional. A ciência moderna caminha para uma “maquinização” de tudo o que é vivo, porque é na observação do vivo, da vida, que ela encontra seus maiores desafios. Diante do desconhecido, ela tenta pontuar uma dada realidade e, após fazê-lo, começa a brigar consigo mesma.

Assim, quanto mais observo o outro, mais fico na periferia de mim mesmo, mais sou remetido a um lugar original onde o dado é apenas um: qual a natureza do objeto contemplado. Estamos imersos em um quase impenetrável mistério, embora o mistério não exista para afastar as ciências de uma compreensão da realidade, ao contrário, o mistério é uma provocação, uma incitação a que nos abeiremos dele, exatamente para compreendermos que somos feitos para sermos o mais perfeito exemplar da incompetência humana no que nos diz respeito à compreensão de nós mesmos. Somos como o horizonte: quanto mais nos aproximamos dele, mais ele se afasta e nos incita a continuar.

As ciências, nas suas diversas especificidades, procuram definir seus objetos de estudos, mas parece que o que elas não entendem é que todo seu esforço em definir seus mais diferentes objetos, é, no fundo, a esperança de que, estudando melhor a existência de múltiplos objetos, terminem por chegar mais perto de um deles que é decifrar a essência de homem. Assim, entretanto, como não se consegue chegar perto do fogo sem se queimar, também não se consegue abeirar-se do Ser Humano, sem se deixar apaixonar por ele, quando visto de muito de perto, e este é o pavor da ciência, que, em se apaixonando pelo objeto de seu estudo, perca a neutralidade. Precisamos de distância, dizem, para poder vê-lo melhor. Toda e qualquer ciência, entretanto, diz respeito ao Homem, e é muito dele de que quase todas as ciências tratam, porque, nas séries evolutivas do universo, primeiro fomos matéria, depois vida, depois mente, depois pessoa, porque estes são os objetos da ciência e é porque é da mente dele que elas “nascem” e é para lá que elas tentam retornar.

Psicologia da Religião: ou o Profano Encontra o Sagrado

Psicologia da Religião é uma pálida tentativa de compreender a Pessoa Humana a partir de dois referenciais:

a Psicologia e a Religião que, juntas, totalizam um dos mais profundos e misteriosos aspectos de estudos das Ciências Humanas e que desafiam as ciências exatas e empíricas a – não saindo de seu objeto do conhecimento – definir, sem denegrir, a essência mesma do homem (Galimberti, 2003).

Em tempo: o *Dicionário de Psicologia DORSCH* dedica 63 páginas ao verbete “Psicologia”, apresentando e definindo 129 tipos de psicologia, dividida em três categorias: 1) Psicologia filosófico-metafísica; 2) Psicologia como ciência experimental autônoma (psicologia empírica); e, 3) Setores de ensino e pesquisa, divididos em “*aplicação cultural e aplicação prática*” (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 720).

Dentre esses 129 tipos de psicologia, se encontra o verbete “Psicologia da Religião”, mas, curiosamente, o Dicionário não tem o verbete “Homem”. Dedicar 63 páginas a definir “Psicologia” e nenhuma para definir “Homem”, embora o homem seja o objeto central do estudo da psicologia. Isso nos mostra a que nível de atomização epistemológica a ciência chegou (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001).

Quanto mais se define uma coisa, menos se sabe o que ela é, pois a definição é a tentativa de enquadrar um determinado objeto, para que, em seguida, possam se operacionalizar os instrumentos de lidar com ele. O *Dicionário* (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001) optou, então, por não definir “homem”, e, criando um verdadeiro paradoxo, disparou a definir psicologia. Soa como um discurso sobre o ser e o nada.

Diante da dificuldade em definir Psicologia, seja como a ciência que estuda e investiga processos e estados conscientes, ou como a ciência que estuda os problemas da imortalidade da alma, da liberdade da vontade, das relações corpo e alma, ou a ciência que estuda pensamentos, sentimentos e vontade ou a ciência da alma ou a ciência sem alma, como queria Lange, dando lugar assim ao estudo da psicofísica, parto para uma reflexão sobre a Psicologia da Religião, esperando poder fazer alguma ponte ou fazer do Homem a ponte que liga psicologia e religião.

A Psicologia da Religião coloca, fundamentalmente, *questões de Psicologia*, ao usar métodos experimentais, fenomenológicos e de natureza teológico-pastoral, e *questões de Religião*, como expressão da experiência religiosa, ao estudar as estruturas psíquicas da consciência religiosa na sua relação com a religião (e não com formas religiosas), ou quando se aprofunda nos modos de crer e no que crê, isto é, a questão da fé em Deus, conceitos de salvação, compreensão da relação mundo-Deus e sua expressão através do culto e de rituais.

Entrando em Contato com uma Totalidade Possível

Quando falamos da natureza da experiência religiosa como expressão das estruturas psíquicas da consciência religiosa e sua relação com a fé ou com o depósito da fé –

isto é, com crenças, com conceitos de Deus, Criador-Pai, com salvação e, ao mesmo tempo com as questões clínicas da vivência religiosa como culpa, escrúpulo, medo ou reparação, estamos dizendo que estamos além das questões experimentais, das análises estatísticas ou descritivas –; estamos, sim, falando da necessidade de ver a pessoa como um todo ou ver a relação religiosa-psicológica como um todo, como existência global, envolvendo a pessoa e seu meio-religioso, o sentido da vida e a vida em ação, secundada pelo sentimento da fé.

Como medir sentimentos de culpa, de reparação, de medo (de Deus), sentimentos que atingem a totalidade da pessoa, em funcionamento, em níveis de sutileza tais que, às vezes, nem mesmo a mente humana consegue captar? A angústia que tais sentimentos provocam está, frequentemente ligada à chamada questão da “salvação da alma”, cuja percepção passará despercebida ao psicoterapeuta desatento à questão da espiritualidade religiosa e que está procurando, nesta angústia humana, parâmetros de razões humanas para tais sentimentos.

Acresce ainda a questão de princípio, mas insolúvel, que atravessa, de maneira geral, toda a Psicologia, i. é., se a “alma” deve ser considerada de uma ordem a ser compreendida espiritualmente, ou se, no final de contas, é um produto da natureza ou, então, em que medida a alma resulta da integração de ambos (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 746).

Se aceita esta insolúvel “questão de princípio”, não se estará discutindo mais se a alma existe ou não; ela existe, pura e simplesmente, e a questão de princípio passa a ser então: como explicá-la, enquadrá-la dentro de uma estrutura científica. Se aceita a questão de princípio, “não interessa” se a Psicologia é uma ciência com ou sem alma, ou seja, estamos afirmando: a alma existe enquanto tal e é criação divina, **ou** é produto da natureza, fruto da evolução, **ou** é uma mistura de Deus-e-natureza. Parece estarmos diante de um *argumentum ad hominem*, i.é., nas três hipóteses, estamos diante de um todo originário, real, a alma existe, a questão passando, portanto, do “que” é a alma para “como” é a alma.

De outro lado, estamos também diante de uma outra questão de princípio, no que concerne à Religião: não se pode negar que religião tem existido ao longo dos séculos e que a questão passa a ser quase a mesma: agora não estamos falando do que é a religião, mas de como ou qual é a natureza da religião, e de onde ela nasce.

A questão religiosa ou da religião, e a questão da alma estão intimamente relacionadas. Uma leva à outra naturalmente. Ora, se a história do mundo coincide com a história das religiões, e não existe religião sem o conceito de alma, os três temas passam, necessariamente, a ter a mesma credibilidade e sustentabilidade: mundo, alma e religião passam a ser intra-relacionados. Este é um dado original, primitivo, inegável, com uma consequência inegável: que o homem encontrou na religião consolo, su-

porte, respostas para seus conflitos emocionais. E é desta tríplice junção que brota, naturalmente, a questão psicoeco-religiosa que tem acompanhado o ser humano desde sempre (Roszak, 2001).

Retornamos, assim, à questão central da nossa reflexão: o que é Psicologia da Religião, cuja natureza permanece de difícil objetivação, dada a dificuldade de juntar três temas extremamente complexos: mundo, alma, religião?

Se olharmos a Psicologia da Religião do ponto de vista ateu, teremos de falar do dogmatismo “*das categorias especificamente teológicas, como a criação, redenção, pecado, graça, lei e evangelho e tratar de aspectos negativos da história das religiões como as cruzadas, queima de bruxas, intolerância*” (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 747), o que poderíamos chamar de “prostituição sagrada”, mas que também não são características da religião, pois tal postura “*(...) se veste de uma roupagem grandiosa do ponto de vista científico, mas enganadora*” (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 747).

Se, pelo contrário, falamos de uma Psicologia da Religião que nasce de dentro da religião, neste caso, a Psicologia da Religião, “*não pode prescindir de admitir um agente constitutivo da psique, nem deixar de reconhecê-lo (apesar de todo cuidado nas palavras) como um princípio espiritual que age sobre a matéria do corpo*” (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, pp. 746-747).

“*Quereis saber o que é a alma? Olhai uma pessoa morta. O que lhe falta é o que chamamos de alma*”, são palavras de Pe. Antonio Vieira. A questão central, portanto, da Psicologia é a vida, consciente e em movimento, e não a morte, embora seja a expectativa ou a certeza da morte que, muitas vezes, dá sentido ao agir humano. Não fora a certeza da morte, a vida teria uma outra configuração. É neste esperar silencioso da certeza da morte que se oculta a angústia humana e uma eterna busca de uma compreensibilidade de como ocorrem as coisas do outro lado da vida. Vida e morte são assim dois aspectos de uma mesma realidade. “Se queres viver bem”, diz um ditado popular, “prepara-te para morrer”.

Muitas vezes, o que a ciência faz é dividir para poder compreender, na presunção de que é mais exato falar da vida que da morte e explicar o inexplicável tanto da vida quanto da morte, e, ao fazer isso, perde o essencial, a totalidade desta única realidade, vida-morte, da qual nasce o sentido da existência humana. É a totalidade que dá sentido às coisas, é ela que toma conta das partes, que mostra a unicidade e singularidade das coisas, que “essencializa” o sentido do objeto. Dividir é matar o objeto na sua origem, pois vida e morte não são opostas, mas apenas duas energias diferentes, embora a certeza da morte revele a existência da alma e, conseqüentemente, a vida.

Entendo que Psicologia da Religião é o estudo da experiência vivida pela pessoa no que tange às questões da imortalidade, da liberdade de vontade, da relação corpo-alma, dos sentimentos, afetos e até sensações como ex-

pressão sinalizada de uma procura de compreensibilidade perante uma realidade maior, produzindo um sentimento de procura de respostas entre o aqui e o lá, entre a visão e a fé, entre a realidade humana e Deus. Quando olhamos uma pessoa, uma criança ou um velho, vemos a vida acontecendo do começo ao fim, e entendemos que a vida é “*a natureza passional do homem, que luta, ama, odeia, admira, conhece o espanto ingênuo e a reverência numinosa, que mostra capacidade de diálogo, de esperança e de transcendência*” (Jaspers, citado por Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, pp.746-747).

Jaspers nos dá, magistralmente, neste pensamento, o objeto tanto da psicologia quanto da religião: o sentir, o pensar e o fazer. “Ser religioso” passa a ser uma condição humana, no sentido de que o homem, mesmo negando sua relação com o divino, está imerso na negação, da qual ele não consegue sair, porque se nega a ir além do que seus olhos podem ver. A parte assume a responsabilidade pelo todo.

Esta postura tem a ver com uma dificuldade de re-ligar o amor, o ódio, a esperança, a um sentido de vida maior, mais profundo, mais “lá” do que “aqui”, tem a ver com uma dificuldade de reler, de ressignificar o objeto dado, não sabendo passar do profano ao sagrado, na busca eterna de sair do vazio e encontrar sentido em si mesmo ou em Outro Maior. Isto é o nosso cotidiano, nosso eterno presente, é assim que somos, sem precisar de investigação, de descrição fenomenológica, sem ter que medir, é assim, até porque estas coisas não são medíveis, não são sujeitas de medida e aqui nasce a fascinação pela sua procura e seu distanciamento dos métodos inferenciais.

Sem esses fenômenos humanos, simplesmente, morreremos. Observar que esses fenômenos acontecem com e nos outros e, sobretudo, em nós, nos remete a uma das mais complexas questões da cientificidade humana, a universalidade das coisas: é que somos todos assim, e é essa simplicidade que torna a ciência possível, sem precisar de medidas. O que dá dignidade à ciência não é a medição, a universalidade ou a repetibilidade dos fatos, é a constatação – impossível de ser negada – de que somos todos muito mais iguais, mais parecidos do que diferentes e que todos esses fenômenos são instrumentos de re-ligação e de re-leitura do sentido do humano. Este é o campo específico da Psicologia da Religião.

A descoberta da “vivência originária”, do “sagrado”, como “categoria sui generis” pela ciência comparada das religiões que visa a compreensão (...) reconheceu no “*mysterium tremendum et fascinans*” a vivência decisiva da religião e, com isso estimulou sensivelmente o trabalho da Psicologia da Religião (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p.747).

O método fenomenológico supõe: ver, observar, descrever, sintetizar o objeto de nossa observação, à procura de sua essência, daquela totalidade que precede a chegada da consciência. Trata-se de, através de uma percepção clara da realidade, fazer uma caminhada através da

natureza do objeto observado. Não se supõe um comportamento ingênuo; trata-se de uma questão de sentido, de uma pretensão de verdade, de um encontro cuidadoso com a totalidade do objeto observado.

Não se trata, porém,

(...) de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o ‘ponto fixo’, o eixo central de toda a orientação futura (Eliade, 2002, pp.35-36).

Essa “vivência originária” está em você, no seu filho, no homem que passa ao seu lado. Olha uma multidão em uma praça: todos ali, sem exceção, estão amando, odiando, procurando, se espantando, ainda que não estejam conscientes disso, naquele momento. Estão vendo, observando, descrevendo, sintetizando seu sentir, seu pensar, seu fazer, seu falar à busca de uma compreensibilidade que os mantenha vivos. Estão lendo e re-lendo, ligando e re-ligando e, nesse movimento, olham para si, olham para o outro e não encontram a resposta ali, agora. Estão experienciando o *pro-fanum*, não entendem nada, sentem-se impotentes diante do único sentido que consola e permite viver, mas a compreensibilidade do vivido não chega; o que têm não serve, o de que precisam não está disponível, eis o *pro-fanum*. Estão fixados, não conseguem olhar para além de si mesmos e do seu próprio sentido. Não conseguem transcender, pois a transcendência é o lugar onde o sagrado mora.

Não se pode não saber por muito tempo. A dúvida espera pelo momento da certeza. A busca da inteligibilidade nos permite ter esperança, precisamos dar um mínimo de sentido ao que vemos, pois sem isto não nos organizamos, é o caos. Essa sensação é uma condição humana. Foi sempre assim, precisamos de razões para nos movimentar e viver. Essa é uma experiência primitiva. Não somos totalidade, somos parte de alguma coisa e é a procura disso que nos falta que nos impulsiona para a vida. O homem primitivo sentia essa realidade de uma maneira brutal, na pele, nele todo. Ele sabia muito pouco, mas tentava conhecer 100% este pouco que sabia (ele era naturalmente fenomenológico e, por isso, sobrevivia). Encontrar as razões das coisas ou de alguma coisa era para ele um caminho de segurança, uma promessa de lidar melhor com o futuro. Ele vivia uma perene cosmogonia. O mundo era re-lido a cada instante, e a cada re-leitura, ocorria uma nova criação da coisa através de um novo sentido. E aí, à busca de uma compreensibilidade que lhe permita agir, ele sacraliza o profano e tudo passa a fazer sentido; ele se acalma, intui e agradece. Esta no terreno do divino. Ele é a explicação originária. Ele, e não apenas Deus, é o próprio “*mysterium tremendum et fascinans et vivum*”, Ele e Eu, Nós juntos. E assim foi desde os primórdios. Juntos, somos a gestalt cheia, plena, a configuração perfeita (Ribeiro, 2005, 2009).

O Homem-Mulher é maior do que “ele-ela”, porque

além da estirpe humana; “ela-ele” é da estirpe divina e intuir isso é a vivência original. Esse é o mundo da Psicologia da Religião.

Rudolf Otto fala da experiência religiosa da vivência originária como uma experiência terrífica e irracional, onde se encontra o *sentimento de pavor* diante do sagrado, diante deste *mysterium tremendum*, diante desta *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder, onde se encontra o *temor religioso* diante do *mysterium fascinans*, onde se expande a perfeita plenitude do ser (Otto, 2007).

Assim, o Psicólogo da Religião, ou seja, o estudioso da Psicologia da Religião não é aquele que apenas estuda, de fora, os efeitos emocionais da religião no comportamento das pessoas, mas é aquele que estuda o comportamento das pessoas e intui ou descobre nelas o mundo de realidades subjetivas, experienciadas e vividas como resultado de um tempo e de um espaço vividos, através dos quais ele penetra no mistério tremendo e fascinante que se esconde em cada pessoa e que, quando descoberto e vivido, produz nelas a verdadeira sensação de um poder pessoal sem limites.

Não sei se a ciência comparada das Religiões “descobriu” o fenômeno da “vivência originária” ou se simplesmente o explicitou, porque não se de(s)-cobriu o que é evidente, simplesmente se explicita, se dá nome, se enquadra metodologicamente. Esta evidência não nasce da clareza de um argumento racional, mas da perpetuidade de um sentimento que aparece ao longo de toda a história da evolução espiritual do Planeta.

Isso é um paradoxo: sabemos pouquíssimo do universo e de nós mesmos; aliás, diante da infinitude das coisas, o mais adequado seria dizer que não sabemos nada, que não passamos de uma simples criatura, porque saber supõe percepção total da realidade ou do objeto percebido, o que é impossível. Estamos sempre lidando com partes e partes minúsculas, se pensamos na relação de inter e intradependência que as coisas têm, naturalmente, entre si. A presunção da verdade das ciências não passa de uma presunção de certezas, que logo se esvanecem diante de novos dados, modificando os primeiros.

“Compreensão” significa aqui “sintonizar” os fatos da história das religiões com a própria vida, tomar consciência deles através da representação do sentimento e do conceito, para aprender, assim, o que se “tem em mente”. Ao mesmo tempo, se esclareceu a essência da fé, como sendo (...) ser tocado existencialmente por algo que “concerne e diz respeito incondicionalmente ao homem” (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p.747).

Na verdade, a essência da fé não diz respeito a “*ser tocado existencialmente por algo que concerne e diz respeito incondicionalmente ao homem*”. A fé não diz respeito ao homem, mas a Deus. Apesar das aparências, não é a existência de Deus que está em causa, é a existência do homem, da qual não conseguimos captar a totalida-

de. Deus não é objeto de prova, mas de sensação. Não se prova a existência dEle, ou se sente Deus ou não se sente, mas não é porque não se sente a presença dEle que Ele tem que ser medido, pesado e contado, sob pena de não existir. Isto é um problema humano, não divino.

Religião como dissemos, tanto pode vir de religar como de reler, “*no sentido de uma união pela fé que se forma na vivência do sagrado*” (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 826). A esta altura esbarramos num dos conceitos mais complexos com que a Psicologia da Religião tem que lidar: a fé, pois sem a fé a religião perde sentido. Tanto o reler quanto o religar exigem um *substratum*, algo que provoca o homem a superar a obviedade da evidência com que ele se depara. A fé não é um ato espontâneo, é fruto de uma conquista, de um saber, embora não tenha hora marcada para acontecer. Também o ateísmo não é fruto da espontaneidade, é fruto de estudos, de confrontos entre a ciência e a fé. Também não se é ateu porque se quer, acontece, pois o querer ser ateu implica na crença de algo a ser negado, supõe dobrar-se sobre a natureza de um objeto que se quer negar. Quanto maior o paradoxo da incerteza tanto mais ele facilita o “descobrir” aquilo que se quer negar.

O homem faz-se a si próprio, e não consegue fazer-se completamente senão na medida em que se dessacraliza e des-sacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência diante de sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio no momento em que estiver radicalmente desmitificado. Só será verdadeiramente livre no momento em que tiver matado o último Deus (...). Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é o produto deste passado (Eliade, 2002, p. 210-211)

Quando dizemos que a “essência da fé” diz respeito a “*ser tocado existencialmente*” por algo que “concerne e diz respeito incondicionalmente ao homem”, parece que estamos falando de uma universalidade de um sentimento: a crença em algo maior, superior – Deus enfim, que se tornou, histórica e incontentavelmente, a razão do surgir da religião, através da vivência do sagrado que está, inexoravelmente, ligado a um conteúdo e é determinado por ele: “*A fé, portanto, implica uma radicalidade e totalidade de escolha que só pode ser compreendida como definitiva e irreversível embora seja cotidianamente ratificável*” (Paixão Netto & Machado, 2001, p. 242).

Não temos como entrar neste campo, sem nos depararmos com a questão da liberdade da vontade que, de um lado quer aceitar, que crer e, de outro lado, se depara com as questões da escolha de olhos fechados. A fé é uma postura de radicalidade absoluta diante de uma totalidade a ser aceita. Ou se tem ou não se tem fé.

Por força desta globalidade, tudo aquilo que define e compõe a pessoa é necessário à fé para ela poder exprimir-se; isso implica ver nela a inteligência e a vontade, os sentimentos e os afetos, os desejos e as aspirações, como também as ações

concretas e os sinais postos em ação. Em uma palavra, a fé é forma da existência pessoal (Paixão Netto & Machado, 2001, p.292).

Na prática, vivemos como se não tivéssemos fé, nos escondemos dela, ela nos atrapalha, pois a consciência emocionada da fé torna obrigatório agir em consequência da fé. Somente um estado de total alienação nos permitirá não lidarmos com o próprio fato da existência, que não pode ser negada e a partir da qual tudo faz sentido, inclusive a fé.

No sentido da ciência das religiões, a fé é um projeto não racional de compreensão da existência que atinge o cerne pessoal do homem, que é capaz de conferir-lhe força interior contra as aparências externas, que produz ética e sustenta a questão sobre sua fundamentação (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p.392)

Nada mais radical do que a experiência da fé e se pensamos a fé como “vivência originária” e é disto que a “vivência originária” trata, queiramos ou não, estarmos amarrados, ligados à fé como uma forma de existência pessoal o que constitui o “mysterium tremendum et fascinans”, pois quanto mais livres nos sentimos mais ligados estamos na sacralização do profano, pela experiência profunda da sensação de que é pela experiência de nossa humanidade (lutamos, amamos, odiamos, nos encontramos) que atingimos a transcendência que nos aproxima vivencialmente de uma fé explícita, da divindade, enfim.

Quando dizemos que a fé é a expressão máxima desta vivência originária, isto é, comum a todos os homens desde sempre, dizemos que a experiência religiosa se transforma em algo inexplicável, próprio e comum a todos os seres, constituindo um mistério tremendo e fascinante, porque a fé é “*uma convicção subjetiva em que não se espera nem uma fundamentação, nem uma validade objetiva*” (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p.392).

A fé é uma convicção subjetiva, um saber intuitivo que nasce de uma profunda compreensão da impotência intelectual humana de captar a totalidade presente em todas as coisas, inclusive de se ver como uma dessas totalidades, das quais quanto mais nos abeiramos no intuito de conhecê-la mais nos reconhecemos ignorantes.

A Psicologia da Religião definida como “*ciência da alma ou dos comportamentos humanos e seus significados*” (Paixão Netto & Machado, 2001, p.626) não atinge a profundidade da experiência religiosa como algo imane e, ao mesmo tempo, transcendente.

Imane, porque universal. O ser humano vive esta experiência não como parte de uma experiência, mas como totalidade de uma vivência que, embora não chegue à consciência como algo claro e definido, é vivida como uma experiência “obrigatória” do ser humano. Transcendente, porque tem no seu bojo a possibilidade de se atualizar cada vez mais, atingindo níveis mais sofisticados de compreensão da relação pessoa-meio e porque não cabe nos conceitos comuns das ciências humanas e,

muito menos, nos das ciências experimentais e que, por isso, também transcendem toda possibilidade de quantificação conceitual.

Por mais que o homem tente explicar a perene necessidade humana de transcender à materialidade das coisas e sua relação com o espaço vivido e se refugiar no mundo da qualidade e numa relação saudável com o tempo vivido, pois a experiência religiosa é constituída muito pela experiência do tempo e do espaço vividos, esta nunca será vista ou contida como algo inteiro, claro, decifrável, uno, por causa de sua complexidade e porque varia de pessoa para pessoa.

No fundo é sempre o problema da salvação, individual e comunitária, absoluta no tempo e no espaço, que constitui o horizonte do fenômeno religioso, a partir do mito e do irracional, e que, a seu modo, permanece até em um mundo secularizado e demitizado e que reivindica a autonomia dos valores humanos. Na verdade, todas as tentativas de explicação do fenômeno religioso da fé não explicam o surgimento e a permanência da fé do homem em Deus, são respostas parciais e inadequadas, insatisfatórias (Paixão Netto & Machado, 2001, p.626).

Se o problema é, no fundo, uma questão de salvação e, se a maioria das pessoas passa a vida sem pensar nisto, temos aí o pano de fundo de um dos aspectos mais contraditórios da angústia humana, ou seja, acreditar ou não em Deus exige uma contrapartida. Não se acredita nEle de graça. Estamos falando de uma ética da espiritualidade ou do comportamento humano religioso. Talvez não consigamos, de verdade, não acreditar em Deus, talvez estejamos num faz de conta, e não acreditar neste fazer de conta e agir como se acreditássemos, traz um profundo stress espiritual, o que, sem dúvida, pode acarretar uma dissonância religiosa de consequências incalculáveis.

Neste contexto, podemos perguntar por uma psicologia da religião clínica, isto é, uma psicologia que trata de problemas de ordem mental provocados pelo uso, experiência ou vivência da religião. Será suficiente apenas saber das relações históricas, lógicas ou acadêmicas da psicologia e da religião e deixar de lado as consequências que tal fato produz ou será função da psicologia, enquanto ciência que estuda “a alma” humana, se envolver com as questões práticas psicopatológicas produzidas pela relação psicologia-religião e, indo mais além, perguntar se tal campo é o campo da Psicologia Clínica ou se é o campo da Psicologia da Religião, que é diferente de psicologia religiosa.

O encontro entre Deus e o homem não se realiza em lugar ou tempo determinados, mas acontece aqui e agora, na presença; cada lugar é lugar, cada tempo é tempo (...). Não de pode falar dEle, mas com Ele. Ele não é um objeto de observação ou culto; Ele só pode ser encontrado na presença que, a cada vez, é única e insubstituível. Ele é um Tu atemporal, um Tu eterno (Von Zuben, 2003, p. 84)

Atrás de nossa experiência única, pessoal de fé em

Deus, se ocultam os mais variados problemas humanos, como o sentimento de culpa, o sacrifício de reparação, a penitência, o medo, o escrúpulo, o perfeccionismo, fazendo da experiência religiosa um equilíbrio instável, um ajustamento criativo ao contrário, porque, não obstante estes sentimentos parecerem colocar a pessoa no caminho da transcendência, a incerteza da satisfação faz da imanência emocional um problema e uma solução. Problema pela dor da incerteza e uma solução, porque desperta no ser humano um sentimento de eterna procura e aí a imanência se transforma em transcendência, o profano se sacraliza. E, de novo, então, colocamos a questão: as situações acima descritas são objetos do cuidado da Psicologia Clínica ou do Profissional que se diz ligado à Psicologia da Religião, dado que estes processos emanam das relações entre a psicologia (mente, alma, consciência) e a religião (Deus, deuses, salvação, culpa).

Diante desse mistério tremendo e fascinante, o homem não tem outra saída, senão estar em permanente estado de busca, sempre, até porque ele tem o instinto da busca do completo e da verdade sempre em funcionamento, não obstante a idéia tomista da predisposição humana à religião e à afirmação de que o caminho natural da razão é chegar naturalmente a Deus. Na prática, sabemos que não acontece assim. Estamos diante de uma busca incansável, desesperadora às vezes, porque não perdemos o hábito de pensar que Deus se encontra nas coisas, não, é no vazio que Ele está.

Sem dúvida, Ele é o “mysterium tremendum” cuja aparição nos subjugava, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que meu próprio eu. Na medida em que tu sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chegas até o insondável: se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada; se santificas a vida, encontras o Deus vivo (Buber, 2003, p. 92).

Diante da complexidade do nosso pensamento e, sobretudo da nossa vivência religiosa, temos no método fenomenológico um instrumento ímpar para nos ajudar a penetrar na mais estranha intersubjetividade, a relação de aceitação mútua entre o homem e Deus, na qual Deus simplesmente aceita o homem de qualquer modo, independentemente de seus valores, e o homem aceita Deus, quando Ele se enquadra ou quando o homem O enquadra nos parâmetros de seu saber ou de sua consciência. A fé, entretanto, é a intersubjetividade consubstanciada na pura aceitação do OUTRO sem condições.

O método simplesmente descreve o que vê, vendo o universo inteiro acontecendo em cada indivíduo singular e só nos restando “(...) destacar a exigência de uma *‘exclusão metodológica do transcendente’ na análise dos fenômenos religiosos*” (Paixão Netto & Machado, 2001, p. 827).

Estamos diante de uma “epoché” que nos leva a suspender nossa pretensão de objetividade material diante de uma objetividade subjetiva que permeia universal-

mente, repetitivamente, objetivamente, o ser de cada ser humano.

Totalidade não é a simples soma dos elementos da estrutura relacional. Esta totalidade se vincula à totalidade do próprio participante do evento. Esta totalidade do eu que profere a palavra-princípio deve ser entendida como um ato totalizador, uma com-centração em todo o seu ser. O homem está apto ao encontro na medida em que ele é a totalidade que age (Von Zuben, 2003, p. 50).

À Guisa de Conclusão...

A pessoa humana é totalidade em ação quando experiência e vivencia o contato como presença, cuidado, encontro e inclusão. Essa é uma configuração perfeita do ajustamento criativo saudável. Quando, entretanto, na nossa relação eu-nós-mundo ou eu-meio-ambiente falta um desses níveis de contato, se introduz ou introduzimos o desequilíbrio na configuração da totalidade em ação. Esses níveis de contato pertencem ao mundo da qualidade e, quando se rompe o equilíbrio ou quando rompemos esse equilíbrio entre esses diversos níveis, o normal é que nos transportemos para o mundo da quantidade, no qual a ilusão da certeza cria um mundo impossível de ser satisfeito e no qual nada nos basta.

O mundo da quantidade é o mundo do material, do espaço. O mundo da qualidade é o mundo do imaterial, do tempo. De algum modo eu diria que a matéria está para o espaço assim como o imaterial está para o tempo, que a matéria está para o profano assim como o imaterial está para o sagrado, que matéria, espaço e profano estão para o não-saudável, assim como o imaterial, tempo e o sagrado estão para o bem-estar, para a saúde.

Essas analogias nos colocam no campo da psicologia e da religião, não como algo em separado, mas como algo muito próximo, como: o homem só é psicológico porque é religioso, e só é religioso porque é psicológico.

E, se pensarmos que, etimologicamente, psicologia significa estudo da alma e que alma tem tudo o ver com religião, somos obrigados a concluir que psicologia e religião pertencem ao mesmo campo e que as variáveis que afetam uma afetam também a outra.

Esta minha reflexão tem embutida nela uma visão gestáltica das relações entre religião e psicologia, porque está claro para mim que entre religião e psicologia existe mais do que uma interrelação, existe uma intrarelação, porque ambas estão de tal modo imbricadas uma na outra que não se pode considerar uma sem considerar a outra.

Historicamente, o homem primitivo encontrou na religião um jeito de lidar mais racionalmente e, naturalmente com menos danos à sua emoção, com o mundo misterioso e fascinante que o rodeava, muitas vezes, é verdade, usando de gestos que, ao nosso olhar moderno, mais pareciam uma monstruosidade. Paradoxalmente, o homem moderno faz a mesma coisa, nega a religião, na

esperança de não entrar em conflito com sua racionalidade, embora os efeitos sejam opostos, pois, enquanto o homem primitivo ficava em paz com sua racionalidade, ao atribuir tudo a Deus (o sagrado); aqui e agora o homem moderno se desequilibra emocionalmente pela negação de algo evidente, um mistério tremendo e fascinante, no qual ele está dentro sem saber como sair dele: a opção forçada ou não pensada pelo profano, como condição de racionalidade.

Tenho esperança de que reflexões como estas possam levar psicólogos, sobretudo gestaltistas, a se permitirem entrar com mais simplicidade no mundo do sagrado – seu e, sobretudo, de seus clientes.

Referências Bibliográficas

- Buber, M. (2003). *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro Editora.
- Dorsch, F., Hacker, H. & Stapf, K-H. (Orgs.). (2001). *Dicionário de Psicologia DORSCH*. Petrópolis: Vozes.
- Eliade, M. (2002). *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.
- Galimberti, U. (2003). *Rastros do Sagrado. O Cristianismo e a dessacralização do Sagrado*. São Paulo: Paulus.
- Otto, R. (2007). *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes.
- Paixão Netto, J. & Machado, A. A. (Orgs.). (2001). *Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola.
- Ribeiro, J. P. (2005). *Do Self e da Ipseidade*. São Paulo: Summus.
- Ribeiro, J. P. (2009). *Holismo, Ecologia, Espiritualidade. Caminhos de uma Gestalt Plena (No Prelo)*. São Paulo: Summus.
- Roszak, T. (2001). *The Voice of the Earth. An Exploration of Ecopsychology*. Grand Rapids, MI: Phanes Press, INC.
- Von Zuben, N. A. (2003). Introdução. Em Martin Buber, *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro Editora.

Jorge Ponciano Ribeiro - Graduado em Filosofia e Teologia, Mestre e Doutor em Psicologia, Professor Titular Emérito da Universidade de Brasília. Presidente do Instituto de Gestalt-Terapia de Brasília (IGTB). Endereço para correspondência: Instituto de Gestalt Terapia de Brasília - SCLN 702/703 Bloco C - Ent. 22 - 3º andar (Brasília/DF).
Email: jorgeponcianoribeiro@yahoo.com.br

Recebido em 18.06.08
 Aceito em 15.07.08