

A religião como fenômeno psicológico¹

Franco Lo Presti Seminério²
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo

Neste artigo são analisados e discutidos os determinismos psicológicos na construção da religião. Partindo da angústia básica frente à morte e aos limites da existência, avalia-se o significado da crença e da dialética ilusão-desilusão, como equilibrção interior, à luz de diversas perspectivas. A impossibilidade de resolver o enigma é avaliada nos termos da dialética transcendental de I. Kant. A partir da tese de Feuerbach avalia-se o peso da projeção na construção dos mitos. Na visão de M. Eliade é possível entender a dessacralização através do tempo, ao longo de três renúncias penosas. Pela concepção de G. van der Leeuw é possível reportar as manifestações religiosas a dois aspectos: o animismo, expressão da figura paterna e da vontade pessoal, que culmina no monoteísmo; e o dinamismo, manifestação da figura materna e do poder impessoal, cujo auge é o panteísmo. Ao longo do artigo destaca-se o peso dos determinismos psicológicos na elaboração religiosa.

Palavras-chave: psicologia da religião; história das religiões; imaginário.

Religion as a psychological process

Summary

The psychological determinants of the construction of religion are the core of this article. Starting with the basic anguish in the face of death and the limits of existence, we assess the belief and the illusion-desillusion dialectic meaning, as a inner equilibration, in the light of several perspectives. The unsolvable enigma is evaluated in terms of Kant's transcendental dialectics. Feuerbach's theory points out to the importance of the projection in the construction of myths. Starting with M. Eliade we understand the decrease of the holy sense of the existence as the product of three painful renouncements. G. van der Leeuw's conception leads us to relate religious manifestations to two aspects: the animism as the father's personal will, the height of which is the monotheism; and the dynamism, expression of the mother's power with its apex at the pantheism. The article points out the importance of psychological determinants of the elaboration of religion.

Key-words: psychology of religion; history of the religions; imaginary.

Quando olhamos para o futuro, em qualquer momento; defrontamo-nos com uma vasta rede de projetos, uns mais outros menos significativos. É a infra-estrutura capaz de dar um rumo e um sentido à nossa existência, voltada permanentemente, como mostrou E. Husserl (1959), para essa protensão de realizações imaginárias: muitas desejadas, algumas temidas, mas todas incertas e duvidosas.

Mas ao longo dessa trajetória há uma única certeza, da qual jamais poderemos duvidar. É o limite da nossa existência. Heidegger compara nossa vida a um pedaço de pano: um corte marca o seu início e o outro, o seu término. Como na antiga mitologia grega, as três moiras: Cloto fiando o começo da vida de cada ser humano, Láquesis retrocendo-o nas peripécias da jornada de cada um, Átropos cortan-

1. Conferência proferida na XXVIII Reunião Anual de Psicologia, outubro, 1998. A religião como fenômeno psicológico.

2. Endereço residencial: Rua Benjamin Constant, 55 apt.1604 (Glória) CEP: 20241-150 – Rio de Janeiro-RJ. Tel: (0xx21) 221-8831.

Endereço institucional: Instituto de Psicologia da UFRJ – Av. Pasteur, 250 fundos - Praia Vermelha. CEP: 22290-240 Rio de Janeiro-RJ. Tel/fax: (0xx21) 295-3208 r.128.

do-o, para esta estabelecer seu fim. Será mesmo o fim? Esta é a pergunta angustiante, perante a qual não se encontram respostas racionais, objetivas e satisfatórias. É bem verdade que, para a maioria, isto não representa um problema. O testemunho da fé, pautada em alguma revelação, cuja fonte mergulhou no passado, é suficiente. Outros enfrentam a dúvida. E é ainda Heidegger (1993) que nos mostra: "O *Dasein* enquanto ser existente defronta-se com sua nulidade" ... "O ser-para-a-morte é essencialmente angústia".

Um poeta italiano do século passado, Giacomo Leopardi, expressou bem esse sentimento num conhecido poema: "*Il canto di un pastore errante nell'Asia*" - O pastor contempla suas ovelhas, andando, pastando, serenas. E pensa: todas vão morrer. Mas não sabem, enquanto eu sei que vou morrer. É esta visão antecipatória que constitui a fonte psicológica da angústia básica.

Na tentativa de a superar foram lavradas as páginas mais significativas das religiões e das filosofias. A dúvida escatológica, como avaliação do sentido, do rumo e da finitude da existência levou líderes e pensadores a buscar e a propor respostas, apontando algumas esperanças frente ao naufrágio do tempo.

As religiões surgiram na busca de algum sentido para a existência, alicerçando-a em poderes ou vontades superiores. As respostas dos filósofos apareceram mais tarde, ora em franca oposição aos mitos das religiões, ora como derivação racionalizada dessas crenças. Uma sucessão antagonônica caracterizou a origem da filosofia ocidental, mas esta posição no Ocidente não foi a regra.

Basta lembrar o quanto a Patrística e a Escolástica tentaram naturalizar a filosofia platônica e a aristotélica no universo cristão. O mundo platônico das idéias, na visão agostiniana, passaria a ser o conjunto dos projetos na mente de Deus e o motor aristotélico, na perspectiva tomista, deixaria de ser imóvel, para tornar-se o agente criador e propulsor da realidade.

Uma posição que contradiz a afirmação de Hegel (1970), quando considerou genuinamente filosófica só a especulação ocidental, por não estar imbricada com concepções religiosas. Aliás, não

foram apenas a Patrística e a Escolástica que se envolveram com a religião. Um grande número de filósofos ocidentais ainda seguiram nesta direção. Descartes (1936), ao defender o inatismo em sua quinta meditação metafísica, declara que as idéias inatas, na mente humana, existem porque foram colocadas por Deus. E é ainda Deus o grande relojoeiro, a mônada suprema de Leibnitz (1978) que fixa os rumos da "harmonia universal".

Mesmo nestas condições, há uma peculiaridade que caracteriza a filosofia ocidental, pelo menos desde Platão até Nietzsche. É a busca da racionalidade. A tentativa de definir relações, de organizá-las em *sistemas* e de captar invariantes (como o *logos* socrático) pode ser entendida como um modo remotamente responsável pelo surgimento da ciência e da tecnologia contemporâneas, tipicamente ocidentais.

Diferente é a origem e a natureza da filosofia que se desenvolveu ao longo das civilizações orientais, elaborada a partir de uma racionalização de concepções religiosas.

Na Índia não há, a rigor, sistemas e sim "pontos de vista" (*Darśanas*, do verbo *Driç* = ver, como mostrou Zimmer, 1953) que se interpenetram, buscando interpretações não excludentes. Não há o primado da razão e sim do imaginário, na tentativa de alcançar pela intuição os determinismos irracionais do inconsciente. A unidade *Brahman-Âtman* antecipa o conceito de inconsciente coletivo; o idealismo psicologista da *Mâyâ* - a grande ilusão - representa a própria realidade em sua essência; a "consciência de reserva" - *alâya vijñâna* - é a autêntica expressão do inconsciente individual.

Cabe a este respeito uma observação. Reiteradamente temos destacado as implicações dessa ótica ao longo da história da psicologia. Por um lado, se é possível reportar o Behaviorismo ao empirismo inglês - notadamente a J. Locke e D. Hume, o Gestaltismo ao isomorfismo de G. Leibnitz, o sujeito epistêmico de J. Piaget a uma inversão empírica do sujeito transcendental de I. Kant, não há modo de inserirmos a Psicanálise numa linhagem de pensamento ocidental. Lembrando quantas vezes E. Hartmann é citado na Interpretação dos Sonhos

(Freud, 1974a) e ainda que esse discípulo de A. Schopenhauer publicou “Das Unbewusste” (O Inconsciente) em 1869, quando Freud tinha 13 anos (em pleno fervor da sua fantasia de adolescente) e, principalmente, que essa obra inspirava-se em concepções hauridas da filosofia indiana, não será difícil encontrar um filão genealógico da psicanálise nessas fontes. O conceito de “consciência de reserva” – *alāya vijñāna*, em nosso entender, antecipa claramente o inconsciente dinâmico de Freud, bem distinto do inconsciente cognitivo de Leibnitz e descritivo de Herbart.

A filosofia chinesa, por seu lado, situada cronologicamente entre a emergência da filosofia indiana no VIII séc. A.C e da filosofia grega no VI séc. A.C, percorre outro caminho pautado no caráter pragmático e social daquele povo ao longo dos milênios.

A via (*tao*) para a virtude (*te*), vincula-se ao modo de agir, ou, principalmente, de não agir (*wu-wei*). É o ensinamento de Li-Pe-Yang – o velho mestre, Lao Tseu – que só parcial e formalmente se diferencia, pelo caráter não ritualístico, do jovem mestre: K’ung Fu-Tse (o venerável mestre K’ung.)

“*Gin - gin - tche - gin - ye*” “Homem homem amar homem faz” ou seja: “é o amor ao próximo que faz o homem” – é o lema do Confucionismo (E. Zencker, 1954). O caráter prático do pensamento chinês já foi destacado por lingüistas e historiadores que nos mostram o quanto, nessa língua, “as palavras não se destinam a registrar e comunicar conceitos, mas são símbolos carregados de sugestões práticas” (Grousset e Leonard, 1956, p.1632).

Se tentarmos entender a religião como fenômeno psicológico, o primeiro fato com que nos deparamos é a sua universalidade. Por ser uma manifestação tão antiga e tão difundida, somos levados a descartar as hipóteses básicas de Freud (1974 b,c) e de Marx (1957). Não parece viável considerá-la um processo neurótico, infantil, ou um desvio alienante. É evidente que a partir dessa universalidade não nos cabe, por outro lado, inferir que possa haver uma religião natural, “verdadeira” ou que se possa identificar algum substrato verdadeiro através de alguma

síntese, como tentaram Blavatsky (1947) e Olcott, ao fundarem em 1875 a Sociedade Teosófica Universal. Entendemos que seria ingênuo invocar um ecletismo simplista para dirimir todas as dúvidas.

O que nos parece mais produtivo, seguindo uma linha iniciada no século passado como “ciência das religiões”, inaugurada por F. Max Müller, em 1873 (1996), será buscar o fundamento subjacente a esse processo. Em nosso entender, além e aquém dos determinismos lingüísticos destacados por Max Müller, ou sociais como pensava E. Durkheim, (1968) e recentemente Evans Pritchard (1966) e C. Geertz (1965), ou históricos, como H.C. Puech (1994) e sua equipe, ou até fenomenológicos, de acordo com a postura de Rudolf Otto (1925), G. Van der Leeuw (1955) e M. Eliade (1996), é essencial investigar os determinismos psicológicos. Evidentemente trata-se da nossa hipótese, pois neste campo, como destacam todos os investigadores, não há certezas ou qualquer tipo de verdade comprovada.

Nosso ponto de partida nesta direção é que, na base de todo processo, como de qualquer crença desprovida de respaldo empírico, esteja a intolância à ambigüidade (Brunswick, 1965). Cada ser humano, perante a dúvida é levado a efetuar uma “clausura” interior gerando hipóteses coerentes com sua infra-estrutura de emoções e convicções. É evidente que o número de “verdades” empíricas, ou seja, empiricamente comprovadas ou corroboradas, é bastante restrito em qualquer campo. A escola “*New Look in Perception*”, ao iniciar suas investigações, a partir de uma reavaliação do teste de Rorschach registrou que, em qualquer momento, a percepção do real, atua em cada um como uma prancha desse teste, contendo dados ora mais ora menos insinuados. Perante tudo o que não for claro, compomos hipóteses e crenças dentro desse princípio de equilíbrio interior, que passam a funcionar como nossas “verdades existenciais”, capazes de constituir o que nós definimos como a ideologia pessoal em contraposição e complementação às ideologias sociais e coletivas. É o que assegura o equilíbrio interior, independentemente da validade supostamente objetiva dessas crenças.

Sob este ângulo, longe de ser doentia, a adesão ou construção de crenças religiosas, pode-se tornar uma importante defesa: uma tentativa de resolver a ambigüidade para atribuir uma significação à existência. No entanto, em termos rigorosamente racionais ou a partir de evidências empíricas indiscutíveis e não apenas a partir do testemunho de alguma tradição, o problema da verdade, em qualquer doutrina religiosa, permanece incerto.

Na (*Crítica da Razão Pura*, Kant, 1980) Dialética Transcendental Kant levou o problema às últimas conseqüências racionais, mostrando a limitação de nosso conhecimento frente a três idéias básicas.

A idéia de *alma* como essência psíquica, pois não temos acesso, nem pela intuição, nem pela experiência, a essa infra-estrutura. Conhecemos apenas os conteúdos que transitam em nossa cognição, cujo possível núcleo permanece inacessível. Mais tarde, W. Wundt mostrou que a tentativa de atingir esse núcleo pela introspecção – como esperava a “*Denkpsychologie*” – corresponderia à tentativa de pular sobre a própria sombra.

A segunda idéia incognoscível é o *mundo em si*. Nós só conhecemos os fenômenos que nós construímos através dos nossos recursos cognitivos. É o que hoje poderíamos definir como “leitura” de algo inatingível: o *numeno*, a “coisa em si” desconhecida e apenas “pensável”.

A terceira idéia, a idéia de *Deus*, seria o princípio capaz de unificar as duas primeiras.

Ainda que na *Crítica da Razão Prática* (Kant, 1980) Kant tenha recuado em bases francamente deistas ou até teístas, o argumento apresentado nessa segunda crítica é bem mais frágil do que a análise contundente da primeira. Nesta segunda crítica, Kant aponta a inviabilidade de se negar a existência de Deus, a partir da lei e da liberdade moral e ainda da impossibilidade dele nos enganar. Velho argumento recorrente sob várias formas desde Anselmo de Aosta até Descartes – que tenta passar da demonstração lógica para a afirmação ontológica.

A dúvida escatológica costuma ser enunciada poeticamente através das três perguntas: de onde viemos? Quem somos? Para onde vamos? Na reali-

dade, poderia se concentrar em duas perguntas apenas: se existo, continuarei a existir após a morte? E de que modo? Esta é a primeira dúvida escatológica, e verdadeiramente angustiante. A segunda, menos perturbadora, mas quase sempre ligada à anterior, envolve a existência de um ser ou de seres sobrenaturais, capazes de dar um sentido transcendente à vida e uma base de sustentação para a moral.

A tentativa de dar uma resposta a essas duas perguntas leva o ser humano a construir a grande ilusão, perante a qual não se consegue obter qualquer certeza, saber objetivamente se lhe corresponde alguma realidade e qual.

Podemos nos deter aqui para uma consideração mais abrangente.

Nossa existência é uma sucessão de ilusões. Não podemos viver sem ilusões. Como mostrou G. Favez (1971), há sempre uma alternância entre ilusões e desilusões. Estas não são necessariamente destrutivas, mas basicamente reguladoras, levando-nos a construir novas ilusões. A queda brusca das ilusões coincidiria com a depressão, ou seja, a queda das motivações. Quando nos referimos à ilusão, não queremos designar um erro. Ilusão surge sempre que se imponha a tentativa de preencher alguma ambigüidade. Como mostrou Freud (1974c): Uma ilusão não é a mesma coisa que um erro... A ilusão não tem que ser necessariamente falsa, isto é, irrealizável ou contrária à realidade.

Construir ilusões, superá-las através de desilusões, rumo a novas ilusões, é o fio condutor do sentido de nossa vida. Nossa existência não é tanto um encadeamento de fatos reais quanto uma sucessão de significações com as quais os revestimos. Mesmo as realizações aparentemente objetivas envolvem a concretização intersubjetiva de alguma ilusão. Até a ciência progride a partir da construção de ilusões que impulsionaram os cientistas. Isto não quer dizer que a realidade obedeça magicamente ao desejo ou ao poder do cientista. Ocorre o contrário. Como mostrou Poincaré (1902), o pesquisador é levado, pela ilusão, a criar imaginariamente uma hipótese, isto é, um sistema de relações que, por vezes, corresponde a algum plano de realidade. Caso

contrário a desilusão levará a novas buscas ou, então, a hipótese permanecerá como uma semente de verificações para o futuro. O caso mais conhecido nesta última situação é o de Giordano Bruno (1925) que, ultrapassando N. Copérnico e até a tese subsequente de Galileu e Kepler, afirmou que o sol não seria o centro, mas apenas uma entre as infinitas estrelas do universo. O que se tornaria uma verdade empiricamente confirmada quase dois séculos mais tarde, graças aos progressos da tecnologia aplicada à astronomia.

Mas há uma ilusão para a qual não temos modo de propor desilusões ou testes a nível da realidade: é a ilusão escatológica. É bem verdade que alguns conseguem suspender o juízo na "epoché" do agnosticismo. Solução que exige alto nível de resistência à ambigüidade porquanto não é fácil supor a possibilidade de nada existir a partir de nossa morte. Ainda assim, por mais estranho que possa parecer, há pelo menos uma religião, o Buddhismo que, em sua forma original, busca exatamente essa cessação. Nesta doutrina o nosso esforço deveria se dirigir para a abolição de uma existência prolongada e sempre sofredora, repetitiva através de reencarnações – o ciclo do *Samsara* – produto contínuo do desejo – (*trishna*) – como nos mostra o "*Tripitaka*". A extinção do desejo, através da renúncia e da ascese seria, portanto, o único caminho para apagar o anseio de existir e consequentemente de sofrer (E. Conze, 1952).

Pode-se considerar este um caso singular, pois que, nos demais, a religião torna-se uma construção, no imaginário, paralela à da existência, como um refúgio para evitar o desaparecimento da própria identidade. Ao indagar as raízes dessa construção, Feuerbach (1993) situando-se num contexto judaico-cristão onde há um único Deus, o grande pai, afirmou que não é Deus que criou o homem à sua imagem e semelhança, mas vice versa, foi o homem que criou Deus à sua imagem e semelhança. Hoje podemos ver nesta idéia o mecanismo psicológico da projeção. Na visão de Feuerbach, os melhores atributos da personalidade humana tal como a concebemos: o conhecimento, o amor, o poder, o espírito de justiça, entre outros, elevados a um nível infinito iriam construir a noção de Deus, portador dessas características humanas numa escala ilimitada.

Poderíamos entender essa afirmação como construção de uma *Ego ideal*, numa síntese social de seus atributos. Hoje sabemos que todos nós temos uma imagem distorcida de nós mesmos. Atribuindo-nos virtudes, poderes e faculdades que não correspondem à realidade: o ego ideal, a nossa falsa identidade, que em parte se assemelha ao "falso self" de Laing (1975 a) e minimiza ou nega as partes definidas como perversas pela censura individual e social. Conhecemos o ónus de poder assumir acima de qualquer racionalização idealizadora ou punitiva a presença em nós do que consideramos como partes "más", tal como a quota de destrutividade, falsidade, covardia, inveja e muitas outras que existem em nós e se contrapõem a esse "Ego Ideal".

Hoje também entendemos o quanto é importante poder compatibilizar em nós – sem qualquer autodestruição ou falsa humildade – essas partes boas ou más. Conseguir aceitá-las em nós e respeitá-las nos demais sem falsa compaixão ou sentimentos de inferioridade pode ser fonte, não apenas de amadurecimento, mas também um caminho rumo à compreensão e à paz social.

Desde logo podemos registrar que essa dicotomia, no âmbito das religiões, aparece em seu mais alto nível na antiga Pérsia: a doutrina de Zarathustra é a projeção deste conflito interior a cada ser humano. No Avesta, o deus do bem, o Ahura-Mazda, em luta com deus do mal, o Angra Mainjus, é o choque entre o deus da sabedoria, da verdade, da construção e o deus da mentira e da destruição, cercados ambos por um exército: os *Ameshaspenta*, protótipo dos anjos e os *Devas* manifestação dos demônios (Burnouf, Roth; Spiegel; Windschmann 1881).

Atualmente também podemos entender o quanto essas "partes do ego", que o ser humano projeta nos demais e no mundo, decorrem de uma construção progressiva iniciada na infância.

A maioria dos autores de correntes psicanalíticas têm destacado que, através das vivências infantis, acabamos construindo um autêntico teatro interior pelas imagens fragmentárias dos que nos rodeiam. Assim via de regra, em nossa cultura, introjetamos, ao lado de uma mãe carinhosa uma mãe

tirânica, ao lado de um pai protetor um pai severo e castrador, ao lado de um irmão ou de uma irmã cooperadores um irmão ou uma irmã rivais e, ainda, uma constelação de figuras que povoaram o espaço de nossa remota infância. É o que costumamos definir como “papéis prototípicos”, de modo semelhante ao que foi proposto por Laing (1975b), como papéis familiares e em parte como “núcleos psicóticos” de Bion. A cada momento em nosso relacionamento real ou imaginário com os demais, convocamos ora um ora outro desses papéis em cada situação.

Por esse caminho é fácil ampliar a tese de Feuerbach. Na construção de seres sobrenaturais, os papéis prototípicos podem ser convocados, de modo por vezes repetitivo, numa verdadeira réplica de situações infantis.

Muito além da tese de Feuerbach a posição de Jung (1955) não avalia o lado racional da crença. Ou seja, Jung não está preocupado em esclarecer se e porque acreditamos num Deus, dotado de certos atributos. Tenta mostrar o que é Deus na dinâmica do psiquismo. Como mostrou Fuller (1994), para Jung, “Deus não é um objeto de crença, é um fato psíquico óbvio”... “É o símbolo da experiência do ‘self’. Cada ser humano ao atingir o si mesmo constrói conscientemente esse arquétipo. Citando uma frase do Gênesis (1.27): “Deus criou o homem à sua imagem. Na imagem de Deus ele o criou”. Entende Jung que esse simbolismo expressa a experiência do “self”, vivenciada pelo caminho judaico-cristão. Uma experiência mística, contida na psique sem recorrer à existência externa de um ser ou de seres sobrenaturais. Assim todos os mitos passam a ser verdadeiros. A crença nos espíritos e deuses decorre de uma simbolização da estrutura do inconsciente e seus complexos. A religião torna-se uma relação da consciência com os poderes arquetípicos do inconsciente, através de símbolos e mitos.

A ênfase na experiência religiosa e não na crença, inspirou também Allport (1960) que considerou imatura a religião arraigada em superstições e ritualismos, em oposição à religião centrada na experiência mística.

A Jung se reportou principalmente Watts (1972), ao afirmar que todos os mitos são sempre verdadeiros, em termos de experiências místicas e apontando como “suprema identidade” a fusão Brahman-Âtman da filosofia indiana, como mergulho da alma humana na essência cósmica.

Como podemos perceber, não há consenso no modo de conceber a religião. Ao propormos um determinismo psicológico para sua fonte e origem não podemos descurar outras perspectivas. Principalmente a fenomenológica, que admite uma atitude universalmente aceita: a do “sagrado”; o que para nós constitui igualmente um processo psicológico.

Se avaliarmos a antinomia sagrado-profano tal como foi destacada por Durkheim (1968), Otto (1925), van der Leeuw (1955) e, mais recentemente, Eliade (1996), poderemos observar que se trata realmente de uma antinomia constante em todas as religiões, desde o totemismo, na concepção durkheimiana, até as grandes religiões contemporâneas.

A distinção sagrado-profano envolve uma dupla atitude percebida e vivida pela maioria das pessoas, praticamente em todos os povos e em todos os credos. É mais importante esta distinção por sua universalidade do que qualquer tentativa de definir ou entender o termo e o conceito de religião. Como mostrou Brelich (1994),

o conceito de religião formou-se e, pode se dizer, continua se formando ao longo da história da civilização ocidental. É importante lembrar que nenhuma língua dos povos primitivos, nenhuma das civilizações superiores arcaicas, nem sequer o grego e o latim, mais próximos de nós, possuem um termo correspondente a este conceito (p.7).

Destaca que nem mesmo no latim “*relegere*” ou “*religare*” tinham a concepção moderna de ‘religião’, indicando apenas “um conjunto de regras, de interdições sem se referir à adoração de divindades nem às tradições místicas, nem à celebração de festas, nem a tantas outras manifestações consideradas em nossos dias, como religiosas” (p. 7). Assim ao aplicarmos esse termo às manifestações de outras civilizações, como por exemplo as orientais, há uma

transposição de sentido. Na velha China, por exemplo, o hábito de deixar na mesa um lugar para os antepassados era concebido como uma obrigação adquirida a partir das gerações anteriores e não uma prática da religião taoista ou confucionista. Deste modo, como enfatiza esse autor, as pessoas desde épocas remotas vinham se preocupando em agir 'como se deve'. Uma definição de práticas e regras éticas mais do que caracterização de uma religião.

Mas a distinção entre o "sagrado" e o "profano" está claramente presente desde épocas remotas, correspondendo a dois modos distintos de perceber, sentir e agir em cada situação. Para Durkheim (1968), o sagrado corresponderia a toda atividade de caráter público, coletivo, como a ritualização decorrente das obrigações sociais fixadas em normas, enquanto que o caráter corriqueiro das atividades pessoais representaria o profano. Para Otto (1925), Jung (1955) e van der Leeuw (1955), o sagrado implicaria a percepção do *numinoso* e as condutas correlatas.

Mas é na visão de Eliade (1996) que a antinomia "sagrado-profano" é tratada com maior profundidade. Ao avaliar a continuidade histórica dessa antinomia, o autor registra a progressiva dessacralização da vida individual e coletiva desde a antiguidade até nossos dias. Só recentemente os povos e os seres humanos adotaram a atitude profana como "modalidade básica de ser no mundo", mesmo sem deixar de inclinar-se para uma relativa sacralização perante certos eventos, objetos, espaços e tempos. Um exemplo típico é o da soleira da igreja, do tempo, da sinagoga e da mesquita.

Mesmo aceitando em princípio esta tese, parece-nos importante destacar grandes diferenças interindividuais. É possível encontrar no passado, em um faraó da X dinastia, Merikaré, na maioria dos filósofos gregos, alguns filósofos hindus, os *carvakas*, os chineses das escolas legalistas e em alguns pensadores medievais uma mentalidade essencialmente profana. Em contraposição, em nossos dias não apenas os que abraçam uma vida religiosa, mas muitos fiéis dos mais diversos cultos, ainda adotam uma mentalidade sacralizada, mesmo

que as rotinas da vida contemporânea, com seus artefatos e tecnologias imponham uma dessacralização relativa até aos religiosos. Na realidade, se tentarmos remontar a corrente da história, veremos que a dessacralização progressiva ao longo dos séculos foi obtida principalmente a partir de uma renúncia penosa, que em linguagem piagetiana corresponderia a uma descentração do egocentrismo preponderante rumo à socialização crescente.

Há três momentos nessa trajetória que nos parecem fundamentais.

Em primeiro lugar, a dessacralização do universo e a conseqüente dissipação de mitos cosmogônicos. Durante milênios parecia que a terra era o centro do universo. Neste caso, o homem teria o privilégio de residir nesse núcleo cósmico.

O alerta de Copérnico souo como uma perigosa heresia, não somente para os católicos mas também para Lutero que não hesitou em afirmar:

"As pessoas dão ouvidos a esse astrólogo estrangeiro que tentou demonstrar que a Terra gira e não o céu ou o firmamento, o sol e a lua ... esse ignorante quer revirar toda a ciência astronômica, mas a Sagrada Escritura nos diz que Josué disse ao Sol que se detivesse e não à Terra." (Sabato, 1985 pp.26,27).

Uma prova, para a época, realmente contundente.

Note-se que não apenas Galileu foi condenado em 1632, pelo espanto que suas descobertas causavam, mas, já antes Giordano Bruno ao afirmar, como vimos, que sequer o sol seria o centro, mas apenas uma entre as infinitas estrelas do universo, teve que pagar o seu pecado na fogueira, em 1600.

Ainda hoje há quem resista a essa dessacralização tentando construir a teoria da explosão cósmica primordial como confirmação do milagre inicial. É difícil pois revivermos a terrível desilusão dessa descoberta, mas podemos tentar entender o vazio que se cria.

A segunda dessacralização, já no século passado, deve-se a Darwin. O homem, outrora rei da natureza, tornava-se simplesmente um animal em ascensão, deixando de ter sentido inúmeros mitos relativos à sua criação.

A terceira e mais delicada dessacralização deve-se a Freud. O homem deixava de ter a maior parte de sua responsabilidade moral e social, o seu livre arbítrio. Hoje podemos entender bem a escassa responsabilidade de crianças e jovens criados num mundo de crime e perversão. Podemos aceitar Foucault (1975) quando afirma que se os criminosos tivessem nascido na família dos juízes, estariam atrás da mesa e vice-versa. Mas ainda no começo deste século, essa terceira heresia foi amplamente combatida, muito mais do que o suposto pansexualismo de Freud. Note-se que também outras perspectivas sociológicas já haviam se manifestado nessa linha, notadamente a de Marx, que na sexta tese contra Feuerbach afirmava que: "A essência humana é o conjunto das relações sociais". Recentemente, Althusser (1979) reforçou essa tese ao declarar que não é o sujeito que faz a história, mas vice-versa. E para Lacan nós já viemos ao mundo com um projeto que não nos pertence: o projeto materno.

A realidade nos mostra que cada ser humano desenvolve o acervo de suas convicções a partir do ambiente em que foi educado, com poucas e raras chances de se afastar. Ser cristão, judeu, muçulmano, budhista, hinduísta, confucionista, shintoísta, depende fundamentalmente do lugar e da família em que cada um nasceu ou se desenvolveu. É assim que as crenças são transmitidas ao longo das gerações. De onde provêm essas crenças? Quase sempre as fontes, em suas raízes, são obscuras remontando a um passado milenar onde seus autores confundem-se parcial ou até totalmente com relatos lendários.

Se tentarmos remontar apenas há quatro séculos atrás, além do impacto copernicano, poderemos encontrar outro abalo que marcou uma perturbadora mudança no Ocidente. Até então, na Europa só se conhecia a existência da *religião* propriamente dita – a cristã – ao lado dos que eram tidos como hereses ou infieis – judeus e muçulmanos – e, paralelamente, a existência tardia dos idólatras – povos supostamente primitivos e atrasados em seu desenvolvimento espiritual, como os africanos e os índios recém descobertos.

As primeiras navegações rumo ao Oriente trouxeram o inesperado. Além do tronco judaico – cristão – muçulmano existiam outras doutrinas com um alto nível de desenvolvimento filosófico e moral. Começou, a partir desse momento, uma nova preocupação – entender os fundamentos e a origem de qualquer religião. Deísmo e Teísmo surgiram nos dois séculos seguintes como uma tentativa de definir uma provável religião natural anterior a toda e qualquer religião historicamente elaborada.

Sucederam-se, no fim do século passado e começo desse século, as tentativas mais detalhadas de entender essa origem: o animismo de Tylor (1876), o comportamento mágico de Frazer (1924), o comportamento histórico e linguístico de Müller (1996), a conduta social de Durkheim (1968), a perspectiva psicanalítica de Freud (1974b) e a arquetipal de Jung (1955), que assinala também uma abertura para a visão fenomenológica. Mas esta última perspectiva – invertendo Jung, que partia de um passado remoto e ancestral para explicar a origem dos mitos, por meio da transmissão dos arquétipos – busca o "eidos" husserliano nas crenças e práticas presentes ou conhecidas. Isto é, os universais inerentes ao presente, sem recorrer ao passado. Mais uma vez entendemos que esses universais possam corresponder a processos e determinismos psicológicos.

Nesta linha, a partir da teoria de van der Leeuw, (1955), destacaríamos na construção dos seres sobrenaturais e na fixação de atitudes correspondentes duas projeções básicas presentes em medidas distintas nas doutrinas e nas práticas religiosas. Em uma interpretação psicanalítica podemos reportar a primeira à figura do pai e de sua autoridade, e a segunda à figura da mãe e de seu regaço protetor. Para van der Leeuw (1955) são os dois filões básicos aos quais podem se reportar as principais atitudes religiosas. O *dinamismo* representaria a figura materna e o *animismo* a figura paterna. No primeiro caso, o sujeito percebe uma força, um poder que o rodeia, no segundo, uma vontade que se contrapõe à sua. No dinamismo, impessoal como o

grande útero da realidade, o ponto culminante seria o panteísmo característico das religiões orientais. Neste caso, a magia prevalece sobre a prece pois que se trata de controlar um poder. No animismo o que é percebido é a presença de uma vontade pessoal que se pode invocar. A prece é o caminho apropriado para dialogar e pedir, desde as formas primordiais de animismo, como espiritismo generalizado, que encontra uma alma nos seres visíveis e invisíveis e ainda nos objetos, até seu auge no deus único do tronco judaico – cristão – muçulmano, cuja divindade é basicamente um pai: figura masculina, pessoal e dotada de vontade livre. É evidente que neste binômio podemos distinguir ainda a tese de Tylor por um lado, que tentou entender a origem da religião como *animismo*, e de Frazer que a caracterizava como magia, ou seja, diríamos nós, como *dinamismo*.

Em qualquer religião, mesmo havendo o predomínio maior ou menor de uma dessas duas posições, haverá sempre traços da outra. Não faltam na religiões ocidentais atitudes e momentos de dinamismo em que forças e poderes parecem atuar de modo inexorável, ainda que impulsionados por um decreto divino como nas reliquias, imagens, livros e textos sacralizados, templos, espaços e objetos.

Nas religiões orientais ocorre o inverso. A par da impessoalidade do *karman*, a lei inexorável da justiça interna a cada ser que se executa por si, ao longo das reencarnações, independentemente de qualquer intervenção sobrenatural, encontramos um crescente exército invisível de seres pessoais, tal como os Bodhisattvas, o que torna difícil considerar o Budhismo tardio como uma religião dinamista.

Para concluir, tentaremos numa rápida visão de conjunto, avaliar alguns componentes psicológicos das grandes religiões históricas.

Na Mesopotâmia – onde, apesar da fragmentação política no tempo –, encontramos uma unidade religiosa – a sumeriana – ao longo de três milênios: o desejo de imortalidade aparece reiteradamente como um prolongamento da vida física. A epopéia de Gilgames o descreve como uma tentativa sempre frustrada de fugir à morte, de ficar longe do país sem

retorno, onde o alimento é areia e as trevas são o horizonte sem esperança. Decorre valorização da vida, enquanto for possível, com seus prazeres.

No Egito busca-se anular pelo imaginário a fronteira da morte. O importante é prolongar a existência, imaginariamente. É curioso hoje sabermos que a primeira revolução democrática 2500 anos antes de Cristo, não foi pela igualdade política ou econômica, mas pela liberação a todo o povo do direito à imortalidade, graças à divulgação dos textos que a deveriam garantir. Paralelamente defrontamos com a ética: a confissão negativa a Ma'at condensa um código de princípios morais e sociais, centrados na regra básica de evitar danos aos outros.

Na Pérsia encontramos, nas quatro partes ou Nashks do Zend-Avesta que chegaram até nós, a projeção do conflito interior de cada ser humano, já assinalado, entre o bem-mal, a expectativa de um *shaosiat* ou salvador, capaz de levar todos a ressurreição e ao juízo final. Algo bem próximo da dinâmica familiar inconsciente de Laing (1975b).

Nas mitologias indo-européias, notadamente as germânicas, gregas e romanas, o que se destaca é a projeção fragmentada de inúmeras partes do ego, ou arquétipos segundo Jung, personificadas nas forças da natureza.

Na Índia, prevalece a negação da morte e da vida. Através do imaginário nega-se o valor da vida material, do prazer, em busca constante da *moksa*, a libertação do sofrimento causado pelo desejo e pela existência.

Na China, quer no Taoísmo quer no Confucianismo e até no Budhismo Chin, a tônica é a praxis, a valorização do bem-estar social e do respeito ao próximo, principalmente à família, que se prolonga no tempo através dos mortos, dos quais os vivos são apenas os representantes presentes.

A religião originária do Japão, Shin-to, aponta para uma tácita aceitação do inconsciente projetado externamente nas figuras dos *kamis*. O homem é fundamentalmente bom. Quando se perverte há alguma força irresistível que o impulsiona; é o espírito maligno de algum *kami* que o invade. Daqui a importância das purificações – autênticos rituais obsessivos.

Resta avaliarmos em termos psicológicos o que está mais perto de nós: o tronco judaico – cristão – muçulmano. Em que algumas importantes diferenças entre as três doutrinas, cremos que, em conjunto, expressam, como dinamismos psicológicos básicos, o sentimento do pecado, da culpa, da reparação e da redenção, através da penitência e do amor, além de um marcante conflito sado-masoquista.

O que podemos concluir neste quadro? Em primeiro lugar, a impossibilidade de provar ou negar qualquer crença, qualquer doutrina, neste campo. Bastaria dar ouvidos a um católico, a um protestante, a um judeu, a um muçulmano, ou a um budhista, para percebermos como na maioria dos casos cada um tem a absoluta certeza de deter a verdade, chegando por vezes a sentir compaixão dos demais que vivem nas trevas. A importância dessa certeza pode se tornar até uma razão para viver. Uma pesquisa recente de Augras (1988) evidenciou que entre os seguidores do Candomblé brasileiro chega a ocorrer com frequência um fato surpreendente: pessoas que vivem numa condição econômica penosa sentem orgulho de terem se tornado o “assento dos deuses” e passam a considerar com compaixão os membros das classes mais abastadas, que além de viver na ignorância, são excluído desse privilégio. É claro, à primeira vista é um exemplo régio do “ópio dos povos”. Mas cabe considerar que, além do fervor religioso, qualquer engajamento, até político, pode se converter nesse ópio. Até uma posição exacerbada no campo de qualquer ciência. É o poder da ilusão. Mas sem ilusões a vida perde o sentido.

É fácil, a partir daqui, entender porque a religião ao mesmo tempo que pode ser uma significação valiosa para existência, também pode tornar-se um fator de intolerância, discórdia e destrutividade. O peso dessa ambivalência ao longo do tempo tem sido uma constância. Uma leitura histórica dos dois

últimos milênios nos mostra a cota impressionante de sangue derramado em nome de alguma fé.

Calcula-se hoje, em recentes levantamentos e publicações; como estando próximo de 20 milhões o número de índios exterminados por Pizarro e principalmente Cortez, na América Latina. Estarrece a correspondência deste último ao imperador Carlos V, descrevendo os extermínios como o cumprimento de um dever religioso. Até no Budhismo, apesar da atitude pacífica de compaixão que se supunha caracterizá-lo, encontramos batalhas combatidas por motivos religiosos que deixaram centenas de milhares de vítimas no campo. Isto sem falar das guerras de religião no século XVI na Europa central, no extermínio dos Huguenotes, nas conquistas religiosas do Islã e na contrapartida das Cruzadas. Ainda hoje assistimos a cenas sangrentas na Irlanda do Norte, na Bósnia e principalmente no Oriente Médio. Será possível exercer alguma ação preventiva? Em termos práticos, o que pode caber a nós psicólogos e educadores? Talvez três atitudes basicamente.

Em primeiro lugar, fomentar qualquer plano social voltado para estimular a tolerância, lembrando que, além de não podermos garantir nada objetivamente, nesta área, no plano subjetivo, “a vontade de crer”, como mostrou James (1956) “é uma opção pessoal,” que merece sempre respeito.

Em segundo lugar, apoiar programas preventivos que possibilitem, desde a infância, estimular a integração das partes “boas” e das partes “más” de cada um, ajudando a aceitá-las em si e nos outros. Trata-se de evitar qualquer estimulação ao conflito e à cisão paranóide.

Em terceiro lugar, lutar para que os modelos oferecidos à juventude deixem de conter tantos paradigmas de violência e agressão. O trabalho incansável de Bandura (1977) vem apontando o risco da difusão desses paradigmas. Quando o espírito

vingativo é incentivado junto com a intolerância em qualquer área, encontramos o triste binômio que leva à destrutividade.

Lembremos que a religião, para a maioria, é um campo paralelo, no imaginário, ao da vida real, frente ao qual a compreensão torna-se o caminho capaz de assegurar a paz social.

A tentativa de resolver a ambigüidade pode levar a percorrer rumos distintos. Todos procuram resolver a incerteza, ao longo de um caminho que nunca exclui a possibilidade de cada um formular sua própria hipótese. Lembremos ainda que, apesar da grande dúvida, resta sempre a todos a possibilidade de lutar em prol da sociedade buscando metas construtivas para um mundo melhor.

Referências bibliográficas

- Allport, G. (1960). *The Individual and his Religion*. N. York: Macmillan.
- Althusser, L. (1979). *A favor de Marx*. Rio de Janeiro: Zahar, 2º ed.
- Augras, M. (1988). Aspects de la Construction de l'Identité Mythique dans le Candomblé Brésilien. *Journal of African Psychology* (1) 77-91.
- Bandura, A. (1977). *Social Learning Theory*. Englewood: Clifton.
- Blavatski, H.P. (1947). *La dottrina Segreta - Sintesi della scienza, della Religione e della Filosofia*. Milano: Fli Bocca. Ed.
- Bournouf, E.; Roth, R.; Spiegel, F. e Windschmann, F. (1881). *Avesta*. Louvain.
- Brelich, A. (1994). Prolégomènes à une Histoire des Religions. Em *Encyclopedie de la Pléiade*. Paris: Gallimard, v. 1.
- Bruno, G. (1925). Dell'Infinito dell'Universo e dei Mondi. Em G.Gentile; G. Bruno. *il pensiero del Rinascimento*. Firenze (pub. orig. 1582).
- Brunswick, E.F. (1965). Intolerance of Ambiguity as an Emotional and Perceptual Personality Variable. Em D.C. Beardslee, e M. Wertheimer, *Readings in Perception*. Princeton: Q. van Nostrand Co - Inc.
- Conze, E. (1952). *Le Bouddhisme dans son essence et dans son développement*. Paris: Payot.
- Durkheim, E. (1968). *Las formas elementares de la vida religiosa*. Madrid: Coleccion Tauro. (pub. orig. 1912).
- Descartes, R. (1936). *Meditazioni Metafisiche*. Milano: C. Signorelli (pub. orig. 1628).
- Eliade, M. (1996). *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Evans Pritchard, E.E. (1966). *Theories of Primitive Religion*. Orford: Clarendon Press.
- Favez, G. (1971). L'Illusion dans la Désillusion dans la cure psychanalytique. *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 4.
- Feuerbach, L. (1993). *A essência do Cristianismo*. São Paulo: Papyrus (pub. orig. 1843).
- Foucault, M. (1975). *Surveiller et Punir, Naissance de la Prison*. Paris: Gallimard.
- Frazer, G. (1924). *The Golden Bough. Magic and Religion*. N. York: Macmillan Co.
- Freud, S. (1974a). *Interpretação dos Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago Ed. (pub. orig. 1900).
- Freud, S. (1974b). *Totem e Tabú*. Rio de Janeiro: Imago. Ed. (pub. orig. 1914).
- Freud, S. (1974c). *O Porvir de uma Ilusão*. Rio de Janeiro: Imago Ed. (pub. orig. 1927).
- Fuller, A.R. (1994). *Psychology and Religion - Eighth Points of view*. Maryland: Littefield Adams Quality Paperbooks.
- Geertz, C. (1966). The Religion as Cultural System. Em C. Geertz (1973). *The Interpretation of Cultures - Selected Essays*. N. York: Basic Books.
- Grousset, R. e Leonard, E.G. (1956). L'Extrême Orient. Le Chine sous les Han Postérieurs. Em R. Grousset e E.G. Léonard. *Histoire Universelle - Encyclopedie de la Pléiade - N.R.F.* Paris: Gallimard, v. 1.
- Hegel, G.F.W. (1970). *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Paris: Gallimard. (pub. orig. 1838).
- Heiddeger, M. (1993). *Ser e Tempo*. Petrópolis: Ed. Vozes, 3ª edição (pub. orig. 1927).
- Husserl, E. (1959). *Fenomenologia de la Consciência del Tempo Imanente*. B. Aires: Ed. Nova.
- James, W. (1956). The will to believe. Em W. James, *The will to believe and other essays in popular psychology*. N. York: Dover (pub. orig. 1896).

- Jung, C.G. (1955). *Psycologia y Religion*. B. Aires: Paidós.
- Kant, I. (1980). *La Critique de la Raison Pure*. Em I. Kant, *Oeuvres Philosophiques – Encyclopédie de la Pléiade* N.R.F. Paris: Gallimard (publ. orig. 1781).
- Laing, D. (1975a). *O Eu Dividido, Estudo Existencial da Santidade e da Loucura*. Petrópolis: Vozes.
- Laing, D. (1975b). *L'équilibre mental, la folie et la Famille*. Paris: Payot.
- Marx, K. e Engels, F. (1989). *Ideologia Alemã*. São Paulo: Ed. Martins Fontes (pub. orig. 1845).
- Marx, K. e Engels, F. (1957). *Introdução à crítica da filosofia Hegegeliana do Direito*. Em K. Marx, e F. Engels. *On Religion*. (pub. orig. 1844).
- Müller, F.M. (1996). *Introduction to the Science*. Em D.L. Pals. *Seven Theories of Religion*. N.York: Orford Univ. Press (pub. orig. 1873).
- Otto, R. (1925). *Lo Santo in Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. *Revista de Occidente*. Madrid: Das Heilige (pub. orig.1917).
- Poincaré, H. (1902). *La science et l'hypothese*. Paris: Flammarion.
- Puech, H.C. (1974). *Histoire, des Religions*. *Encyclopedie de la Pléiade*. Paris: Gallimard.
- Sabato, E. (1985). *Nós e o Universo* Rio de Janeiro: Livraria Freitas Bastos.
- Tylor, E. (1876). *La civilisation primitive*. Em C. Reinwald. *Primitive Culture*. Cie Lib. – Editeurs (pub.orig. 1871).
- van der Leew, G. (1955). *La Religion dans son essence et dans ses manifestations: Phénoménologie de la Religion*. Paris: Payot.
- Watts, A. (1972). *The Supreme Identity*. N. York: Random House.
- Zencker, E. (1954). *La Philosophie Chinoise*. Paris: Payot.
- Zimmer, H. (1953). *Les Philosophies de l'Inde*. Paris: Payot.