



# PSICOLOGIA DA RELIGIÃO NA INVESTIGAÇÃO CIENTÍFICA DA ATUALIDADE

## PSYCHOLOGY OF RELIGION IN THE ACTUAL SCIENTIFIC RESEARCH

**Cátia Cilene Lima Rodrigues**

Graduada em Psicologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie. Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) e doutoranda em Ciências da Religião pela mesma instituição. É docente da Universidade Presbiteriana Mackenzie (UPM).

E-mail: [catiacilrodrigues@mackenzie.com.br](mailto:catiacilrodrigues@mackenzie.com.br)

---

## RESUMO

A coerência do estudo científico nas ciências naturais se baseia na lógica constatada na observação empírica sensível. Contudo, a realidade subjetiva, presente na experiência religiosa e psicológica, por sua natureza, não é captável pelos órgãos do sentido, carecendo de métodos próprios para sua investigação. Assim, com base nos estudos de Almeida e Lotufo Neto, Ávila, Hick, Jerez, James, Milbank, Paiva, Rosenzweig, Strauss, Valle e Vergote, este artigo faz uma revisão teórica com base na Psicologia Social da Religião e discute o problema o estudo e a pesquisa da subjetividade humana, considerando a questão da verdade nessas categorias como problema de pesquisa.

---

## PALAVRAS-CHAVE

Estudo científico; Realidade subjetiva; Experiência religiosa; Psicologia da Religião; Psicologia social.

---

## ABSTRACT

The coherence of the scientific study in the natural sciences itself base in the logical one established in the sensible empirical observation. However, the present, subjective reality in the religious experience and the psychological experience, by his nature in itself is not capturable by the organs of him feeling, lacking own approaches for its inquiry. Like this, from the studies of Almeida and Lotufo net weight, Ávila, Hick, Jerez, James, Milbank, Paiva, Rosenzweig, Strauss, Valle and Vergote, this work does a theoretical revision and discusses the Social Psychology of the Religion and the problem in the study and researches of the human subjectivity, considering so much the question of the truth how much of these categories as problem of research.

## KEYWORDS

---

Scientific study; Subjective reality; Religious experience; Psychology of the Religion; Social Psychology.

## 1. INTRODUÇÃO

---

É perceptível o interesse geral da sociedade pela Psicologia. Numa rápida pesquisa em revistas semanais de grande circulação no país, podemos observar a reincidência de reportagens – com destaque na capa – sobre comportamento e espiritualidade (VEJA, n. 34, ano 50; CLÁUDIA, n. 10, ano 45; ÉPOCA n. 443, 2006 e n. 459, 2007). Do mesmo modo, observa-se, por um lado, a rejeição ou a desconfiança da religião em alguns setores da Psicologia, e, por outro, o mesmo sentimento em alguns grupos religiosos. De modo equivalente, é possível observar associações ingênuas dos conhecimentos da psicologia à espiritualidade e religião, bem como a utilização da psicologia para legitimação de práticas religiosas. Considerando que comportamento, identidade, experiência e a espiritualidade são elementos fundamentais para compreensão da dinâmica humana e observando o duvidoso panorama anteriormente descrito sobre a relação atual entre os temas, penso ser prudente um aprofundamento dos conceitos e de suas relações, especificamente no campo social brasileiro. Desse modo, este artigo se dedicará a revisar o estado da Psicologia Social da Religião e seus principais autores, sobretudo no Brasil.

## 2. PSICOLOGIA SOCIAL DA RELIGIÃO: APRESENTAÇÃO

---

De acordo com Pinker (s. d., p. 311),

[...] a crença de que os corpos são dotados de alma não é apenas um produto de doutrina religiosa; ela está imersa na psicologia das pessoas, e tende a emergir toda vez que elas não diferem as descobertas da biologia.

A Psicologia como ciência configura o estudo do comportamento humano, compreendendo-se por comportamento o conjunto de ações objetivas e subjetivas do ser humano, ou seja, seus atos empíricos e suas emoções, pensamentos, aquisições cognitivas, relação inter e intrapessoal etc. Para Lane (1991, p. 7), o comportamento pode ser entendido como:

[...] toda e qualquer ação, seja a reflexa (no limiar entre a psicologia e a fisiologia), sejam os comportamentos considerados conscientes que envolvem experiências, conhecimentos, pensamentos e ações intencionais, e, num plano não observável diretamente, o inconsciente [...].

Uma vez que a ciência não é o único meio de compreensão da realidade e da vida humana, é possível que o indivíduo não-cientista tenha uma visão psicológica do ser humano; no entanto, sem pesquisa empírica de base, não é possível fazer afirmações gerais sobre a realidade. De acordo com Hack (2003), para alguns autores, há grande distância entre ciência e religião. Hack (2003, p. 25) aponta a problemática da nomenclatura, definição de objeto e método adequados para o tratado das questões sobre religião (a parcialidade de preconceitos), bem como o problema da “verdade” em ciência e em religião; do estudo do fenômeno e das ciências humanas/sociais:

As Ciências da Religião oferecerão uma visão de mundo da reforma religiosa do século XXI, sua influência na configuração religiosa e política do mundo ocidental, destacando elementos históricos, simbolismos e ritos, para re-analisar a religião, não apenas em termos de economia e mercado, mas como proposta de reflexão sobre o fenômeno religioso em suas relações com a sociedade.

À Psicologia Social interessa estudar o comportamento do sujeito naquilo que ele é influenciado socialmente, o que se dá desde o nascimento à morte, na dinâmica histórico-social da vida. Ela estuda a relação entre o indivíduo e a sociedade, desde o julgamento de valor, do sentimento de pertença e da construção da identidade, até as relações de trabalho e classe social, passando pelo interesse sobre a formação da concepção de mundo, da linguagem, das relações interpessoais, da me-

dição entre intenção, ação, pensamento e desenvolvimento da consciência social, bem como a análise das instituições como família, escola, Igreja, e de como a reprodução das condições sociais pode propiciar o desenvolvimento da consciência social ao sujeito.

No campo da Psicologia Social da Religião, o objeto de estudo se concentra na complexidade entre religião e religiosidade. Oriunda da Ciência da Religião, ela percebe algo em comum em todas as religiões e tem como objetivo alcançar o conhecimento dessa constante. Para tal, apresenta uma autonomia da Psicologia e amplia seu conhecimento para outras áreas, isto é, as Ciências da Religião. Nesse sentido, constrói uma diversificação de abordagens que dialogam com interdisciplinaridade com as Ciências Humanas, tais como Teologia e com a Filosofia.

De acordo com Catalan (1999), o objetivo geral da Psicologia Social da Religião é inventariar comportamentos religiosos, explorar diferentes significativas religiosas, compreender os comportamentos religiosos com relação a outros fenômenos humanos e conceber uma estrutura psicológica ao comportamento religioso. Nessa perspectiva, o comportamento religioso refere-se àqueles comportamentos humanos que partem da convicção da existência de seres sobrenaturais; que consideram a existência da relação entre as esferas natural e sobrenatural; que se baseiam na existência de crenças e rituais sancionados pelo divino; que dividem o mundo entre elementos profanos e sagrados; que consideram a comunicação entre as realidades naturais e sobrenaturais; que tentam ordenar a vida em harmonia com os desígnios sobrenaturais; que remetem à verdade revelada, considerando-a superior ao esforço de compreensão do mundo; e que consideram a prática de conviver religiosamente em comunidade. Contudo, as concepções e condutas que trazem sentido ao existir humano remetem à esfera da espiritualidade e, mesmo para o ateu, configuram um comportamento psicologicamente religioso.

Existem algumas correntes de compreensão da Psicologia da Religião que se distinguem entre si pela compreensão que fazem da religiosidade para o ser humano. Sublinhando o instinto, a corrente sociobiológica considera que tudo o que é útil à espécie prospera e permanece, concebendo a religião como um elemento instintivo de utilidade para a perpetuação e ma-

nutrição da espécie. A corrente psicobiológica, que também se baseia na instintividade inata do ser humano, descreve a religião por meio de três instintos atitudinais (medo, curiosidade e sujeição) e três instintos emocionais (admiração, reverência e senso de fascínio).

Entre as correntes da Psicologia que sublinham a aprendizagem e a influência cultural, há a ênfase sobre a defesa e a proteção religiosas como comportamentos infantis, associando a maturação da espécie ao amadurecimento cultural. Nas correntes que consideram a religião decorrente de dois processos, o inato e o cultural, existem ainda os estudos em neuropsicologia da religião, que considera os aspectos biofisiológicos do comportamento religioso.

Ao considerar a finitude da vida e o desejo fundante de eternidade do ser humano, a religião apresenta tanto um caráter funcional quanto transcendente para a emergência da experiência religiosa, ou experiência de revelação. Numa abordagem psicológica, a experiência mística é aquela que toma o indivíduo por inteiro, com a perda do senso de tempo e espaço, transformando sua vida positiva ou negativamente, dando consistência a seu eu pessoal. Assim, a experiência mística não se dá restritamente no quadro religioso, mas também em outros meios, como por meio da música, da arte, da emoção que dá um senso de pertença ao indivíduo. De acordo com Glock (apud VALLE, 1998), a vivência religiosa é experiencial, ritual e simbólica, ideológica, conseqüencial (ética) e institucional. A experiência mística transpõe essas limitações, podendo ocorrer também em seus limites. Contudo, permite tanto experiência em estado de consciência ordinário (vigília) quanto aquela que ocorre em estado alterado (de expansão, concentração, clarividência, premonição, transe), sem que sejam consideradas patologia.

Assim, enquanto as religiões configuram fenômeno social, a religiosidade se refere às posturas e ao modo de relacionamento do sujeito com o transcendente, e a Psicologia da Religião lida cientificamente com esses campos e com a questão da fé, considerando outras áreas, como genética, neurofisiologia, anatomia, formulações metafísicas, medicina, psicologia, sociologia etc., para compor seu conhecimento desses processos.

De acordo com Paiva (2002, p. 173):

Ciência e Religião têm sido um binômio problemático em algumas áreas da cultura ocidental moderna. O acréscimo da Psicologia a este binômio tem o sentido de descartar a extensão da ciência natural e biológica para a ciência humana e de aproveitar a dimensão psicológica que vincula o cientista à religião e o religioso à ciência.

Em seu trabalho, Paiva (2002) aponta um envolvimento com diálogo ativo entre ciência e religião. Fundamentado em Ian Barbour, apresenta quatro diferentes modos de relacionar tais categorias: o conflito, a independência, o diálogo e a integração que seguem no sentido do entendimento desses dois modos culturais de conhecer a natureza, o ser humano e Deus. Paiva (2002, p. 174), ao citar Hefner, explica que:

[...] hoje em dia, cientistas e teólogos compartilham de uma interface que pode ser denominada “busca de sentido”. Enquanto as religiões tradicionais fornecem uma moldura abrangente de sentido, as ciências oferecem uma moldura abrangente de causalidade. São molduras distintas, com convergências e discrepâncias, mas procura-se hoje, com interesse acadêmico, uma forma de articulá-las.

No que diz respeito à Psicologia e Religião/Ciência, Paiva (2002, p. 174) pontua:

Em relação à psicologia, a questão religião/ciência assume diversas feições. A psicologia tem uma dimensão que aproxima das ciências naturais e biológicas e outra dimensão que a aproxima das ciências históricas e hermenêuticas. Exemplos nítidos seriam a neuropsicologia e a psicologia cognitiva da inteligência artificial, de um lado, e, de outro, a psicanálise e diversas psicoterapias [...] Em relação à religião e à busca de sentido, a psicologia encontra-se mais vizinha da dimensão histórica-hermenêutica, onde, assim, como a religião, “produz conhecimento, desperta motivação e muitas vezes leva à transformação social”. Porém, essa dimensão não pode ser vista como separada da outra: “o que parece estarmos aprendendo por meio da pesquisa em neurociência é que as explicações do cérebro podem acabar exigindo termos como crenças, desejos e sentimentos, bem como neurônios, sinapses e serotonina” [...] apoiando-se na te-

oria multi-nível de Barbour (1990), Schafranske oferece a perspectiva integrada de que é a partir do self que os acontecimentos no cérebro evoluem para significados psicológicos, dentre os quais, o da busca de sentido.

### 3. DIFERENÇAS CONCEITUAIS ENTRE RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE

---

Para Jerez (1995), no século XIX surgiram múltiplas teorias herdadas em torno do surgimento e desenvolvimento da religiosidade humana. Essas teorias geralmente são inconciliáveis e refletem suas ideologias de caráter teológico, filosófico, sociológico etc., dificilmente harmonizáveis entre si. Assim, afirma ser necessário analisar objetivamente essas teorias interpretativas do fato religioso e não elaborar uma teoria única, o que poderia ser muito prematuro. A autora aponta que a religião sempre esteve presente em toda a história da humanidade (tanto na história quanto na pré-história) e que a crença em um ou vários seres superiores ao homem é universal e constante no ser humano:

*A análise da religiosidade feita por estudiosos como Durkheim, Weber, Jung, Rudolf Otto pretendeu demonstrar que a conduta religiosa é determinada pelos aspectos psicológicos sociais, econômicos e culturais que caracterizam as pessoas (JEREZ, 1995, p. 8).*

Para caracterizar a religião, a citada autora afirma que no passado a fé religiosa era espontânea, porém traduzia um laço vital entre o homem e a sociedade; também um laço entre o mundo, a posse desse mundo e a posse de si mesmo, o que determina a evolução humana e cultural. E, afirma, portanto, que a religião é dinâmica, assim como o homem e sua cultura, e por meio de um estudo desse processo evolutivo pode-se deparar com fontes vivas das atitudes religiosas contemporâneas. Em sua revisão literária, conclui que, para W. James (1842-1910), o fato religioso é universal e constante, portanto pode ser analisado pela investigação científica, uma vez que ocorre na consciência psicológica humana. Enquanto para Mircea Eliade (1996) os estudos fenomenológicos da religião nos revelam um homem sumamente religioso. Para o homem arcaico o cosmos era uma manifestação do sagrado, uma hierofania, ou seja,



os símbolos cósmicos – o sol, a água, as montanhas, a selva, a rocha etc. – representavam para ele o divino.

William James (1985) diz que a religiosidade é gerada para que as pessoas possam resolver positivamente questões pessoais geradas por sua vivência no sistema sociocultural do seu mundo. Traumas, doenças ou perdas de entes queridos (sofrimentos pessoais) têm o poder de levar o ser humano a questionamentos sobre a existência de Deus. Baseada nisso, Jerez (1995) afirma que o sentimento de mal-estar generalizado pelos problemas do mundo, como violência, guerras, bombas e muitas outras coisas, tem levado à construção de pontes sobre todas as formas e fronteiras criadas em última instância pela mente humana, dando como exemplos os encontros de grandes tradições espirituais e o aparecimento de movimentos alternativos.

Os conhecimentos atuais e o grande desenvolvimento tecnológico trouxeram junto com muitos benefícios para a humanidade, a desarmonia. Estamos na crise da modernidade [...] e os problemas que enfrentamos não são apenas econômicos, políticos e tecnológicos [...] são reflexos do estado emocional, moral e espiritual da humanidade contemporânea [...]. O mundo está em crise por falhas do paradigma atual: De um lado temos a falta do alimento e do conforto, de outro, a miséria psicológica que acompanha o excesso de alimento e conforto dos países desenvolvidos, onde crescem a solidão, a indiferença, a violência sob todas as suas formas (JEREZ, 1995, p. 11-12).

A mesma autora diz que a crise da racionalidade moderna apresenta um aspecto como se não existissem parâmetros ou referências institucionais atuais. Durante muitos séculos, as referências eram exteriores como a cosmologia. Por exemplo, na Renascença, o homem e a mulher eram a medida de todas as coisas, e, hoje, procura-se um questionamento de todas as coisas para explicar o real. No entanto, a insuficiência das explicações vem da própria imprevisibilidade do real; nesse contexto, as religiões aparecem como continuadoras desse processo, assim, por meio da religiosidade, a pessoa alimenta os sonhos, as utopias que lhe permitem viver e seguir com esperança a vida. As constatações de Jerez (1995) demonstram um dos poucos desenvolvimentos encorajadores do mundo, isto é, o renas-

cimento das antigas tradições espirituais e da busca mística, daí sua afirmação de que algumas pessoas, ao passarem por intensas experiências de transformação e conseguirem aplicá-las à sua vida cotidiana, exibem mudanças muito nítidas em seus valores. Esse resultado encerra a grande promessa para o futuro do mundo, uma vez que se desvia das características destruidoras e autodestrutivas de identidade, promovendo a sobrevivência individual e coletiva.

As pessoas envolvidas no processo de “emergência espiritual”, ou seja, na busca emergente de conforto espiritual para problemas pessoais, individuais, tendem a desenvolver uma nova visão da vida e a elevar não apenas a preocupação consigo mesma, mas também com o mundo e com os outros seres. Surgem como prioridade os problemas da humanidade. Deixam-se de lado as diferenças humanas e exaltam-se aquelas que os homens têm em comum.

A religiosidade individual tem sua origem na família, mais tarde na escola, no bairro e no meio em que se vive. No entanto, mesmo num ambiente coletivo, a vivência individual é dada de forma diferente para cada ser, conforme fatores psicológicos, sociológicos, atividades pessoais, educação etc. E daí a distinção entre as religiões históricas é inevitável. Cada uma está condicionada a um contexto antropológico e cultural, mas existe no fundo uma unidade, um centro entre todas elas. Para o “crente comum”, há oposição entre as religiões, para os iniciados há uma religião, a do Ser Único, que se manifesta em múltiplas formas.

O nível de religiosidade durante a vida inteira afirma-se, enriquece e modifica-se, desenvolvendo-se segundo a lógica que é individual em cada indivíduo, segundo os diversos elementos intelectuais afetivos, emotivos, etc. [...] Apesar de o sentimento religioso ser universal, as mentalidades religiosas manifestam-se de maneiras diversas. Cada povo, cada geração e mesmo cada ser humano tem sua maneira própria de reagir perante o sentimento em relação ao divino (JEREZ, 1995, p. 15).

Jerez (1995) aponta que a religiosidade não é um ato isolado, mas uma progressiva e dinâmica orientação da pessoa como um todo para valores religiosos: é a integração das motivações religiosas dentro do próprio eu, capaz de dar dinamismo

a todos os elementos que compõem a identidade do indivíduo. Um indivíduo vive experiências de vida, de conhecimentos, de aprendizagens – físicas, abstratas, religiosas etc. Para autora, o nome com que a experiência religiosa poderá ser qualificada não importa. Ao citar James, assinala que a conduta religiosa é uma característica típica do comportamento humano, considerando como a religião interior, pessoal, subjetiva, diferentemente da institucionalizada e objetivada em modelos históricos. Contudo, argumenta a existência de outra etapa da formação religiosa, quando se buscam provas da existência do objeto de fé que a instituição religiosa afirma serem reais. Este elemento – o racional – assegura a continuidade no contexto histórico e social. Para autora, existem duas linhas que dividem o campo religioso: o institucional e o pessoal. A religião ou religiosidade significa atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que estes se relacionam ao que consideram divino, o que resulta na escolha pela vida religiosa na instituição.

De acordo com James (1985), a experiência religiosa origina-se em estados místicos de consciência, podendo ser experimentada diretamente, mas nunca transferida a outros, aproximando-se de estados de sentimentos, antes dos do intelecto, e modificando a vida interior do sujeito entre os momentos de sua ocorrência. Sendo assim, não é privilégio de uma religião específica, mas com base em sistemas metódicos de elevação da alma a Deus, por prática da oração, a experiência religiosa pode atingir os níveis elevados de experiência mística, nos quais o estado de consciência torna-se insuscetível, incapaz de qualquer descrição verbal (JAMES, 1985).

Assim, a experiência religiosa pode também se apresentar diabólica ou desintegradora quando a emoção é pessimista, e, em lugar de consolações, há desolações. Desse modo, os chamados “estados místicos” quando bem desenvolvidos são e têm o direito sobre os indivíduos; não apresentam nenhuma autoridade que proíbe a visão crítica; quebram a consciência não mística ou racionalista, baseando-se apenas no intelecto e nos sentidos. Para James, o “sentimento religioso” é uma entidade mental que pode intervir na vida das pessoas religiosas. Afirma existir diversos níveis de religiosidade, e que a religiosidade deve ser analisada nos campeões, nos santos, nos místicos, nas pessoas religiosamente realizadas, pois só nestas se manifesta a essência psicológica da religião. Assim, as pessoas reli-

giosamente maduras apresentam-se com mais riqueza de conteúdos psicológicos, derivados da certeza subjetiva que elas têm na presença do divino que as condiciona e as estimula. A maturidade religiosa traz consigo a motivação e o caráter dinâmico.

Para Jerez (1995), a *experiência religiosa* para um indivíduo que tenha anteriormente rejeitado um envolvimento religioso pode ocorrer como “conversão”, levando-o a adotar, posteriormente, uma crença religiosa particular para dar sentido àquilo que o atingiu. Para a autora, a experiência religiosa é um desenvolvimento. Nesse desenvolvimento, ocorrem vários estágios de mortes e renascimentos, ou seja, morte para o nível antigo e renascimento para o nível recém-manifesto. Baseada em Wilber, afirma que, quando todas as camadas tiverem sido transferidas e todas as mortes consumadas, o resultado será apenas Deus, na verdade final, e ressurgirá o fluxo de consciência.

## 4. A COMPLEXIDADE NO ESTUDO E PESQUISA DA SUBJETIVIDADE HUMANA

Conhecer. Tomar posse de procedimentos, técnicas de verificação, de algo que possibilite descrever, calcular ou prever o que é controlável (mesmo que não infalível) num objeto, fato, numa entidade, realidade ou propriedade. Mas, em certos limites, no que se refere ao método e à possibilidade de praticar os procedimentos que consistem no conhecimento. Conhecer, de acordo com Abbagnano (2000), difere de crer, uma vez que crer é a dedicação a uma verdade que não é verificável, enquanto conhecer busca métodos de verificação. Em Agostinho, crer é também conhecer.

A *epistemologia* é o conjunto de regras da ciência ou o ramo da filosofia que trata do modo como conhecemos a realidade, de modo objetivo, com competência para defender a própria idéia. Investiga o que é e não o que parece ser: busca, em última instância, não a verdade, mas o conhecimento. A problemática no estudo da subjetividade humana encontra-se neste aspecto: como verificá-la.

As teorias sociais, as abordagens em Ciências Humanas, as teorias psicológicas que observam a dinâmica psíquica utilizam técnicas de observação do comportamento humano, a relação

entre o discurso e a ação, e a análise da significação psicodinâmica nos conceitos enunciados na expressão humana. Assim como todo método, este também apresenta e está ciente de sua limitação: o discurso do sujeito sobre sua verdade subjetiva. O pesquisador, numa primeira instância, ficaria à mercê da sinceridade ou do engodo do sujeito de sua pesquisa, fossem quais fossem os motivos para isso. Todavia, não seria essa uma variável para análise e consideração na construção do processo que leva ao conhecimento de dada realidade? Não seria a incontornabilidade do objeto – subjetividade humana – uma de suas características, mas, não só por isso, impossível de se estabelecer um padrão médio em sua dinâmica e em sua expressão comportamental?

De acordo com Oliveira (1984, p. 8),

[...] no século XX Freud passa a realizar estudos mostrando que o comportamento irracional pode ser explicado, não mais em termos de “demônio”, mas em termos do funcionamento normal de aspectos da personalidade.

Portanto, toda operação cognitiva que visa a um objeto e busca estabelecer com ele uma relação que elucide uma característica própria efetiva, de acordo com Abbagnano (2000), resume o procedimento de verificação que consiste no conhecimento. Desse modo, tanto se pode interpretar “conhecer” como a relação como identidade ou semelhança, e a operação cognitiva como processo de identificação com o objeto ou sua reprodução, como também se pode interpretar que a “[...] relação cognitiva é uma apresentação do objeto e a operação cognitiva é um procedimento de transcendência” (ABBAGNANO, 2000, p. 174) ou em sua forma mais simplificada: “[...] conhecer significa tornar o pensante semelhante ao pensado” (PLATÃO apud ABBAGNANO, 2000, p. 174), pois não se conhece com certeza, mas reproduz-se o objeto. Isso implica que nos pressupostos platônicos, além da conjectura das coisas sensíveis, o conhecimento pode também significar a opinião acreditada e a inteligência filosófica que procede dialeticamente, tendo por objeto a realidade do ser.

Na Filosofia Moderna, o Idealismo Romântico concebe o conhecimento como um processo de unificação entre a idéia (consciência que se realiza) e o objeto: há uma unificação da

realidade subjetiva com a objetiva, levando à consciência a unidade necessária às duas realidades. Nas expressões religiosas, a relação da consciência com ela mesma configura o conhecimento. Não é possível conhecer o diferente de si, portanto o único conhecimento verdadeiro é o que se tem de si mesmo. Assim, o testemunho do indivíduo sobre si, da percepção que a consciência tem das próprias experiências vividas, seria a via para o acesso à sua realidade subjetiva, por ser concreta e real para o sujeito. A técnica da entrevista e da análise do testemunho configuraria, assim, um método de averiguação de realidade subjetiva humana.

O positivismo apresenta o conhecimento com base no pressuposto de que a linguagem possui caráter identificador na operação do conhecimento. O símbolo, ainda que não imagem semelhante daquilo que representa, deve apresentar algo idêntico ao que representa em sua própria imagem.

Numa segunda fase da doutrina do conhecimento como identificação, encontra-se no pensamento kantiano o conceito de conhecimento identificado com a ordem objetiva. Nesse pensamento, fenômenos não são coisas em si mesmas, mas as representações de coisas. Assim, categoria é a forma como submeter o fenômeno à condição do pensamento. Então, a ordem objetiva nada mais é que a adaptação da realidade aos procedimentos da mente na operação de conhecer. Conhecer não seria identificar, mas uma operação de síntese – o que deixa em aberto a possibilidade de fazer outra compreensão do que significa conhecer: transcendência.

O conhecimento como transcendência vê conhecer como o ato de deslocamento até o objeto, transcendendo à sua direção. É uma operação em virtude da qual o próprio objeto está presente, em pessoa ou por um signo que o torne rastreável, descritível, previsível. Desse modo, o conhecimento pode ser evidente, que se dá pela presença do objeto em sua própria manifestação; ou não evidente, quando ocorre por meio de “[...] signos ou sinais que remetem à própria coisa sem que tenham qualquer identidade ou semelhança com ela” (ABBAGNANO, 2000, p. 179).

Compreendendo o signo como aquilo que representa ou supõe outra coisa, a síntese kantiana é a compreensão da multiplicidade reunida de diferentes representações, formando um conhecimento; é uma ligação das representações com o

objeto pensado. Dessa forma, o conhecimento compreende um conceito pelo qual o objeto pode ser pensado (categoria), e é a intuição com que ele é dado, ou seja, a relação direta e sem intermediários com o objeto, o que implica sua presença, não como coisa em si – o que em sua concepção é inatingível –, mas de forma que possibilite o acesso ao signo.

Se, como no pensamento kantiano, cada “espécie” tem o seu próprio modo de se dar, de existir e, conseqüentemente, seu próprio método de conhecimento, deve também a subjetividade apresentar signos e meios que, mesmo com a limitação relativista da inatingibilidade da coisa em si que a constitui, possibilite acesso à sua realidade e, assim, ao conhecimento de seu funcionamento.

Compreendendo o conhecimento como o conjunto de operações, mesmo que diferentes entre si, que em diferentes campos objetivam emergir caracteres próprios de objetos específicos, a epistemologia se ocupa do tratamento do problema do conhecimento: a realidade das coisas, o mundo externo. Porém, perde seu significado na Filosofia Moderna. Atualmente, o objeto da indagação são os procedimentos efetivos, a análise das condições e dos limites de variedade dos procedimentos de investigações, e dos instrumentos lingüísticos do saber científico, a metodologia e a técnica de procedimentos que uma disciplina dispõe para conhecer seu objeto de estudo.

Nesse sentido, o que é experiência? Como lidar com os fenômenos? Uma possibilidade é a descrição do comportamento, outra é o acolhimento do relato humano sobre a experiência vivida. Mas este é o grande desafio do conhecimento em relação à subjetividade humana: se a experiência não dá acesso à construção do conhecimento em si mesma, como dissertar sobre ela com fidelidade epistemológica? Essa é a grande questão que me incomodou ao estudar Rosenzweig (2000), Strauss (1997) e Milbank (1999), atravessando a crítica da fácil assimilação do fenômeno da religião ao conceito de cultura, que pretendo discutir a seguir.

Se a epistemologia tem de servir para levar o pensador para além do medo, para que seja capaz de conhecer e falar desse conhecimento, em sua prática de força, choques, interesses e política, não pode simplesmente se engessar em seu método e sumariamente concluir que não há como acessar a subjetividade humana; creio que sejam necessários reflexão, trabalho ár-

duo e muitas frustrações nas tentativas e nos erros de um processo de busca por novas metodologias lógicas que, sem ingenuidades ou discursos incoerentes, possam ampliar o estudo e debate da condição humana para além daquilo que é possível observar apenas com alguns dos sentidos humanos.

As Ciências da Religião têm como um dos seus objetivos o estudo da religião por um prisma que não o do crente, mas como um objeto subjetivo individual, fenômeno social (pressão do grupo ao indivíduo, busca de sentido de vida, cultura com sistema de signos) e discussão conceitual (epistemológico).

Há, entretanto, uma controvérsia interna em Ciências da Religião no que se refere a seu próprio objeto e método. Se, por um lado, há quem negue a experiência epistêmica absoluta, considerando o conhecimento “despedaçado” ou relativo com o que ensinavam os sofistas, há, por outro, a epistemologia que questiona e conceitua o somatório das ciências humanas em seus estudos acerca da religião, considerando-a como um conceito construído com base em embates no campo do conhecimento.

Assim, a epistemologia seria o sentimento de estranheza e ignorância diante da realidade, que leva à busca do conhecimento. Na perspectiva kuhniana, o método determina o objeto: importância da definição de religião para conhecer o problema da pesquisa – multiplicidade de conceitos e métodos que definem religião é característica própria das Ciências da Religião.

Em Psicologia da Religião, citando William James (1985) – como importante estudioso da dimensão psicofenomenológica da experiência religiosa –, religião poderia ser compreendida como o conjunto de sentimentos, atos e experiências do indivíduo humano, em sua solidão, enquanto se situa em uma relação com o que for por ele considerado divino. Contudo, a dimensão do contexto social e histórico também deve ser levada em consideração, tendo em vista a complexidade do fenômeno religioso, e, de acordo com Vergote, Gisel e Tétaz (2002), esse trabalho compreende religião de forma mais ampla em relação ao fenômeno religioso: como relação vivida e praticada entre o ser humano e no que de supra-humano ele crê, e o conseqüente comportamento de formação de sistema de crenças e sentimentos que desenvolve por causa dessa crença. Desse modo, não creio ser “fácil” a assimilação e a compreensão da experiência religiosa humana ao conceito de cultura, de subjetividade ou de construção social da realidade/contexto.



Rosenzweig (2000) faz crítica ao estudo científico que despreza a revelação em si, no procedimento romântico, ao transformar a história da revelação e do cristianismo em mito. Faz crítica ao tratamento de fora para dentro, apontando que o pragmatismo considera o conhecimento ao longo do tempo, esquecendo-se do conceito de revelação, e aponta não ser gratuita a passagem de revelação para mito, de religião para cultura.

Em seu pensamento, o conhecimento ocorre no tempo: indica uma contingência necessária entre a linguagem e o mundo; a compreensão do conhecimento só se dá no mundo concreto e em tempo real. Assim, faz crítica ao conceito de cultura, justificando que tal idéia leva à inércia da identidade.

Rosenzweig (2000) analisa toda a filosofia, contribuindo assim com uma nova proposta para o olhar em relação à religião, associando a revelação à filosofia. Para ele, conhecimento é diálogo num procedimento conceitual: ato de reflexão e conhecimento pressupõe também um distanciamento, diferenciação, categorias.

Em relação à idéia de que o termo religião seja um sistema ordinário de atos práticos no mundo, ou uma orientação para falar do transcendente como aquilo que está além dos limites desse mundo e do tempo, Rosenzweig (2000) diz que religião é construção humana. Para ele, relaciona-se com transcendência e eternidade, definindo transcendência em termos de espaço, como aquilo que vai além da capacidade humana de representação no espaço, e eternidade como aquilo que vai além da nossa capacidade de representação no tempo. Quanto à associação entre religião e cultura, aponta que muitas vezes não se compreende uma religião porque se está recoberto pela capa da cultura, e, assim, uma cultura só tem valor quando quem opera nela pensa em fazer conhecimento e não cultura. Em sua busca por conceitos autônomos, a cultura se fecha em si mesma, abrindo o foco de sua crítica: a essência (identidade baseada na substância).

Sendo assim, no estudo da religião, o encontro da verdade para Rosenzweig (2000) se dá no próprio Deus de Israel, que sempre chega à prática, por meio da revelação: andar lado a lado com Deus é ir para dentro da vida prática. Desse modo, critica a mística porque, para ele, ela não leva à prática e considera que toda a definição de mística é uma experiência ontologizada. Aliás, em *Teologia atéia*, Rosenzweig (2000) postula

como problemática o fundamento do estudo da religião no sujeito humano, no Ser: vê formas de estudar o problema de Deus sem uma “desqualificação” ontológica que se reduza à subjetividade como projeção de necessidade humana.

Rosenzweig (2000) faz uma diferenciação entre mito e revelação, em que aquele é construção humana e este a própria verdade manifestada, sendo esta a base de sua crítica aos equívocos conceituais no estudo da religião. Para ele, o estudo da religião que nasce como romantismo é antropologia e por isso rompe com a distinção entre o que é humano e o que é transcendente, desprezando este último.

Questiono, contudo, se não seria uma das facetas do estudo da religião a compreensão que o ser humano tem da relação com o que é transcendental, não considerando essa dinâmica como projeção ou como cultura, mas na expectativa da compreensão da subjetividade e de suas nuances na relação específica do que é revelado ao Ser Humano e para os desdobramentos práticos em seu comportamento dentro do tempo e da história. Não vejo incompatibilidade em compreender conhecimento como transcendência e considerar a religião como revelação, fazer um estudo da perspectiva subjetiva da relação entre o sujeito e Deus nas suas angústias e conflitos entre o desejo e o mandamento, e a influência dessa experiência intrapessoal nas relações sociais.

Rosenzweig (2000) aponta que reduzir revelação a mito significa submeter Deus à categoria de sujeito, e, dessa forma, a compreensão do conceito de cultura judaico-cristã protestante atual é atéia ao negar o transcendente em seu entendimento de religião como construto social e não como realidade transcendental. Faz crítica ao contexto, não acredita que o ser humano possa ser somente uma síntese do contexto em que se insere. Acredita que a idéia de contexto não serve como análise de tradução ou das obras de uma pessoa.

Para ele, as questões de identidade e alteridade são importantes, e o pensamento deve ser falado num diálogo real. Rosenzweig (2000) valoriza o discurso como gerador de mudança (epistemologia da discordância); a idéia de que a unidade de Deus é concebida pelo judeu como resultado da luta para lidar com a divisão do seu eu. Faz crítica à “psicologização” de que a compreensão de Deus é resultado da fratura interna, à idéia de fundamentar Deus em necessidades humanas

(projeção) por meio da natureza da subjetividade. Para ele, fundamentar Deus com base no contexto social é a mesma coisa: Teologia passa a ser antropologia.

Julgo, contudo, ser impossível pensar o sujeito, o indivíduo, o ser humano como desvinculado da influência de seu meio em sua manifestação e ação no mundo concreto. Não se pode radicalizar e conceber o sujeito como fruto absoluto do meio em que foi gerado e educado – outros fatores como o biológico ou a própria personalidade e predisposições psicológicas pessoais, por exemplo, são tão importantes quanto –, mas penso ser impraticável a concepção de que as pessoas estão totalmente à parte da realidade objetiva que as cerca. Não há como não perceber o aspecto determinante que o contexto detém na expressão plena da vida humana.

Rosenzweig (2000) não aceita a concepção de que idéias são construídas, considerando o discurso da personalidade centrado no ser humano como paganização. Para o autor, mascarada pela idéia de valorização do ser humano, está a hipótese de que tudo pode ser explicado pelo humano. Aponta a impossibilidade de realizar Ciências da Religião numa perspectiva teológica quando se define religião como cultura, uma vez que, em sua análise, religião é revelação e cultura é construto humano, antropológico.

Do mesmo modo, Rosenzweig (2000) postula pragmaticamente que a linguagem não tem relação significativa com o mundo, sendo apenas instrumento para a ação no mundo, sistema de sobrevivência humana. Desse ponto de vista, não há essência nela, não havendo o que interpretar simbolicamente dela. O único significado que a linguagem teria seria a ação que dela se desdobra ao mundo concreto pela comunicação.

Todavia, a linguagem é, por definição, um sistema de signos carregados de significados que remetem a idéias, realidades (subjetivas e concretas) e às coisas cujos signos representam. A linguagem revela não a essência, mas parte daquilo que significa, inclusive a experiência que o indivíduo tem de Deus em sua intimidade. Obviamente, não se defende aqui que, por meio da palavra, se detém a própria experiência mística do outro; tal dimensão de conhecimento só será possível ao indivíduo que vivencia a experiência de Deus. Mas não se nega a possibilidade de conhecimento de parte dessa experiência pela interpretação da significação dela para o indivíduo, da repre-

sentação em seu imaginário, da dimensão simbólica que a experiência religiosa lhe confere e as idéias despertadas para a configuração de sua conduta prática no plano da relação com o outro – transcendente ou imanente.

Em Rosenzweig (2000), a importância da epistemologia está na dinâmica do processo cognitivo, não no nome do objeto como essência. Assim, a palavra não representa o real e, por isso, não pode ser uma essência, mas constitui uma dinâmica prática dentro do tempo. A essência é inatingível de acordo com o autor e o conhecimento de Deus é revelação. Desse modo, considera que o discurso sobre o “espanto” humano vivenciado diante do que é misterioso e inefável provoca o afastamento dele. Todavia, o estudo da subjetividade não tem a intenção de apreender Deus, tampouco a experiência religiosa subjetiva humana; ao contrário, penso que a Psicologia como ciência considera objeto de seu estudo o comportamento humano, mesmo que em sua esfera intrapsíquica ou em sua manifestação por meio da linguagem oral, artística e simbólica, apenas passível de observação, descrição e interpretação. Obviamente, o comportamento em suas diversas possibilidades não é apreensível de outro modo, e em acordo inclusive com o pensamento do autor, isso ocorre dentro da temporalidade real no contato com o outro. A Psicologia Analítica não busca a essência dos nomes, foco da crítica do autor, aquilo que para ele paralisa o fluxo do conhecimento; mas, ao contrário, procura o significado do signo para aquele que o utiliza para compreender seu comportamento subjetivo.

De fato, Rosenzweig (2000) afirma que o conhecimento ocorre por experiência, prática concreta, o que impossibilita o conhecimento da essência da experiência pessoal, uma vez que é única para o indivíduo que a vive. Contudo, isso de forma alguma deslegitima a descrição que o sujeito pode dar como relato da experiência vivenciada, que, no seu conjunto comparado ao de outros relatores, pode contribuir para o estabelecimento do conhecimento da dinâmica subjetiva do comportamento humano.

Sua crítica à metafísica e o apontamento à angústia que a busca das essências provoca são fundamentadas, mas questiono-me: como compreender a realidade sem a significação do real para os indivíduos? Como realizar uma análise do discurso sem a compreensão do que significam os signos fonéticos ou

gráficos utilizados no seu conjunto? É clara a relação que se estabelece entre o que o sujeito humano pensa e acredita ser verdade para sua existência e as atitudes que estabelece com o mundo concreto em que se insere. Não se postula, com isso, que exista teoria que de fato explique a existência humana, mas que as “visões de mundo” que os indivíduos assumem para si são coerentes com as atitudes, condutas que estabelecem em sua vida prática e cotidiana. Ou seja, o ser humano age de acordo com o que acredita. Ter acesso à experiência subjetiva, por meio de linguagem oral, simbólica, artística etc., pode levar ao conhecimento não da essência, mas, sobretudo, dos padrões do comportamento humano na realidade concreta. Se a experiência do indivíduo é real, a pergunta que leva ao conhecimento e, penso, seja o objeto da psicologia não é “o que é?”, mas “como é?”. O estudo dos símbolos, signos e significados não pode ser considerado essencialista, mas é, antes, um método para o conhecimento de algumas das dimensões da realidade: a subjetividade entre elas.

O pensamento de Leo Strauss (1997) critica a teoria social de Weber (1997) e discorda dela, afirmando que a compreensão do presente por meio da análise do encadeamento histórico que se deu no passado é contextualista e metafísica e, portanto, associa a epistemologia à ética, moral e política na prática real, o que para ele demonstra que o discurso atual sobre tolerância é abstrato. Postula o fato de que o pensamento ocidental moderno é marcado pela filosofia grega e pelo pensamento hebraico contido na Bíblia – que são as bases do pensamento cristão que influencia a atualidade –, mas afirma que o conceito de “cultura” é metafísica quando compreendido como definição do que o sujeito é. Para ele, “cultura” é conceito científico que constitui objeto de estudo – logo, o cientista está fora dela, mantendo neutralidade e objetividade em relação a seu objeto, eximindo-se dos conceitos, preconceitos e de todo o tipo de influência cultural em sua análise (o que, de fato, penso ser impossível).

Em seu trabalho *Jerusalém e Atenas*, Strauss (1997) aponta a diferença de pensamento das duas principais bases do pensamento contemporâneo: a tradição judaica de conhecer para reverenciar, que concebe a verdade como revelação; e a tradição grega, que conhece para entender a realidade. Dessa forma, explica que não há alternativa para o pensamento con-

temporâneo que o antagonismo tenso e conflituoso que impossibilita o trabalho com a questão da Verdade. Conclui que tanto gregos como hebreus não se concebiam como produtores de cultura (como narrativas, símbolos, signos), mas como pessoas que buscavam a Verdade e que a produziam.

Assim, a teoria da cultura – como uma cultura que se vê como universal e suspende a discussão da validade dos conteúdos da cultura, levando à perda de identidade por desconstruir a memória – só pode levar ao conflito entre o relativismo e o fundamentalismo, ao discurso de pluralidade diante da ausência de diálogo, numa privatização do conhecimento que anula a noção de verdade; contudo, sem a verdade, todo diálogo ou pluralismo apresenta-se como ilusório.

Em sua percepção, o mundo moderno apresenta sério problema no campo da ética por meio da relativização da verdade. Sua crítica ao conceito de cultura reside no fato de que, para ele, quem pensa a questão da cultura não se sente parte dela, mas como quem busca a verdade, o que desencadeia a teoria da cultura, que desenvolve o discurso moral da pluralidade e tolerância que não é neutro, mas, ao contrário, é também cultura e hipoteca a capacidade de discernimento do indivíduo no conflito de valores da atualidade. Ou seja, para ele, o discurso moderno sobre cultura é também cultura, com mecanismos de produzir outras culturas. Mas o discurso erudito, nessa cultura, tem autoridade por manter-se objetivo diante da realidade.

A problemática epistemológica que Strauss (1997) aponta refere-se ao fato de que tanto gregos quanto hebreus consideravam-se proprietários da verdadeira sabedoria, contudo de formas antagônicas: enquanto gregos prezavam antes a epistemologia e depois a ética, os hebreus, por temor a Deus, priorizavam a ética e depois a epistemologia. Assim, sua análise aponta para o fato de que a crítica à Bíblia é realizada com base no referencial de pensamento grego, que desconsidera as lógicas internas da historicidade da sua construção, o que leva a modernidade ao projeto de desconstrução da legitimidade verdade religiosa, supondo o conhecimento bíblico como subracional. Desse modo, para o autor, a transformação da religião numa dimensão fisiológica e psicológica é a alternativa fundamental para a modernidade: sua racionalidade político-social obriga a redução da religiosidade à subjetividade, não a considerando como verdade epistemológica, anulando o cará-

ter cognitivo da religião, limitando-o, como dimensão do conhecimento, a apenas imaginação.

Diferentemente de Rosenzweig (2000), que postula a epistemologia por intuição e revelação, discutindo a questão da subjetividade, Strauss (1997) aponta a epistemologia por intenção política, com uma discussão do conhecimento com base na consideração do ser humano político e social. Assinala que o conflito ocidental atual delimita-se em querer compreender e querer reverenciar: quando os críticos bíblicos fazem referência ao fato de que na lógica hebraica não há a noção de essência ou de natureza – uma vez que não apresenta dúvida, nem milagre, mas intenciona em sua lógica apresentar a realidade –, demonstram não conhecer o pensamento do seu próprio objeto de estudo (pensamento e lógica hebraica), fazendo suas análises com base em outra lógica, a grega.

Nesse sentido, Strauss (1997) aponta a fragmentação da Filosofia e como esse é o eixo da ciência ocidental. Indica uma oposição na compreensão da verdade cuja origem está na base composta do pensamento cristão que estrutura a reflexão sobre verdade no Ocidente: enquanto a ciência busca o conhecimento da verdade pela objetividade, a religião encontra a revelação da verdade de modo subjetivo. Sua crítica ao conceito de “cultura” reside no fato de que o considera universalizante e, portanto, sem discernimento; não acredita que um conceito possa explicar toda a realidade e dimensão da existência.

Para Strauss (1997), a experiência pura não existe, exigindo sempre uma mediação na linguagem. A Psicologia, em sua observação, pode minar o conceito de conhecimento por meio da revelação ao tentar interpretar a experiência religiosa, uma vez que interpretar significa supor que aquilo não é a verdade, mas significa o que ela é. Contudo, qual seria a possibilidade em desenvolver conhecimento sobre a experiência mística humana em sua subjetividade que diferisse da experiência pessoal ou da análise do relato de quem a experimentou?

Em sua crítica à noção unilateral de verdade postulada pela ciência, Strauss (1997) aponta o caos social atual, no que se refere aos padrões e referenciais de valores, indicando como solução ao problema a recuperação da religião como apontador da verdade, ainda que também a considere solução fraca, tendo em vista a existência de uma proposta moral na ciência – o discurso ideológico ético e político de organização do co-

nhecimento. Em sua percepção, a ciência traz a noção de cultura para compreensão da verdade, que, para o autor, leva ao relativismo ou ao fundamentalismo religioso que o Ocidente experimenta como tensão atual.

Assim, para ele, a compreensão da religião como cultura pressupõe a dissolução da própria noção de religião; todavia pertencer a um grupo religioso não é apenas ser religioso, mas é um conjunto de fatos “culturais” que leva o indivíduo a sentir-se pertencente ao grupo, como alimentação, hábitos etc., que não podem ser ignorados na definição da identidade religiosa do sujeito. Em seu pensamento, a experiência religiosa pressupõe a existência de um Ser Transcendente que, na direção do humano, se revela e com ele se relaciona, que a compreensão da religião como cultura reduz ao diálogo do sujeito consigo mesmo nas dimensões do psiquismo, da história, sociologia, negando a legitimidade da verdade da revelação/religião. Para Straus (1997), a experiência religiosa se dá numa dinâmica do externo para o indivíduo, não sendo cultural, imaginação, neurol ou psicológica.

Entretanto, a questão que se faz é: na experiência com o sagrado, nesta mesma compreensão de sua dinâmica, os aspectos culturais, psicológicos ou biológicos do indivíduo que a vivência não são influenciados ou não estão associados à interpretação que o sujeito dá à própria experiência? Seria redução da religião o estudo dos desdobramentos da experiência religiosa na esfera da relação com o sensível concreto, na realidade com o relacionamento com os demais seres humanos, ou mesmo na relação intrapessoal do indivíduo e nas decisões que diante dessa verdade assume para si?

Teólogo antimoderno, John Milbank (1995) faz crítica à modernidade, postulando que esta é fruto do cristianismo, e, portanto, a crise de valores pela qual passa só pode ser realmente compreendida por meio da história do cristianismo. Para ele, a origem dessa problemática centra-se na concepção moderna de que a transcendência não fornece conhecimento ao ser humano.

Assim, aponta que a modernidade é produto do fim da Idade Média, resumindo-se a um erro de compreensão teológica, configurando uma teologia perversa e com ausência de sentido, perda dos referenciais de valores morais, niilista, cuja gênese reporta à oposição entre razão e revelação. Para ele, todo



pensamento sobre verdade sem a categoria do transcendente – seja reflexão sobre corpo, arte, sexo, relacionamento humano – leva à realidade sem referencial que a atualidade vivencia.

Analisa que a modernidade desenvolve um pensamento acerca do nada por sua extrema ausência de critérios e por seu embasamento da verdade centrada na coerência dos argumentos utilizados, e não na verdade. Para Milbank (1999), sem a categoria “absoluto”, o pensamento cai no niilismo. Não que postule um pensamento de retorno ao passado, mas faz uma análise sobre a verdade e a situação do ser humano em sua experiência cotidiana. E nesse sentido, aponta que a modernidade gira em torno do vazio de sentido e de valores. Desse modo, a reflexão sobre o que é absoluto livra a existência da experiência do vazio. Compreende, assim, que o conhecimento ocorre como diálogo entre o invisível e o visível.

Reporta a origem desse processo ao fim da Idade Média. O nominalismo como produtor de conhecimento, gestado desde o século XIV, questionava a substancialidade dos ditos universais metafísicos – belo, bom, correto – negando não o bem ou o belo, mas o fato de que, quando se fala disso, está em contato com isso. Ou seja, nesse discurso pró-liberal, não se concebe a relação entre o imanente e o transcendente, e o máximo que o pensamento humano pode produzir são palavras-conceitos que são identificação de significação: a razão produz conceitos, e isso significa que palavras são sons vazios, que não dizem coisa alguma. Desse modo, o nominalismo aponta para a incognoscidade de Deus.

Para Milbank (1995), a modernidade imergiu o ser humano na consciência do nada, em que se experimenta o vazio concretamente: ausência de valores, de referenciais, de regras etc., o que gera angústia, depressão, falta de sentido de vida às pessoas. Assim, discordando do pensamento nominalista que dá o impulso à modernidade e com o seu conceito de natureza pura, em que o entendimento pode produzir o conhecimento puro, Milbank (1995) aponta a inexistência do ser “puro em si”. Não supõe com isso que seja necessário orar ou ter revelação para conhecer, mas aponta a necessidade da consciência de que nada é possível de ser conhecido em si.

Para ele, o abandono da categoria “revelação” – compreendida como verdade – leva ao niilismo, que apenas combate o drama do vazio de valores com a esfera moral. Ou seja, em seu pensamento, o conhecimento supõe uma relação intrínse-

ca com a fé; a realidade objetiva com o transcendente. Acredita que a nova ortodoxia religiosa faz que a religião fique isolada em si mesma, recusando a ciência e a modernidade, não colaborando com a tomada de sentido da qual a modernidade necessita. Assim, para Milbank (1999), o pensar racional do finito significa pensar o vazio, e a razão pensa e contempla sistematicamente o nada na experiência do niilismo sem a contribuição da religião – como categoria de conhecimento através da revelação – para a reestruturação de sentido à humanidade.

Desse modo, aponta que, quando a ciência questiona-se acerca da verdade, apresenta de antemão um regramento do que ela é, criticando a unilateralidade desse discurso que leva a modernidade ao consumismo, utilitarismo, reduzindo “verdade” a um sistema que ninguém conhece, numa abstração complexa que leva ao nada, e que não compreende a realidade, o mundo e a existência.

## 5. O ESTUDO DA SUBJETIVIDADE EM PSICOLOGIA DA RELIGIÃO

---

Almeida e Lotufo Neto (2003) alertam para o preconceito dogmático da ciência em relação às experiências anômalas e aos estados alterados de consciência que, desprezados como importantes elementos na história das sociedades, descritos em todas as civilizações em diferentes épocas, são reduzidos pela ciência contemporânea ao estigma de patologia. Os autores enfatizam a relevância de observar uma teoria ou paradigma geral que oriente a pesquisa, com critérios claros para sua escolha (como abrangência ou falseabilidade), mas também indicam o cuidado para não se forçar “encaixar” os dados obtidos na teoria, ignorando-se ou distorcendo as evidências observadas. Apontam a necessidade de humildade intelectual ante a angústia do não-saber, para que a pesquisa não chegue a conclusões rápidas e superficiais: é preciso considerar e qualificar a literatura produzida pelas próprias comunidades ou indivíduos que vivenciam os fenômenos em estudo (ALMEIDA; LOTUFO NETO, 2003), bem como evitar a tentação de catalogar como patologia um fenômeno complexo com base em um sinal de loucura ou incoerência ou incompatibilidade com as idéias corriqueiras ao bom senso da época.

Nesse sentido, afirmam a necessidade de avaliação das experiências sob critérios adequados, de investigar o fenômeno em populações clínicas e não clínicas, desenvolvendo instrumentos adequados para avaliar crenças e sua relação com as experiências. Do mesmo modo, consideram importante o cuidado na escolha dos termos para a descrição das experiências espirituais, sobretudo por considerarem a linguagem humana imprópria para descrever a natureza da dimensão dessa experiência, sobretudo para os que não as vivenciaram. Também alertam para a importância de distinguir a experiência da interpretação dada pelo indivíduo a ela, e considerar o papel da cultura como instrumento explicativo, agente patogênico ou patoplástico, elemento terapêutico e protetor, fator de diagnóstico (ALMEIDA; LOTUFO NETO, 2003). Sendo assim, apesar de neutra, a postura do pesquisador deve ser empática, porém cuidadosa no estabelecimento de nexos causais.

Para os autores, os relatos de casos ou série de casos devem extrair o máximo de informações possível para a compreensão do fenômeno, atribuindo credibilidade especial aos estudos longitudinais, por darem bons suportes para a análise das interferências causais entre as variáveis associadas. Desse modo, eles levam em consideração a complexidade das relações entre os fenômenos dos estados alterados de consciência (no que se refere à espiritualidade, sobretudo) e a psicopatologia.

Por fim, a avaliação da confiabilidade e validade dos relatos e a criatividade e diversidade na escolha dos métodos são pontos cruciais para qualidade na pesquisa científica nesse campo. Os autores afirmam que a consistência dos relatos pode ser melhor quando se busca a mesma informação por meio de perguntas similares ao longo da avaliação (ALMEIDA; LOTUFO NETO, 2003), que pode apontar a congruência ou incoerência dos relatos. Além disso, consideram positivo associar diferentes estratégias investigativas, o que pode proporcionar uma avaliação mais ampla dos fenômenos estudados.

Concluem que sem perder o rigor científico e o senso crítico, será necessário desenvolver novas abordagens. A tarefa de criar novos paradigmas metodológicos é a empreitada daqueles que se aventuram por um caminho ainda pouco trilhado (ALMEIDA; LOTUFO NETO, 2003).

## 6. SUBJETIVIDADE E RELIGIOSIDADE COMO PROBLEMA DE PESQUISA

---

De acordo com Valle (1998a), ainda que ciência autônoma, a Psicologia ainda faz uma estreita conexão com a Filosofia no que se refere ao modo como o ser humano está no mundo e dele se distingue em sua individualidade. De fato, como observa esse autor, há certa “arbitrariedade” nas reflexões conceituais filosóficas que podem desconsiderar os resultados bem fundamentados na observação psicológica.

Contudo, não fundamenta a Psicologia como ciência de posicionamentos confusos ou inválidos do ponto de vista da epistemologia. O próprio Jung (1987, p. 9), ao definir a religião considerando a subjetividade do tema, não postula que o divino não exista ou que seja projeção humana, mas considera-a como o meio de ligação entre o ser humano e o numinoso ou “[...] existência dinâmica não causada por um ato arbitrário”. Jung (1987, p. 9) afirma que a relação com o numinoso é inerente ao sujeito e independente de sua vontade, e que:

[...] a doutrina religiosa mostra-nos invariavelmente e em toda a parte que esta condição deve estar ligada a uma causa externa ao indivíduo. O numinoso pode ser a propriedade de um objeto visível, ou o influxo de uma presença invisível, que produz uma modificação especial na consciência. Tal é, pelo menos, a regra universal.

Evidentemente, a referência ao sagrado é realizada de diferentes maneiras e por diversas mediações nas mais diferentes religiões. Objetos, frases, símbolos podem ser considerados pelos que buscam transcendência como reveladores do divino; contudo, temos um problema epistemológico no que se refere ao conhecimento da dimensão mais profunda da fé religiosa do indivíduo, uma vez que esta jamais é atingida. A religião procura revelar o mistério, mas oculta-o no indivíduo, que só pode mediar a experiência religiosa, a vivência do sagrado ou numinoso, através de símbolos e da linguagem.

De acordo com Vergote, Gisel e Tétaz (2002), não cabe à psicologia fazer juízo de valor. Sua grande tarefa é esclarecer

os fatores, as estruturas e os processos de natureza psicológica implicados, do que se conclui que a Psicologia é uma ciência de observação e estudo do comportamento humano, incluindo-se aí pensamentos e dinâmica intrapsíquica, e, no que se refere ao campo da religião, seu objeto é a conduta humana em todos os seus aspectos, sendo imprescindível, nesse tocante, a interpretação e explicação daquilo que torna o ser humano capaz de disposições religiosas.

Portanto, e de acordo com Valle (1998a), não cabe à Psicologia estudar como objeto o transcendente em si. Deve, e com ênfase, tomar referência das diversas escolas do pensamento humano e manter um processo de crítica e autocrítica em sua tarefa, distinguindo a abordagem científica da filosófico-teológica, a fim de validar epistemologicamente suas possibilidades de interpretações, métodos e objetivos em seu campo do conhecimento. Como afirma Jung (1987, p. 64):

*Incorreria em erro lamentável quem considerasse minhas observações como uma espécie de demonstração da existência de Deus. Elas demonstram somente a existência de uma imagem arquetípica de Deus e, em minha opinião, isto é tudo o que se pode dizer, psicologicamente, acerca de Deus. Mas, como se trata de um arquétipo de grande significado e poderosa influência, seu aparecimento, relativamente freqüente, parece-me um dado digno de nota para a Theologia naturalis. Como a vivência deste arquétipo tem muitas vezes, e inclusive, em alto grau, a qualidade do numinoso, cabe-lhe a categoria de experiência religiosa.*

O grande limite que se apresenta à Psicologia da Religião se encontra no que se refere à observação da experiência religiosa. De acordo com Bonaventure (1975, p. 39), “[...] a interpretação da linguagem simbólica está na estrita dependência da concentração daquele que a emprega”. Ou seja, os significados atribuídos pelo sujeito que se interpreta são essenciais à fidedignidade do estudo do comportamento, no que tange às experiências subjetivas humanas.

“Experiência” remete à captação empírica da realidade pelo sujeito e se faz fundamental para o conhecimento, formando base confiável e indispensável para a orientação do sujeito no nível prático de sua relação com o mundo. Também

se pode compreender experiência pela prática em algum campo do conhecimento, ou mesmo pela verificação de algum campo do conhecimento. Além disso, pode-se compreender o termo como vivência existencial de alguém.

Assim, como afirma Valle (1998a), a experiência está relacionada com a corporiedade e com os sentidos do ser humano em seu contato com o mundo e com a realidade objetiva, recobrando, desse modo, inúmeros sentidos qualitativos. Se experimentar está associado ao processo de conhecer – no movimento de apropriação de procedimentos e técnicas de verificação a fim de calcular ou prever o que é controlável num objeto, explicando os fatores do funcionamento da realidade objetiva –, há a possibilidade de atingir um conhecimento baseado na experiência do que ocorre na subjetividade do indivíduo, inclusive no campo da religiosidade. Isso ocorria por meio da linguagem, das considerações sobre a psicodinâmica humana e dos símbolos utilizados para recorrer à transcendência, considerando, evidentemente, os fatores que limitam tal processo no que é controlável a esse objeto.

De acordo com o autor supracitado, a dimensão do significado de experiência religiosa engloba: a) o sentido de vivência – com todo conteúdo e carga emocional que a experiência de vida pode proporcionar ao indivíduo que a vivencia, contemplando a tomada de consciência e o sentido e valor que o objeto da experiência lhe oferece e b) o conhecimento oriundo do senso de evidência ligado ao caráter imediato daquilo que é experimentado – considerando-se então seu caráter externo, de observação do que lhe difere.

Desse modo, apenas pelo relato daquele que prova a experiência místico-religiosa e pela análise objetiva sobre tal, não se restringindo ao que cada um sente ou percebe dentro de si, mas avançando pelo campo da observação e mensuração dos dados observados por meio de critérios e conceituações empíricas, é possível fazer um estudo sério em Psicologia da Religião. De acordo com Valle (1998a, p. 40):

*Não é de surpreender que, em uma época caracterizada pela emergência da subjetividade, um conceito tão profundo e sutil como o de 'experiência' passasse a ser visto como central para a compreensão psicológica da experiência do sagrado.*

Dessa forma, Valle conclui que a ciência moderna talvez tenha cometido grave erro de perspectiva ao propor a contradição epistemológica entre ciência e religião. Todavia, aponta o fato de que as categorias dessa experiência são também histórico-sociológicas, e desse modo devem ser tratadas:

É só por meio da vivência personalizada dessa experiência arquetípica (não necessariamente no sentido junguiano do termo) que o transcendente e o inefável, típicos das religiões, podem adquirir vitalidade nos adeptos de cada religião (VALLE, 1998a, p. 41).

É inevitável a percepção do nível mais profundo da experiência religiosa apontando para o seu caráter inconsciente. Desse modo, por dar grande contribuição para compreensão da dinâmica consciente-inconsciente, a interpretação fenomenológica pode também contribuir para a promoção do conhecimento da experiência religiosa como subjetividade humana – que, obviamente, não se restringe somente a essa dimensão, mas que por essa dimensão pode ser epistemologicamente compreendida pela Psicologia como ciência.

## 7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

---

Assim e de acordo com Valle (1998a), penso que a abordagem do tema experiência religiosa não pode reduzir-se apenas a um de seus caracteres ou de uma de suas dimensões, tendo em vista o número de tramas e possibilidades de compreensão que ambos os termos dessa expressão podem indicar. Ao contrário, penso que as Ciências da Religião, em sua interdisciplinaridade e diferentes prismas na compreensão do objeto “religião”, ainda que com todos e tantos obstáculos que essa dinâmica implica, podem compor no somatório dos diferentes conhecimentos adquiridos sobre este uma compreensão mais daquilo que se pretende conhecer: o movimento e as forças da relação entre o humano e o sagrado, do particular aos desdobramentos da vida prática e relação com a humanidade que com ele permanece na imanência, na expectativa – ou não – do transcendente.

- ABBAGNANO, N. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALLPORT, G. *The individual and his religion*. Chicago: Chicago University Press, 1950.
- ALMEIDA, A. M.; LOTUFO NETO, F. Diretrizes metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiência anômalas. *Revista de Psiquiatria Clínica*, São Paulo, n. 1, v. 30, p. 21-28, 2003.
- AMARAL, M. J. C. A natureza religiosa da religião e a natureza psicológica da psique: a psicologia profunda aponta para essa afinidade. *Último Andar*, São Paulo, ano 8, n.12, 2005.
- AVILA, A. *Para conhecer a Psicologia da Religião*. São Paulo: Loyola, 2007.
- AZEVEDO, A. C. M. *A vivência religiosa como processo de transformação pessoal*. 2006. Monografia – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2006.
- BONAVENTURE, L. *Psicologia e vida mística*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- CATALAN, J.-F. *O homem e sua religião: enfoque psicológico*. São Paulo: Paulinas, 1999.
- CROATTO, J. S. *As linguagens da experiência religiosa*. Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2001.
- DÁQUILI, E. G.; NEWBERG, A. B. *The mystical mind: probing the biology of religious experience*. Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- DELUMEU, J. *De religiões e de homens*. São Paulo: Loyola, [s. d.].
- DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Org.). *Margens da filosofia*. Campinas: Papirus, 1991.
- \_\_\_\_\_. *A religião. O seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.



FILORAMO, G.; PRANDI, C. *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus, 1999.

GAMBINI, R. *Espelho índio: a formação da alma brasileira*. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1988.

GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.

\_\_\_\_\_. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

GOMES, A. M. A. As representações sociais e o estudo do fenômeno do campo religioso. *Ciências da Religião, História e Sociedade*, São Paulo, ano 2, n. 2, 2004.

GROM, B. *Psicologia de la Religión*. Barcelona: Herder, 1994.

GUERRIÈRE, D. *Phenomenology of the Truth Proper to Religion*. Albany: Suny, 1990.

HAMILTON, M. B. *The Sociology of Religion*. Theoretical and Comparative Perspectives. London, New York: Routledge, 1999.

HACK, O. H. Ciências Divinas e Ciências da Religião: uma experiência no contexto histórico mackenzista, *Ciências da Religião – História e Sociedade*, São Paulo, ano I, n. 1, p.13-28, 2003.

HICK, J. *Truth and dialogue in world religions: conflicting truth – daims*. Philadelphia: The Westminster Press, 1974.

JAMES, W. *The varieties of religious experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1985.

JEREZ, L. M. R. *A religiosidade como metamorfose em busca da plenitude: um estudo sobre o processo de construção da identidade de noviços franciscano*, 1995. 159 p. Dissertação (Mestrado em Psicologia Social) – Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 1995.

JUNG, G. *Psicologia e religião*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

LANE, S. T. M. *O que é Psicologia Social*. 17. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

MARDONES, J. M. *Adonde va la religión? Cristianismo y religión en nuestro tiempo*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1996.

MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (Org.). *Diante do mistério: psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999.

MENDONÇA, A. G. *Ciências da Religião: do que mesmo estamos falando? Ciências da Religião – História e Sociedade*, São Paulo, ano 2, n. 2, 2004.

MILBANK, J. *Teologia e teoria social*. São Paulo: Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Radical orthodoxy*. Londres: Routledge, 1999.

MORIN, E. *O problema epistemológico da complexidade*. Portugal: Publicações Europa-América, 1984.

NEVILLE, R. C. (Ed.). *Religious truth: a volume in the comparative religion ideas project*. Albany: Suny Press, 2001.

OLIVEIRA, M. H. D. *Ciência e pesquisa em psicologia*. São Paulo: EPU, 1984.

OTTO, R. *O sagrado*. Lisboa: Edições 70, 1992.

PAIVA, G. J. Psicologias da Religião na Europa. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, Rio de Janeiro, v. 42, p. 88-99, 1990.

\_\_\_\_\_. *A religião dos cientistas: uma leitura psicológica*. São Paulo: Loyola, 2000.

PAIVA, G. J. Perder e recuperar a alma: tendências recentes na Psicologia da Religião norte-americana e européia. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, São Paulo, v. 18, n. 2, p. 173-178, maio/ago. 2002.

\_\_\_\_\_. Espiritualidade na psicologia e psicologia na espiritualidade. *Magis Cadernos de Fé e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 47, p. 9-20, 2005.

\_\_\_\_\_. Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia*, Campinas, v. 24, p. 99-104, 2007.

\_\_\_\_\_. Psicologia cognitiva e religião. *Rever*, São Paulo, v. 7, p. 183-191, 2007.

PEREIRA, J. *A fé como fenômeno psicológico*. São Paulo: Escrituras, 2003.

PINKER, S. *Tábula rasa: a negação contemporânea da natureza humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

QUEIROZ, J. J. A crise dos grandes relatos e a religião. In: BRITO, E. J. da C.; GORGULHO, G. *Religião ano 2000*. São Paulo: PUC; CRE; Loyola, 1998.

\_\_\_\_\_. Deus e crenças religiosas no discurso filosófico pós-moderno: linguagem e religião. *Revista de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 2, p. 1-23, 2006.

ROSENZWEIG, F. *Atheistic theology in philosophical and theological writings*. Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000.

SANCHIS, P. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORNAERT, E. *A história da Igreja na América latina e no Caribe: 1945-1995 – o debate metodológico*. Petrópolis: Vozes, 1997.

STRAUSS, L. *Jewish philosophy and the crisis of modernity: essays and lectures in modern Jewish thought*. Albany: University of New York, 1997.

VALLE, E. *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998a.

\_\_\_\_\_. Medo e esperança: uma leitura psicossociológica do milenarismo brasileiro. *Espaços*, São Paulo, n. 2, v. 6, p. 109-121, 1998b.

\_\_\_\_\_. Ano 2000 e milenarismo brasileiro. *Vida Pastoral*, São Paulo, v. XL, n. 206, p. 2-7, 1999.

\_\_\_\_\_. O perfil emergente do novo presbítero. *REB – Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, n. 239, p. 692-704, 2000.

\_\_\_\_\_. Neurociências e religião: interfaces. *Rever Revista Eletrônica de Estudos da Religião*, São Paulo, n. 3, 2001.

\_\_\_\_\_. Sexualidade humana e experiências religiosas. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 30, p. 66-84, 2006.

VERGOTE, A.; GISEL, P.; TÉTAZ, J. M. (Ed.). Psychology of Religion as the study of the conflict between belief and unbelief. In: BROWN, L. B. *Advances in the psychology of religion*. Louvain: Pergamon Press, 1985.

\_\_\_\_\_. *Psychanalyse et Religion*. In: VERGOTE, A. et al. *Psychanalyse l'homme et des destins*. Louvain: Editions Peetens, 1993.

\_\_\_\_\_. Le regard psychologique sur les faits religieux. In: JONCHERAY, L. *Approches scientifiques des faits religieux*. Paris: Beauchesne, 1997a.

\_\_\_\_\_. *La psychanalyse à l'épreuve de la sublimation*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1997b.

\_\_\_\_\_. *Cause and meaning, explanation and interpretation in the Psychology of Religion*. Louvain: Rodopi, 1997c.

\_\_\_\_\_. *Experience of the divine, experience of god*. Amsterdam: Leuven University Press, 1998

VERGOTE, A.; GISEL, P.; TÉTAZ, J. M. (Ed.). *Théories de la religion*. Lausanne: Labor et Fides, 2002.

\_\_\_\_\_. *What the Psychology of Religion is and what it is not*. Leuven: Katholieke Univezsiteit, [s. d.].

VROOM, H. M. *Religions and the truth: philosophical reflections and perspectives*. Grand Rapids: Erdmans, 1989.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 12. ed. São Paulo: Pioneira, 1997.

WIEBE, D. *Religião e verdade: rumo a um paradigma alternativo para o estudo da religião*. São Leopoldo: Sinodal, 1998.