



Revista Pistis & Praxis: Teologia e
Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Reaves Farris, James; Sathler-Rosa, Ronaldo

Religião salugênica e religião patogênica: uma aproximação à luz da psicologia

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 3, núm. 2, julio-diciembre, 2011, pp. 361-
382

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449749238003>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto



Religião salugênica e religião patogênica: uma aproximação à luz da psicologia

*Salugenic religion and pathogenic religion:
an approach in the light of psychology*

James Reaves Farris^[a], Ronaldo Sathler-Rosa^[b]

^[a] Ph.D. em Teologia e Teorias da Personalidade pela Claremont School of Theology, Califórnia, Estados Unidos, professor doutor titular do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, SP - Brasil, e-mail: theology@uol.com.br

^[b] Ph.D. em Teologia e Teorias da Personalidade pela Claremont School of Theology, Califórnia, Estados Unidos, professor doutor titular aposentado do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Paulo, SP - Brasil, e-mail: ronaldo.sathler@gmail.com

Saúde é uma questão de paz. Porque a morte, devido a conflitos armados e outras violências políticas, é uma realidade na vida de milhões de pessoas em um mundo onde a tortura, a prisão e outras formas de violação dos direitos humanos, tornaram impossível o pleno bem-estar da mente, do corpo e do espírito (GRANBERG-MICHAELSON, 1991, p. 8).

Resumo

Este ensaio examina, a partir da literatura de referência, o tema da relação entre religião e saúde. Percorre a trajetória dos estudos seminais da religião realizados pela

psicologia. Analisa duas perspectivas: a primeira estuda os comportamentos religiosos específicos em termos do comportamento humano; a segunda combina a descrição do comportamento religioso com a análise de como a religião funciona para ajudar os indivíduos e grupos a adaptar-se e a entender o mundo. Identifica algumas tendências reducionistas nessa área de pesquisas. Discute o estado atual da relação entre as denominadas ciências duras e as ciências da cultura que se dedicam ao estudo das interações humanas e do fenômeno religioso. Distingue religião salugênica de religião patogênica.

Palavras-chave: Religião. Saúde. Psicologia.

Abstract

This essay examines, from the reference literature, the theme of the relation between religion and health. It explores succinctly the historic path of seminal studies of religion by Psychology. It analyzes two perspectives: the first sees religious behavior as related with human behavior; the second matches the description of religious behavior with analyses of how religion works to help people and communities to adjust and to understand the world. This text identifies some reduction trends in this area of research. It discusses the current status of the relation between the so-called hard sciences and the sciences of culture that are committed to studying human interactions and the religious phenomenon. The article distinguishes salugenic religion from pathogenic religion.

Keywords: Religion. Health. Psychology.

Introdução

Que relação há entre a crença religiosa e a saúde? A religião promove a saúde e o bem-estar ou gera conflitos? A religião é uma expressão de estados de saúde mental, ou de desequilíbrio emocional e isolamento social? Essas são perguntas fundamentais no estudo sobre as relações entre a psicologia e a religião. Este ensaio objetiva discutir essas questões a partir de literatura de referência. A primeira parte deste texto analisa dois

quadros teóricos principais que têm sido considerados precursores de estudos contemporâneos na psicologia da religião. Em segundo lugar, identifica tendências reducionistas nesse campo de investigação científica. A terceira parte discute o estado atual da questão da verdade das ciências duras e verdade das ciências culturais. Finalmente, examina as diferenças entre religião salugênica e religião patogênica.

A perspectiva comportamental e a visão funcional

No campo da psicologia não há uma discussão bem elaborada a respeito da definição, ou da delimitação, de religião ou religiosidade, termos aqui usados intercambiavelmente. A tendência atual é aceitar a própria descrição pessoal de religiosidade dentro do contexto social específico. A pessoa que se descreve como “religiosa” delimita o campo. Essa atitude reflete a tendência da psicologia de ver a religião como comportamento humano dentro de contextos sociais. Assim sendo, quem define esse comportamento é a pessoa e o contexto social.

A psicologia distingue entre diversos tipos de religiosidade: tradicionais, novos movimentos, conservadoras, carismáticas, e assim sucessivamente. No entanto, este ensaio não entra nessa discussão específica. Há, em geral, duas perspectivas amplas a respeito do estudo psicológico de religião. A primeira estuda os comportamentos religiosos específicos em termos do comportamento humano. Essa perspectiva raramente se preocupa com a função e o significado da religião para indivíduos ou grupos – sua meta é descrever a religião como comportamento humano. Portanto, ela quer descrever os comportamentos humanos entendidos como “religiosos”, dentro de grupos ou contextos específicos, e comparar esses dados com outras informações a fim de entender melhor a religião enquanto comportamento individual e social.

O estudo da psicologia da religião começou com essa perspectiva. As pesquisas de G. Stanley Hall (1904) sobre conversão religiosa, James Leuba (1912) sobre a consciência religiosa, e Edwin Diller Starbuck (1899) são exemplos clássicos dessa abordagem. A intenção original desses trabalhos era descrever comportamentos religiosos específicos e verificar

como eles se expressavam dentro de contextos sociais e culturais. A metodologia descritiva continua sendo uma força no estudo da psicologia da religião. Porém, há cada vez menos estudos que tratam da religião em uma perspectiva puramente descritiva.

A segunda abordagem do estudo psicológico de religião combina a descrição do comportamento religioso com a análise de como a religião funciona para ajudar os indivíduos e grupos a adaptar-se e a entender o mundo. Por isso, estudos atuais tendem a combinar elementos descritivos e funcionais, ou interpretativos. Essa perspectiva busca tanto descrever a religião como o comportamento humano, e entender como esse comportamento funciona, positiva ou negativamente, para os indivíduos e grupos. É aqui que a questão da relação entre a religião e a saúde entra nas discussões atuais. O comportamento religioso gera maturidade emocional e adaptabilidade ou inibe essas características? A religião é uma fonte de doenças (religião patogênica) ou ativa a saúde psicológica (religião salugênica)?¹ Há relação entre certas características de personalidade e certos tipos de crenças e práticas religiosas?

Essas perguntas foram levantadas originalmente por vários autores na área da teoria da personalidade. Sigmund Freud, Carl Jung, Alfred Adler, Erik Fromm e Gordon Allport levantaram essas perguntas em termos de suas teorias da personalidade. Cada um desses autores levantou a questão da religião por meio de uma teoria específica. Entretanto, a tendência atual na psicologia é evitar avaliar a convicção e o comportamento religioso baseado em uma única teoria da personalidade. Atualmente, a psicologia da religião parece mais interessada em examinar se a religião ajuda – ou não – as pessoas a viver mais satisfatoriamente, conforme definido pela cultura. Uma maneira de interpretar essa mudança da descrição para a função é dizer que um elemento pragmático entrou no estudo

¹ Howard Clinebell (1922-2005) define religião salugênica como aquela em que as pessoas procuram satisfazer suas necessidades básicas, espirituais e humanas, de maneira “aberta, crescente, realista” e plenamente integrada à existência. Ao contrário, a religião patogênica é marcada pela busca de satisfação de anseios básicos, espirituais e humanos, de modo “rígido, autoritário, negador da realidade e idólatra”. (Howard Clinebell, *Basic types of pastoral care and counseling*, Nashville: Abingdon Press, 1984, p. 110. Há edição em português: CLINEBELL, H. *Aconselhamento pastoral: modelo centrado em libertação e crescimento*. 2. ed. São Leopoldo: Sinodal, 1997.). As traduções são de responsabilidade dos autores.

psicológico de religião. Como é que a religião ajuda, ou desajuda, os indivíduos e grupos nas suas vidas cotidianas a viver em plenitude de vida? A religião ajuda ou não as pessoas e grupos, em suas capacidades funcionais e adaptativas? Essas são perguntas altamente pragmáticas.

Tendências reducionistas

Há dois extremos na discussão relativa à relação entre a religião e a saúde que não acrescentam quase nada a uma discussão inteligente do assunto. Um extremo entende que a religião trata exclusivamente da “verdade” revelada e que a psicologia é a “ciência” do comportamento humano. Como tal, a religião e a psicologia representam categorias de estudo e conhecimento totalmente separadas. Tal aproximação identifica a religião com a metafísica e a psicologia com “questões científicas” do comportamento humano. Este é um reducionismo profundo que, artificialmente, limita ambos os campos de estudo. A religião é mais que “a verdade revelada” e a psicologia é mais do que “o estudo científico” do comportamento humano. As duas áreas são partes de estruturas e relações sociais, políticas e econômicas complexas que influenciam a teoria e a prática.

Uma segunda opção extrema, extensão da primeira, é assumir que os comportamentos religiosos, ou as crenças religiosas, são apenas tipos específicos da experiência psicológica, bioquímica ou social. Nessa perspectiva argumenta-se que as práticas e as convicções religiosas têm sua fonte exclusivamente em condicionamento social, ou são resultados de estados emocionais, psicológicos ou bioquímicos. Nessa perspectiva, a psicologia é o estudo científico do comportamento humano e a religião pode ser “explicada” como estado emocional ou bioquímico. Isso é outro reducionismo profundo.

A relação entre a religião e a saúde é complexa e extremamente controversa. Ambos os elementos envolvidos – a religião e a saúde – são compostos de diversos elementos, dimensões, variáveis, e a combinação resultante é significativamente complexa. Qualquer redução dessa complexidade ignora a riqueza da experiência humana. A questão atual não é a existência ou não da realidade transcendental. Essa questão está além

do campo e do contexto da psicologia da religião. A psicologia da religião não lida com a questão da existência de Deus. O problema atual é como interpretar a religião, com toda a sua complexidade e riqueza, como comportamento humano.

Todavia, o campo da psicologia também lida com problemas de valoração e significados. O comportamento “saudável” é definido pelo contexto cultural, ou há “universais” que definem a saúde? Se há padrões universais para a saúde, o que é “saúde”? Se não houver nenhum “universal”, as definições da “sanidade”, “loucura”, “saudável” e “doente” são meramente sociais?

Em geral, o campo da psicologia aceita a ideia de que há padrões gerais, e quase universais, do comportamento humano. No entanto, esses padrões são tão amplos que têm pouco valor prático. Seres humanos são quase universalmente “sociais”, caracterizam-se pelo desenvolvimento emocional, físico, intelectual e têm capacidades para emoções. Os conceitos de “saúde”, “doença”, “sanidade” e “insanidade” não são universais. Em geral, o comportamento “saudável” é aquele que ajuda os indivíduos e grupos a se adaptar e a funcionar dentro de contextos sociais.

A “avaliação” de indivíduos e sistemas sociais é baseada na habilidade de funcionar e crescer. A questão de “valores universais” ou moralidade raramente entra em discussões psicológicas. Isso não quer dizer que tais discussões não façam parte do campo da psicologia. A presença dessas questões é mais indireta que direta. Por isso, a questão da relação entre a religião e a saúde não abrange discussões sobre a existência de realidade transcendental. O problema central é se – ou como – a religião ajuda os indivíduos e grupos a funcionar e a crescer em um contexto social específico.

A religião e a verdade das ciências

Durante o último século o estudo da relação entre saúde e religião foi afetado pela separação entre a ciência e a religião. A religião foi, geralmente, ignorada pelos campos da psiquiatria e psicologia. Porém, recentemente, os estudos da relação entre a religião e a ciência experimentaram

um renascimento em decorrência da presença de questões práticas e filosóficas sobre a natureza do conhecimento e da verdade.²

Por exemplo, Jürgen Habermas (1979) usa a expressão *validity claim* (afirmação de validade) para discutir questões acerca da verdade. Sua ideia central é de que as ideologias subjacentes a essas discussões devem ser identificadas e criticadas. Essa crítica da ideologia baseia-se em uma “teoria não distorcida de comunicação” que avalia como as afirmações são validadas. Habermas entende que toda comunicação implica a capacidade de dar as razões da validade das afirmações. Ele acredita que toda comunicação requer afirmações sobre a compreensão (percepção de fatos), verdade (coerência cognitiva), veracidade (coerência moral) e retidão (autenticidade pessoal). Como explicita Don Browning (1991, p. 69): “Comunicar bem com apoio destes quatro tipos de afirmações [...] requer a habilidade de avançar razões para nossas ações [comunicativas] que façam sentido até mesmo para quem não compartilhe nossas pressuposições”. Habermas tenta evitar os extremos da ideologia e do relativismo.

A filosofia prática também levanta questões essenciais sobre a natureza da verdade. Uma figura central nesse campo é Hans-Georg Gadamer (1982). Gadamer é um filósofo alemão contemporâneo, na tradição de Martin Heidegger, Edmund Husserl e Friedrich Schleiermacher. Esses filósofos tentaram redefinir a relação entre as ciências culturais (*Geisteswissenschaften*, literalmente, ciências do espírito) e as ciências naturais (*Naturwissenschaften*, literalmente, ciências da natureza). Gadamer pertence a um grupo recente de pensadores que tentam entender a base filosófica de disciplinas tais como a história, a filosofia, a psicologia e a sociologia (BROWNING, 1991, p. 37). Essas disciplinas estudam o significado da ação humana. A pergunta central é: como podemos distinguir essas disciplinas das prestigiadas ciências naturais tais como a química e a física? As ciências naturais estudam objetos do mundo natural e não se ocupam das ações de seres relativamente livres e intencionais. Quais são as diferenças?

² Bertrand Russell (1872-1970), matemático e filósofo inglês, expõe o que considera quatro posições clássicas acerca da relação entre religião e ciências: oposição, separação, diálogo e integração. RUSSELL, B. *Religion and science*. With a new introduction by Michael Ruse. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

A ideia central desenvolvida por Gadamer é de que as ciências culturais estão fundadas na estrutura fundamental do entendimento humano, e a característica central do entendimento humano é o diálogo. Gadamer, semelhantemente a Heidegger, acredita que o tipo de objetividade e distância requeridas por seu objeto de estudo é teoricamente possível para as ciências naturais, mas não para as ciências culturais. Entender é um diálogo, em que usamos nossas compreensões, preconceitos e convicções. Contrariamente às abordagens científicas tradicionais em que temos que remover nossos pré-julgamentos, precisamos usá-los de uma maneira positiva. Na linguagem de Gadamer (1982, p. 238), entendemos a realidade em relação a nossos *fore-concepts* (conceitos principais). Isso não significa que nossos *fore-concepts* deveriam dominar nosso entendimento da realidade. Nós aprendemos, ou entendemos, contrastando, positivamente, o que nós já “sabemos” ou “acreditamos” com o que estamos experimentando. Em outras palavras, entender é uma conversação moral que é influenciada constantemente por preocupações práticas e convicções presentes que são parte integral da experiência presente. Entender é um processo moral e prático que emerge de dentro da experiência vivida.

Essa tendência de questionar as suposições sobre a natureza da realidade e da verdade começou, gradualmente, a penetrar o mundo da ciência através do desenvolvimento da física quântica e a descoberta de que o fenômeno quântico nem sempre segue as leis da física. O comportamento de elementos quânticos nem sempre pode ser predito e isso introduziu, de maneira nítida, o elemento de mistério no reino da ciência. Físicos tais como Albert Einstein, Max Plank, Gary Zukov e Fritjof Capra tratam diretamente de questões de mistério e “Deus” em termos da natureza da realidade e da identidade de ciência.

Nos domínios da psiquiatria e psicologia aconteceu, nos últimos cem anos, uma evolução semelhante em termos das definições da “realidade” e da “verdade”. O reducionismo da teoria psicanalítica clássica foi desafiado gradativamente pelo desenvolvimento de novas teorias do comportamento humano. O primeiro passo nessa evolução foi o processo de entender a religião como algo mais que simplesmente uma neurose de deslocamento, como nas teorias de Sigmund Freud. As teorias da personalidade propostas por Gordon Allport, Erich Fromm, Donald Winnicott,

Ana-Maria Rizzuto e Daniel Bateson geralmente veem a religião como tendo uma função potencialmente saudável no comportamento humano e na interação social. Especificamente, Allport, Fromm e Bateson foram profundamente influenciados pela relação entre a psicologia, a saúde, e o contexto social. Carl Jung, Viktor Frankl e Abraham Maslow vão além desse ponto: compreendem que a religião tem mais que uma função potencialmente positiva. Para esse grupo de estudiosos, a religião é de importância fundamental para o desenvolvimento de uma personalidade saudável. A maioria desses escritores não trata diretamente da pergunta da “realidade” ou da “existência” de Deus, ou da “realidade” transcendente. Porém, Jung, provavelmente, e Frankl, com certeza, acreditou que a religião expressa uma realidade além da experiência humana imediata.

As discussões atuais em termos da relação entre a religião e a saúde têm a sua fonte em debates filosóficos, sociológicos, políticos e econômicos. Porém, a chave nas discussões são as perguntas fundamentais: “O que é normal?” “O que é comportamento social normal?” “O que é comportamento político normal?” “O que é comportamento emocional normal?” Um dos elementos cruciais nessa discussão é como o conceito de “bem-estar” é entendido. O que é “bem-estar humano”? No contexto religioso, a pergunta é: “O que é a vida abundante”? Uma pressuposição dessa discussão é que “normal” é aquilo que tende a desenvolver “bem-estar” dentro de um contexto social e que a saúde está relacionada a esses conceitos. Essa ideia é fundamental à discussão atual. Obviamente, o termo “bem-estar” é extremamente amplo e sujeito às definições individuais e sociais. O termo “bem-estar” é frequentemente associado aos modelos ocidentais de “felicidade”, “satisfação”, “atualização” e “justiça”. Um entendimento mais específico, dentro do contexto da psicologia, frequentemente inclui os seguintes elementos:

- 1) a habilidade de formar relações duradouras com outros indivíduos e com o ambiente social;
- 2) a empatia;
- 3) a segurança emocional e a autoaceitação;
- 4) a habilidade de avaliar o mundo de maneira racional e não defensiva;
- 5) a capacidade de solucionar problemas;

- 6) a capacidade da autoavaliação;
- 7) o desenvolvimento de visão de mundo coerente ou filosofia de vida.³

Um texto não publicado por Julia Head (2002), capelã hospitalar em Londres, propõe que o exame da relação entre a religião e a saúde “lida com a questão fundamental de [saber] se algum tipo de fé promove ou desencoraja bem-estar psicológico”.⁴ Uma revisão da literatura psicológica atual, em inglês, indica que a pesquisa relativa à relação entre a religião e a saúde é inconsistente e ambígua. Mas isso ocorre, geralmente, por conta de problemas de definição. A maneira como o pesquisador define a “religião”, a “saúde” e a “relação” influenciam profundamente os resultados. Porém, citando Schumaker, Head descreve três tendências, ou conclusões gerais:

- a religião é geralmente benéfica à saúde mental;
- há alguns tipos de religião que podem prejudicar a saúde;
- a religião é uma expressão de transtornos mentais ou de saúde mental.

Outra revisão da literatura indica que “a maior parte da evidência sugere que a religião seja associada com a saúde mental positiva” (HEAD, 2002, p. 6). Outra pesquisa indica que “o compromisso religioso é um fenômeno multidimensional que é clinicamente pertinente e tem o potencial para beneficiar, frequentemente, ou prejudicar, ocasionalmente, a saúde mental” (LARSON et al., 1996). Em resumo, a maioria dos pensadores na área parece ter adotado a atitude de que a religião tem o potencial de ter um efeito positivo ou negativo na saúde, mas que a religião não é a expressão das doenças mentais.

O estudo científico moderno da relação entre a religião e a saúde pode ser resumido em termos de quatro aproximações gerais:

³ Esta lista é baseada na teoria de Gordon Allport, a ser discutida mais adiante.

⁴ Texto não publicado. Citado com permissão da autora.

- 1) A orientação religiosa e a saúde;
- 2) A religião como mecanismo de lidar com momentos de dificuldade ou estresse;
- 3) A religião como mecanismo de defesa;
- 4) Atitudes, ensinamentos e práticas religiosas e a saúde.

Religião salugênica e religião patogênica

Estudos contemporâneos acerca da influência da fé religiosa sobre a condição psicossomática do indivíduo evidenciam a relevância do tema para a prática pastoral e para a elaboração teórica nos campos da psicologia, das ciências da religião e das ciências da vida. Tendência generalizada nesses estudos é reconhecer a religiosidade humana como fenômeno a ser considerado enquanto repertório de interação com o mundo externo e interno.

As principais teorias psicológicas oferecem diferentes explicações acerca da relação entre personalidade e religiosidade. A psicanálise clássica entende a religião como uma neurose baseada na satisfação incompleta do desejo por um “pai” perfeito e todo-poderoso, que providencia um mundo igualmente perfeito e seguro. Já para o behaviorismo clássico a religião é uma resposta ao estímulo de um mundo imperfeito e perigoso. Por sua vez, a psicologia jungiana identifica a religião como a expressão da busca de um *self* integrado, equilibrado e completo, que inclui a integração de arquétipos universais. Entretanto, a psicologia humanista de Abraham Maslow interpreta a religião como expressão de autoatualização, uma motivação intrínseca ao ser humano.

Atenhamo-nos à perspectiva humanista de Gordon Allport.⁵ O interesse de Allport pela religião deriva de seus estudos sobre a personalidade

⁵ Gordon Allport (1897-1967) é considerado um dos pioneiros em psicologia da personalidade. Sua aproximação teórica parte da hipótese do caráter singular e indivisível da pessoa. Seu método baseia-se na observação atenta e cuidadosa de estudo de casos específicos. É provável que a sua tese de doutorado, em 1922, tenha sido a primeira explicitamente sobre personalidade. Lecionou em Harvard e integrou em seus estudos as contribuições da sociologia e da psicologia social. Cf. MASSEY, R. F. *Personality theories: comparisons and syntheses*. (Teorias da personalidade: comparações e sínteses). New York: D. Nostrand Co., 1981, p. 269-272.

humana, especialmente em relação com a dimensão moral. Nessa dimensão é realçada a importância de valores, definidos por Allport como “significados ligados ao *self*”. Assim como as crenças nas quais o indivíduo deseja basear suas atitudes, os valores englobam dimensões cognitivas, motoras e éticas. As crianças, em geral, assimilam valores de seus pais, professores, ou outros significativos em sua infância. Ainda conforme Allport, os valores operam com autonomia, e não apenas “periféricamente nas adaptações oportunas e temporárias da personalidade. O esquema de valores de um indivíduo o conduz na direção de compromisso e efetividade”. Entretanto – alerta Allport –, nem sempre somos consistentes em relação a nossos valores ou comportamentos. Podemos, portanto, jamais realizar plenamente nossas intenções. A despeito disso, nossos valores operam com tal dinâmica que nos movem a um futuro que nos incentiva a nos “tornarmos mais do que éramos no passado, ou mais do que somos no presente” (MASSEY, 1981, p. 288).

Segundo Allport, a pessoa madura adquire um conjunto de valores que dão norte à sua existência. Allport desenvolveu uma “escala empírica de valores” a fim de demonstrar como os valores atuam na personalidade. Baseou-se em estudos do filósofo e psicólogo alemão Eduard Spranger (1882-1963) sobre os “seis tipos ideais de indivíduos”,⁶ assim descritos:

- 1) o teórico: apego à descoberta da verdade pelo processo cognitivo;
- 2) o econômico: valorização dos fenômenos por sua utilidade e por sua praticidade;
- 3) o estético: forma e harmonia desfrutam de elevada consideração;
- 4) o social: “gosta de gente”;

⁶ Max Weber (1864-1920), sociólogo alemão, referência obrigatória no estudo da gênese e desenvolvimento da aplicação do método científico no estudo dos fenômenos sociais, tem sido considerado o criador da “noção de tipo ideal [...] para uso em pesquisas históricas e sociológicas. Um exemplo de tipo ideal é uma perfeita burocracia racionalizada, ou uma burocracia que procede inteiramente segundo regras racionais. O tipo ideal não é obtido por meio de uma indução a partir de exemplos concretos. Trata-se de uma conjectura à qual se chega mediante o exame de acontecimentos e entidades concretos, mas que não se induz (ou tampouco ‘deduz’ ou infere) deles. O tipo ideal está, antes, destinado a mostrar de que modo funcionam as realidades concretas de que se ocupam historiadores e sociólogos”. Verbetes de José Ferrater Mora em *Dicionário de filosofia* – contém, igualmente, indicações históricas das reações e críticas à teoria de Spranger. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=>>. Acesso em: 10 dez. 2010.

- 5) o político: desejo do poder;
- 6) o religioso: unidade com uma totalidade abrangente é seu valor máximo.

Embora essa estrutura de tipos espelhe certa simplificação de processos humanos marcados por imensas complexidades, a escala de Allport mapeia um “perfil relativo” que permite identificar valores comuns espalhados por indivíduos (MASSEY, 1981, p. 288-289).

Allport (1954, p. 12) passa, então, a analisar o papel da consciência. Define consciência como “um processo que controla o impulso transitório e o ajuste oportuno nos interesses de metas de longo prazo e [que seja] consistente com a auto-imagem”. A experiência de valores para o indivíduo se dá pela consciência. A consciência é de vital importância para o desenvolvimento da personalidade. Allport distingue nitidamente, por exemplo, “entre a ansiedade e culpa oriundas de violações passadas de conselhos e proibições paternos e a madura assunção de obrigações responsáveis”. Diferentemente do indivíduo imaturo, a pessoa madura responde, em obediência à sua consciência, com base em seus próprios juízos, e não em resposta à obrigação imposta por pessoas que representam autoridade – como, por exemplo, os pais, na infância. À medida que a personalidade evolui, o indivíduo adquire consciência ética não embasada em obrigações. Passa a prevalecer a consciência do dever como imperativo ético. Entretanto, essa consciência madura emerge da consciência do obrigatório, da fase da infância, envolvendo as seguintes transformações:

1. sanções externas cedem lugar a sanções internas; 2. experiências do dever [ético, consciente], [questões] de preferência, auto-respeito substituem questões do dever obrigatório, proibição e medo; 3. consciência geral ou amplos esquemas de valores que orientam o comportamento substituem práticas de obediência (MASSEY, 1981, p. 289).

Ainda que alguns deveres por imposição permaneçam na idade adulta, a “auto-estima, fundada em apropriada disputa moral, normalmente, se expande” (MASSEY, 1981, p. 289). Contudo, Allport não identifica consciência madura com orientação religiosa, pois a “consciência pressupõe apenas uma habilidade reflexiva para transferir conflitos à

matriz de valores que são sentidos” como sendo do próprio indivíduo. Caso seus valores sejam violados, o sentimento de culpa se dá por essa violação e não por desobediência a códigos religiosos. Observa-se, portanto, a evolução da consciência: do controle tribal ao controle parental, e deste ao controle pelo próprio indivíduo (ALLPORT, 1961, p. 136 apud MASSEY, 1981, p. 289).⁷

Dois conceitos fundamentais precedem o estudo de Allport: religião intrínseca e religião extrínseca. Para Allport, a religião intrínseca é direcionada por alguma fonte de significado fora do indivíduo, que gera o amor, a compaixão, a preocupação com o próximo e a capacidade para o autossacrifício, em nome de algum valor que transcende a pessoa. A religião intrínseca envolve a totalidade da vida da pessoa e serve para unir os diversos aspectos da vida individual, psíquica e social. Esse processo é intencional e ativo. Na religião intrínseca a pessoa pode identificar a instituição religiosa como mediadora desse centro que a transcende, mas sem confundir a instituição com o centro transcendente. A pessoa é mais ativa do que passiva e aceita a responsabilidade de construir seu próprio universo de valores.

A religião extrínseca pode ser descrita como instrumental. A pessoa usa a religião na busca de conforto, de aceitação social e de satisfação de necessidades ou desejos do próprio *ego*. Em vez de integrar os diversos aspectos da vida individual, psíquica e social, a religião extrínseca é fragmentada e divide a vida da pessoa em compartimentos desligados um do outro. O indivíduo transfere, não criticamente, a responsabilidade da criação de seu próprio sistema de valores e crenças a algum sistema ou alguma instituição externa a si mesmo.

⁷ Ilkka Pyysiäinen, da Universidade de Helsinki, Finlândia e Marc Hauser, da Universidade Harvard, Estados Unidos, afirmam em artigo científico sobre origens da religião: “Uma proposta vê a religião como uma adaptação para a cooperação, enquanto que proposta alternativa entende a religião como sub-produto de funções cognitivas e não-religiosas [...] trabalho empírico recente em psicologia moral provê forte base para a [teoria de que a religião] é sub-produto”. Apesar de vínculos a diferentes religiões “os indivíduos não mostram diferenças no padrão de juízos morais para cenários morais não familiares”. *The origins of religion: evolved adaptation or by-product?* (As origens da religião: adaptação evolutiva ou sub-produto?), Disponível em: <<http://www.cell.com/trends/cognitive-sciences/abstract>>. Acesso em: 14 dez. 2010.

Allport não oferece nenhuma descrição específica de teologias, dogmas, doutrinas, crenças práticas ou éticas que compõem essas duas categorias. Entretanto, essas categorias amplas revelam, indiretamente, os valores, as estruturas psíquicas e os comportamentos sociais descritos como maduros e imaturos.

Os conceitos de *self* e de sentimentos são centrais na abordagem de Allport à personalidade humana e, conseqüentemente, à religião. O *self*, a identidade própria ou o eu próprio, é composto de sete elementos ou aspectos:

- 1) consciência do corpo;
- 2) autoidentidade;
- 3) autoestima;
- 4) autoextensão;
- 5) autoimagem;
- 6) capacidade racional;
- 7) valores, alvos, ideais, planos e vocações que geram um sentido integrado de propósito.

A personalidade madura⁸ representa o desenvolvimento desses sete elementos, o que resulta na presença de sete características:

- 1) extensões do *self*, ou envolvimento em relações duradouras com outras pessoas e o ambiente social;
- 2) empatia, compaixão, tolerância, genuinidade e confiança;
- 3) segurança emocional e autoaceitação;

⁸ “Uma pessoa madura reconhece seu passado”, mas não se vê atada ao passado. “Aceita seu presente pelo que ele significa”, porém, não se acomoda. Faz planos para o futuro e desfruta o tempo atual sem excesso de ansiedade. Cf. Paul E. Johnson, *Personality and religion*. (Personalidade e religião). New York: Abingdon Press, 1957. p. 76-82. Ou, nos termos de Harry Stack Sullivan (1892-1949), psiquiatra estadunidense de origem irlandesa, a personalidade saudável “demonstra *auto-respeito* adequado em quase toda situação; *respeito pelos outros*, decorrente de competente auto-respeito, com a *dignidade* que propicia a elevada realização de uma personalidade competente e com a *liberdade da iniciativa pessoal* que representa uma adaptação apropriada das condições pessoais às circunstâncias que caracterizam a ordem social da qual se é parte”. Ronaldo Sathler-Rosa. Pastoral de aconselhamento e interpersonalismo: um estudo exploratório do pensamento de Harry Stack Sullivan. *Estudos de Religião*, v. 11, n. 13, dez. 1997, UMESP, grifos do autor.

- 4) habilidade de avaliar o mundo de maneira racional, realista e não defensiva;
- 5) capacidade de resolver problemas;
- 6) autoavaliação crítica ou *insight*;
- 7) filosofia de vida que inclui orientações de valor, sentimento religioso diferenciado e consciência intencional.

O sentimento é um sistema de interesses, perspectivas, emoções e pensamentos direcionados a um objeto de valor (ALLPORT, 1954, p. 18). O sentimento é um estilo de existência, ou a maneira de relacionar-se com a vida. Os sentimentos são componentes duradouros da personalidade. O sentimento da religião madura é a orientação ou capacidade, formada por experiências, de reagir favoravelmente a certos objetos e certas experiências que são compreendidos como sendo centrais, permanentes e de importância definitiva na vida da pessoa (ALLPORT, 1954, p. 64). A função do sentimento religioso maduro é criar, ou organizar, o sentido de todas as experiências de vida que têm importância e que integram o *self*. O sentimento religioso, conseqüentemente, tem a função de acomodar ou integrar a totalidade da experiência. Na perspectiva de Allport, o sentimento religioso é sempre incompleto e em processo de evolução. Isso em função da realidade de que a pessoa sempre passa por novas experiências e constrói novas interpretações de experiências anteriores. Allport reconhece que esse sentimento integrativo não pode ser isento de contradições ou fragmentações. Entretanto, a qualidade ou o alcance do sentimento religioso, em termos de integrar o sentido da vida, determina sua qualidade de maturidade ou imaturidade.

A tarefa do sentimento religioso maduro é de integrar toda a experiência. Por conseguinte, a religião do indivíduo é seu esforço de viver em harmonia com a realidade e construir sentido. Allport refere-se ao “contexto supremo” da vida e ao “infinito”, mas não elabora esses conceitos. Ele apenas comenta que os objetos do sentimento religioso são tão vastos e variados que, enquanto o sentimento religioso mantém-se relativamente estável, diversos objetos e valores ocupam o espaço central no decorrer da vida da pessoa. Um elemento chave nesta discussão é a ideia da estabilidade do sentimento religioso, apesar da existência de diversos

objetos centrais de interesse. Isso significa, para Allport, que o sentimento religioso não é meramente a satisfação de desejos, como na psicanálise clássica. O sentimento religioso é o centro, ou a alavanca, do *ego*, ou do *self* (ALLPORT, 1954, p. 161).

Na personalidade saudável, ordenada e unificada, um objeto ou valor geralmente ocupa a posição central ou dominante. Quando esse sentimento dominante é de ordem religiosa, no contexto no qual Allport usa a palavra, a pessoa tem a tendência de buscar o significado e a paz com a totalidade da vida. Quanto mais integração, mais maturidade. Quanto menos integração, mais imaturidade. Isso, na personalidade e no sentimento religioso. Os dois são inseparáveis. Allport reconhece que a verdade definitiva ou final da religião é desconhecida. Porém, declara que qualquer psicologia ou teoria da personalidade que não reconheça as potencialidades religiosas da vida humana é incompleta e insuficiente (ALLPORT, 1955, p. 98).

A respeito dos critérios de religião madura, Allport apresenta seis elementos:

- 1) bem diferenciada;
- 2) dinâmica;
- 3) orientadora do comportamento;
- 4) compreensiva;
- 5) integral;
- 6) heurística.

O sentimento religioso maduro é bem diferenciado. Isso significa que diversos interesses e crenças são articulados e ordenados, a fim de construir um padrão unificador da personalidade. No entanto, o sentimento religioso é capaz de avaliar ou criticar o material incluído. As ideias, os conceitos, as crenças e os comportamentos não são incluídos aleatoriamente. Novos conteúdos são avaliados por meio de um diálogo com o padrão ou o senso geral do sentimento religioso. Implicação disso é a caracterização do sentimento religioso como um processo contínuo de integração crítica que acompanha a vida inteira da pessoa.

O sentimento religioso maduro é dinâmico. O sentimento religioso é capaz de integrar os desejos orgânicos e vai além desses. O sentimento religioso origina-se, pelo menos em parte, com a satisfação das necessidades orgânicas ou biológicas, mas é capaz de transcender esses desejos e incluir e expressar elementos nitidamente individuais que expressem a personalidade e a experiência da pessoa. Por isso, o sentimento religioso maduro é altamente individual. Allport não aceita a ideia de que todo comportamento é determinado por heranças biológicas ou por experiências durante os primeiros anos de vida.

O sentimento religioso maduro orienta o comportamento. Ele sustenta os padrões morais e comportamentos relacionados. Nesse sentido, o sentimento religioso maduro é compreensivo. Ele sintetiza uma diversidade enorme de ideias, atitudes e ações. Sua função básica é de relacionar a pessoa à complexidade do ser em sua totalidade e, assim, ordenar todos os fragmentos ou aspectos do ser de maneira que providencie ordem e sentido. Por isso, o sentimento religioso maduro nunca é completo, terminado ou fechado. Ele é um projeto integrativo que nunca termina, mas que orienta a vida total da pessoa. Uma implicação desse elemento é a estabilidade emocional que leva a pessoa a comportar-se de maneira realista e evitar os extremos de comportamento que possibilitem a autodestruição ou a violência contra o próximo.

O sentimento religioso maduro é integral no sentido de formar um padrão generalizado que é, possivelmente, homogêneo. Ele é compreensivo e harmonioso. Na perspectiva de Allport, esse sentimento não pode nem opor nem ignorar a ciência, mas tem que coexistir com esse universo de conhecimento. Allport destaca que o sentimento religioso maduro tem que integrar o mundo da ciência, os dados empíricos que descrevem o mundo real, lidar com ele e integrar o problema do mal.

O sentimento religioso maduro é heurístico. As crenças heurísticas, segundo Allport, são abraçadas, confirmadas ou substituídas por modelos mais adequados. Por exemplo, as pessoas frequentemente aceitam a autoridade de uma revelação não porque ela é capaz de ser provada empiricamente, mas porque ela ajuda na resolução dos problemas e das questões da vida. A fé é uma hipótese. Ela é crença fundada numa probabilidade. A fé de que vamos continuar vivos na semana que vem é um exemplo de

uma hipótese que tem valor. Vivemos nossas vidas em função de diversas hipóteses e não de certezas. A fé gera a energia que cria a possibilidade de uma vida plena. A vida é um risco, mas o sentimento religioso maduro possibilita uma vida de mais confiança, sem garantir nenhuma certeza. É impossível evitar o risco. O sentimento religioso maduro baseia-se na dúvida e na esperança e está sempre buscando uma síntese, ou uma fé mais adequada e integrada. A fé é uma aposta, mas o sentimento religioso maduro sempre inclui a possibilidade de que a fé é um meio válido de descobrir a verdade e ter uma vida saudável ou abundante. A fé gera a energia e a esperança por oferecer a possibilidade da verdade.⁹

Allport não pensa que toda religião seja madura. O desenvolvimento físico ou cognitivo, e até emocional, não garante a presença do sentimento religioso maduro. O desenvolvimento do sentimento religioso frequentemente sofre uma interrupção em virtude de uma variedade de influências e motivos. Em contraste com outros aspectos da personalidade, a sociedade não incentiva, com a mesma intensidade ou intencionalidade, o sentimento religioso. A religião é geralmente entendida como assunto particular. Isso cria a possibilidade maior de manter crenças que são egocêntricas ou mágicas. Consequentemente, há tendência de manter mais estruturas imaturas no sentimento religioso do que em outras facetas da personalidade.

A maturidade do sentimento religioso depende, na perspectiva de Allport, da capacidade da pessoa de integrar as experiências relevantes. O crescimento do sentimento religioso é bloqueado quando pessoas mantêm estruturas religiosas desenvolvidas nos primeiros anos de vida, que fornecem o conforto e a segurança, em vez de enfrentar essas estruturas com a complexidade das experiências vividas. Tal separação do sentimento religioso dos outros aspectos da personalidade e da experiência cria fragmentação psíquica que serve para insular o sentimento religioso. Por essa razão, indivíduos podem ter capacidades cognitivas e sociais bem

⁹ “Porém, ressalte-se que a fé é ‘certeza sobre a realidade da possibilidade’ do surgimento do novo, da transformação e não a certeza no ‘sentido da previsão indiscutível [...] Este é o paradoxo da fé: é a certeza do incerto’. A segurança da fé, na perspectiva de [Erich] Fromm, advém da compreensão das potencialidades humanas”. SATHLER-ROSA, R. Temporalidade e esperança no exercício do cuidado e aconselhamento pastoral, *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 50, n. 2, p. 249-259, jul./dez. 2010.

avançadas, mas continuar respondendo às questões existenciais com respostas religiosas egocêntricas.

Allport entende que a maior parte da crítica da religião não seja da “religião”, no seu sentido mais existencial, mas da religião imatura que não tem avançado além da gratificação de impulsos (ALLPORT, 1954, p. 61). O sentimento religioso imaturo ou é centrado na satisfação de desejos e impulsos, ou funciona como tranquilizante – mantém seu caráter de imaturidade. Não consegue construir uma visão do contexto supremo no qual a pessoa possa se localizar e criar significado. Por isso, é muito difícil para o indivíduo julgar, ou avaliar seu comportamento em um contexto que transcenda suas próprias necessidades. Esse tipo de religião exclui muitas experiências, não consegue unir a personalidade, usa pensamento mágico e, frequentemente, está associado com a busca do conforto pessoal e da aceitação social. O sentido religioso imaturo não manifesta funcionalidade autônoma e, por isso, sua motivação fundamental é o desejo orgânico.

Considerações finais

Este ensaio analisou as principais correntes da psicologia que têm sido consideradas precursoras de estudos atualizados pela psicologia da religião. Identificou algumas tendências reducionistas na convergência entre religião e psicologia. Examinou, em perspectiva histórica, as formações atuais entre a verdade das ciências exatas e a verdade das ciências que estudam as interações humanas. Por fim, este texto considerou expressões e características da religião facilitadora da saúde e da religião cerceadora da saúde. Concluímos afirmando que a religiosidade pode ser fator de saúde ou não, mas não necessariamente é expressão de insanidade mental. A fé religiosa tem o potencial de trazer serenidade e felicidade autêntica aos humanos e, ademais, pode ser força inspiradora de transformação cultural.

Referências

- ALLPORT, G. **The individual and his religion**: a psychological interpretation. New York: The MacMillan Company, 1954.
- ALLPORT, G. **Becoming**. New Haven: Yale University Press, 1955.
- BROWNING, D. **A fundamental practical theology**. Minneapolis: Fortress/Augsburg, 1991.
- CLINEBELL, H. **Basic types of pastoral care and counseling**. Resources for the ministry of healing and growth. Nashville: Abingdon Press, 1984.
- GADAMER, H.-G. **Truth and method**. New York: Crossroads, 1982.
- HABERMAS, J. **Communication and the Evolution of Society**. Boston: Baliza, 1979.
- HALL, G. S. **Adolescence**: its Psychology and Its Relation to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education. New York: D. Appleton, 1904.
- HEAD, J. **The relationship between religion, spirituality and mental health**. 2002. Texto não publicado.
- LARSON, D. B. et. al. Systematic analysis of research on religious variables in four major psychiatric journals, 1978-1982. **American Journal of Psychiatry**, v. 143, n. 3, p. 329-334, 1986.
- LEUBA, J. **A psychological study of religion**: its origins, functions and future. New York: Macmillan, 1912.
- GRANBERG-MICHAELSON, K. **Healing community**. Geneva: WCC, 1991.
- MASSEY, R. F. **Personality theories**: comparisons and syntheses. New York: D. Van Nostrand Company, 1981.
- RUSSELL, B. **Religion and science**. New York; Oxford: Oxford University Press, 1997.

SATHLER-ROSA, R. Temporalidade e esperança no exercício do cuidado e aconselhamento pastoral. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 50, n. 2, p. 249-259, 2010.

SATHLER-ROSA, R. Pastoral de aconselhamento e interpersonalismo: um estudo exploratório do pensamento de Harry Stack Sullivan. **Estudos de Religião**, São Bernardo do Campo, v. 11, n. 13, p. 159-172, 1997.

STARBUCK, E. D. **The psychology of religion**: an empirical study of the growth of religious consciousness. New York: Charles Scribner's Sons, 1899.

Recebido: 24/12/2010

Received: 12/24/2010

Aprovado: 20/01/2011

Approved: 01/20/2011