

Estudos psicológicos da experiência religiosa¹

Geraldo José de Paiva²

Universidade de São Paulo

ANPEPP-GT Psicologia & Religião

Resumo

Apontam-se as raízes históricas do conceito de experiência religiosa em Schleiermacher, Otto e James, como base para a discussão dos componentes epistemológicos, cognitivos e afetivos desse conceito. Explicita-se, a seguir, o caráter imediato da experiência religiosa, como conhecimento e/ou afeto e discute-se o teor emocional da experiência. Apresenta-se, então, alguns modelos fatoriais e um modelo teórico psicossocial da experiência religiosa. Oferece-se algumas classificações dessa experiência, segundo os critérios de conteúdo, interação pessoal percebida e complexidade do processo. Finalmente, conceitua-se algumas noções associadas na linguagem comum à experiência religiosa, como espiritualidade, misticismo e experiência do sagrado.

Palavras-chave: experiência, experiência religiosa, misticismo, psicologia da religião, sagrado.

Psychological studies of religious experience

Summary

The historical roots of the concept of religious experience are sought in the works of Schleiermacher, Otto, and James, as a basis for a discussion of the epistemological, cognitive and affective compounds of that concept. The immediate character of religious experience, as knowledge and/or as affection, is discussed, and attention is paid to its emotional density. Some factorial models and a psycho-social theoretical model of religious experience are then presented. Some classifications of religious experience are proposed, according to its content, perceived personal interaction, and process complexity. Finally, some notions that common language associates to religious experience are discussed, such as spirituality, mysticism, and the experience of the sacred.

Key-words: experience, mysticism, psychology of religion, religious experience, the sacred.

Raízes históricas do conceito de experiência religiosa na Psicologia da Religião

Não se compreende a intrigante freqüência do uso moderno e pós-moderno do termo "experiência" em Psicologia da Religião (p.ex., Godin, 1981; Hood, 1995; Valle, 1998), sem levar em conta o contexto histórico da associação desse termo com a religião. Essa associação teve início na modernidade com F. Schleiermacher (1768-1834), divulgou-se sob a influência de W. James (1842-1910) e foi

consolidada epistemologicamente com R. Otto (1869-1937). A menção a esses três nomes sugere a surdina primariamente anglo-saxônica e protestante do conceito e do termo.

Schleiermacher

Em polêmica com o Iluminismo, que entendia a religião como uma concepção do mundo e uma tentativa de fundamentar a moral e rejeitava o cristianismo como indigno da razão culta, Schleiermacher, teólogo protestante alemão, concordava que não é

1. Comunicação apresentada no Simpósio, A religião e o sagrado: psicologia da experiência religiosa na modernidade e na pós-modernidade, realizado na XXVIII Reunião Anual de Psicologia, outubro, 1998.

2. Departamento de Psicologia Social e do Trabalho. Instituto de Psicologia. Av. Prof. Mello Moraes. 1721, Cidade Universitária, CEP: 05508-900 - Telefone (0xx11) 818-4184, Fax (0xx11) 818-4460, e-mail: gidpaiva@usp.br

pela razão que se chega a Deus e ao conhecimento de sua vontade: o acesso a Deus é possível por meio próprio, distinto dos caminhos da razão, ou seja, dá-se por meio da consciência imediata que tem todo ser humano de sua absoluta dependência do Infinito. Essa consciência é um sentimento (*Gemüt*) universal, “senso e gosto do infinito”, e está na origem de todas as formas religiosas.

Otto

O encaminhamento kantiano que Schleiermacher imprimira à questão da religião foi levado a termo pelo teólogo e filósofo Rudolf Otto. Otto (1923) reivindicou um especial esquema a priori de apreensão do *numinoso* ou sagrado, um esquema afetivo, que permite a apreensão, pelo sentimento religioso, da realidade *tremenda* e *fascinante*, majestosa, potente e radicalmente diferente, presente em todas as formas religiosas históricas e, por eminência, na religião da Bíblia.

James

William James (1936), independentemente de Schleiermacher, atribui à natureza humana a capacidade de entrar em comunhão direta com o divino por um sentimento de singular intensidade e solenidade, que ele denomina de *experiência religiosa*. Essa experiência é própria do início efervescente das religiões históricas e é, nos vários tempos e lugares, atestada pelos místicos, pessoas que “em sua solidão percebem-se em relação com qualquer coisa que possam considerar o divino” (1936, p. 31). Somente em segundo lugar vêm as crenças e a sistematização eclesástica que, significativamente, constituem uma religião “de segunda mão”.

Os pensadores citados exerceram indiscutível influência nas Ciências da Religião e, de nosso ângulo de interesse, na Psicologia da Religião. James foi um dos iniciadores dessa psicologia e seu livro *Variedades da Experiência Religiosa: um estudo da natureza humana*, continua referência incontornável. Otto atingiu um público numeroso por meio de Jung e de Eliade, que divulgaram o neologismo *numinoso*, por ele criado.

Apesar de encontrar reticência e oposição em certos meios intelectuais e religiosos, particularmente católicos (Vergote, 1967), a sensibilidade religiosa contemporânea apóia-se fortemente em duas características introduzidas por Schleiermacher, James e Otto: o sentimento e a individualidade. Coincidentemente, a psicologia, com sua atenção para o indivíduo, veio ao encontro dessa tendência à privatização do religioso e a experiência religiosa passou a constituir tópico central da Psicologia da Religião. É, pois, conveniente considerar os elementos de conhecimento e de afeto que integram essa experiência e, previamente, o estatuto epistemológico dessa noção.

Discussão dos componentes epistemológicos, cognitivos afetivos do conceito de experiência religiosa

Th. Flournoy e a exclusão metodológica do transcendente

“Infinito”, “o divino”, “o numinoso, mistério tremendo e fascinante” são expressões que apontam, todas, para a questão da inclusão do transcendente no raio de alcance da ciência.

Ressalve-se que Schleiermacher e Otto moviam-se no campo da teologia e da filosofia, o que se aplica também, em parte, a James. A questão da inclusão do transcendente não se coloca aí da mesma forma que se coloca na psicologia, por definição ciência empírica. Desde que, no entanto, “experiência religiosa” passou a objeto da Psicologia da Religião, não há como evitar a pergunta: qual a realidade objetiva desse infinito, divino ou numinoso que o sentimento ou a experiência alcançam?

Essa pergunta já preocupava os psicólogos da religião no começo do século. Num dos primeiros Congressos de Psicologia, em 1903, o psiquiatra suíço Théodore Flournoy conseguiu, com alguma dificuldade, fazer passar a declaração de que no estudo psicológico da religião os pesquisadores deveriam ater-se ao comportamento da pessoa religiosa e não ao objeto desse comportamento que, por não pertencer à ordem empírica, não pode ser nem

afirmado nem negado pela ciência. Firmou-se, a partir de então, o princípio da exclusão do transcendente ou princípio do ateísmo (uteísmo?) metodológico ou, ainda, da neutralidade metodológica. Por força desse princípio, o estudioso deverá deter-se na descrição e na explicação (motivacional, psicossocial etc.) da experiência religiosa, abstendo-se de pronunciar-se acerca da realidade transcendente e do contato pretendido com ela. Como declara Aletti (1998), com certa ênfase, a Psicologia da Religião não se interessa pela religião, mas pela vivência (*il vissuto*) da pessoa religiosa.

Mas não se perderá, com isso, todo interesse realmente interessante do estudo da experiência religiosa? Pode-se responder que não. Continua interessante o eventual caráter “ilusório” dessa experiência, isto é, sua realidade como expressão do desejo. Continuam intrigantes as diversidades de forma e de conteúdo das experiências religiosas, enquanto relativas ao desenvolvimento do indivíduo e à aprendizagem social.

Porém, se o estudo da experiência for contido no ímpeto de atingir o objeto que a qualifica como religiosa, seja para afirmá-lo, seja para negá-lo, tem-se a impressão de um esforço frustrado. Como sair do impasse? De duas maneiras possíveis.

Uma delas, proposta em recentes discussões de sociólogos da religião (Paiva, 1993), consiste em “inserir postulados relativos ao sobrenatural nas teorias científicas da religião” (Hodges), ou em “incluir no estudo científico da religião a *perturbadora transcendência*” (Garrett), ou em “fundamentar de novo e de nova maneira o estudo científico da religião, atendendo a algo que é exclusivo da fé religiosa, a *aterradora apreensão de confiança na existência*” (Friedrichs). Observa-se nessas proposições a intenção de saltar o fosso entre o empírico e o meta-empírico. Garrett introduz explicitamente a expressão “numenalismo fenomenológico” (Paiva, 1993), que não se refere ao numinoso de Otto mas ao *noumenon* kantiano. A dificuldade epistemológica nessas sugestões parece residir na impossibilidade do salto pretendido: erguer-se do empírico parece tentar levantar-se puxando os próprios cabelos...

A outra maneira consiste em respeitar os lugares de onde as coisas são ditas. A experiência religiosa é dita exclusivamente de um lugar religioso. Não são as ciências que pronunciam a experiência religiosa. Não a Psicologia, mas a *pessoa* religiosa; não a Sociologia, mas o *grupo* religioso; não a Antropologia, mas a *cultura*, que inclui a visada religiosa, pronunciam o religioso. Em outras palavras, tem-se de partir de um conhecimento metaempírico para se falar, com sentido, do que é transcendente. O objeto religioso torna-se possível quando aceito como dado. O estudo científico desse objeto parece exigir, epistemologicamente, o reconhecimento da competência de outras instâncias, anteriores e exteriores à ciência, para falar o transcendente. Essa suposição implica reconhecer a adesão religiosa, individual, social e institucional, como fonte autêntica dos dados com que se vai trabalhar empiricamente nas ciências da religião. Deve ser essa a razão por que vários psicólogos da religião contemporâneos estão revendo sua trajetória de pesquisa e estão propondo, explicitamente, como ponto de partida do estudo, a crença ou a fé religiosa (Belzen e Wikström, 1997). Sem essa crença ou fé, ter-se-á um estudo psicológico, sociológico ou antropológico do comportamento, da estrutura social ou do sistema cultural, mas não um estudo do *religioso* nesse comportamento, estrutura ou sistema. Esse reposicionamento parece coadunar-se melhor com a opção pela religião substantiva, de preferência à religião funcional. Implicaria, no entanto, esse novo posicionamento a crença ou a fé religiosa do pesquisador? Acredita-se que não. A novidade epistemológica estaria em que o pesquisador teria a capacidade de negar ou de duvidar de um objeto apresentado segundo critérios de realidade habituais na conversação humana.

Conhecimento discursivo, conhecimento imediato e experiência

A palavra “experiência” denota sempre a apreensão imediata do objeto de experiência. Nada se diz da *modalidade* dessa apreensão, que pode ser primariamente cognitiva ou afetiva. Tampouco se afirma que a apreensão imediata exclui qualquer mediação, de natureza social, cognitiva, ou afetiva. Ao contrário, o processo de percepção ou de cogni-

ção, sabe-se há muito, realiza-se com a mediação de vários elementos de ordem física e psicológica, como a luminosidade, a disposição física dos estímulos, os estados do percebido e outros (Heider, 1970). O que a experiência exclui é a mediação de um segundo objeto de apreensão. Nesse sentido, a experiência religiosa se entende como a apreensão do Infinito (Schleiermacher), do Divino (James), do Sagrado (Otto), de Deus, e não de um objeto intermediário. Não se exclui, com isso, a mediação processual da atestação, do símile, da analogia, da metáfora (Paiva, 1999), mas exclui-se o conhecimento discursivo, tipificado pelo raciocínio, que percorre vários objetos antes de apreender o objeto próprio. Também do ponto de vista afetivo pode-se reconhecer um certo discurso ou percurso, igualmente excluído pela experiência. Amar alguém porque "amigo de meu amigo" ou "inimigo de meu inimigo" não é amor de experiência, mas de cálculo e de dedução.

Densidade emocional da experiência

Isto posto, deve-se reconhecer que historicamente a experiência (religiosa) foi apresentada no registro da afetividade. Schleiermacher, James e Otto desconfiavam do poder da razão nos assuntos de religião e falavam de sentimentos e de estrutura afetiva. Ainda hoje Godin (1981), tratando dos movimentos carismáticos e das comunidades de base, fala de "jubilância fusional" e de "excitação conflitiva" como experiências respectivamente do espírito e da esperança. Hood (1995) apresenta vários estudos que discutem o lugar do "afeto, dos sentimentos, dos humores e das emoções" (p. 356) na experiência religiosa e, em geral, na economia do psiquismo. Um desses estudos (Hill, 1995) comenta as posições contrárias de Zajonc e de Lazarus relativamente à primazia recíproca do afeto ou da cognição, que até hoje orientam as preferências dos pesquisadores. De nossa parte pensamos que, abstraindo da questão da *fonte e origem* da experiência, lidamos sempre com esses dois componentes psicológicos em interação. A diferente intensidade de cada um deles parece depender de variáveis da personalidade e da cultura grupal, muito mais do que do objeto da experiência. A observação das manifestações religiosas no cotidiano registra

tanto a sobriedade como a efusão emocional de pessoas e grupos, e confirma a observação de Evans-Pritchard, que não descobriu no pensamento místico das azande nenhuma efusão afetiva (Vergote, 1997). Outros antropólogos observaram que, ao contrário das populações do litoral, as do interior da África são, aos olhos do ocidental, muito mais comedidas nas expansões emocionais, preferindo o culto sóbrio ao efusivo.

Modelos fatoriais e modelos teóricos da experiência religiosa na psicologia da religião

Espaço fatorial

Os modelos fatoriais resultam da análise fatorial das respostas fornecidas a questionários e escalas. No campo da pesquisa psicológica das experiências religiosas surgiram alguns modelos fatoriais no estudo da religião e do misticismo. Os modelos fatoriais não explicam teoricamente seu objeto, mas organizam os comportamentos expressos em relação a esse objeto sob forma de fatores idênticos ou sob a forma de fatores únicos ou aglomerados, que guardam entre si relativa independência.

Spilka, Hood e Gorsuch (1985) referem-se ao modelo de Broen, que distingue duas dimensões: (1) "proximidade de Deus" (Deus é alguém constantemente próximo, muito mais presença e guia amorosas do que juiz); (2) "fundamentalismo-humanismo" (ou o homem, essencialmente pecador, precisa de um Deus que castigue, ou o homem é capaz do bem e não necessita da intervenção de um Deus). Referem-se também ao modelo de McConahay e Hough, que distinguem (1) a experiência orientada para a culpa, extrapunitiva ou intrapunitiva, e (2) a experiência orientada para o amor, voltado para si ou para o outro. Referem-se finalmente à Escala de Misticismo, de Hood, que identificou dois fatores principais: (1) um fator composto por itens que compreendem critérios fenomenológicos mínimos do misticismo, como unidade, desligamento de tempo e espaço, inefabilidade, pura consciência, e (2) outro fator de interpretação religiosa, composto por itens que compreendem critérios como santidade, afeto positivo e qualidade noética.

Um modelo psicossocial da experiência religiosa:

H. Sundén e J. van der Lans

Segundo H. Sundén, (1966) da Universidade de Uppsala, a experiência religiosa pode ser entendida com os conceitos psicológicos de quadro de referência perceptual, papel, assunção e adoção de papel, e prontidão. Uma vez que a experiência religiosa pretende ter como objeto de conhecimento o divino, uma primeira condição é a que contextualiza o dado que entra no processo de percepção. Esse dado pode ser uma palavra falada ou escrita, uma pessoa, um local, uma paisagem, o silêncio. Como em qualquer processo perceptivo, o estímulo sensorial só se torna percepto se passar por condições mediadoras, tanto físicas como psicológicas (Heider, 1970). Uma dessas condições é o quadro de referência, isto é, o conjunto de informações armazenadas na memória, apto a acolher a estimulação sensorial que passa, de peça isolada, a integrante de um padrão reconhecido.

As várias tradições religiosas apresentam-se sob a forma de narrativas em que as personagens divinas e humanas agem e interagem, de acordo com suas características pessoais e também segundo a variedade das situações, isto é, desempenhando papéis. A interação social pode ser representada como um jogo de papéis, no qual cada participante *assume* seu papel e *adota* o papel do outro (*Rollen Übernahme/Aufnahme*; em inglês, *role-taking* e *role-adopting*). No campo religioso, tipicamente, Deus assume o papel de Deus, o homem *assume* o papel do homem que interage com Deus e *adota* o papel de Deus, enquanto concebe que Deus agirá com ele da mesma forma como, na narrativa, agiu com o homem. Cada tradição religiosa tem seu próprio registro dos papéis divinos e humanos. Se a pessoa foi introduzida nesse registro, por meio da aprendizagem dos mitos, dos símbolos e dos ritos, ele constituirá um quadro de referência, dando um sentido religioso ao percepto formado a partir dos estímulos externos.

Como, porém, um determinado estímulo será acolhido no quadro de referência religioso e não em

outro qualquer? Entra aí o conceito motivacional de prontidão: o endereçamento do estímulo para um ou outro quadro de referência dependerá da disposição, momentânea ou duradoura, do percebedor. O estímulo será percebido como religioso ou não, conforme orientado para um quadro de referência religioso ou não religioso. Uma vez que o percepto se dá como imediato, o objeto religioso é apreendido sem intermediação perceptual, como uma *experiência religiosa* propriamente dita. Com essa análise, Sundén demonstra que tanto as formas extraordinárias como as mais cotidianas da percepção religiosa podem ser denominadas de experiência religiosa (Sundén, 1966).

Já van der Lans (1977), da Universidade de Nijmegen, discute a experiência religiosa principalmente em seu componente cognitivo. Como a experiência religiosa é uma cognição imediata de Deus, deve-se perguntar pelo quadro de referência perceptual/cognitivo que a torna possível. Esse quadro de referência não é tão presente, na interação social da vida cotidiana, como o quadro de referência profano. Como passar de um para outro? Segundo van der Lans, é necessário inibir o quadro de referência predominante. Recorda, então, a capacidade das drogas psicoativas e do stress emocional de desintegrar os padrões cognitivos habituais em razão da presença de substâncias químicas; recorda também os efeitos da privação ou do excesso de estimulação sensorial como, de um lado, o isolamento, o silêncio, a imobilidade, o jejum, a vigília e, de outro, a fixação do olhar num objeto, a audição demorada de um som alto e ritmado, danças prolongadas, como as dos dervixes e as epidêmicas na Idade Média. Faz notar que tanto o uso das substâncias psicoativas como a ascese são recursos utilizados nas tradições religiosas para o acesso a Deus. A inibição do quadro de referência profano permite o aparecimento do quadro religioso, não do nada, mas do repertório cognitivo da pessoa. Essa mudança, aliás, pode ser obtida, nas pessoas de religiosidade cultivada, sem o uso dos recursos anteriores, por simples decisão da vontade.

Classificações da experiência religiosa

R. Stark: critério de conteúdo

Stark (1965) encontra a experiência religiosa como uma das cinco dimensões da religião. A experiência inclui “todos os sentimentos, percepções e sensações que afetam a pessoa ou que são definidos por um grupo religioso como implicando alguma comunicação, por tênue que seja, com uma essência divina, isto é, com Deus, com a realidade última, com uma autoridade transcendente”. A taxonomia que propõe distingue quatro classes de experiência religiosa: (1) a experiência *confirmatória* produz um súbito sentimento, conhecimento, ou intuição de que as crenças abraçadas são verdadeiras. Por vezes tem-se uma difusa e mal definida experiência emocional de reverência, terror ou solenidade, no limite entre o sagrado e o profano; outras vezes, há a percepção da divindade presente “ao alcance da mão”. (2) A experiência *responsiva* que segundo Valle (1998), é experiência “de aceitação e compreensão empática”, é aquela na qual há uma presença mútua, ou seja, a pessoa tem consciência de que a divindade toma conhecimento de sua existência individual. Essa consciência tem três objetos: a salvação, a intervenção miraculosa e a intervenção sancionadora. (3) A experiência *extática* substitui a consciência de mútua presença por uma relação de intimidade, aparentada ao amor e à amizade; e, finalmente, (4) a experiência *revelatória* consiste em receber da divindade a confiança de seus desejos e intenções.

J. Unger: critério de interação pessoal percebida

Na tradição de Sundén, Unger (1976) propõe uma classificação com base na interação entre Deus e o homem, cada qual no papel que a tradição religiosa lhe atribui. Distingue, então, a percepção de Deus em seis categorias: (1) *presença* de Deus; (2) *ação* de Deus, na identificação dos acontecimentos como expressões da atividade divina; (3) *chamado* de Deus, como convite ou ordem; (4) *aparência* de Deus; (5) Deus como *totalidade*, ou como simplicidade, percebido não mais ao lado de outros seres; (6) percepção *subliminar* de Deus, na situação-estímulo em que a divindade é percebida mas não conscientemente identificada.

A. Vergote: critério da complexidade do processo

Vergote (1997) propõe cinco modalidades da experiência religiosa, a partir das modalidades da estruturação da consciência: (1) experiência do *sagrado*, conhecimento intuitivo da realidade sobrenatural, que se percebe ao mesmo tempo inerente ao mundo e mistério manifestado; (2) apreensão *súbita*, geralmente afetiva, da realidade sobrenatural que surpreende a pessoa e a interpela em sua existência; (3) o conhecimento que é fruto de contato *prolongado* com Deus; (4) a experiência dos *místicos*, dom de união imediata, mas preparado por trabalho sistemático; (5) conhecimento perceptivo imediato das *visões e revelações* pessoais.

Experiência religiosa e conceitos associados: espiritualidade, misticismo, experiência do sagrado

Espiritualidade

Em *Graça Natural: diálogos com a ciência e a espiritualidade*, Sheldrake e Fox (1997) procuram uma nova convergência entre ciência e espiritualidade, entre verdade da mente e verdade do coração. Para eles, a natureza em si mesma, e daí a cosmologia, é, segundo as tradições religiosas, uma realidade espiritual, uma verdadeira “graça natural”. Se o Universo é entendido, como nessas tradições, como evolutivo e vivo, o homem é capaz de ter com ele uma relação eu/tu, em lugar da relação eu/isso, característica da ciência do século XVII a meados do século XX. Esse entendimento transforma, imediatamente, as relações entre a natureza e Deus. Sinal dessa transformação, nas palavras de Sheldrake, é o retorno das pessoas motorizadas à natureza nos fins-de-semana... O reencontro com a natureza, com a vida é, para Fox, um encontro com Deus que, na melhor tradição católica, é vida, constante criador e divinizador do universo.

A idéia de *holismo* que perpassa essas posições tem aparecido sob muitas formas na cultura ocidental deste fim de milênio e tem como elemento comum a rejeição do materialismo mecanicista como sentido, ou falta de sentido, da existência. Algumas dessas formas são partilhadas em grupo, com refe-

rências a tradições religiosas específicas, e devem ser consideradas experiências religiosas em sentido próprio. Outras, em seu fenótipo, são mais individualizadas e, se não referidas a uma realidade transcendente ao universo, deveriam ser ditas experiências do sagrado, mais do que experiências religiosas.

Misticismo

Na tradição de W. James, o misticismo é a experiência religiosa por excelência, uma vez que é a experiência originária, da qual derivam as formas menos elevadas de religiosidade. Nessa tradição insere-se Ralph W. Hood (1995; 1997), persistente estudioso da experiência mística. O conceito de mística, contudo, não é unívoco. Vergote (1997), por exemplo, considera mística apenas a experiência *dos místicos*, um grupo identificável na história das religiões. W. James (1936), nas *Lectures XVI e XVII*, registra as acepções pouco úteis das palavras místico e misticismo, “muitas vezes usadas como termos de mera censura, que se lança a qualquer opinião que consideramos vaga, desmesurada e sentimental, sem base quer nos fatos quer na lógica. Para alguns escritores, ‘mística’ é qualquer pessoa que acredita em transmissão de pensamento ou na volta dos espíritos” (p. 370).

Para manter a utilidade do vocábulo, James passa a enumerar as qualidades que uma experiência deve ter para ser chamada de mística: inefabilidade, qualidade noética, transiência e passividade. “Essas quatro características são suficientes para demarcar um grupo peculiar de estados de consciência que merece um nome especial” (James, 1936, p. 372).

No entanto, mesmo essas características ainda dão lugar a um sem-número de fenômenos psicológicos, de cujo parentesco semântico se pode duvidar. O próprio Hood, na Escala de Misticismo a que se aludiu, contempla itens como ausência de percepção de tempo e espaço, certeza de um estado de santidade, consciência de um vazio. Essa latitude conceitual, que alguns vêem como ambiguidade, e que reproduz a amplitude que outras escalas reservam para a experiência religiosa, abriga contempora-

neamente várias modalidades de percepção, de sentimento e de atividade que são denominadas de místicas. Um lugar eloquente dessas modalidades são as “feiras místicas”, que fornecem aos que buscam um signo de diferença. Qual precisamente essa diferença, resta por determinar. Um contexto grupal, do presente e/ou do passado, pode dar um nome a essa diferença e, eventualmente, situá-la no campo semântico do misticismo religioso.

Experiência do sagrado

Uma última categoria afim ao religioso e ao místico é a do sagrado, de largo uso contemporâneo. Embora o *substantivo* “sagrado” seja uma criação erudita recente, adquiriu cidadania no vocabulário dependente da linguagem acadêmica e passou a significar, legitimamente, uma ordem de realidade ainda intra-mundana porém supereminente. Vergote (1997), utilizando estímulos ligados às variáveis profundidade (p.ex. o mais pessoal, íntimo, secreto, vital) e altura (p.ex. força, poder, majestade, sublimidade), descobriu que o sagrado se associa à dimensão de profundidade, enquanto o divino se associa à de altura e à de profundidade, mostrando-se, por isso, mais complexo. O sagrado engloba realidades invioláveis, como a vida, a liberdade, a família, eventualmente a pátria, valores pelos quais se vive e se morre.

Muitas vezes o sagrado está ligado ao religioso, a saber, quando a religião insere esses valores em seu próprio campo de referência ao divino, como de fato sempre faz. Mas não é necessário, nem conceitual nem historicamente, que essas realidades ou valores se refiram a uma religião: temos presenciado em nossos tempos posicionamentos filosóficos e políticos de caráter secular, inspiradores dos atos mais generosos e incondicionais na salvaguarda desses mesmos valores. É, portanto, possível perceber o sagrado e reagir a ele, afetiva e ativamente, sem referência ao absolutamente transcendente e, por consequência, ter a experiência do sagrado que nem sempre é experiência religiosa.

Referências bibliográficas

- Aletti, M. (1998). La psicologia della religione: ambiti di studio e opportunità professionali. *Psicologia della Religione-news*, 3 (2) 1-3.
- Belzen, J.A. e Wikström, O. (orgs) (1997). *Taking a Step Back. Assessments of the Psychology of Religion*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- Godin, A. (1981). *Psychologie des Expériences Religieuses. Le désir et la réalité*. Paris: Le Centurion.
- Heider, F. (1970). *Psicologia das Relações Interpessoais*. São Paulo: Pioneira/Edusp.
- Hill, P.C. (1995). Affective theory and religious experience. Em R.W. Hood Jr. (org). *Handbook of Religious Experience*. Birmingham: Religious Education Press.
- Hood Jr., R.W. (ed) (1995). *Handbook of Religious Experience*. Birmingham: Religious Education Press.
- Hood Jr., R.W. (1997). The empirical study of mysticism. Retrospective and prospective. Em J.A. Belzen e O. Wikström (orgs). *Taking a Step Back. Assessments of the Psychology of Religion*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.
- James, W. (1936). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: The Modern Library (edição original de 1902).
- Otto, R. (1923). *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine, and its Relation to the Rational*. Oxford: Oxford University Press.
- Paiva, G.J. de (1993). Itinerários Religiosos de Acadêmicos: um enfoque psicológico. *Tese de Livre-Docência*. São Paulo: Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.
- Paiva, G.J. de (1999). Literatura, religião e psicologia: o conhecimento pela metáfora. Em M. Massimi e M. Mahfoud (orgs). *Diante do Mistério. Psicologia e Senso Religioso*. São Paulo: Loyola.
- Sheldrake, R. e Fox, M. (1997). *Natural Grace: Dialogues on Science & Spirituality*. London: Bloomsbury.
- Spilka, B.; Hood Jr., R.W. e Gorsuch, R.L. (1985). *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Stark, R. (1965). A taxonomy of religious experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 5, 97-116.
- Sundén, H. (1966). *Die Religion und die Rollen. Eine psychologische Untersuchung der Frömmigkeit*. Berlin: Töpelmann.
- Unger, J. (1976). *On Religious Experience. A Psychological Study*. Uppsala/Stockholm: Almqvist & Wiksell.
- Valle, E. (1998). *Psicologia e Experiência Religiosa. Estudos Introdutórios*. São Paulo: Loyola.
- van der Lans, J.M. (1977). Religious experience. An argument for a multidisciplinary approach. *Annual Review of the Social Sciences of Religion*, 1, 133-143.
- Vergote, A. (1967). Analyse psychologique du phénomène de l'athéisme. Em J. Girardi e J. Six (orgs). *L'Athéisme dans la Vie et la Culture Contemporaines*. Paris: Desclée.
- Vergote, A. (1997). *Religion, Belief and Unbelief. A Psychological Study*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi.