

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

MARIA BETÂNIA MELO DE ARAÚJO

“PELOS FRUTOS OS CONHECEREIS”: Um estudo sobre a religião sadia e a religião doentia de acordo com a experiência de membros de Igrejas cristãs do Grande Recife a partir do pensamento de William James

Recife
2021

MARIA BETÂNIA MELO DE ARAÚJO

“PELOS FRUTOS OS CONHECEREIS”: Um estudo sobre a religião sadia e a religião doentia de acordo com a experiência de membros de Igrejas cristãs do Grande Recife a partir do pensamento de William James

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências da Religião pela Universidade Católica de Pernambuco - UNICAP.

Linha de pesquisa: Campo Religioso brasileiro, cultura e sociedade

Orientador: Prof. Dr. Pe. Luiz Alencar Libório

Recife
2021

A663p

Araújo, Maria Betânia Melo de.

“Pelos frutos os conhecereis” : um estudo sobre a religião da mente sadia e a religião da mente doentia de acordo com a experiência de membros de igrejas cristãs do grande Recife a partir do pensamento de William James / Maria Betânia Melo de Araújo, 2021.
176 f. : il.

Orientador: Pe. Luiz Alencar Libório.

Tese (Doutorado) - Universidade Católica de Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Doutorado em Ciências da Religião, 2021.

1. Religião - Aspectos psicológicos. 2. James, William.
3. Experiência (Religião). I. Título.

CDU 159.9:2

Pollyanna Alves - CRB-4/1002

TERMO DE APROVAÇÃO

MARIA BETÂNIA MELO DE ARAÚJO

“PELOS FRUTOS OS CONHECEREIS”: Um estudo sobre a religião da mente sadia e a religião da mente doentia de acordo com a experiência de membros de igrejas cristãs do Grande Recife a partir do pensamento de William James

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutora em Ciências da Religião

Tese aprovada em 5/3/ 2021

BANCA EXAMINADORA

Luiz Alencar Libório

Prof. Dr. Luiz Alencar Libório (Orientador)

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO - RECIFE

Luiz Alencar Libório

P/Prof. Dr. Luiz Carlos Luz Marques (Examinador Interno)

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO- RECIFE

Luiz Alencar Libório

P/Prof. Dr. André Luiz Holanda Oliveira (Examinador Interno)

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

Luiz Alencar Libório

P/Prof.a Dra. Valdiene Pereira Carneiro (Examinadora Externa)

FACULDADE STBNB – RECIFE

Rosinha Barbosa
Profª Rubenilda Mª Rosinha Barbosa
Departamento de Psicologia
CFCH
SIAPE 1130706

Prof.a Dra Rubenilda Rosinha Barbosa – (Examinadora Externa)

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO - RECIFE

DEDICATÓRIA

Aos meus pais Raimundo Estevão de Araújo e Maria do Amparo Melo de Araújo (*in memoriam*)

À minha irmã Maria Luisa Guimarães e ao meu cunhado Marco Aurélio Guimarães
Humanamente falando, sem eles, eu não teria chegado até aqui.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço ao meu Deus. A certeza da Sua companhia representa um elemento fundamental em minha jornada. A Ele toda a glória.

Aos meus pais, cujas vidas representaram para mim, a expressão completa de uma religião sadia, regada a amor, disciplina e acima de tudo, muita fé.

Ao meu esposo, João Virgílio Ramos André, pela companhia, pelo apoio e pelo incentivo demonstrado durante todo o período de estudo e elaboração deste trabalho.

À minha família, irmão, irmãs, sobrinhos, sobrinhas, cunhados e cunhada. Eles fazem parte de um grupo que tem me ajudado a prosseguir, mesmo quando, aparentemente, não existem condições para isso.

Ao meu orientador, Dr. Luiz Alencar Libório, pelo cuidado, pela paciência, amizade e, acima de tudo, pela responsabilidade que lhe caracteriza como um pesquisador da religião.

Aos membros da banca, Dr. Pe. Luiz Alencar Libório; Dr. André Luiz Holanda e Dra. Valdiene Carneiro, companheiros de luta no Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, agora Faculdade STBNB; Dr. Luiz Carlos Luz Marques, cuja contribuição dada ao ajudar na elaboração do questionário usado na pesquisa de campo representou uma tarefa imprescindível no processo investigação; Dra. Rubenilda Maria Rosinha Barbosa, por ter aceitado o convite para participar da defesa. As sugestões e a crítica responsável por eles apresentadas tiveram, como objetivo, a melhoria do trabalho.

Ao professor e amigo Armindo Ferreira por ter feito a revisão do emprego da língua portuguesa e dos requerimentos da ABNT (Associação Brasileira de Normas e Técnicas). As inadequações ainda presentes são de nossa inteira responsabilidade.

Ao Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco pela oportunidade de aprendizado e, especialmente, pela postura fraterna e cordial, característica dos seus professores e professoras, postura esta que tornou menos árdua a nossa tarefa acadêmica.

À Faculdade STBNB, antigo Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, onde iniciei minha formação superior e lá permaneço até hoje na qualidade de docente. Minha vida se confunde com esta Instituição.

Aos colegas componentes da turma do Doutorado em Ciências da Religião, 2016, cujas opiniões contribuíram muito para melhoria deste trabalho. Não poderia deixar de mencionar aqui a colega Pompeia Maltese, pela constante troca de ideias e informações que muito enriqueceram a minha compreensão sobre o assunto aqui discutido.

Aos alunos e ex-alunos do Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, agora Faculdade STBNB, que fizeram parte da minha vida e do meu aprendizado a respeito da religião e de suas expressões no cotidiano.

Às pessoas que participaram desta pesquisa respondendo o questionário e relatando suas experiências religiosas, que incluem suas próprias experiências de vida. Sem sua colaboração, este trabalho não seria possível.

RESUMO

Baseada no pressuposto de que a religião representa um elemento integrante da experiência humana, esta pesquisa tem, como objeto de estudo, os aspectos saudáveis e os aspectos doentios da experiência religiosa. O objetivo geral é analisar os aspectos saudáveis e os aspectos doentios da religião em adeptos de Igrejas cristãs do Grande Recife, fundamentada e referendada nas noções de religião de mente sadia e religião de mente doentia, apresentadas pelo filósofo e psicólogo norte-americano William James, na obra intitulada *As Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. Os objetivos específicos foram: descrever a figura de William James, focalizando as raízes históricas dos movimentos filosóficos que influenciaram na construção do seu sistema de pensamento, a sua jornada pessoal, a sua obra, os principais conceitos por ele elaborados e a influência exercida sobre a geração de cientistas dos séculos XIX e XX; analisar a noção de experiência religiosa em William James no contexto geral de sua obra; compreender os aspectos saudáveis e os aspectos doentios da religião de acordo com o pensamento de William James; analisar, a partir da pesquisa realizada com os adeptos de Igrejas cristãs do Grande Recife, as características de uma religião sadia e de uma religião doentia na contemporaneidade. A questão norteadora que se coloca nesta pesquisa é: como o pensamento de William James sobre a religião sadia e a religião doentia pode ser verificado em adeptos das Igrejas cristãs do Grande Recife? Os procedimentos metodológicos usados têm, como base teórica, o pensamento de James. A primeira etapa da pesquisa constou da leitura do seu trabalho intitulado *As Variedades da experiência religiosa: um estudo da natureza humana* e de autores que se posicionaram acerca desta obra. A segunda etapa da investigação caracterizou pela aplicação de dois recursos próprios da abordagem qualitativa: O Questionário Anônimo de Opinião Pública (QAOP) e a Entrevista. As pessoas entrevistadas foram selecionadas entre os respondentes do questionário que se dispuseram a isso. A análise dos dados foi baseada na Análise de Conteúdo. Portanto, trata-se de uma pesquisa de caráter qualitativo, que inclui uma pesquisa bibliográfica e uma pesquisa de campo. A pesquisa nos levou a concluir que não se pode propor uma dicotomia, mas o reconhecimento da existência e escalonamento dos aspectos sadios e dos aspectos doentios da religião. É, a partir desta postura, que podemos analisar o comportamento religioso e suas expressões no cotidiano.

Palavras-chave: Aspectos Saudáveis da Religião, Aspectos Doentios da Religião; Religião e Cotidiano.

ABSTRACT

Based on the assumption that religion represents an integral element of human experience, this research has, as its object of study, the healthy and sick aspects of religious experience. The general objective is to analyze the healthy and unhealthy aspects of religion in followers of Christian churches in Greater Recife, based on and referenced in the notions of healthy mind religion and unhealthy mind religion, presented by American philosopher and psychologist William James, in his work entitled *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. The specific objectives were: To describe the figure of William James, focusing on the historical roots of the philosophical movements that influenced the construction of his system of thought, his personal journey, his work, the main concepts he elaborated and the influence exerted on the generation of scientists of the 19th and 20th centuries; analyze the notion of religious experience in William James in the general context of his work; understand the healthy and sick aspects of religion according to William James' thought; analyze, from the research carried out with the followers of Christian churches in Greater Recife, the characteristics of a healthy religion and an unhealthy religion in contemporary times. The guiding question posed in this research is: how can William James' thought on healthy religion and unhealthy religion be verified in followers of Christian churches in Greater Recife? The methodological procedures used have, as theoretical basis, the thought of James. The first stage of the research consisted in reading his work entitled *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* and of authors who have taken positions on this work. The second stage of the research was characterized by the application of two of the qualitative approach's own resources: The Anonymous Public Opinion Questionnaire (APOQ) and the Interview. The people interviewed were selected from among the respondents to the questionnaire who were willing to do so. The data analysis was based on the Content Analysis. Therefore, it is a qualitative survey, which includes a bibliographic survey and a field survey. The research led us to conclude that one cannot propose a dichotomy, but the recognition of the existence and staggering of the healthy and sick aspects of religion. It is from this posture that we can analyze religious behavior and its expressions in daily life.

Keywords: Healthy aspects of religion, sick aspects of religion; Religion and Daily Life.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 –	Concepção de James sobre a Religião sadia e a Religião doentia.....	99
Quadro 2 –	Distribuição dos respondentes de acordo com o grupo religioso.....	114
Quadro 3 –	Distribuição dos autores dos relatos de acordo com o grupo religioso a que pertencem.....	116
Quadro 4 –	Características da conversão resultante de um Processo Gradual e características de uma Conversão Dramática ou decorrente de uma mudança brusca de convicção.....	150
Quadro 5 –	Aspectos saudáveis e aspectos doentios da religião.....	164

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 –	Distribuição dos respondentes de acordo com o grupo religioso a que pertencem.....	121
Gráfico 2 –	Distribuição dos respondentes de acordo com a idade.....	121
Gráfico 3 –	Distribuição dos respondentes de acordo com o gênero.....	122
Gráfico 4 –	Distribuição dos respondentes por grau de escolaridade.....	122
Gráfico 5 –	Distribuição dos respondentes em relação aos que tiveram interesse em conversar com a pesquisadora.....	123
Gráfico 6 –	Relação entre religião e felicidade apresentada pelos respondentes.....	126
Gráfico 7 –	Percepção dos respondentes em relação ao seu grau tristeza ou de alegria.....	126
Gráfico 8 –	Grau de pessimismo e de otimismo dos respondentes.....	127
Gráfico 9 –	Relação entre a religião e o estado de ânimo dos respondentes.....	127
Gráfico 10 –	Percepção de Deus dos respondentes.....	139
Gráfico 11 –	Percepção da capacidade de relacionamento apresentada pelos respondentes.....	139
Gráfico 12 –	Percepção e atitude dos respondentes em relação à exclusividade do seu grupo religioso.....	140
Gráfico 13 –	Percepção dos respondentes a respeito à proposta de salvação oferecida por seu grupo religioso.....	140
Gráfico 14 –	A ocorrência dos sentimentos de culpa e de pecado nos respondentes.....	147
Gráfico 15 –	Percepção geral dos respondentes em relação à vida.....	147
Gráfico 16 –	Vivência de crise e resiliência.....	158
Gráfico 17 –	Relação entre a religião e a origem da crise.....	158
Gráfico 18 –	Contribuição da religião para a solução da crise.....	159

SUMÁRIO

SUMÁRIO	10
INTRODUÇÃO	14
1 WILLIAM JAMES, SEU TEMPO E SEU LEGADO	24
1.1 Raízes Filosóficas do Pensamento de William James.....	24
<i>1.1.1 Raízes Positivistas e Utilitaristas do Pragmatismo.....</i>	<i>25</i>
a) Jeremy Bentham	26
b) John Stuart Mill.....	26
<i>1.1.2 O Pragmatismo.....</i>	<i>27</i>
a) O Pragmatismo Lógico de Charles Sanders Peirce.	28
b) John Dewey: O Instrumentalismo e o Funcionalismo	29
<i>1.1.3 - William James e o Empirismo Radical</i>	<i>30</i>
1.2 A Jornada Pessoal.....	32
1.3 A Obra	35
1.4 Principais conceitos elaborados por William James	37
<i>1.4.1 – Conceitos relacionados com a Filosofia e a Psicologia</i>	<i>38</i>
a) A Definição de Psicologia	38
b) Método de Investigação	39
c) Consciência.....	39
d) Atenção.....	40
e) Instinto e Hábito	41
f) Vontade Livre	41
g) A Emoção.....	42
h) Self e Corpo.....	42
<i>1.4.2 Conceitos Relacionados com a Religião e com a Verdade</i>	<i>44</i>
a) A Definição de Religião	44
b) O “mais”	45
c) Estado Místico	45
d) A verdade	45

<i>1.5 A Influência do pensamento de James nos séculos XIX e XX</i>	46
<i>1.6 Avaliação Crítica</i>	47
2 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO CONTEXTO JAMESIANO	49
2.1 A Noção de Experiência	49
2.2 A Experiência Religiosa: Abordagens e Percepções	52
2.3 James e a Experiência Religiosa	55
<i>2.3.1 A Definição de Religião e a Compreensão do Divino</i>	56
<i>2.3.2 Uma Experiência Investigada à Luz do Pragmatismo</i>	57
<i>2.3.3 Uma experiência analisada no âmbito do individual</i>	61
<i>2.3.4 Uma experiência que prioriza o sentimento</i>	63
<i>2.3.5 Uma Experiência Baseada na Crença em uma Realidade Invisível</i>	65
<i>2.3.6 Uma Experiência Enriquecida pelos Estados Místicos</i>	67
3 A RELIGIÃO DE MENTE SADIA E A RELIGIÃO DE MENTE DOENTIA, DE ACORDO COM A CONCEPÇÃO DE WILLIAM JAMES	74
3.1 A Religião da Mente Sadia	74
<i>3.1.1 A Tipologia do Cardeal Newman</i>	76
<i>3.1.2 O Movimento da Cura Psíquica</i>	79
a) A cegueira em relação ao mal.	80
b) O método da Cura Psíquica.....	81
c) O otimismo patológico	82
d) A relação com o Cristianismo	82
3.2 A Religião da Mente Doentia	84
3.3 Em Torno da Tipologia de James	91
<i>3.3.1 Uma perspectiva dicotômica ou de formulação binária</i>	91
a) A religião estática e a religião dinâmica de Henri Bergson	92
b) A religião extrínseca e a religião intrínseca de Gordon Allport.....	94
c) A religião autoritária e a religião humanista de Erich Fromm	96
<i>3.3.2 Uma visão pluralista</i>	98
<i>3.3.3 A noção de religião de mente sadia e o conceito de santidade</i>	98

3.3.4 Uma tentativa de caracterização.....	99
4. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS.....	101
4.1 A estratégia metodológica de James	101
4.1.1 A abordagem teórica	101
4.1.2 A escolha dos participantes.....	103
4.1.3 O método.....	106
4.2 A Estratégia Metodológica Usada na Presente Pesquisa	108
4.2.1 A Abordagem Qualitativa.....	110
4.2.2 Leitura e Análise do Pensamento de James	111
4.2.3 A Coleta de dados.....	112
a) O Questionário Anônimo de Opinião Pública.....	112
b) As Entrevistas.....	115
4.2.4 A Análise dos Dados.....	117
4.2.5 Síntese do Universo dos Participantes da Pesquisa de Campo	120
5 A ATUALIDADE DO PENSAMENTO DE JAMES E A COMPREENSÃO DAS NOÇÕES DE RELIGIÃO DA MENTE SADIA E RELIGIÃO DA MENTE DOENTIA DE ACORDO COM A EXPERIÊNCIA DE MEMBROS DE IGREJAS CRISTÃS NO GRANDE RECIFE.....	124
5.1 A Religião e a Busca da Felicidade.....	124
5.1.1 O que é a felicidade?	128
5.1.2 A Finitude Humana e o Sentimento de Incompletude	131
5.1.3 A Busca de Sentido	132
5.1.4 A Sensação de Desamparo	133
5.1.5 Duas Perguntas Fundamentais	134
5.2 A Percepção de Deus, a Percepção do Outro e a Questão da Subjetividade.....	137
5.2.1 A Percepção de Deus.....	137
5.2.2 A Percepção do Ser Humano.....	139
5.2.3 A Questão da Subjetividade.....	142

<i>5.2.4 Duas Perguntas Fundamentais</i>	<i>143</i>
5.3 O Mal, a Culpa e o Pecado.....	144
<i>5.3.1 O Bem e o Mal.....</i>	<i>144</i>
<i>5.3.2 A Culpa e o Pecado</i>	<i>145</i>
<i>5.3.3 Duas Perguntas Fundamentais</i>	<i>147</i>
5.4 O Enfrentamento da crise.....	148
<i>5.4.3 - As Crises Ordinárias e Inerentes à Existência Humana</i>	<i>156</i>
<i>5.4.4 - Duas perguntas fundamentais</i>	<i>159</i>
5.5 O Pluralismo e a Abertura para o Inacabado.....	160
<i>5.5.1 - Evidências de um Pluralismo em meio a uma Dicotomia.....</i>	<i>160</i>
<i>5.5.2 Duas Perguntas Fundamentais</i>	<i>162</i>
CONSIDERAÇÕES FINAIS: ASPECTOS SAUDÁVEIS DA RELIGIÃO E ASPECTOS DOENTES DA RELIGIÃO	163
REFERÊNCIAS.....	1666
APÊNDICE A - O QUESTIONÁRIO	
APÊNDICE B - A ENTREVISTA	

INTRODUÇÃO

O estudo da religião como um elemento integrante da experiência humana, tem ocupado um lugar permanente nas ciências sociais, notadamente, naquelas que compõem o bloco das chamadas Ciências da Religião, a saber, a história, a sociologia, a antropologia, a linguística e a psicologia, acompanhada de sua parenta, a psicanálise.

Os dados fornecidos pela abordagem científica do fenômeno nos mostram que ele é tão antigo como a própria história da humanidade. As expressões religiosas são encontradas nas formas mais primitivas de comportamento, como é o caso das religiões animistas e totêmicas, que representaram um traço distintivo das grandes civilizações da antiguidade e continuam representando um elemento de destaque na sociedade no século XXI.

Um olhar panorâmico da história das ciências sociais nos leva a reconhecer a contribuição de pessoas que procuraram aprofundar o conhecimento do fenômeno religioso, usando, naturalmente, as metodologias de sua época e sistematizando o tema de acordo com o espírito do seu tempo.

Quais os efeitos da religião no comportamento do indivíduo? Até que ponto ela pode ser considerada um elemento benéfico ou quando pode ser vista como um elemento danoso e prejudicial ao desenvolvimento do ser humano? Pensando nisto, resolvemos aprofundar a reflexão sobre a questão através da elaboração de uma tese de doutorado.

Quais os efeitos da religião no comportamento do indivíduo? Até que ponto ela pode ser considerada um elemento benéfico ou quando pode ser vista como um elemento danoso e prejudicial ao desenvolvimento do ser humano? Pensando nisto, resolvemos aprofundar a reflexão sobre a questão através da elaboração de uma tese de doutorado.

O meu interesse por esta temática é bem anterior ao período de preparação para o processo de seleção ao doutorado. A questão provocou minha curiosidade quando comecei a estudar Psicologia da Religião, no Bacharelado em Teologia (curso livre), oferecido pelo Seminário Teológico Batista do Norte do Brasil, hoje Faculdade STBNB. Ao cursar disciplinas como “Cuidado Pastoral”, “Aconselhamento Pastoral” e “Psicologia da Religião”, senti-me atraída por dois temas que considero interligados: a relação entre religião e saúde mental e a questão da maturidade religiosa. Ao concluir este curso, estava determinada a me dedicar à área prática da Teologia, que inclui as disciplinas acima mencionadas. Continuei os estudos nesta área e, depois, passei a lecionar estas disciplinas (além de outras), atividade que continuo exercendo até o presente.

Meu processo formativo e de prática profissional marcado pelo envolvimento acadêmico através de cursos, tanto em nível de graduação como de pós-graduação, na chamada área prática da Teologia; o exercício do magistério por mais de 40 anos nesta mesma área; a prática do Aconselhamento Pastoral nas Igrejas evangélicas em que tenho atuado e nas instituições teológicas onde tenho trabalhado; o curso de Psicologia com concentração em Psicologia Clínica; a escuta terapêutica praticada durante 33 anos na clínica privada que incluiu, na maioria dos casos, uma clientela composta por pessoas oriundas de meios religiosos, notadamente o protestante; o estudo permanente da Psicanálise que incluiu tanto a busca da compreensão da teoria, através da participação em grupos de estudo e de leituras determinadas pelo interesse pessoal, como a vivência de um processo de análise pessoal que durou 7 anos realizado em duas etapas distintas, isto é, com dois diferentes analistas; a passagem pela Antropologia através de um curso de Mestrado, no qual fui amplamente despertada para a importância da influência da cultura no desenvolvimento do indivíduo, me levaram aos questionamentos aqui colocados e despertaram o desejo de estudá-los mais sistematicamente, através de um programa de doutorado.

A pergunta que surgiu ao longo do tempo foi: até que ponto a religião contribui para o crescimento e bem-estar do indivíduo e quando ela traz prejuízo para o seu desenvolvimento? Decidi recorrer ao autor americano William James e, especificamente, às noções de “religião da mente sadia” e “religião da mente doentia” trabalhadas no seu livro, *As variedades da experiência religiosa*, considerado um clássico da Psicologia da Religião e bastante citado em outras áreas do saber relacionadas com a questão religiosa.

William James se destacou, na virada do século XIX para o século XX, como um dos psicólogos interessados no estudo da religião, sendo considerado um dos mais relevantes pioneiros na investigação deste objeto e uma das principais autoridades na história da Psicologia.

James, ao lado de John Dewey, também é considerado um dos principais expoentes do Funcionalismo, uma escola ou sistema em Psicologia que defendia a ideia de que o principal objetivo desta ciência é estudar a função da mente. Esta escola nasceu como uma espécie de avanço e, ao mesmo tempo, antítese do Estruturalismo que, por sua vez, representou o berço da Psicologia científica. O Estruturalismo, que teve como seu principal criador, Wilhelm Wundt, nasceu quando este neurologista fundou, na cidade de Leipzig, Alemanha, o primeiro laboratório de Psicologia Experimental, fazendo com que este campo do conhecimento alcançasse o status de ciência. Usando, como método, a introspecção, esta escola advogou a

ideia de que o objetivo da Psicologia seria estudar a estrutura da mente, isto é, o estudo dos elementos que a compõem, denominados elementos mentais. Por seu lado, o interesse do Funcionalismo se concentrava nas consequências práticas do conjunto de funções e processos da mente, em outras palavras, como a mente funciona. Para seus representantes, a estrutura da mente, isto é, sua composição, não deveria se constituir objeto de estudo da Psicologia, uma vez que não contribuía para a compreensão de questões do mundo real e, conseqüentemente, ao problema da adaptação do organismo ao seu ambiente. Para James, o objetivo da Psicologia não era o de descobrir elementos da experiência, mas o estudo das pessoas vivas em sua adaptação ao ambiente. Para ele, a função da consciência é o que nos orienta quanto aos fins exigidos pela sobrevivência.

James também é o principal representante do Pragmatismo, corrente vista como uma das poucas contribuições da América do Norte para a Filosofia, cuja proposta está relacionada com a avaliação dos fenômenos a partir dos seus efeitos. Segundo autores como Spilka (1985) e Schultz e Schultz (1999), esta proeminência é resultante da publicação desta obra considerada uma das mais notáveis já escritas sobre o fenômeno religioso, cujo título é *As variedades da experiência religiosa*, publicada pela primeira vez em 1902. Uma série de palestras proferidas sobre Religião Natural, na Universidade de Edimburgo (Reino Unido) nos anos 1901-1902 representa a base para a confecção da obra. Nela, o autor advoga a importância de se usar as faculdades mentais na experiência religiosa; tenta justificar a fé religiosa a partir da evidência empírica, isto é, através dos frutos; fala das diversas facetas e dimensões da experiência religiosa, realçando o papel da conversão e da experiência mística; e faz diferença entre a religião equilibrada e a que causa a enfermidade da alma. Considera a vastidão do tema religião e deixa claro que o seu objetivo na obra é estudar a experiência religiosa, focalizando o sentimento e a experiência individual em vez da dimensão institucional.

A obra teve uma forte repercussão, sendo traduzida para diversas línguas como o francês (1915), o alemão (1907) e o italiano (1904). A tradução para a língua portuguesa no Brasil só veio acontecer em 1991. As conferências IV a VII da obra constituem o núcleo deste trabalho. Nas duas primeiras (IV e V), o autor fala da “religião da mente sadia” e nas conferências VI e VII, discorre sobre a “religião da mente doentia”.

Ao falar da “religião da mente sadia”, James se refere ao tipo de religião caracterizado por uma fé otimista, feliz, extrovertida e social. Os detentores deste tipo de religiosidade apresentam um comportamento que se caracteriza por uma busca permanente da felicidade e pela pregação de que a religião é sempre alegria, uma vez que Deus é um espírito animador,

harmonioso e amável. São classificados “nascidos uma vez”. Esta expressão foi cunhada por Francis W. Newman para quem Deus tem duas famílias de filhos na terra: os “nascidos uma vez” e os “nascidos duas vezes”. Os primeiros veem Deus não como um juiz rigoroso, mas como um Espírito animador de um belo mundo harmonioso, são pessoas que não se afligem com as próprias imperfeições e se consideram felizes pelo fato de estarem envolvidos com a religião. Sua crença e formas de comportamento permanecem sem grandes alterações durante toda a existência. Os “nascidos duas vezes” são aqueles que, desde cedo, vivenciam um profundo sentimento de culpa e pecado e veem, na experiência de conversão, um divisor de águas em sua existência. Vivenciam a fase pós-conversão como uma nova vida. As duas experiências equivalem aos dois processos de conversão estudados pela pesquisa clássica em Psicologia da Religião. Os “nascidos uma vez” equivalem aos que passaram por um processo de conversão gradual. Os “nascidos duas vezes” vivenciaram o processo dramático de conversão.

Ao lado desta postura denominada saudável, James apresenta outra tendência que ele denomina “religião da mente doentia”. Os portadores deste tipo de religião são os que não conseguem se livrar de uma carga de consciência de pecado e culpa, porque se consideram fadados a sofrerem com sua presença. Consideram o mal como essencial e a existência é percebida com um pessimismo que vai além da vida e da morte. Enquanto o indivíduo de mente sadia minimiza o mal, o de mente doentia esquece que existe o bem. A pessoa se sente refém de uma melancolia patológica, observando-se, ainda, uma ausência de relação entre os fatos que geraram o problema e o imenso sentimento de tristeza provocado por eles.

Spilka (1985) opina que, nesta obra, James aponta as infinitas variedades da experiência religiosa para apresentar um descontentamento inicial (crise) e sua favorável resolução (conversão). Este descontentamento e sua favorável resolução representam a essência do fenômeno de conversão. A transição é vista como capaz de gerar uma experiência transformadora e representa o meio pelo qual o valor da existência é percebido como decorrência de uma maior e melhor compreensão dela. A conotação patológica dada a certas manifestações de comportamento das pessoas portadoras da religião da alma enferma levou Paul Johnson (1964) a afirmar que a obra de James apresenta uma aproximação clínica que contrasta com a abordagem experimental.

Quando a religião é benéfica e quando ela se torna prejudicial para o indivíduo ou em outras palavras, quando ela é estruturante e criativa e quando ela se torna um fator de doença e de desestruturação da personalidade do indivíduo? O efeito da religião no comportamento do ser humano tem representado o objeto de pesquisa de uma quantidade razoável dos

analistas sociais e de psicólogos. Os estudos realizados terminam se confrontando, inevitavelmente, com o binômio positivo e negativo, gerando perguntas como: a religião faz bem ou faz mal? Ajuda no desenvolvimento saudável da personalidade ou a atrofia? Que tipo de consequência ela traz? Naturalmente, estas questões não podem ser respondidas artificialmente. Elas pressupõem a necessidade de penetrar em pelo menos três áreas de estudo: a Psicologia da religião, a relação entre religião e saúde/doença e a relação entre religião e o desenvolvimento da personalidade.

Psicologia da Religião. O estudo da relação entre Psicologia e religião remonta ao início da própria Psicologia. Nomes como Wilhelm Wundt, fundador da Psicologia experimental (título que lhe foi conferido por fundar o primeiro laboratório de Psicologia em Leipzig na Alemanha em 1879), e os americanos Stanley Hall (pai da Psicologia da adolescência) e William James lideraram um processo de independência da Psicologia em relação à Filosofia, transformando a religião em um alvo da pesquisa científica e em um dos ramos da Psicologia. Temas como a conversão, o desenvolvimento religioso, o sentimento religioso, passaram a representar o alvo de estudos desses autores e dos seus discípulos.

Apesar da extensa produção neste período inicial, nas décadas seguintes, a Psicologia da Religião foi relegada a um segundo plano e, só a partir da década de 50 do século XX, voltou a chamar a atenção da Psicologia. Paiva (1990) cita um relatório apresentado por Kurt Bergling, da Universidade de Upsala – Suécia, em um simpósio de Psicologia da Religião realizado em 1985, registrando um total de 2.827 estudos realizados entre os anos de 1951 e 1980 sobre a relação entre Psicologia e religião. Dentre estes, 138 relacionados com religião e personalidade e 114 com psicoterapia e religião.

Religião/Saúde/Saúde Mental. A Organização Mundial de Saúde (OMS) define saúde como o estado de completo bem-estar físico, mental e social e, desde 1983, discute a inclusão da dimensão espiritual. Nesse âmbito, entende a qualidade de vida como a harmonização de diferentes modos de viver e dos níveis físico, mental, social, cultural/ambiental e espiritual. O aspecto “espiritualidade” passa a ser visto como uma dimensão da natureza humana relacionada à qualidade de vida. A influência dos aspectos religiosos na cura e no tratamento de doenças tem sido alvo de um número considerável de pesquisas, mas, no Brasil, os estudos ainda são escassos. Os aspectos psicológicos positivos têm sido, recentemente, estudados frente ao processo saúde-doença pelas áreas de Psicologia da saúde. A partir destes estudos, é possível perceber a relação entre religião, espiritualidade e resiliência, como aspectos protetores de saúde e de promoção da qualidade de vida.

Relação entre religião e o desenvolvimento da personalidade. Os pioneiros da Psicologia da Religião apresentaram a conversão religiosa como objetivo de suas pesquisas. Por muito tempo, este tema foi considerado como o ponto de partida para os estudos nesta área. Consequentemente, as pesquisas revelaram também uma estreita relação entre Religião e a Psicologia do desenvolvimento, o que implica o reconhecimento do papel da experiência religiosa no crescimento da personalidade. O trabalho de Stanley Hall sobre adolescência partiu da observação da experiência de conversão de jovens nos chamados avivamentos religiosos que ocorreram no século XIX na Inglaterra e nos Estados Unidos da América. A psicologia do desenvolvimento é vista, hoje, como uma forte aliada da religião por contribuir para a compreensão da forma como a religião se expressa nas chamadas “fases evolutivas” do ser humano. Hoje, os psicólogos da religião consideram a questão da evolução da experiência religiosa como um dos temas de maior relevância nesta área, representando assim um capítulo obrigatório dos seus compêndios.

Ao se referir à “religião da mente sadia” e à “religião da mente doentia”, William James caminhou por estas áreas do conhecimento, estabeleceu a relação entre Psicologia e religião, fez a conexão entre religião e saúde mental e considerou a forma como o indivíduo estruturou a sua experiência religiosa no processo de desenvolvimento de sua personalidade. Ao comentar a relação entre conversão e juventude e ao questionar a conexão estabelecida entre religião, sexualidade e adolescência, ele pergunta: Se a sexualidade e a decorrente excitação sexual são próprias da juventude e, por isso, há uma canalização para a religião, o que dizer da importância da religião para a terceira idade? A velhice não é a idade religiosa por excelência?

O questionamento envolve a religião e as chamadas tarefas evolutivas estudadas na Psicologia do desenvolvimento. Ainda sobre a questão da relação entre religião e o desenvolvimento da personalidade, Fadiman e Frager (1986) afirmam que o trabalho de James sugere uma questão de grande pertinência: a educação religiosa recebida pelos indivíduos religiosamente equilibrados teria influenciado na formação de sua personalidade?

Apesar do reconhecimento de que a questão foi tratada por James há mais de um século e que já não há espaço para dicotomias, especialmente neste período denominado Pós Modernidade, caracterizado, entre outras coisas, pelo declínio das verdades absolutas, partimos do pressuposto de que a religião tem trazido consequências tanto edificantes quanto destruidoras para o desenvolvimento do ser humano. Ao se referir à religião de pessoas da mente sadia e religião de pessoas da mente doentia, na virada do século XIX para o início do século XX, asseveramos que existe sim, no trabalho de James, algo que pode ser considerado

sobre esta questão no início do século XXI. Baseada nesta pressuposição, a presente pesquisa realiza o estudo investigando a experiência religiosa de adeptos de Igrejas cristãs do Grande Recife, abrangendo o Protestantismo histórico, o Catolicismo, o grupo visto como Carismático, que inclui o Pentecostalismo e o Neopentecostalismo. Portanto, a questão norteadora que se coloca nesta pesquisa é: como o pensamento de William James sobre a religião sadia e a religião doentia pode ser verificado em adeptos das Igrejas cristãs do Grande Recife?

Para responder a esta pergunta, o trabalho tem como objeto estudar os aspectos saudáveis e os aspectos doentios da experiência religiosa. A partir do exposto até o presente momento, pode-se argumentar que esta pesquisa se justifica pelas seguintes razões:

a) A atualidade do pensamento de James.

James é considerado, por alguns autores, uma das maiores expressões da Psicologia americana. O seu pensamento está na origem das grandes correntes contemporâneas da Psicologia. Antes de dele, a Psicologia não era oferecida como disciplina especializada nas universidades americanas, o que existiam eram disciplinas de conteúdo próximo da Moral, lecionadas por ministros da religião.

No entanto, apesar da trajetória de destaque e profícua, além de sua representação para a Psicologia da Religião e para o pensamento norte-americano, por algum tempo, o trabalho deste autor mergulhou em relativa obscuridade. Segundo Fadiman e Frager (1986), só após os anos 50 do século XX, a psicologia de James voltou a emergir. Nota-se, segundo eles, o interesse das novas gerações por seus trabalhos, que voltaram a ser reeditados e suas teorias reavaliadas. No Brasil, ele é quase um desconhecido e poucas são as obras traduzidas para a língua portuguesa.

A atualidade do pensamento de James pode ser constatada, pelo menos, em dois pontos: em primeiro lugar, pode ser observada pela ênfase dada por James ao aspecto subjetivo da experiência, fato também visto na contemporaneidade. Ele inicia as conferências apresentando as duas grandes divisões da religião, a saber, a religião pessoal e a institucional, declarando que vai tratar a questão do ponto de vista de sua individualidade. Para ele, em certo sentido, a religião pessoal se mostra mais fundamental que a institucional. Esta é a religião que fala das disposições internas do homem, de sua consciência íntima, seus desertos, seu desamparo e sua incompletude. Ela é mais fundamental que qualquer formação eclesial. Dalgarrondo (2008) afirma que, ao descrever e analisar experiências excepcionais com o sagrado, James cria uma Psicologia da Religião *sui generis*, radicalmente subjetivista, vivencial e empírica a um só tempo.

O antropólogo americano Clifford Geertz se inscreve entre os que evidenciam a atualidade de William James. Usando uma expressão de James, registrada na obra *As Variedades da Experiência Religiosa*, em que ele afirma que “a religião é o beliscão do destino”, Geertz confere este título a um dos capítulos de sua obra *Nova luz sobre a antropologia* (2011). Embora James tenha enfatizado a dimensão individual, Geertz declara que o “beliscão do destino” ultrapassou a esfera individual e alcançou uma dimensão mais ampla, o mundo do social e cultural.

Geertz afirma que, por caracterizar a “religião” e o “religioso” em função do individualismo radical, levando em conta as profundezas do sentimento e desconfiando dos projetos e esquemas da religião convencional e da sociedade em geral, James confere à obra *Variedades*, um aspecto curiosamente duplo. O livro parece ultra contemporâneo e, ao mesmo tempo, distante. Geertz diz ainda que, apesar das diferenças existentes entre o tipo de preocupação deste final de século e as preocupações no tempo em que James escreveu a sua obra, ela continua sendo vista como tendo “muito mais substância”:

Vemos a religião em termos diferentes dos de James, não porque conhecemos mais que ele sobre o assunto [...] nem porque o que ele descobriu já não nos interessa ou não nos pareça importante [...]. Nós a vemos em outros termos pelo fato de que algo se moveu embaixo dos nossos pés [...] O beliscão continua contundente e incômodo. [...] O que muda é que por alguma razão sua sensação é diferente, menos particular, mais difícil de localizar. (GEERTZ, 2011, p. 150).

A religião, nas páginas e no mundo de James, é uma questão radicalmente pessoal, uma profunda experiência subjetiva e particular de um *estado de fé*, que resiste, com inflexibilidade, às pretensões do público, do social e do cotidiano “de serem os ditadores únicos e máximos daquilo em que podem acreditar”. Para Geertz (1950), o “beliscão” se faz sentir na esfera além do indivíduo, está presente no palco dos grandes eventos históricos e sociais, embora, muitas vezes, à primeira vista, estes eventos não apresentem nenhuma relação com ele.

Em segundo lugar, a conotação pluralista desta obra de James representa também outro vínculo com a atualidade e estabelece uma relação com as Ciências da Religião, na forma como são estudadas em nossos dias. Ele declara que as suas ideias são abertas e advoga a existência de múltiplos sinais da religião (JAMES, 1995).

b) Implicações científicas e práticas

Para o cientista social, um estudo desta natureza pode representar um elemento importante para a compreensão de um fenômeno contemporâneo, que é chamado de reemergência da religião. Segundo Hervieu-Léger (2008), citada por Martelli (1995), a religião volta com força no presente quase para compensar a frustração por causa da impossibilidade de atendimento das aspirações humanas prometido pela Modernidade. Esta impossibilidade repropõe a transcendência. Estudar os aspectos estruturantes e saudáveis da experiência religiosa dos membros das Igrejas cristãs de Recife, bem como os aspectos doentios e desestruturantes dos adeptos dessas Igrejas, representa uma busca pelos fatores responsáveis por esta reemergência e pelas razões que justificam a relevância do sagrado na vida de pessoas e grupos.

O objetivo geral deste trabalho, portanto, é verificar os aspectos saudáveis e os aspectos doentios da religião em adeptos de Igrejas cristãs do Grande Recife, fundamentada e referendada nas noções de religião de mente sadia e religião de mente doentia apresentadas por William James. Os objetivos específicos são:

1. Descrever a figura de William James, focalizando as raízes históricas dos movimentos filosóficos que influenciaram na construção do seu sistema de pensamento, a sua jornada pessoal, a sua obra, os principais conceitos por ele elaborados e a influência exercida sobre a geração de cientistas dos séculos XIX e XX;
2. Analisar a noção de experiência religiosa em William James no contexto geral de sua obra;
3. Compreender os aspectos saudáveis e os aspectos doentios da religião de acordo com o pensamento de William James;
4. Analisar, a partir da pesquisa realizada com os adeptos de Igrejas cristãs do Grande Recife, as características de uma religião sadia e de uma religião doentia na contemporaneidade.

O trabalho é dividido em cinco capítulos, além da Introdução e das Considerações Finais. A parte introdutória apresenta, além da problematização e da questão que norteia toda a reflexão, o objeto do estudo, os fatores que justificam sua elaboração, o seu objetivo geral e os objetivos específicos. A apresentação dos objetivos geral e específicos e o conteúdo de cada capítulo também constam nesta parte do trabalho.

No primeiro capítulo, é focalizada a figura de William James, as raízes históricas do seu pensamento, sua jornada pessoal, sua obra e sua influência no ambiente acadêmico e filosófico do seu tempo.

O segundo capítulo tem como título *A experiência religiosa no contexto da obra jamesiana*. Inicialmente, é considerada a noção de experiência religiosa em si, consideração esta que tem como base as conceituações do termo de acordo com vários autores, como Lalande (1996), Rocha (1995), Valle (1998) e Meslin (2014). Em seguida, é focalizado seu significado, segundo o pensamento de James, que é analisado considerando os vários aspectos implícitos em sua percepção do fenômeno.

A finalidade do terceiro capítulo é identificar o que pode ser considerado saudável e o que pode ser considerado doentio na vida religiosa, tal como apresentados na psicologia de William James. O ponto principal é analisar o que ele chama de religião da mente sadia e religião da mente doentia.

A metodologia seguida, acompanhada de sua fundamentação teórica, constitui o tema do quarto capítulo. Nele é feita uma apresentação da metodologia de James, acompanhada de uma discussão e, em seguida, são apresentados os procedimentos metodológicos usados na presente pesquisa.

O objetivo do quinto capítulo é apresentar, a partir da pesquisa realizada, aspectos de uma religião sadia e de uma religião doentia, tomando, por base, as experiências de membros de Igrejas cristãs do Grande Recife refletida nas respostas ao Questionário Anônimo de Opinião Pública (QAOP) que lhes foi enviado e nos relatos apresentados.

Nas Considerações Finais, é feito um resumo dos “achados” da pesquisa, salientando sua contribuição para os estudos do fenômeno religioso na contemporaneidade.

Portanto, apresentar a obra de William James, autor cujo pensamento não é muito divulgado no Brasil e que, a nosso ver, pode contribuir para a ampliação das reflexões sobre religião na contemporaneidade, especialmente devido às noções de “religião de mente sadia e de “religião da mente doentia”; contribuir para a reflexão sobre o fenômeno religioso, considerando a reemergência deste fenômeno na atualidade; e difundir no meio acadêmico os “achados” desta pesquisa, fomentando a reflexão sobre a temática, em cursos, congressos e publicações, representam as metas deste trabalho.

1 WILLIAM JAMES, SEU TEMPO E SEU LEGADO

Este capítulo tem como objetivo apresentar a figura de William James. Serão focalizadas as raízes históricas dos movimentos filosóficos que exerceram influência na construção do seu sistema de pensamento, a sua jornada pessoal, a sua obra, os principais conceitos por ele elaborados e a influência exercida sobre a geração de cientistas dos séculos XIX e XX.

1.1 Raízes Filosóficas do Pensamento de William James

James nasceu e viveu a maior parte de sua existência durante o século XIX. Foi o período do domínio do Iluminismo que, embora tenha alcançado o seu apogeu no século anterior, permaneceu na base das grandes linhas de pensamento que floresceram neste período como o evolucionismo de Darwin, a Psicanálise de Freud, o Positivismo de Comte e a ênfase na experimentação dada à jovem ciência chamada Psicologia, ocorrendo o mesmo com outras ciências denominadas sociais como a Antropologia e a Sociologia. Por esta razão, podemos dizer que o século XIX representou o auge da modernidade e James, um cientista inserido em seu contexto. Por outro lado, ele viveu as incertezas e expectativas típicas da virada de um século. A passagem do século XIX para o século XX encontrou James em plena atividade, postura esta que perdurou ainda por 10 anos, isto é, até 1910, quando faleceu.

Apesar de ter vivido no contexto do surgimento de grandes linhas de pensamento, que foram determinantes para o desenvolvimento do pensamento ocidental e das direções tomadas pela sociedade ocidental dos séculos XIX e XX, James, como afirma Edna Heidbreder (1981), sempre demonstrou um espírito independente e graças a isso, suas investigações avançam um pouco no tempo, lançando, a nosso ver, algumas sementes da contemporaneidade, pelo menos no que diz respeito à questão religiosa, tais como o pluralismo e o subjetivismo.

Mesmo reconhecendo a influência do pensamento europeu sobre a pessoa e as ideias de James, pois desde criança costumava viajar para esta parte do mundo (hábito que manteve até o final da vida) chegando a estudar pintura em Paris, focalizaremos o *zeitgeist* (espírito do tempo) próprio da sociedade e cultura americanas, a que ele pertencia por nascimento, vivência, atuação e cidadania. Procuraremos caracterizar o tempo e o lugar em que James viveu e atuou, destacando a filosofia pragmatista abrangendo ao mesmo tempo as suas raízes positivistas e utilitaristas.

1.1.1 Raízes Positivistas e Utilitaristas do Pragmatismo

O Positivismo é considerado um dos movimentos filosóficos com maior impacto sobre a cultura europeia no período denominado Modernidade. Os seus postulados repercutiram na política, na educação, na história e na literatura. Os acontecimentos históricos, políticos e sociais do século XIX, tais como a expansão colonial europeia, a revolução industrial, as grandes descobertas científicas, incluindo as realizadas na área da medicina, suscitaram um forte entusiasmo em relação à ideia de “progresso” e tiveram, no Positivismo, um forte aliado. Esta corrente de pensamento se voltou com entusiasmo para a Ciência, vista por eles como um instrumento a favor do crescimento do indivíduo e gerador da organização e da estabilidade social.

Em sua *História da filosofia*, Reale e Antiseri (2003) listam os representantes mais expressivos do movimento, assinalando as suas diferentes tradições culturais, são eles: o francês Augusto Comte; os ingleses John Stuart Mill e Herbert Spencer; o alemão Jakob Moleschott e o italiano Roberto Ardigó. Nesta mesma obra, estes autores apontam inserções do Positivismo em diferentes partes da Europa. A História registra ligações do movimento com o racionalismo francês, com a tradição empirista e utilitarista da Inglaterra, incluindo, também, o evolucionismo darwiniano; com o cientificismo e monismo alemão e com o aprofundamento das raízes renascentistas do naturalismo, na Itália.

Apesar de suas variadas perspectivas, o Positivismo apresenta traços comuns que permitem uma identificação do movimento: Reale e Antiseri (2003), assim como N. Abbagnano (1970), assinalam os seguintes pontos de convergência:

1. Reivindicação do primado da ciência e do método próprio das Ciências naturais visto com o único método de conhecimento;
2. Validade do método das Ciências naturais para o estudo da sociedade;
3. Inclusão da Sociologia no programa positivista;
4. Percepção da ciência e do método por ela empregado como o único meio de resolução dos problemas da humanidade;
5. Otimismo exacerbado em relação ao progresso;
6. Interpretação do Positivismo feita por alguns autores que viam, no movimento, implicações românticas e messiânicas, em decorrência do lugar imprescindível que foi outorgado à Ciência a que foi conferida o papel de solucionadora dos problemas da humanidade;

7. Tendência, vista por alguns, de traços do Iluminismo como a fé na racionalidade científica e a concepção de cultura como uma construção puramente humana, independente dos pressupostos de caráter teológico;
8. Confiança acrítica na ciência;
9. Combate às concepções idealistas e espiritualistas;
10. Segundo os marxistas, uma ideologia da burguesia.

Abbagnano (1970, p. 746) chama a atenção para o fato de que o Positivismo “presidiu à primeira participação ativa da ciência moderna na organização social”. Ele afirma ainda que, apesar das críticas feitas a esta corrente de pensamento, por causa das suas ilusões totalitárias e românticas em relação ao papel da ciência no mundo moderno e, apesar do abandono feito a esta perspectiva, o Positivismo continua sendo uma das alternativas fundamentais na busca do conhecimento.

Destacaremos, agora, dois dos mais expressivos representantes do Positivismo pela importância de suas ideias para compreensão do Pragmatismo e, conseqüentemente, para a compreensão do pensamento de James. São eles Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

a) Jeremy Bentham

O filantropo e político inglês Jeremias Bentham é considerado o pai do Utilitarismo. Esta linha filosófica tinha como princípio fundamental o alcance máximo da felicidade para o maior número de pessoas. Seguindo a linha do pensamento empirista dos seus compatriotas e com interesse voltado também para a jurisprudência, Bentham advogava a possibilidade de alteração das leis, caso ela fosse necessária ao bem-estar das pessoas.

Na área da Moral, ele postulava a relevância do prazer e da dor como os únicos fatos verdadeiramente importantes da existência. A partir deste pressuposto, o alcance do prazer e a evitação da dor são vistos como os passos que justificam a ação, pois ambos representam as bases de nossas ideias, dos nossos juízos e de nossas determinações. Desta forma, a moral utilitarista pode ser resumida na atitude de perseguição do indivíduo por aquilo que ele considera agente de sua felicidade. A moral utilitarista de Bentham nos permite traçar um paralelo com a concepção de religião da mente saudável de James.

b) John Stuart Mill

Filho de James Mill, John Stuart Mill, trabalhou arduamente dentro da tradição empirista, associacionista e utilitarista. Ele construiu uma série de teorias nas áreas da ética e

da política que marcaram a segunda metade do século XIX na Inglaterra e que persistem até agora como pontos de referência nos estudos destas ciências.

Após enfrentar uma crise que, hoje, chamaríamos de “existencial”, foi persuadido de que os que encontram a felicidade ao longo do caminho são aqueles que colocam, em primeiro lugar, objetivos diversos de sua felicidade pessoal: isto é, “a felicidade dos outros, o progresso da humanidade, até alguma arte ou ocupação, não como meio, mas como fim ideal em si mesmo.” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 317).

Abbagnano (1970) destaca pontos essenciais do Utilitarismo. Seleccionamos alguns cujo conteúdo reflete, em sua essência, as ideias que depois seriam defendidas por James, são eles:

1. O Utilitarismo é, em primeiro lugar, a tentativa de transformar a ética numa ciência positiva da conduta humana. Este postulado torna o Utilitarismo um aspecto fundamental do movimento positivista, garantindo a ele um lugar de importância na história e na ética;
2. Consequentemente, o Utilitarismo substitui a consideração do *fim*, derivado da natureza metafísica do homem, pela consideração dos *móveis*. São eles que determinam a ação do homem. Assim, o Utilitarismo se junta à tradição hedonista que vê, no prazer, o único móvel a que o homem ou, em geral, o ser vivo obedece;
3. O reconhecimento do caráter super individual ou intersubjetivo do prazer como móvel, de modo que cada atividade humana se torna a máxima felicidade dividida no maior número de pessoas.
4. O espírito reformador no campo ético e social tendo como objetivo o bem-estar da sociedade e a felicidade do ser humano representam a marca maior deste movimento.

1.1.2 O Pragmatismo

O Pragmatismo nasceu nos Estados Unidos nas últimas décadas do século XIX, tendo atingido seu apogeu nos primeiros 15 anos do século XX. A sua origem é atribuída às discussões realizadas em um grupo filosófico conhecido como “Clube Metafísico”, sediado em Cambridge, Massachusetts. Entre seus componentes figuravam William James e Charles Sanders Peirce. Foi em 1878 que, segundo relato do próprio James, Pierce introduziu o termo em um artigo intitulado *Como tornar claras nossas ideias*, publicado no *Popular Science Monthly* (JAMES, 1974).

Do ponto de vista sociológico, pode-se dizer que este movimento intelectual foi fruto de uma nação que se voltava com confiança para o futuro (REALE, 2003). Representou, também, uma contribuição dos EUA para a filosofia ocidental, sendo visto como a tradução americana do empirismo tradicional europeu de Bacon, Locke, Hume e Berkeley. A máxima principal desta linha de pensamento é que o conhecimento é válido quando baseado na experiência e a ela redutível.

Reale e Antiseri (2003) listam os principais expoentes do Pragmatismo de acordo com as suas origens, são eles: Charles Peirce, George Herbert Mead, John Dewey e William James, nos Estados Unidos. Na Inglaterra, surgiram seguidores, dos quais Schiller é o mais destacado. Na Itália, surgiu Papini; na Alemanha, Vaihinger e na Espanha, Miguel de Unamuno. É um movimento complexo e variado a ponto de ser classificado, em 1908, por Lovely com 13 divisões (REALE, ANTISERI, 2003). Estas se diferenciavam na teoria do conhecimento, na teoria da verdade, na teoria do significado e na teoria dos valores.

Em 1898, ao proferir uma conferência na *Califórnia Union*, James fez uma alusão ao já citado ensaio de Peirce, publicado em 1878, introduzindo, neste momento, o termo *Pragmatismo* na Filosofia (ABBAGNANO, 1970). Embora, alguns anos depois, Peirce tenha confirmado a autoria do termo, reconheceu a abrangência dada ao mesmo por James surgindo, a partir daí, duas versões distintas: O Pragmatismo Metodológico, que é, substancialmente, uma teoria de significados, isto é, um processo para determinar o significado dos termos, e o Pragmatismo Metafísico, que se coloca como uma teoria da verdade e da realidade. É nesta segunda distinção que se insere o Pragmatismo defendido por James. A sua tese fundamental consiste em reduzir a verdade à utilidade e a realidade ao espírito.

Nesta parte do trabalho, destacaremos as figuras de Charles Peirce, John Dewey, além de William James, para apresentarmos as linhas mestras desta corrente de pensamento. Apesar de se colocarem na história da Filosofia sob a égide do Pragmatismo, eles são considerados bastante heterogêneos, exibindo evidentes contradições (KNOUCHI, 2009).

a) O Pragmatismo Lógico de Charles Sanders Peirce.

Charles Peirce (1839-1914) é o autor do chamado Pragmatismo Lógico. Ele vê, nesta corrente de pensamento, o procedimento para fixar mudanças. O pragmatismo de James fez mais sucesso, mas o de Pierce exerceu forte influência nas pesquisas metodológicas e semiológicas. Em 1858, ele usou o termo Pragmaticismo para se diferenciar de William James. Diz ele: O conhecimento não é intuição (Descartes); não é aceitação acrítica das percepções do senso comum, não é síntese *a priori* (Kant). “O conhecimento é pesquisa”.

A proposta pragmática de Peirce não tem como objetivo a definição da verdade ou da realidade, mas se coloca como um processo para determinar o significado dos termos e postulados. Em seu artigo *Como tornar claras as ideias?* Peirce apresenta a regra pragmática: o método válido para fixar as crenças é o método científico, formula hipótese, submete-se às verificações com base em suas consequências.

A significação racional de uma palavra consiste, exclusivamente, em seus concebíveis reflexos sobre a conduta da vida. Um conceito se reduz aos seus efeitos experimentais concebíveis. Os efeitos experimentais, por sua vez, são ações possíveis, e ação é aquilo que atinge os sentidos. É bem citado o exemplo que Pierce coloca em relação ao vinho: sabe-se como se comportar ao tomar vinho por causa dos seus efeitos.

Ao comentar as ideias de Peirce, Reale e Antiseri declaram que o seu Pragmatismo não reduz a verdade à utilidade, mas se estrutura, muito mais, como uma “lógica de pesquisa ou em uma norma metodológica que vê a verdade como por fazer, no sentido de considerar verdadeiras as ideias cujos efeitos concebíveis são comprovados pela ocorrência prática”. (REALE; ANTISERI, 2003, p. 488).

b) John Dewey: O Instrumentalismo e o Funcionalismo

Dewey nasceu em 1859 e faleceu em 1952. Em sua longa vida, “peregrinou” pela Filosofia, pela Educação e pela Psicologia. A filosofia de John Dewey se move no leito do Pragmatismo e se situa no horizonte da tradição empirista. Embora sua teoria tenha sido definida como “naturalismo”, ele optou por chamá-la de “instrumentalismo”, que, primordialmente, difere do empirismo clássico quanto ao conceito fundamental de experiência. Enquanto para os primeiros a experiência é simplificada, ordenada e purificada de desordem e erro reduzida a estados de consciência claros e distintos, Dewey sustenta que “a experiência não é consciência e sim história”, (REALE; ANTISERI, 2003, p. 503)

No campo da Psicologia, Dewey é considerado o iniciador do movimento chamado Funcionalismo e, por isso, é colocado ao lado de James como um dos nomes que identificam este movimento. Exerceu o magistério na Universidade de Chicago durante 10 anos, onde se transformou em uma “força vital” no ambiente da ciência psicológica. Fundou uma escola experimental, que, na época, foi considerada uma inovação radical na educação, servindo de base para o movimento da educação progressista. Ensinou também na Universidade de Columbia, em Nova York, entre 1904 e 1930, onde trabalhou na aplicação da Psicologia a questões filosóficas e educacionais.

O artigo publicado por ele em 1896, intitulado “*O conceito de arco reflexo em Psicologia*”, é considerado o manifesto do movimento funcionalista. Neste trabalho, ele ataca o elementarismo e o reducionismo psicológicos do “arco reflexo” como sua distinção entre estímulo e resposta. O comportamento deve ser visto não como mera construção artificial, mas, sobretudo, em termos da significação que tem para a adaptação do organismo às demandas do meio. O objeto da Psicologia, portanto, deve ser o estudo das funções do organismo como um todo em sua interação com o meio.

O Funcionalismo se preocupa em como a mente funciona, sem interesse pela composição da mente (uma estrutura de elementos mentais como pregavam os estruturalistas). Procura saber como um aglomerado de funções ou processos leva a consequências práticas no mundo real. Saber como a mente atua em favor da adaptação do organismo ao seu ambiente constitui um dos pilares do Funcionalismo.

A influência da teoria da evolução de Charles Darwin transparece, nitidamente, no pensamento de Dewey. Observa-se, porém, que, no pensador norte-americano, o conceito de evolução não se limita ao mundo biológico, abrange também o social. Levado pelo seu interesse na sociedade como um todo, John Dewey se volta para a Educação e para a Filosofia.

Ao estabelecer uma relação entre Dewey e James, lembramos que, para este, o objetivo da Psicologia não era o de descobrir elementos da consciência, mas o estudo das pessoas vivas em sua adaptação com o ambiente. Na área da psicologia, como já foi dito, ambos pertencem à mesma escola.

1.1.3 - William James e o Empirismo Radical

John Dewey afirmou que Peirce escreve como lógico e James como humanista. Peirce é a versão lógica do Pragmatismo. James, a versão moral e religiosa. James lançou o Pragmatismo como Filosofia em 1898, tornando-o conhecido para um público mais amplo, ultrapassando os muros da comunidade científica. Para ele, o Pragmatismo desprezou grande número de posições caras aos filósofos de profissão. Em seu texto *A vontade de crer*, James faz, praticamente, uma confissão de fé em relação ao seu empirismo radical. Diz ele:

Sou pessoalmente, portanto um completo empirista no que tange a minha teoria do conhecimento. Vivo de fato, de acordo com a fé prática de que devemos seguir experimentando e refletindo sobre a nossa experiência, pois só assim nossas opiniões podem se tornar mais verdadeiras (JAMES, 2001, p. 26).

Na obra *Ensaio de Empirismo Radical*, ele afirma que dá o nome de *Empirismo radical* à sua *Weltanschauung* (visão de mundo). Ressalta que o Empirismo é o oposto do racionalismo, pois, este focaliza os universais e procura construir os todos antes de considerar as partes, tanto do ponto de vista da ordem lógica como na ordem ontológica. “O empirismo, por seu lado se fundamenta na parte, no indivíduo, e trata o todo como uma coleção universal, uma abstração” (JAMES, 1974, p. 116).

Os principais conceitos defendidos por James serão descritos no item 1.4 deste capítulo, mas, nesta parte do trabalho, queremos chamar a atenção para um aspecto do Pragmatismo que envolve a questão da experiência religiosa. Referimo-nos à ética.

Na obra *A vontade de crer*, publicada em 1897, James fala das decisões que o homem não pode deixar de tomar como a questão do sentido último da vida, a liberdade humana ou sua falta, a dependência do mundo em relação a uma inteligência ordenadora e regente, a unidade monística ou não do universo. Para James, trata-se de uma questão de caráter eminentemente moral.

Sendo o Pragmatismo visto, de um modo geral, como a teoria da instrumentalidade do conhecimento, validado pela contribuição objetiva à vida humana, na área da religião, o critério a ser considerado é também a funcionalidade. Para James, o que realmente importa é o que esta experiência significa para o indivíduo, os frutos que ela produz na vida – “pelos frutos os conhecereis”. Em *As variedades da experiência religiosa* (1902), James propõe uma rica fenomenologia da experiência religiosa se colocando contra os positivistas que, por sua vez, ligavam a religião a fenômenos degenerativos.

Ao se referir à influência da tradição positivista-pragmatista sobre a percepção religiosa de James, Frass (1989) afirma que esta linha determina o pensamento do fim do século XIX. Stanley Hall, Edwin Starbuck, James Leuba e William James entendem a religião como uma experiência básica da humanidade, isto é, como algo que faz parte do mundo e dedicam-se a estudá-la com recursos empíricos, tendo em vista o desejo de estabelecer o estudo da religião como ciência autônoma. No centro de seu interesse, encontra-se a conversão. Starbuck (1899) procura identificar, por meio de questionários, de entrevistas avaliativas com pessoas testadas e de estatísticas, nexos psicofísicos no processo de conversão. James (1902) pesquisa o efeito da conversão sobre o comportamento dos convertidos, com base em confissões, cartas e diários. Avaliando, coerentemente, os fenômenos, a partir dos seus efeitos (pragmatismo), ele afirma:

Se os frutos do estado de conversão são bons para a vida, deveríamos idealizar esse estado e venerá-lo, ainda que seja uma parte da psicologia natural; caso contrário, deveríamos condená-lo sumariamente, não importando qual o ser sobrenatural que o possa ser insuflado (JAMES, 1995, p. 24).

Finalmente, chamamos a atenção para uma observação feita por diversos autores sobre a obra e a trajetória de William James. Autores como Martins (1996) e Posnock (2010), asseveram que ele liderou a transição de uma filosofia do século XIX, a qual era centralizada na Europa, para uma nova filosofia americana, voltada para os desafios do século XX. Ele foi adotado pela primeira vanguarda cultural autoconsciente americana - os jovens intelectuais da geração de 1910 - como um herói, em sua revolta contra a cultura vitoriana purista.

1.2 A Jornada Pessoal

William James nasceu na cidade de Nova York em 11 de janeiro de 1842, no seio de uma família opulenta, que se destacava, também, pela preocupação com o desenvolvimento intelectual dos seus membros. O seu pai demonstrava uma enorme curiosidade com os fenômenos psíquicos e místicos de um modo geral e, desde cedo, se dedicou com afinco à educação dos seus cinco filhos (o filho Henri se tornou um célebre romancista), educação esta que incluiu frequentes viagens à Europa e pelos Estados Unidos.

Ao chegar o momento de escolher uma atividade a que se dedicar, James optou pela pintura. Após seis meses de tentativa de aprendizado, ele percebeu que a pintura não era mesmo a sua vocação (alguns autores dizem que ele foi orientado pelos mestres a desistir). Logo depois, resolveu fazer o curso de Medicina, matriculando-se na Universidade de Harvard em 1861.

Em 1865, James resolveu integrar a equipe de uma expedição ao Brasil, chefiada pelo naturalista Louis Agassiz, cujo objetivo era fazer pesquisas na Bacia Amazônica. Segundo Fadiman e Frager (1985, p. 150), “os riscos e o desconforto da viagem, o convenceram de que ele seria mais feliz pensando e escrevendo sobre ciência, do que se engajando ativamente em uma expedição científica”. Já Schultz e Schultz (1988) assinalam que a decisão estava ligada à sua intolerância em relação à atividade do tipo coleta e categorização, exigidas por este tipo de compromisso. Resolveu voltar aos Estados Unidos e dar prosseguimento aos estudos em Harvard, na Escola de Medicina, porém, logo depois, interrompeu este curso, outra vez, para fazer mais uma viagem à Europa, onde permaneceu por um ano. Finalmente volta a Harvard para concluir o curso médico, o que aconteceu em 1869.

Após a graduação, os sintomas de depressão, que já haviam se manifestado anteriormente, se desenvolveram de tal forma que ele chegou a pensar em suicídio. As sensações de medo, insegurança e desespero se prolongaram, até que, influenciado pelos ensaios do filósofo Charles Renouvier sobre livre arbítrio (ou livre vontade como colocam alguns autores), se convenceu que seu primeiro ato na direção da cura seria acreditar na sua própria capacidade de exercer o seu livre arbítrio (ou livre vontade), isto é, seria uma questão de determinação. Segundo seus biógrafos, o empreendimento foi bem sucedido e marcado de forma bem precisa. Fadimam e Frager (1985, p. 151) assinalam que, no dia 30 de abril de 1870, “ele pôs um fim consciente e proposital ao problema”. Estes autores citam ainda uma declaração de James em relação a esta experiência: “Meu primeiro ato de vontade livre deverá ser acreditar nela. No restante do ano, voluntariamente, cultivarei o sentimento moral” (JAMES, 1902 apud FADIMAM; FRAGER, 1986, p. 151).

Em 1872, aceitou o convite para lecionar fisiologia em Harvard, mas, um ano depois, solicitou licença para mais uma vez viajar à Europa. Após este período, voltou aos Estados Unidos e retomou as suas atividades como docente. Entre 1875 e 1876, James ofereceu o seu primeiro curso de Psicologia em Harvard, intitulado *As Relações entre Fisiologia e Psicologia*. Schultz e Schultz (1999) destacam um fato curioso, se o considerarmos sob o ponto de vista da educação em nossos dias. James nunca havia recebido um treinamento formal em Psicologia e, conseqüentemente, a primeira aula que assistiu sobre esta ciência foi dada por ele mesmo. Neste período, obteve verba da Universidade para instalar um laboratório de Psicologia. Embora tal empenho caracterizasse uma atitude científica, segundo Frank Bruno (1979), o seu laboratório não era dedicado às pesquisas propriamente ditas, mas a demonstrações que facilitavam o aprendizado dos seus alunos.

Em 1878, James contraiu matrimônio com a jovem Alice Gibbens. No mesmo ano, assinou contrato com a Editora Henry Holt, o que tornou possível posteriormente a publicação de sua obra *Princípios de psicologia*, até hoje considerada uma obra clássica desta ciência. Em 1880, foi nomeado professor assistente de Filosofia; em 1885, foi promovido a professor assistente desta mesma disciplina e, finalmente, em 1889, assumiu a cátedra de Psicologia. Apesar da importância e responsabilidades destas funções outorgadas por Harvard, James pontuava o exercício dessas atividades com longos intervalos ocasionados por viagens à Europa. Lá, procurava estabelecer contato com a comunidade científica, especialmente com psicólogos e fisiologistas, como Wundt e outros.

Em 1890, foi publicado *Princípios de psicologia*, que obteve um enorme sucesso, sem deixar também, de suscitar opiniões desfavoráveis de pessoas do nível de Wundt e Titchner.

O próprio James foi muito severo em relação ao trabalho, o que será mostrado mais adiante no item dedicado especificamente à sua produção literária. Apesar de extremamente crítico em relação às suas obras, James continuou a escrever e a proferir palestras. Fadiman e Frager (1986, p. 151) falam do seu sucesso neste setor e afirmam que “o estilo pitoresco, assim como o seu interesse por questões morais fizeram dele um conferencista popular”.

Em 1891, James levou a Universidade de Harvard a criar o cargo de “preparador”, visando à nomeação de Hugo Münsterberg para a direção do laboratório que ele havia fundado, o que realmente aconteceu, deixando-o também encarregado dos cursos de Psicologia. O seu objetivo, agora, era dedicar-se à Filosofia, o que fez durante os últimos 20 anos de sua vida, levando-o a se destacar também como o grande nome da escola filosófica americana denominada Pragmatismo. Foi também, neste período, exatamente em 1902, que publicou *As variedades da experiência religiosa*.

Em 1906, ensinou durante um semestre na Universidade Stanford (Califórnia) e depois voltou para o leste, quando se aposentou em Harvard em 1907. Continuou escrevendo, fazendo conferências, especialmente na área da Filosofia e viajando para a Europa com frequência. A sua morte ocorreu no dia 26 de agosto de 1910, em Chocorua, New Hampshire, EUA, exatamente dois dias após o retorno de sua última viagem.

James contribuiu ativamente para a fundação da *Society Psychological Research* (Sociedade de Pesquisa Psicológica) em 1882, e foi presidente da Associação Americana de Psicologia durante o biênio 1894-1895. Os autores registram também a sua luta no sentido de tornar a Psicologia um departamento independente da Neurologia e da Filosofia.

Para concluir este item, poderíamos chamar a atenção para três aspectos de sua jornada pessoal que contribuíram, a nosso ver, para a compreensão de sua personalidade e atividade:

Formação e vida em família. James pertencia a uma família opulenta e um pai preocupado em oferecer uma boa formação para os filhos. Esta formação, além de boas escolas, incluía viagens à Europa, que contribuíram para o alargamento de suas percepções sobre a vida e sobre o próprio conhecimento. A partir delas, James teve contato com as principais linhas de pensamento de sua época, incluindo a possibilidade de se aproximar de grandes expoentes da Filosofia e da Psicologia.

Personalidade conflituosa. A personalidade de James foi marcada por conflitos, como já foi mencionado anteriormente. Uma violenta depressão o atingiu após ter obtido o diploma de médico em Harvard. Foi acometido de ataques de terror e sentia uma insegurança tão acentuada que o simples fato de sair sozinho lhe causava medo e desespero. Como já foi

dito, a situação só terminou depois de uma reflexão sobre a vontade livre, baseada especialmente no filósofo francês Charles Ranouvier.

Carisma. James foi descrito, pelos seus biógrafos, como detentor de uma personalidade carismática, que prendia a atenção do público, mesmo os públicos fora da comunidade científica. Costumava ser convidado para fazer conferências em escolas e conseguia agradar tanto os alunos como os seus pais.

1.3 A Obra

Apesar de James não ser considerado um cientista experimental no sentido estrito da palavra e apesar de não ter fundado nenhum sistema, exerceu uma instigante influência na Psicologia americana. Vejamos os principais aspectos de uma atuação que, a nosso ver, justificam o lugar de honra em que é colocado.

Os trabalhos de James demonstram claramente suas inquietações voltadas, exatamente, para as áreas do conhecimento a que ele se dedicou, a saber, a Psicologia, a Filosofia e a Religião. De acordo com alguns autores, muitas das questões por ele colocadas, continuam sendo alvo de discussão nas áreas mencionadas. Vejamos, na sequência, as obras mais destacadas de sua trajetória.

Em 1884, apareceu o primeiro escrito impresso de James de que se tem notícia. Trata-se de um artigo publicado no periódico *Mind*, com o título *O que é a emoção?* Neste artigo, ele trata do fenômeno em termos mais biológicos do que psicológicos. Um ano antes, um fisiologista dinamarquês havia sustentado uma tese semelhante (embora, para alguns, como George Dumas (1913) não seja tão semelhante assim) e, por causa disso, a teoria ficou conhecida como a teoria das emoções de James-Lange. Este trabalho foi incluído posteriormente em *Princípios de Psicologia*.

Em 1890, James publicou a obra que, segundo autores como Nordby e Hall (1978) e Penna (1981), representa o único fator que justifica a inclusão de James na história da Psicologia. Referimo-nos a *Princípios de Psicologia*, um vasto trabalho publicado em dois volumes que, juntos, ultrapassavam 1400 páginas. A repercussão desta obra foi intensa, suscitando tanto reações positivas como desfavoráveis, incluindo a do próprio James. O livro foi lido pelo público em geral e, segundo alguns autores, mais pelo povo do que pelos psicólogos de profissão, talvez por ser legível, isto é, de fácil compreensão. Paul Foulquié (1969, p. 15) assinala este fato dizendo: “Estava-se diante não de um cientista, mas de um narrador delicioso, que vai buscar suas observações psicológicas na vida comum, diante de

um homem sempre atento em fazer do conhecimento de si próprio um meio de progresso moral”. Schultz e Schultz (1999) comentam que um sinal de sua contínua popularidade é o fato de o livro ser lido por pessoas que não tinham obrigação de fazê-lo. Entre os que reagiram negativamente ao livro estão Wundt e Titchner. Schultz e Schultz (1999, p. 15) registram a seguinte declaração, feita por Wundt em relação à obra: “É literatura... é belo, mas não é Psicologia”.

O julgamento de James em relação à sua própria obra talvez tenha sido o mais severo de todos. As palavras dirigidas ao editor, em uma carta datada em 8 de maio de 1890, revelam o grau de exigência e censura emitido sobre o seu trabalho. Estas palavras são mencionadas por vários de seus biógrafos e historiadores da Psicologia e transcreveremos aqui como estão registradas no livro de Foulquié:

Impossível ficar mais aborrecido do que fico ao contemplar o meu trabalho. Não há assunto que valha ser diluído em 1000 páginas... massa repugnante, inchada, tumefacta, hidrópica, que não prova senão duas coisas: não existe ciência da Psicologia e William James é um incapaz. (FOULQUIÉ, 1969, p. 139).

Dois anos mais tarde, James conseguiu reduzir o trabalho dele para 500 páginas, edição que recebeu o nome de *Psychology: briefer course* (Psicologia: um breve curso). Esta versão foi traduzida para o francês, em 1915, sob o título *Précis de psychologie* (Princípios de Psicologia). Anos mais tarde, Gordon Allport organizou uma edição do mesmo com o título *Introduction to William James: psychology, the briefer course* (Introdução a William James: psicologia, o curso mais breve).

Após a publicação de *Princípios*, James resolveu abandonar a Psicologia para se dedicar à Filosofia. O seu objetivo maior era aprimorar o seu sistema filosófico, a corrente denominada Pragmatismo. Isto não significa que ele tenha se desligado das ideias psicológicas totalmente. Dois grupos de palestras promoveram sua reputação nacional crescente: *The Will to believe and other essays* (A vontade de crer e outros ensaios) (1896) e *Talks to teachers* (Conversa com professores) (1890). Este último foi desenvolvido a partir de conferências feitas para professores, procurando mostrar como a Psicologia poderia ser aplicada à situação ensino-aprendizagem, mostrando, também, que esta ciência não havia sido inteiramente esquecida.

Em 1902, foi publicado *As variedades da experiência religiosa*, a obra que representa o referencial do presente trabalho e que, por isso, ocupa grande parte de suas reflexões e

elaboraões. Trata-se de uma série de palestras que ele proferiu sobre Religião Natural na Universidade de Edimburgo em 1901-1902, denominadas Conferências Gifford.

A obra *As variedades da experiência religiosa* foi traduzida para várias línguas e reeditada várias vezes em seu idioma original, o inglês. Nesta tese, tomamos como base, especialmente, duas versões da obra: a principal é uma edição da obra no original, publicada em 1958. Embora seja citada nas Referências, no final do trabalho, colocamos aqui mais informações sobre esta edição:

Título: *The varieties of religion experience: A study in Human Nature.*

Evento e local: Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902.

Editora: A Mentor Book from New American Library.

Local e data de publicação: New York, 1958. United States of America.

Embora a edição acima tenha se constituído a base do nosso trabalho, foi usada, também, a versão em português traduzida por Otávio Mendes Cajado, com prefácio de Pierre Weil, publicada pela Editora Cultrix em 1995. As citações colocadas no trabalho são provenientes desta versão.

Outro ponto a esclarecer se refere à divisão da obra. Como ela é fruto das conferências de James feitas na Universidade de Edimburgo, os capítulos são intitulados “Conferências” e, em alguns deles, são apresentadas duas conferências. Este é o caso daquelas que servem de base para este trabalho. O capítulo sobre “religião da mente sadia” apresenta as conferências IV e V, já o capítulo sobre “religião da mente doentia” apresenta as conferências VI e VII.

Entre 1907 e 1909, James publicou três trabalhos de natureza filosófica: *O Pragmatismo* (1907), obra que marca a sua presença na história da filosofia americana e que possui uma tradução para o português: *The meaning of the truth (O significado da verdade)* (1909); e *Pluralistic universe (Universo pluralista)*, publicado no ano de sua morte, 1910. Registra-se, também, um trabalho póstumo intitulado *Introduction to philosophy (Introdução à Filosofia)*.

1.4 Principais conceitos elaborados por William James

Apesar de não ter elaborado nenhum sistema psicológico, as ideias de William James podem ser observadas na origem de várias correntes que integram a Psicologia contemporânea. Nesta parte do trabalho, procuraremos expor os conceitos mais característicos do seu pensamento, dividindo-os em dois blocos. No primeiro, serão apresentados os

conceitos ligados ao ambiente filosófico e psicológico; no segundo, apresentaremos termos relacionados com a religião e com a verdade.

1.4.1 – Conceitos relacionados com a Filosofia e a Psicologia

a) A Definição de Psicologia

Os autores pesquisados apresentam duas definições de Psicologia elaboradas por William James. A primeira delas é mencionada por Schultz e Schultz (1999, p.152) que apresentam a definição exposta por James em *Princípios de Psicologia*: “é a ciência da vida mental tanto de seus fenômenos como de suas condições”. Segundo estes autores, ao emitir este pensamento, ele está tratando a psicologia como uma ciência natural, particularmente, como uma ciência biológica. Rosa (2004) afirma que, ao apresentar esta definição, ele salienta a importância do físico, sobretudo do cérebro, para a compreensão da vida mental do homem.

Knouchi (2009) escreveu um artigo sobre o texto de James intitulado *A plea for psychology as a natural science (Um apelo para a psicologia como uma ciência natural)*, publicado em 1892. Trata-se de um artigo no qual James responde a algumas objeções feitas por Ladd (1892) e especifica seus pontos de vista sobre a natureza do objeto da Psicologia e sobre como os profissionais da área deveriam posicionar-se para torná-la uma ciência natural.

Knouchi observa que, para James, embora não se pudesse dizer que a Psicologia já era uma ciência natural, pelo menos havia material de pesquisa suficiente para alimentar suas expectativas. Ele ressalta também que James advogava a ideia de que a Psicologia não deveria visar apenas à aquisição do conhecimento e que possuía profundas implicações sociais que não podiam ser desprezadas. Educadores e profissionais de saúde pouco se beneficiavam daquela psicologia restrita aos laboratórios, portanto, o objetivo desta ciência deveria ser o de fornecer regras de ação, que pudessem auxiliar na consecução dos fins da vida prática das pessoas em geral. Desta forma, ele reitera os postulados do Pragmatismo, levando-o a ressoar na escola funcionalista de Psicologia.

A segunda definição é registrada tanto por Penna (1981) quanto por Foulquié (1969), que lembram a percepção de James em relação à Psicologia como a descrição dos estudos da consciência, enquanto estados da consciência. Segundo Foulquié, James adotou uma definição que havia sido elaborada anteriormente por Ladd.

Em ambas as definições, observam-se as molas mestras do pensamento de James. A Psicologia deve reconhecer a determinação dos processos orgânicos no comportamento do indivíduo e deve atentar para a relevância do papel da consciência como elemento integrante

destes processos orgânicos. Ela deve estar voltada para fornecer linhas de ação a partir do conhecimento, não apenas a partir da aquisição do conhecimento, mas do seu uso. Assim, poderia fornecer linhas de ação que pudessem auxiliar na consecução dos fins da vida prática das pessoas em geral, incluindo a prática clínica.

William James não negava o valor da Filosofia, mas reconheceu que as investigações sobre o funcionamento cerebral começavam a produzir informações preciosas para a Psicologia. Ele reconheceu dois tipos de mentalidade entre os pesquisadores: os interessados nos aspectos práticos e os interessados na dimensão filosófica. O princípio por excelência da Psicologia é a mente como instrumento de adaptação.

b) Método de Investigação

Quanto ao método, inicialmente, James se manteve fiel à Psicologia clássica, como se percebe no capítulo da obra *Princípios de Psicologia*, dedicado ao método e aos processos em Psicologia: “Como a observação introspectiva é que temos de contar principalmente e permanentemente” (JAMES, 1974 apud FOULQUIÉ, 1969, p. 140). Algum tempo depois, ele se coloca contrário ao método de Wundt, referindo-se a ele como “método de paciência”, insinuando admiração e zombaria. Schultz e Schultz (1999, p. 151) afirmam que ele nunca se convenceu por inteiro do valor do laboratório em Psicologia e, pessoalmente, não gostava dessa atividade: “Tenho ódio natural, pelo trabalho experimental”. Este foi um comentário feito por James a Münsterberg, discípulo que o sucedeu no laboratório por ele instalado na Universidade de Harvard.

James indicou também o método comparativo, investigando o funcionamento psicológico de diversos tipos populares. Por fim, realçou o valor que o Pragmatismo tinha para a Psicologia, pois o principal preceito daquele é que a validade de uma ideia ou de um conceito deve ser testada pelas suas consequências práticas, isto é, qualquer coisa é verdadeira se funciona.

c) Consciência

Reconhecida como um dos temas mais representativos de sua abordagem psicológica, a ideia de consciência aparece no capítulo IX de *Princípios de Psicologia*, intitulado *O Fluxo da consciência*. Como foi dito anteriormente, este trecho da obra encontra-se traduzido em português como parte da coleção *Os pensadores*, publicada em 1974 e esta tradução servirá de base para os nossos comentários sobre este conceito. No início deste texto, deparamo-nos com

a seguinte declaração de James: “O primeiro fato para nós, portanto como psicólogos, é que, o pensamento, de algum modo, continua. Uso a palavra consciência para toda forma de pensamento, indiscriminadamente” (JAMES, 1974, p. 49). Em seguida, ele apresenta as características do pensamento, isto é, da consciência, que resumem as suas ideias sobre este conceito.

Todo pensamento é fruto de uma consciência pessoal. O pensamento de uma pessoa relaciona-se com os pensamentos dela mesma e os pensamentos de outros com os seus próprios pensamentos. Não existe uma coisa tipo “consciência individual”, independente da pessoa a quem pertence a consciência. Há apenas o processo do pensamento assim como é experimentado ou percebido pelo indivíduo.

A consciência está em constante mudança: “Não podemos ter exatamente o mesmo pensamento duas vezes”, “Nenhum estado, uma vez passado, pode ocorrer novamente e ser idêntico ao que foi antes” (JAMES, 1974, p. 53). Os objetos do ambiente podem repetir-se, mas não as sensações ou pensamentos idênticos que eles estimulam. A consciência é, portanto, cumulativa e não repetitiva.

Dentro de cada consciência pessoal, o pensamento é, sensivelmente, contínuo. Isto significa que não há rupturas claras no fluxo da consciência. James esclarece esta proposição dizendo que este fluxo contínuo significa duas coisas: a) Que, mesmo quando existe um intervalo de tempo, a consciência, após ele, sente como se estivesse ligado com a noção anterior a ele, como a outra parte do mesmo ego; b) Que as mudanças de um momento para o outro, na qualidade da consciência, não são, nunca, absolutamente abruptas.

O pensamento humano parece lidar com objetos independentes dele mesmo, isto é, ele é cognitivo ou possui a função de conhecer. Ele está sempre mais interessado em uma parte do seu objeto do que em outra, acolhe e rejeita ou escolhe durante todo o tempo em que pensa. Isto significa que a consciência é seletiva. Ela escolhe, entre os muitos estímulos a que está exposta, filtra alguns, combina ou separa outros, seleciona ou rejeita outros ainda. Só podemos dar atenção a uma parte do mundo de nossas experiências e o critério de seleção é a relevância. O propósito ou função da consciência é nos capacitar à adaptação ao ambiente, permitindo-nos escolher. Estas ideias refletem a afinidade de James com a Teoria da Evolução e, ao mesmo tempo, a sua contribuição para a escola funcionalista da Psicologia.

d) Atenção

A ideia de que a consciência é seletiva leva à investigação dos seus fatores determinantes. Entre eles, figura a atenção, que é determinada pelo interesse. Antes que a

experiência possa ser “experienciada”, precisa-se dar atenção a ela: “Minha experiência é aquilo que eu concordo prestar atenção. Aqueles itens que eu noto formam a minha mente – sem o interesse seletivo, a experiência é um caos absoluto” (JAMES, 1974 apud FADIMAN; FRAGER, 1985, p. 154).

e) Instinto e Hábito

A ênfase dada à parte instintiva representa uma tentativa em mostrar a relevância da natureza biológica na determinação dos atos humanos. Mais uma vez, observa-se a marca da teoria da evolução. *A origem das espécies*, de Darwin, representa um ponto de referência no pensamento, não só de James, mas de toda a Escola Funcionalista americana. No entanto, para James, os instintos não operam da mesma forma e com efeitos fixos em todos os seres humanos. As experiências do organismo são capazes de produzir grandes modificações na maneira como os instintos se manifestam numa determinada pessoa.

Os hábitos são ações ou pensamentos que aparecem como resposta a uma dada experiência. Eles podem ser criados, modificados ou eliminados pela direção consciente. É um circuito estável no cérebro, que liga um órgão sensorial estimulado a um conjunto de músculos cujos movimentos constituem um ato que se aproxima. Eles são valiosos e necessários. A principal vantagem do hábito é diminuir a necessidade de um controle consciente quando o habitual se torna automático. Segundo James, eles simplificam o movimento necessário para obter um resultado e por isso constituem uma dimensão da aquisição de habilidades. Sobre isso afirma James:

O fato é que nossas virtudes são hábitos, tanto quanto nossos vícios. Toda a nossa vida, à medida em que tem forma definida, é nada mais que uma massa de hábitos – práticos, emocionais e intelectuais – sistematicamente organizado para a nossa alegria ou pesar, impelindo-nos de forma irresistível para o nosso destino, qualquer que venha a ser. (JAMES, 1974 apud FADIMAN; FRAGER, 1985, p. 156).

f) Vontade Livre

Autores como Nordby e Hall (1978) e Bruno (1979) relacionam a noção de livre vontade apresentada por James com a sua crise existencial, mais tarde, diagnosticada como depressão. Na busca de uma solução para a crise, ele estudou uma série de artigos do filósofo francês Charles Ranouvier, segundo o qual o homem é dotado de livre vontade. James decidiu que seu primeiro ato de vontade seria acreditar nele mesmo. Assim o fez e, segundo as informações dos seus biógrafos e comentaristas, ele se recuperou da depressão. Bruno (1979)

argumenta que esta não é uma posição científica. O próprio James tinha consciência disso e declarou que a Psicologia não tinha condições de dar uma resposta à questão da vontade livre, porque se tratava de uma questão metafísica e não psicológica.

Nordby e Hall (1978) afirmam que, apesar da declaração de James, vontade ou volição é, sim, um conceito psicológico. A característica essencial da vontade é o esforço concentrado na atenção. Não nos concentramos no ato que desejamos realizar, mas na ideia ou imagem de um ato e das suas consequências. Fadiman e Frager (1986) declaram que James retorna sempre à sua própria experiência, usa argumentos religiosos, científicos, neurológicos e fisiológicos a favor da vontade livre. Contudo, em sua conclusão, a resolução pragmática ultrapassa a maioria dos argumentos com o apelo ao senso comum.

g) *A Emoção*

Em 1884, foi publicado um dos primeiros trabalhos de James, intitulado *What is the emotion? (O que a emoção?)*, que teve grande repercussão e, de certo modo, foi responsável pela notoriedade do autor na comunidade acadêmica. Neste trabalho, ele expõe uma teoria da emoção de caráter fisiológico, cuja tese central repousa na convicção de que as emoções nada mais são do que uma tomada de consciência das alterações produzidas, sempre que um sujeito se depara com uma dada situação. A sequência seria a seguinte: um indivíduo vê um urso, produzem-se as modificações viscerais e ele se emociona. Em outras palavras, não choramos porque estamos tristes, mas, ficamos tristes porque choramos. Esta percepção é oposta à percepção popular.

A teoria das emoções de James figura nos capítulos que tratam das emoções em, praticamente, todos os manuais de Psicologia Geral, embora hoje tenha um valor puramente histórico. Como já mencionamos, no item sobre sua obra, ela ficou conhecida como a Teoria das Emoções de James-Lange. Isto porque um médico dinamarquês, chamado Carl Lange, elaborou uma teoria semelhante, embora para alguns não seja tão semelhante assim. Quando, em 1890, publicou *Princípios de Psicologia*, este artigo apareceu como um dos seus capítulos.

h) *Self e Corpo*

O conceito de *Self* em James está relacionado com aquele senso de continuidade pessoal que deve caracterizar cada ser humano. Ele faz uma distinção entre o *self* como sujeito conhecido, como o eu empírico, ou ainda o eu objeto e o eu sujeito ou *self-como-sujeito* cognoscente, aqui usando com a terminologia de Nordby e Hall (1978). O *self* empírico é composto pelo que se poderia chamar de três camadas.

A primeira será o *self* material, que se refere àquilo que identificamos como sendo nosso. Abrange não apenas nossos corpos, mas também nossa casa, posses e família.

A segunda camada seria o *self* social que se refere ao reconhecimento do indivíduo por parte daqueles que o rodeiam. Identifica-se com os papéis que desempenhamos e as “máscaras” que usamos nas diversas situações sociais em que nos encontramos. Isto significa que existe um *self* familiar, um *self* profissional, um *self* para ambiente de coleguismo etc. Consequentemente, uma pessoa pode ter um ou diversos *selves* sociais. James sugere que o curso adequado da ação é escolher um *self* e sobre ele alicerçar a sua vida: “Todos os outros *selves* daí em diante tornam-se irreais, mas o destino deste *self* é real. Seus fracassos são fracassos reais, seus triunfos são triunfos reais” (JAMES, 1974 apud FADIMAN; FRAGER, 1986, p.167).

O *self* espiritual é o ser interior, subjetivo, de uma pessoa. Inclui os estados de consciência, os traços, as atitudes, as disposições e as ideias que o indivíduo tem dele próprio. A noção de *self* espiritual de James se aproxima do conceito de *self* elaborado por Carl Rogers, para quem o *self* se refere ao conceito que o indivíduo tem de si próprio e dele em relação aos outros.

Após uma reflexão mais acurada James chegou à conclusão de que o *self* espiritual não é um fenômeno puramente espiritual, mas nosso sentimento total de atividade espiritual ou aquilo que comumente recebe este nome é, na verdade, um sentimento das atividades corporais, cuja natureza exata é ignorada pela maioria dos homens. Segundo Fadiman e Frager (1986), James permaneceu indeciso sobre a questão da alma pessoal, embora sentisse que, realmente, existia algo que podia ser considerado como uma identidade individual.

James costumava examinar com assiduidade a relação entre o corpo e a consciência, uma vez que o corpo é a fonte original das sensações. Ele é necessário para a origem e manutenção da personalidade e subserviente das atividades da mente. Por exemplo, há relatos de soldados que sofrem ferimentos e não os percebem até que a intensidade da batalha diminua. A concentração intelectual pode ser tão fundamentalmente focalizada que é capaz não só de expulsar sensações comuns como a mais severa dor. O corpo constitui o elemento central do eu material.

1.4.2 Conceitos Relacionados com a Religião e com a Verdade

a) A Definição de Religião

Na obra *As variedades da experiência religiosa*, James declara que considera uma definição de religião como algo arbitrário. Sua definição exprime sua “visão do que era a religião para o propósito das conferências” (JAMES, 1995, p. 30). Religião “são sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar divino” (JAMES, 1995, p. 31-32).

No capítulo III da mesma obra, *As variedades*, intitulado *A realidade invisível*, James diz que a religião “consiste na crença de que existe uma ordem invisível, e que o nosso bem supremo reside em ajustarmo-nos harmoniosamente a ela” (JAMES, 1995, p. 44). O conceito de religião é bastante complexo e geralmente é apresentado de acordo com a área de estudo do autor. Nelas, pode prevalecer tanto um conteúdo de natureza antropológica, como sociológica, psicológica ou teológica. Valle (1998) apresenta 16 definições e, depois, mostra uma categorização feita por James Leuba que divide estas definições em definições “comportamentais”, definições “intelectualizadas” e definições “sentimentais”. Nas Ciências da Religião, a noção mais corrente e simplificada é que a religião está relacionada com a percepção do Sagrado.

Os teóricos envolvidos com o tema da religião fazem distinção entre religião, religiosidade e experiência religiosa. Dalgarrondo (2010) faz distinção entre religião e religiosidade. Ao citar Wilges (1995), ele descreve a religião como um conjunto de crenças, leis e ritos que visa um poder que o homem, de fato, considera supremo, do qual se julga dependente, com o qual pode entrar em relação pessoal e do qual pode obter favores. As religiões oferecem uma doutrina, um conjunto de ritos, um sistema ético e uma comunidade de fiéis. Já a noção de religiosidade tem uma conotação mais pessoal e é menos atrelada à ideia de instituição religiosa, embora não se desvincule totalmente dela. A religiosidade pode ou não implicar na ligação do indivíduo com a instituição religiosa. A experiência religiosa se refere a uma vivência pessoal que cujo efeito pode se limitar a uma esfera totalmente íntima ou pode ter implicações sociais e institucionais.

William James fez questão de salientar em sua primeira conferência que usaria a noção de religião se referindo à religião pessoal. Disse, claramente, que a dimensão institucional e convencional estaria fora do seu projeto naquelas conferências. Neste sentido, ele usou os termos “religião” e “experiência religiosa” como sinônimos, mas sempre se referindo à

religião de caráter individual. É nesta mesma perspectiva que usamos aqui os referidos termos.

b) O “mais”

Para James, o ser humano está ligado a outra dimensão, que ele vai chamar de um “eu subconsciente”. Trata-se de uma entidade real e que está em concordância com o que ele chama de “parte superior germinal” existente em nós mesmos. É um “mais” que trabalha fora de nós, mas, ao mesmo tempo, dependemos dele. James o descreve como algo que trabalha fora de nós a nosso favor e no qual podemos “subir a bordo e [nos] salvar quando todo o nosso ser inferior se despedaçou no naufrágio” (JAMES, 1995, p. 314). Sobre o “mais”, assim se expressa Libório:

O ser real do homem é sua parte superior. Ela está em continuidade e está contígua com um MAIS da mesma qualidade e que opera num universo fora dele. Usa o termo subconsciente a experiência religiosa como decorrência do irromper do MAIS em nossa consciência. Este irromper do MAIS torna a vivência religiosa única e irredutível a outras experiências psicológica. (LIBÓRIO, 2012, p. 46).

c) Estado Místico

James realça a importância do estado místico. Trata-se do momento mais intenso da vida religiosa, que abre possibilidades desconhecidas ao controle racional. A atitude mística não pode se tornar garantia de uma teologia determinada. A experiência mística deve ser defendida pela Filosofia. Ele concebe a experiência mística como um acesso privilegiado, inacessível por meios comuns, ao Deus que potencializa as nossas ações e que é a alma e a razão do *Universo pluralista*. O assunto será mais detalhadamente discutido nos capítulos 2 e 4 deste trabalho.

d) A verdade

O Pragmatismo parte do princípio utilitarista da verdade. A verdade, em William James, não é o que se verifica na experiência, conforme o pensamento empírico, nem se constitui através da razão ou do pensamento lógico. Ela tem um cunho utilitário. A verdade é aberta, está sempre em processo de construção e vale pelas consequências.

1.5 A Influência do pensamento de James nos séculos XIX e XX

Focalizaremos, nesta parte, a influência que James exerceu diretamente sobre os seus discípulos e outras pessoas que mantiveram contato mais próximo com ele. Dedicaremos, também, um espaço destacando a sua influência no pensamento do século XX.

Segundo Posnock (2010), ele influenciou diretamente duas gerações de seus estudantes de Harvard: Du Bois, Gertrude Stein, Walter Lippman, o sociólogo Roberto Park, o jurista Alain Locke e o filósofo cultural Horace Kallen são alguns destes estudantes. Pragmatistas mais jovens, como John Dewey e George Robert Mead, e psicólogos como James Baldwin e John B. Watson também foram influenciados pelo seu pensamento. Seus escritos sobre a experiência religiosa influenciaram diversos teólogos posteriores, incluindo Reinhold Niebuhr e Mordekai Kaplan. Foulquié (1965) observa que a sua marca está gravada em todos os seus alunos, isto é, as pessoas a quem ele comunicou, diretamente, as suas experiências como J. R. Angell, R. S. Wordworth, E. L. Thorndike e J. Dewey, só para falar das mais destacadas. E. D. Starbuck se destacou na Psicologia da Religião e foi ele que recolheu o material (as narrativas das conversões) que formaram a base para a composição de *As Variedades*.

Penna (1981) declara que James reflete toda a tradição biológica revolucionária de Darwin, uma vez que o cientista inglês está na raiz do movimento funcionalista americano. Ao desenvolver o conceito de hábito, James lançou a ideia de estímulos produzidos pela resposta, conceito central na obra de Clark Hull e de seus seguidores: E. R. Guthrie e C. Osgood.

Ainda na área da Psicologia, destacam-se pessoas como H. Münsterberg, que substituiu James na direção do laboratório de Psicologia em Harvard, e, mais tarde, se notabilizou na área de Psicologia Aplicada. James demonstra também um comportamento, no mínimo, avançado e livre de qualquer preconceito em relação a gênero, quando aceita Mary Whiton Calkins como participante em seus seminários. Posteriormente, esta jovem requereu o título de doutora em Harvard, mas este lhe foi negado por ser mulher. Ela prosseguiu em seu intento, desenvolveu técnicas para o estudo da memória e, anos depois, já doutora, se tornou presidente da Associação Americana de Psicologia. Tudo isso foi possível porque, no início, recebeu o apoio de James, ao concordar com a sua participação na qualidade de aluna em seus cursos.

No século XX, além da influência na construção do Funcionalismo, observa-se a marca do seu pensamento no Behaviorismo, de Skinner, na Psicologia Existencial, na teoria

da Gestalt e na construção teórica de Rogers. Ao desenvolver o conceito de hábito, abriu caminhos para a importância do condicionamento, conceito básico do Behaviorismo. Wertheimer (1972, p. 107) reconhece esta influência e declara: “Não é por acaso que mais tarde, os behavioristas o citariam favoravelmente, tanto quanto os funcionalistas”.

A preocupação de James com o humano e o cotidiano das pessoas, bem como o senso de responsabilidade expresso ao transmitir suas ideias sobre consciência, levaram alguns a considerá-lo um humanista, o que pode ser corroborado com seu conceito de vontade livre, que nos remete a ideias existencialistas. Ainda na área humanista, é possível fazer um paralelo entre o conceito de *self spiritual* em James e o *self* em Carl Rogers.

James se destacou, naquele momento histórico, na Psicologia, pela coragem de se colocar contrário ao pensamento de Wundt em relação à consciência. Enquanto o célebre fisiologista alemão apresentou a consciência como algo fixo, James argumentou que ela flui constantemente como um rio, uma corrente. Esta corrente possui o meio onde está imerso cada pensamento, imagem ou sentimento, e o pensamento é afetado pelo meio onde se acha imerso. James também se destacou e, por isso, foi muito criticado, por ter enveredado por áreas consideradas não muito científicas, pelo menos naquela época, como a pesquisa do *biofeedback*, a pesquisa com drogas psicodélicas, a hipnose, a meditação e a percepção extrassensorial.

Na área da Educação, sua influência foi duradoura e expressa na pessoa de John Dewey, educador americano dos mais renomados. Nos meios literários, sua presença se fez sentir, porque seu conceito de *fluxo da consciência* gerou um movimento denominado Corrente da Consciência, liderado por Gertrude Stein, que foi sua aluna. Na área da Filosofia, a sua figura dispensa apresentação, uma vez que é considerado um dos poucos filósofos produzidos pelos Estados Unidos da América do Norte e o principal expoente do Pragmatismo, corrente que é considerada a única contribuição daquele país para a Filosofia contemporânea.

1.6 Avaliação Crítica

Apesar de sua reconhecida atividade, James também foi alvo de críticas tanto no que diz respeito à sua atitude diante da ciência como ao conteúdo do seu trabalho. Vejamos o que dizem alguns autores.

Segundo Pals (2019), a cientificidade proposta por James, na obra *As Variedades da experiência religiosa*, quando ele se propõe a formular um argumento universal, aplicável a

toda a experiência religiosa e ancorada por evidências diretas, isto é, os depoimentos de pessoas que testemunharam um encontro com o divino, é questionável. Uma parte significativa destes depoimentos foi feita por cristãos protestantes evangélicos, originários da Inglaterra e dos Estados Unidos. Estas culturas dão muita ênfase à experiência de conversão e, por isso, cai por terra a possibilidade de traçar um argumento que represente uma fórmula universal para a experiência religiosa.

Niebuhr também faz este mesmo tipo de crítica e assim se expressa:

A sequência adotada por James se adéqua à progressão ideal da experiência religiosa evangélica. Esta sequência fornece a maior parte dos “dados concretos” nos quais suas conclusões são baseadas. Sequência: Eu dividido; Conversão; Santidade; Misticismo (NIEBUHR, 2010, p. 283).

Niebuhr reconhece a riqueza da obra *As variedades da experiência religiosa*, mas a considera uma complexa e inacabada. Belzen cita autores alemães como Vorbrodt, que chamou atenção para um questionamento suscitado em torno de *Variedades*, no sentido de esclarecer se é um livro de Psicologia ou de Filosofia. (BELZEN, 2010). Wundt, que era mais voltado para a experimentação, criticou James dizendo que o livro não servia para a Psicologia da Religião, pois, ele se concentrou nos fenômenos patológicos da religião. (BELZEN, 2010)

Apesar das críticas, não se pode deixar de mencionar um aspecto extraordinário do trabalho de James. No momento em que o mundo acadêmico e científico se volta quase que totalmente para a objetivação e experimentação, este pensador revela coragem suficiente para mostrar a relevância do fenômeno religioso e mostra a possibilidade de estudá-lo de forma sistemática.

Knouchi (2009), ao se referir à influência de James, ressalta que ele funcionou como uma espécie de porta-voz das realizações da primeira geração de psicólogos americanos: “A questão é que, ainda hoje sua influência se faz sentir, inclusive pela popularidade de sua obra, reeditada e reimpressa inúmeras vezes” (p. 312). Mais adiante, Knouchi declara: “Em nosso entender, o verdadeiro sucesso de James, foi o de haver conseguido coligir e expressar, em um programa coerente, hipóteses que mostraram uma longevidade notáveis” (p. 312).

Entre estas hipóteses, figura a noção de experiência religiosa que representa o conteúdo do próximo capítulo.

2 A EXPERIÊNCIA RELIGIOSA NO CONTEXTO JAMESIANO

Este capítulo tem como finalidade apresentar a percepção de William James sobre a experiência religiosa. Para facilitar a compreensão do tema proposto, será discutido, em primeiro lugar, o conceito de experiência e, em seguida, as várias abordagens e percepções em torno da noção de experiência religiosa. Num terceiro momento, nos deteremos sobre o pensamento deste autor em relação a este fenômeno.

2.1 A Noção de Experiência

O sentido da palavra “experiência” é bastante amplo e abrange uma série de reflexões elaboradas por pensadores ao longo da história. Encontramos o interesse em explicitar a natureza e a forma da “experiência” na obra dos antigos filósofos gregos, nos escritos dos estudiosos que forjaram o pensamento científico na era moderna e nos trabalhos dos envolvidos com os diversos ramos do conhecimento em nossos dias. Como resultado desta preocupação, uma grande variedade de pontos de vista tem sido registrada em torno do termo, surgindo, consequentemente, grande número de diferentes acepções.

A palavra experiência vem do grego *empeiria*, matriz de “empírico” e “empirismo”. O termo “experiência”, encontrado na língua portuguesa, é derivado de *experientia*, da língua latina. Ao se referir à etimologia do termo, Michel Meslin (2014) recorre à sua origem latina e traz as seguintes informações: o campo semântico das palavras que se ligam à raiz *perior* (desusado) se situa entre dois polos: o da prova feita ou sofrida e o da prova a ser apresentada. O verbo *experior* significa experimentar (provar) e pôr à prova. Ele também designa, dentro do direito romano, a ação de servir de prova de seu direito. *Peritus* é o homem entendido em alguma coisa, que tem um domínio de uma prática. A *peritia* que ele possui é um conhecimento adquirido pela prática e por experiência. O homem experimentado é aquele que deu prova de sua habilidade. Ele é um *ex-peritus*, *expert*. Meslin conclui que o sujeito é qualificado pelas provas que ele fornece sobre si mesmo e que esse conhecimento que ele adquiriu pela experiência não é absolutamente semelhante a um conhecimento do tipo especulativo, intelectual.

Abbagnano (1970) afirma que o termo tem dois significados fundamentais. Em primeiro lugar, refere-se à participação pessoal em situações repetíveis, isto é, à autonomia adquirida pelo indivíduo pela repetição de uma situação ou de um estado de coisas, repetição que confere a este indivíduo capacidade para resolver problemas relacionados com a natureza

do fato repetido. Em segundo lugar, pode se referir ao apelo à repetibilidade de certas situações como meio de controlar as soluções que elas permitem.

No primeiro destes dois significados, a experiência tem sempre caráter pessoal e não há experiência sem a participação da pessoa que fala nas situações de que fala. No segundo, “experiência”, tem, ao contrário, caráter objetivo ou impessoal, sendo este o significado comum a todas as diretrizes do empirismo. Observa-se que a repetibilidade das situações constitui o elemento comum aos dois significados.

O psicanalista Zeferino Rocha (1995), citando Lalande (1996), assinala a distinção feita pelo autor francês, em seu *Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie* (*Vocabulário Técnico e Crítico da Filosofia*), em torno da noção de experiência. No sentido mais amplo, predomina a noção de experiência como forma de saber. No sentido mais restrito, domina a noção de experiência e experimentação.

Valle (1998) ressalta que, embora vários sejam os sentidos atribuídos ao vocábulo, em seu significado mais básico, refere-se à apreensão direta – empírica – da realidade pelo sujeito, repercutindo, portanto, em nossas formas de sentir, conhecer e fazer. Ele trabalha o conceito atentando para duas dimensões: a do sentido comum da palavra e a partir da investigação filosófica. Do ponto de vista do sentido comum, várias conotações lhe são atribuídas. São elas: a apreensão direta – empírica – da realidade pelo sujeito; a prática das pessoas em determinados campos e atividades; a experimentação ou verificação; e a atitude passiva de ‘suportar’ e sofrer alguma coisa. Além destes significados, o autor declara que a semântica da palavra se refere, fundamentalmente, à percepção subjetiva, imediata das coisas, das pessoas e do mundo. “É um conhecimento diferente que nos atinge por se relacionar diretamente ao que nos está tocando, sensorialmente, sem as intermediações de categorias do pensamento, propriamente ditas” (VALLE, 1998, p. 21, 22).

Em sua obra sobre psicologia da religião, Antal (1981) ressalta o aspecto da “immediatez” da “experiência” que se diferencia do aspecto metodológico pelo qual o conhecimento é obtido. Referindo-se ao primeiro aspecto, ele diz que, na maioria das vezes, a experiência quer indicar que o objeto do nosso conhecimento é imediato. Isto significa que a percepção do mesmo não depende de uma abstração ou de uma informação recebida de outro. Para ele, essa dimensão da experiência denota a presença do objeto em nós e, por isso, temos a vivência direta do fenômeno. Para exemplificar este aspecto da experiência, ele cita a declaração de Teresa D’Ávila: “Mas porque senti tanto a sua presença (de Deus), não pude me fazer crer que Ele não estava presente na minha alma pessoalmente tanto que não pude negar isto” (ANTAL, 1981, p. 71).

As palavras de língua alemã *Erlebnis* e *Erfahrung* são citadas por diversos autores como um importante auxílio à compreensão de “experiência”. Valle (1998) analisa os dois vocábulos e oferece as seguintes explicações. *Erlebnis* é construída a partir da palavra *Leben* que significa “vida”. Ela se refere a uma vivência, isto é, algo vivido internamente e dotado de profundo significado para o indivíduo, trazendo também um “quê” de emocionalidade. Trata-se de algo que não tem origem em fatores adquiridos e, portanto, não é “aprendido” ou “ensinado”.

A palavra *Erfahrung*, vem do verbo *Fahren*, que significa viajar. Valle (1998) informa que a palavra é usada pelos teólogos para designar a experiência religiosa. Ela tem uma conotação de “externalidade”, como a de entrar em um país para percorrê-lo. Trata-se de uma vivência sem o teor de profundidade e internalização percebidas em *Erlebnis*, mas pode ou não conduzir ao que está no interior.

Abbagnano (1970) define *Erlebnis* como uma vivência, ou experiência viva ou vivida. É através da *Erlebnis* que se designa toda a atitude da consciência.

Rocha (1995) analisa as palavras *Erfahrung* e *Erlebnis* para fazer diferença entre experiência e vivência. A palavra *Erlebnis* significa uma vivência que se faz na superfície das coisas. A palavra *Erfahrung*, em cuja etimologia se encontra o verbo “*fahren*”, significa viajar, percorrer caminhos e estradas a fim de descobrir, no contato com a realidade, uma forma especial de conhecimento e de saber, um saber que só na experiência se obtém. Rocha ainda faz uma distinção entre os aspectos objetivo (quando ele versa sobre as coisas que estão fora de nós), intersubjetivo (quando ele se dirige aos outros que estão ao redor de nós) e subjetivo (quando o que descobrimos está dentro de nós). É um saber que enriquece porque transcende a forma de conhecer, empiricamente, pessoas e objetos; possui, portanto, um caráter estruturante.

Concluindo este item, reiteramos o que já foi dito acima: a noção de experiência é muito ampla e carrega uma série de significados. Para melhor compreensão do termo resumimos os diferentes pontos de vista aqui esboçados:

- a) Em seu significado mais básico ela se refere à apreensão direta da realidade do sujeito;
- b) A experiência tanto pressupõe uma forma de saber, como se refere ao método estabelecido para se chegar ao conhecimento do objeto. Neste último sentido, a experiência está associada à ideia de experimentação;
- c) O termo pode se referir à prática de pessoas em um determinado campo de atividades.

d) Pode também se referir a uma situação de “provas” no sentido de sofrimento “experimentado” pela pessoa.

e) Pode ser usada no sentido de vivência – *Erlebnis* – significando algo vivido internamente ou como experiência – *Erfahrung* – no sentido de caminhar, percorrer para conhecer.

f) A experiência pode representar uma percepção subjetiva que nos atinge para relacionar, diretamente, ao que está nos tocando sem as intermediações das categorias de pensamento propriamente dito. Nesse sentido, possui também um caráter de “*immediatez*”, diferindo do caráter metodológico. É neste último sentido que se concebe a experiência religiosa.

2.2 A Experiência Religiosa: Abordagens e Percepções

Na virada do século XIX para o século XX, os psicólogos interessados no estudo da religião começaram a fazer uso explícito do termo “experiência” com o objetivo de aprofundarem a noção de experiência religiosa. Esta passou a ser associada a uma experiência subjetiva em que o indivíduo declara ter tido um encontro ou uma união com Deus ou com o Divino ou uma experiência de caráter transcendental. A partir desse momento, o assunto passou a ser estudado com mais intensidade e, ao mesmo tempo, gerando calorosos debates no seio da comunidade científica deste período.

Meslin (2014) resume a postura científica em relação à experiência religiosa assinalando dois momentos. O primeiro deles se refere aos debates ocorridos nas primeiras décadas do século XX, especialmente como consequência do trabalho de William James, quando o chamado “imperialismo experimental” fez oposição ao estudo do fenômeno alegando que este não podia ter valor objetivo. O segundo momento se refere à atualidade, em que, apesar da ênfase no objetivo e no racional, constata-se o reconhecimento do vivido que está alinhado à relevância dada ao lugar ocupado pelo sujeito e, consequentemente, pela experiência pessoal. Esta experiência é vista, hoje, como “um modo de acesso a um tipo de conhecimento mais imediato, mais reto, e que alguns julgam mais válido e verdadeiro do que um conhecimento reflexivo e conceitual” (MESLIN, 2014, p.114).

Segundo Spilka, Hood e Gorsuch (1985), o estudo da experiência religiosa gera perplexidade e, ao mesmo tempo, uma sensação de perda de tempo, porque nele, antes de tudo, se tenta definir o que é uma experiência religiosa. Existe uma enorme variedade de

concepções existentes em torno do termo e, por causa disso, autores como Spilka, Hood e Gorsuch optam pela caracterização do fenômeno em vez de tentar defini-lo.

Vejamos algumas abordagens ou diferentes tentativas de compreensão da experiência religiosa. Spilka, Hood e Gorsuch (1985) lembram que experiência não se restringe à ação e ao comportamento, embora não possamos pensar em experiência sem envolver a ação e a conduta, nem se limita ao pensamento e à crença, embora envolva o que nós pensamos e como nós cremos. Ele afirma, ainda, que alguns teóricos procuram reduzir a experiência a sentimentos e emoções, mas estes elementos representam apenas parte da experiência.

Partindo da teoria Atribucionista, elaborada pelos psicólogos americanos A. Aronson e R. B. Zajonic, cujo postulado fundamental é a crença de que o ser humano se sente, espontaneamente, inclinado a explicar o que acontece de bom ou mau, atribuindo o acontecido a certas causas, intenções ou motivos, Spilka, Hood e Gorsuch aplicam a ideia à questão religiosa. Ele concebe a religiosidade com uma disposição atitudinal a aceitar, com espontaneidade, as atribuições de natureza religiosa como um dado decisivo para explicar a percepção que temos de nós mesmos e do mundo. (SPILKA; HOOD; GORSUCH, 1985).

Paul Johnson, autor do clássico, *Psicologia da Religião* (1964), apresenta três características da experiência religiosa, a saber: a) a experiência religiosa é uma experiência de valor: uma preferência por interesses e necessidades dignas de realização; b) a experiência religiosa é uma referência divina: uma transcendência objetiva, rumo a um valor supremo e a uma fonte de valores definitivos; c) a experiência religiosa é uma réplica social: para confrontar o Tu numa reação potencialmente criativa. Johnson apresenta também uma espécie de tipologia da experiência religiosa onde as caracterizações são feitas através de pares contrastantes, são eles: a) o individual *versus* o social; b) o ativo *versus* o passivo; c) o formal *versus* o informal; d) o conservador *versus* o progressista; e) o tolerante *versus* o intolerante; f) o afirmativo *versus* o negativo.

Rocha (1995) assinala que a experiência religiosa se define com a experiência do Sagrado. A questão do Sagrado foi trabalhada por diversos autores como Mircea Eliade, Roger Callois e outros, mas, neste capítulo, queremos destacar Rudolf Otto. Em seu famoso livro *O Sagrado*, ele procura mostrar que a essência da experiência religiosa reside na percepção de um fenômeno que ele designou de *numinoso*, descrito como “um elemento ou ‘momento’ bem específico, que foge ao acesso racional [...] sendo algo *árreton* [impronunciável], um *innefabile* [indizível] na medida em que foge totalmente à apreensão conceitual” (OTTO, 2007, p. 37). Segundo o próprio autor, o termo representa uma categoria *sui generis* e, por isso, enquanto dado fundamental e primordial, não é definível em sentido

rigoroso, mas apenas pode ser discutido (OTTO, 2007). Ele possui um aspecto *tremendum* (arrepiente), isto é, que inspira temor diante da majestade, mas, por outro lado, aparece como algo atraente, cativante, fascinante (*fascinans*), em curiosa harmonia de contraste com o elemento distanciador do *tremendum*. Otto exemplifica a sua proposta citando Martinho Lutero que disse: “É como quando reverenciamos com temor um santuário, sem que por isso fuçamos dele, mas desejamos nos aproximar” (OTTO, 2007, p. 57).

Johnson (1964) se refere à tese de Otto enfatizando o aspecto emocional na experiência do *numinoso* como o mistério *tremendum e fascinans*, dizendo que ele combina cinco elementos: a) um senso de temor mais solene do que o medo, um terror da ira divina; b) uma compreensão da inacessibilidade e poder da majestade divina; c) energia e excitação na urgência do Deus vivo; d) um estupor de prodígio e estupefação ante o totalmente Outro; e) fascinação, êxtase e rendição completa ao objeto sobrenatural da devoção.

Observamos, portanto, que, de acordo com as abordagens acima, existe uma variedade de concepções da experiência religiosa e que o fenômeno não se limita a comportamento, pensamento e sentimentos, embora todos estes elementos estejam envolvidos. A experiência religiosa pode ser concebida como uma disposição atitudinal que leva o indivíduo a aceitá-la como uma possibilidade de explicação do mundo e da pessoa. Possui uma referência divina, relacionada com a percepção de uma transcendência objetiva e uma conotação social que leva o indivíduo a se confrontar com o Tu numa reação potencialmente criativa.

A normalidade da experiência religiosa não deve ser julgada apenas pelo seu objeto. Como em qualquer outro caso, assim também no tocante às vivências religiosas, a normalidade ou a patologia do comportamento e das experiências deve ser interpretada no contexto do funcionamento global da personalidade (ANTAL, 1981). É bem conhecida a posição de antagonismo no que diz respeito à repercussão da experiência religiosa no mundo psicanalítico, representado por Freud e Jung. Enquanto o primeiro vê a religião como um fator de neurose, o segundo concebe uma relação positiva entre a saúde da pessoa e sua religiosidade.

Poderíamos sintetizar a questão dizendo que, para os teóricos citados, a experiência religiosa começa com a percepção de uma realidade transcendental, que leva o indivíduo a pensar inexoravelmente em sua limitação ou finitude, e esta percepção gera um conflito que é solucionado através de uma entrega a esta realidade. Segundo Fromm (1956), esta realidade pode não ser religiosa no sentido de um Deus e muito menos de um Deus pessoal, mas pode representar uma resposta para as questões centrais de existência do indivíduo. Para Spilka, Hood e Gorsuch (1985), a fórmula conflito e resolução do conflito representa o ponto crucial

do pensamento de James a respeito da experiência religiosa, sobre a qual passaremos a falar mais detidamente.

2.3 James e a Experiência Religiosa

A exemplo de outros autores, como é o caso de Spilka, Hood e Gorsuch (1985), já citado neste trabalho, James também reconhece que, embora possível, seja fútil pretender definir o que é propriamente religiosidade. Diz ele:

Nas psicologias e nas filosofias da religião vemos os autores tentando especificar exatamente que tipo de entidade ela é. Um pode ligá-la ao sentimento de dependência, outro a vê como algo derivado do medo; outros, ainda, a identificam com a vida sexual, ou então a identificam como senso do infinito, e por aí afora”. (JAMES, 1995, p. 20).

A obra *As variedades da experiência religiosa* tem gerado uma considerável quantidade de reflexões a respeito da experiência religiosa, pois, como afirma Johnson (1964), nela se observa o desejo de James de descobrir o que é único na experiência religiosa das pessoas individualmente, por mais instáveis e anormais que sejam.

O objetivo de James é analisar casos extraordinários de pessoas que viveram esta experiência, pessoas que ele chamou de originais, “para as quais a religião existia não como um hábito aborrecido, senão como uma febre ardente” (JAMES, 1995, p. 18). Para ele, tais indivíduos são gênios na esfera religiosa. Isto não significa que, mesmo tomando, por base, casos que considerava extraordinários, desprezava a experiência das pessoas comuns. Apenas estes gênios forneciam maior número de dados para investigá-la em toda a sua abrangência, como é o caso de fundadores de religião, de místicos etc. Partindo da coleta de documentos feita por Starbuck, em sua maioria, James se propôs a estudar os variados aspectos desta experiência, isto é, procurou compreender a intensidade da experiência religiosa tentando aprofundar as diferentes formas de manifestação diluídas no seio das religiões.

Nesta obra, o autor tenta justificar a fé religiosa a partir da evidência empírica, isto é, através dos frutos; fala das diversas facetas e dimensões da experiência religiosa, realçando o papel da conversão e da experiência mística e faz diferença entre a religião equilibrada e a que causa a enfermidade da alma. Considerando a vastidão do tema “religião”, deixa claro que o seu objetivo é estudar a experiência religiosa, focalizando o sentimento e não a razão e a experiência individual, em vez da dimensão institucional.

Como dito acima, Spilka, Hood e Gorsuch (1985) opinam que, nesta obra, James aponta as infinitas variedades da experiência religiosa para apresentar um descontentamento inicial (crise) e sua favorável resolução (conversão). Em outras palavras, o indivíduo se conscientiza dos seus erros e, num segundo momento, se identifica com um ser que, de acordo com a sua percepção, lhe oferece salvação. Este descontentamento e sua favorável resolução representam a essência do fenômeno de conversão. A transição é vista como capaz de gerar uma experiência transformadora e representa o meio pelo qual o valor da existência é percebido como decorrência de uma maior e melhor compreensão da mesma.

Vejamos, agora, os principais pilares que sustentam a visão de James sobre a experiência religiosa.

2.3.1 A Definição de Religião e a Compreensão do Divino

Para analisar a percepção de experiência religiosa advogada por James, é necessário considerar sua definição de religião. É importante assinalar dois fatos: em primeiro lugar, ele defende que a vida religiosa, como um todo, é a função mais importante do ser humano e, em segundo lugar, considera uma definição de religião como algo arbitrário. Para ele, não existe ou é tolice propor uma definição abstrata da essência da religião. De acordo com a declaração feita na primeira palestra da série denominada *Conferências Gifford*, a definição representa apenas sua “visão do que será a religião para o propósito das conferências”, pois, para ele, religião “são sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino”. (JAMES, 1995, p. 31, 32)

A expressão “indivíduos em sua solidão”, constitui uma das marcas distintivas do pensamento de James. Indica que a sua leitura sobre o fenômeno é fundamentada na dimensão pessoal da religião. A relação a que ele se refere pode ser de ordem moral, física ou ritual, mas é sempre vista a partir da experiência individual, deixando, de fora, todo o aparato institucional. Este aspecto da percepção de James será discutido mais adiante.

Quanto ao termo *Divino*, James apresenta um conceito *lato*, denotando qualquer objeto semelhante à divindade. Para Spilka, Hood e Gorsuch (1985), James clarificou a definição, ao descrever o divino como uma realidade primordial, “de tal natureza que o indivíduo se sente impelido a responder solene e gravemente e nunca como uma imprecisão ou como um chiste” (JAMES, 1995, p. 36). O indivíduo solitário, procurando e confrontando seu Deus, representa o carro chefe das finalidades da Psicologia da Religião. A totalidade de sua resposta é, para

James, o material infinito que vai constituir as variedades da experiência religiosa (SPILKA; HOOD; GORSUCH, 1985). Há uma relação entre a divindade e o caráter religioso do homem. Percebem-se os deuses como as primeiras coisas. Tudo o que é primevo, envolvente, verdadeiro, será tratado como semelhante a Deus e a religião do homem pode se identificar com a sua atitude, seja ela qual for, com o que ele julgar verdade primordial. Vejamos, agora, algumas marcas do pensamento de James sobre a experiência religiosa.

2.3.2 Uma Experiência Investigada à Luz do Pragmatismo

É necessário compreender o pragmatismo americano para ter acesso às *Variedades da experiência religiosa*. Nesta linha filosófica, a verdade se reduz à utilidade. A conduta é orientada por critérios religiosos e a religião torna-se verdadeira à medida que auxilia o indivíduo em sua existência.

A noção de experiência, tal como concebida pelo Pragmatismo, denota a acumulação e organização progressiva dos dados sensíveis do passado e do presente. Reale e Antiseri assinalam que, no Pragmatismo, “a experiência é abertura para o futuro, é previsão, é norma, é ação” (REALE; ANTISERI, 2003, p. 485).

O adjetivo que melhor qualifica o ponto de vista essencial da teoria de James sobre a experiência religiosa é “pragmático”, palavra que ele mesmo usa, reiteradamente, na linha do que expunha em seus escritos filosóficos. Ele é claro e direto ao afirmar que “o modo pragmático de considerar a religião é o mais profundo” (JAMES, 1995, p. 320).

Na primeira conferência realizada em Edimburgo, James explicita as linhas mestras do seu trabalho, advogando a tese de que para Psicologia, a tendência religiosa do ser humano é tão importante quanto qualquer outro fator pertencente à constituição mental e convida os ouvintes a uma “resenha descritiva das propensões religiosas” (JAMES, 1995, p. 16). Declara que o tema se refere a sentimentos e impulsos religiosos e não à instituição religiosa e acrescenta que a coleta dos dados é feita através de *documentos humanos*, isto é, depoimentos de pessoas que se distinguiram na vida religiosa e conseguiram exprimir e expor esta experiência de forma compreensível.

Ao focalizar aqueles a quem considera “gênios na esfera religiosa” (p. 18), James reconhece, neles, sintomas de “instabilidade nervosa” (p. 18), isto é, manifestações psíquicas anormais, mas, advoga, ao mesmo tempo, que os “fatos psicopatológicos” (p. 18), em suas vidas, concorreram para conferir-lhe autoridade e influências religiosas. Afirma ele:

Disso se segue que os documentos mais interessantes para nós serão os dos homens que mais se distinguiram na vida religiosa e se mostraram mais capazes de fazer uma exposição compreensível de suas ideias e motivos. Claro está que estes homens ou serão escritores relativamente modernos, ou autores tão antigos que se tornaram clássicos religiosos (JAMES, 1995, p. 16)

Cita, como exemplo, George Fox, um pregador pertencente ao puritanismo inglês, perseguido pela Igreja oficial que, apesar de verdadeiros delírios registrados em seu diário, se destacou como líder religioso e comunitário além de escritor. Sobre ele, escreve James:

Ninguém pode sustentar sequer por um momento que no tocante à sagacidade e capacidades espirituais, a mente de Fox não fosse sólida. Todos os que o conheceram pessoalmente, desde Oliver Cromwell até magistrados e conselheiros, parecem ter-lhe reconhecido a superioridade. Não obstante, do ponto de vista da constituição nervosa, Fox era um psicopata... do tipo mais destacado. (JAMES, 1995, p. 18).

Após assegurar a importância da religião para a compreensão do ser humano e justificar a escolha feita em relação à coleta de dados de sua pesquisa, James lança duas questões que podem ser consideradas norteadoras do seu trabalho, são elas: 1) Que são as propensões (tendências) religiosas? e 2) Qual a sua significação filosófica? Partindo da lógica filosófica, declara que a primeira pergunta se refere à natureza, constituição, origem e história do objeto. A segunda está relacionada à sua significação, importância e valor. A primeira resposta apresenta um juízo ou proposição existencial. A segunda é uma proposição de valor e apresenta um juízo espiritual. É, neste segundo ponto, que ele situa a sua leitura do fenômeno religioso procurando argumentar esta leitura com diversos dados para mostrar que “é pelos frutos que se mede o valor da experiência” (JAMES, 1995, p. 25). Movido por estas convicções, James passa a criticar dois movimentos de sua época.

O primeiro deles é o da Falácia Genética. Este movimento advogava que as coisas podiam ser explicadas pela sua origem. Ao apresentar a primeira pergunta, isto é, se a questão da origem explica, satisfatoriamente, o valor do fenômeno, James mostra sua oposição a este movimento. Para ajudar os ouvintes a compreender o seu ponto de vista, ele usa, como exemplo, a questão da Crítica Bíblica. Trata-se de uma postura teológica, que surgiu no século XIX dentro do movimento denominado Liberalismo Teológico, quando o Livro Sagrado passou a ser investigado à luz das descobertas científicas (influência do legado iluminista), desviando-se do estilo tradicional e dogmático que determinara a sua interpretação até então.

Dessa forma, a leitura do texto passava a levar em conta os aspectos biográficos, as motivações e as influências políticas e sociais que condicionaram os seus escritores.

James afirma que estas questões estão ligadas à preocupação com o tema da “origem”, que, apesar de ser um dado importante, não explica, satisfatoriamente, o valor do fenômeno. O valor de alguma coisa deve ser julgado pelos seus efeitos e não pela sua origem. Em outras palavras, *pelos frutos vocês os conhecerão e não pelas suas raízes*. Esta percepção revela um juízo de natureza espiritual.

O Materialismo Médico é o segundo movimento a que ele se opõe. O objetivo desta perspectiva era dar explicações científicas para certos comportamentos religiosos. Esta era a tendência da psiquiatria do século XIX e da passagem deste século para o século XX, que identificava os casos considerados patológicos com as causas de natureza religiosa. Esta identificação figurava uma postura relacionada com a questão da origem.

O século XIX, considerado o período de formação da psiquiatria e psicopatologia moderna, foi responsável, também, pelo surgimento deste importante debate, que procurava estabelecer as possíveis relações entre religião e o problema mental. A ideia mais difundida, no ambiente médico acadêmico, é que o excesso de religiosidade, o fanatismo religioso e as práticas religiosas intensas seriam propiciadoras do adoecimento mental.

Entre os nomes que se notabilizaram neste período, citamos Philippe Pinel, Esquirol e Emil Kraepelin. O primeiro, em seu tratado sobre o tema, publicado em 1801, apontou os excessos religiosos como fatores relevantes na gênese da alienação mental. O segundo, principal discípulo de Pinel, fala nos monomaníacos religiosos, que são aqueles delirantes que creem que têm uma missão celeste, que são profetas e que estão em comunicação com Deus, com o céu e com os anjos. Emil Kraepelin, o grande nome da psiquiatria, responsável por uma classificação criteriosa dos transtornos mentais, também apontou os componentes religiosos e místicos em paciente psicóticos evidenciados em seu tratado intitulado *Lehrbuch der Psychiatrie (Tratado de Psiquiatria, 1909-1913)*, em que há descrições de pacientes com demência precoce, parafrenia e demência maníaco-depressiva.

A relação estabelecida pela psiquiatria da época entre a sexualidade pervertida e a religião é criticada por James. Ele considera esta postura uma “moda”. Numa nota de rodapé das *Variedades* ele declara: “A mim me parece que poucas concepções são menos instrutivas do que esta reinterpretação da religião como sexualidade pervertida [...] os efeitos são infinitamente mais amplos dos que as causas alegadas” (JAMES, 1995, p. 20). Embora James não cite nenhum destes escritores, estaria ele fazendo também alguma alusão à teoria

psicanalítica, divulgada e causadora de grande impacto na época? O caso do Dr. Schreber, estudado por Freud representa bem este ponto de vista.

James considera, também, inaceitável a ligação estabelecida entre religião e adolescência. Esta crítica torna-se interessante porque a relação foi feita pelos pioneiros da Psicologia da Religião, autores da chamada pesquisa clássica neste campo. Entre eles, destaca-se Stanley Hall, que foi orientando de James e escreveu uma obra sobre a adolescência, em que afirma que há uma relação entre este período da vida e experiência de conversão. Esta obra levou Hall a ser considerado o Pai da Psicologia da Adolescência, sendo a sua teoria fundamentada nos estudos feitos sobre conversão que se valia de depoimentos, diários, cartas etc., dos convertidos nos grandes movimentos religiosos que tomaram conta dos Estados Unidos e da Inglaterra no decorrer daquele século. Estes movimentos foram denominados de O Grande Despertar.

Conjugando a relação estabelecida entre religião, sexualidade e adolescência, ele faz a célebre pergunta já mencionada neste trabalho: se a sexualidade e a decorrente excitação sexual são próprias da juventude e, por isso, há uma canalização para a religião, o que dizer da importância da religião para a terceira idade. A velhice não é a idade religiosa por excelência? James conclui que a verdade é muito simples. Para interpretar a religião precisamos examinar o conteúdo imediato da consciência religiosa. Não se pode resumir a vida religiosa à dependência mente-corpo. Ele indaga: depois de provarem que os frutos são gerados pela moléstia, eles passam a impugnar o valor dos frutos? E a coisa boa que o fruto produz como aqueles produzidos pelos gênios e suas obras de arte? O valor de alguma coisa deve ser julgado pelos seus efeitos e não pela sua origem. Em outras palavras, pelos frutos, vocês os conhecerão e não pelas suas raízes. Esta percepção revela um juízo de natureza espiritual. Os critérios com os quais são julgadas as opiniões sobre as atividades nas ciências naturais e na tecnologia são diferentes da forma de julgar a religião. O valor deve ser determinado pelos juízos espirituais. Se Santa Teresa D'Ávila era histérica ou não, pouco importava, o que a tornou famosa foram os frutos do seu trabalho. O que importa é o trabalho feito e a qualidade do trabalhador que o fez.

Os defensores do materialismo médico, bem como os filósofos dogmáticos, usam a questão da origem como um critério de verdade. Os primeiros a usam como o critério da origem patológica da experiência religiosa, o outro lado reivindica a origem sobrenatural.

James usa, como critério empírico final de uma crença religiosa, a seguinte declaração: não é a origem, mas o modo com que a crença opera sobre o todo, ou seja, “Pelos frutos os conhecereis e não pelas raízes. A prática é a única forma segura de provar que somos

genuinamente cristãos” (JAMES, 1995, p. 25). Cita o pregador puritano Jonathan Edwards, que declara: “O grau em que nossa experiência produz a prática mostra o grau em que nossa experiência é espiritual e divina” (JAMES, 1995, p. 25).

James reitera, durante toda a obra *As Variedades*, a importância do método empírico, uma vez que, a partir dele, é possível observar a função utilitarista da religião. Esta propriedade utilitarista é compreendida, especialmente, pela capacidade que a religião tem de dar respostas para as questões existenciais enfrentadas pelo ser humano e por representar uma fonte de energia da qual o ser humano se serve em seu caminhar na busca da felicidade. Neste sentido, a ênfase está em uma busca empreendida pelo indivíduo e não pelo grupo. É interessante que ele também faz uma crítica irônica aos filósofos e teólogos, ao designar algumas deduções metafísicas usadas por eles como “adjetivos pedantes tiradas dos dicionários, distantes das necessidades propriamente humanas, de algo que poderia ser elaborado mais facilmente a partir da simples palavra de Deus” (JAMES, 1995, p. 277).

Apesar de advogar a ideia de que os frutos são o critério mais importante na avaliação do espiritual, James não deixa de lado a questão patológica por duas razões: primeiro pela curiosidade, segundo porque o estudo, a partir do exagero e perversão, bem como dos seus equivalentes e substitutos, nos leva a um melhor entendimento da sua significação. Como homem com formação médica, ele não obscurece o fato de que a religiosidade pode ser manifesta em uma forma nem sempre saudável. A evidência científica de anomalias neurofisiológicas e patologias psíquicas confirma este fato.

Mesmo defendendo, de maneira entusiasmada, o ponto de vista da comprovação pelos frutos, James admite que nenhum organismo oferece a quem o possui a forma completa da verdade. A religião não pode ser simplificada e daí a dificuldade em ser definida. Ela inclui vários aspectos, uns são mais importantes em um momento, outros em outros e isto atesta a complexidade da concepção de religião. Vejamos agora o que consideramos ser uma característica contundente do pensamento de James sobre a experiência religiosa – a individualidade.

2.3.3 Uma experiência analisada no âmbito do individual

Na Conferência II das *Variedades*, James procura mostrar as linhas mestras do seu trabalho, explicitando as suas delimitações. Partindo da percepção de que a religião possui um caráter pessoal e outro institucional, ele deixa claro que o seu interesse é aprofundar a compreensão da dimensão individual.

O lado institucional da religião inclui o culto, o sacrifício, a teologia, a cerimônia e a organização eclesial, que são processos elaborados com o objetivo de influenciar as disposições da divindade em favor do fiel. Ficam fora também a Teologia Sistemática e as ideias a respeito dos deuses. Poderia ser chamada de arte externa e tem, como objetivo, “granjear favores dos deuses” (JAMES, 1995, p. 30). A religião pessoal se refere a disposições interiores do próprio homem que formam o seu centro de interesse, sua consciência, seus abandonos, sua desvalia, sua imperfeição. Impõe atos pessoais e não rituais. É extremamente significativa por representar o rudimento desorganizado da religião e, em certo sentido, se mostra mais fundamental do que a institucional. James comunica que aceita qualquer nome para a religião pessoal. O importante é perceber que ela contém os elementos que a moral pura e simples não contém. Avisa que a partir desta conferência (II) aplicará o nome “religião” se referindo sempre à religião pessoal.

Dalgalarondo (2008) afirma que, ao descrever e analisar experiências excepcionais com o sagrado, James cria uma Psicologia da Religião “sui generis”, radicalmente subjetivista e individualista, vivencial e empírica a um só tempo. Ao diferenciar uma dimensão institucional e social da religião de uma dimensão pessoal, ou seja, uma experiência vivida, James vai declarar que seu interesse é, fundamentalmente, psicológico, em uma perspectiva radicalmente empirista (é a experiência pessoal, individual, na sua originalidade viva que interessa), sem resvalar para qualquer manifestação positivista ou antissubjetivista. James estuda o que ele chama de ramo pessoal da religião. Assim, a religião que quer estudar é aquela que fala das disposições internas do homem, de sua consciência íntima, seus desertos, seu desamparo e sua incompletude. Nas *Variedades*, ele se propõe a ignorar, inteiramente, o ramo institucional da religião, pois, para ele, a religião pessoal é algo mais fundamental do que qualquer formação eclesial. A definição de religião apresentada por ele nesta conferência se refere a “sentimentos, atos e experiências de *indivíduos em sua solidão*” (JAMES, 1995, p. 31, 32).

A ênfase individualista do trabalho de James deixa transparecer o ambiente protestante no qual ele foi educado. Um dos pilares da Reforma luterana é a tese do sacerdócio individual do crente. Num período em que reinava, soberana, a tese de que o acesso a Deus só era possível pela intermediação da Igreja, Lutero defende que todo aquele que crê tem condições de estabelecer este relacionamento, pois, a morte de Jesus Cristo, na cruz, possibilita o estabelecimento desta relação. Esta premissa deu origem, segundo alguns, ao desenvolvimento de um senso de individualismo que se tornou uma marca do protestantismo nos séculos seguintes em países ocidentais, incluindo, naturalmente, a América de James. O

conversionismo individualista, que marcou a sociedade americana durante o século XIX e a primeiras décadas do século XX, influenciou, também, o seu pensamento. A estrutura do trabalho é sustentada pelo relato de experiências individuais.

Lembramos, mais uma vez, o antropólogo americano, Clifford Geertz (2001), quando afirma que, ao caracterizar a “religião” e o “religioso” em função do individualismo radical, levando em conta as profundezas do sentimento e desconfiando dos projetos e esquemas da religião convencional e da sociedade em geral, James confere à *Variedades*, um aspecto curiosamente duplo. O livro parece ultra contemporâneo e, ao mesmo tempo, distante. Distante porque mostra, em suas páginas e em seu mundo, a religião como uma questão radicalmente pessoal, uma profunda experiência subjetiva e particular de um estado de fé que resiste às pretensões do público e do social de “serem os ditadores únicos e máximos daquilo em que se pode acreditar” (GEERTZ, 2001, p. 150). Ao mesmo tempo, o livro é ultra contemporâneo, porque defende a presença do “religioso” no palco dos grandes eventos históricos e sociais, embora, muitas vezes, à primeira vista, estes eventos não apresentem nenhuma relação com o fenômeno.

2.3.4 Uma experiência que prioriza o sentimento

Ao traçar as linhas demarcatórias de sua abordagem, James considera, também, o sentimento religioso. Para ele, este sentimento, não é uma espécie única de entidade mental. Uns ligam-no ao sentimento de dependência, finitude, medo e vida sexual. Não existe, no sentimento religioso, uma natureza psicológica específica. Ele é, muitas vezes, tratado como nome coletivo para muitos sentimentos que os objetos religiosos podem despertar. Existe o medo religioso, o terror religioso, a alegria religiosa, o amor religioso. Mas, o amor religioso é apenas a emoção natural humana dirigida aos objetos religiosos, o medo religioso é o medo corriqueiro ou comum na vida de todos os dias etc. A fórmula é: sentimento religioso + objeto religioso. Do mesmo jeito que não existe uma emoção especificamente religiosa, também não existe um objeto especificamente religioso e nem um tipo específico de ato religioso.

James advoga que a religiosidade deve ser vista a partir do seu componente emocional em detrimento do lado intelectual (existente) e socioinstitucional. Os depoimentos pessoais de pessoas comuns e de indivíduos famosos, especialmente no ambiente religioso, incluindo os “santos”, que relatam experiências de conversão acompanhadas de uma forte dosagem mística e de uma forte carga afetiva, levaram James a concluir que as emoções são os elementos responsáveis pela transformação completa dos rumos da existência de uma pessoa, são elas

que redimensionam o projeto de vida de cada um, processo esse que pode ocorrer de forma rápida ou com lentidão.

Valle (1998) chama atenção para o fato de que, não obstante todo o seu pragmatismo, James sabia que estava lidando com experiências profundas, cujas raízes não podem ser facilmente detectadas pela psicologia e precisam, por isso, ser consideradas caso a caso. No entanto, ele segue um caminho diferente de outros grandes estudiosos do comportamento da época, como Freud e Jung, com quem ele se encontrou na Universidade Clark um pouco antes de sua morte. Estes procuraram explicar o fenômeno religioso pela via dos fatores inconscientes.

Ao falar da intuição do divino como objeto da experiência religiosa, Meslin (2014) se refere a James como um investigador que se destacou, ao lado de outros, tal como R. Otto (2007), na busca deste fundamento, encontrando-o no âmbito das emoções. Nesta perspectiva, Meslin coloca James como um aliado do teólogo Friedrich Schleiermacher. Considerado, pelo teólogo alemão Paulo Tillich, como o Pai da Teologia protestante moderna, ele declarou que religião não era conhecimento teórico nem ação moral: religião era sentimento, sentimento de dependência do absoluto. Desta forma, Schleiermacher apregou o valor do sentimento para a compreensão da experiência de fé.

Cabe, nesse momento, assinalar a conexão entre o pensamento de James e o movimento denominado Liberalismo. Trata-se de uma corrente de pensamento que tem o centro de sua visão na defesa da liberdade individual. Para alguns autores, como Eduardo Gross (2008), ele pode ser considerado um herdeiro do humanismo renascentista e da Reforma Protestante. É também um herdeiro muito próximo do Iluminismo, porque a defesa da liberdade individual pressupõe a possibilidade de decisão do indivíduo e os pensadores liberais defendiam a capacidade de cada um agir eticamente, a partir do uso de sua razão.

No âmbito da Teologia, é denominado Liberalismo Teológico todo o conjunto de reflexões sobre a fé em diálogo com as aquisições do conhecimento pelo uso da razão – no âmbito filosófico e no das ciências (GROSS, 2008). O movimento surgiu como uma tentativa de construir uma Teologia adequada à Modernidade. Obras escritas, no século XIX, com este intento, receberam a denominação de liberais. Dentre elas, destaca-se *Sobre a religião: Discursos a seus menosprezadores eruditos*, de autoria de Friedrich Schleiermacher (1768-1834), publicada em 1799, que exerceu uma considerável influência nos estudos sobre religião. Nela, Schleiermacher reage contra a interpretação intelectualista da natureza da religião e estuda a experiência religiosa, particularmente, do ponto de vista do sentimento. Contra o intelectualismo reinante do tempo, Schleiermacher argumenta que a essência da

religião não é nem o raciocínio nem a ação, mas sim a intuição e o sentimento. Para ele, a experiência religiosa consiste, essencialmente, no sentimento de absoluta dependência de Deus na vida humana.

O Liberalismo Teológico se espalhou pelo mundo acadêmico protestante, chegando aos Estados Unidos no início do século XX. A sua tendência em acentuar a individualidade e mesmo a intimidade da religião, mantendo em segundo plano as consequências políticas e sociais do cristianismo, vai encontrar ressonância no pensamento de James, para quem a religião deve significar “os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão” (JAMES, 1995, p. 31, 32). O caráter individual e afetivo da religião em oposição à sua natureza coletiva, sistemática e convencional representa uma das proposições jamesianas e isto o aproxima de Schleiermacher, o principal representante do Liberalismo Teológico.

Para Meslin, James praticou um empirismo radical, que parte de fatos precisos para descrever as manifestações do sentimento imediato da consciência que constitui uma experiência única para aquele que experimenta e vive. Portanto, diz Meslin:

Não é possível separar a experiência de fé do sujeito que a experimenta; ela não tem outra realidade senão no sujeito; mas é esse último que lhe dá objetividade pela fé, pela crença que nela se encerra. É a fé que, acrescentada pelo sujeito ao sentimento e à emoção que ele sente, confere à experiência que ele vive o estatuto de experiência religiosa. (MESLIN, 2014, p. 137).

A percepção da individualidade e do sentimento, como fatores integrantes da experiência religiosa de acordo com a perspectiva jamesiana, levam a outra conclusão também exposta nas *Variedades*: o fenômeno pressupõe a crença naquilo que não é visto. Este é o tema do item que segue.

2.3.5 Uma Experiência Baseada na Crença em uma Realidade Invisível

A terceira conferência de James, em Edimburgo, versa sobre *a realidade do invisível*. Ele inicia dizendo que a crença em uma ordem invisível consiste na característica da vida religiosa em seu sentido mais amplo e abrangente e que o bem supremo reside em nos ajustarmos, harmoniosamente, a ela. Esta realidade invisível representa um objeto da nossa consciência e determina nossas atitudes morais, práticas e religiosas.

Os objetos mais concretos da religião, a partir das próprias divindades, são conhecidos pelos homens apenas pelas ideias. É pelas ideias que eles são adorados. Toda a força da

religião cristã, portanto, na medida em que a crença nas personagens divinas determina a atitude predominante do crente, é exercida em geral por meio de ideias puras.

Ao lado das ideias ligadas a objetos religiosos mais concretos, tais como as divindades, constata-se, também, os objetos abstratos que exercem um poder com igual intensidade. Os atributos de Deus, como sua santidade, justiça e misericórdia e os mistérios relacionados como processo de salvação são exemplos deste tipo de objeto. James destaca o significado deles, para os cristãos, lembrando que, muitas vezes, se revelam como fonte de inspiração e conforto.

Estes objetos abstratos são bem evidentes nas experiências místicas verificadas em fiéis oriundos das mais diferentes religiões e influenciam, positivamente, suas vidas “de maneira muito poderosa”. James cita E. Kant, que se refere à existência de um fenômeno da mente que nos leva a acreditar, com todas as nossas forças, na presença real de uma série de coisas, das quais não podemos ter nenhuma noção, mas têm o poder de transformar o curso de nossas vidas: “Podemos agir *como se* existisse Deus; sentir *como se* fôssemos livres para fazer planos *como se* devêssemos ser imortais” (JAMES, 1995, p. 45).

James esclarece que, ao citar Kant, não está interessado em expressar sua opinião sobre uma questão da Filosofia, e sim ilustrar um fato da natureza humana que repercute, nitidamente, na esfera religiosa.

O sentimento de realidade pode, de fato, ligar-se de maneira tão robusta ao nosso objeto de crença que toda a nossa vida é polarizada de fio a pavio, por assim dizer, pelo sentido que damos à existência da coisa que acreditamos, embora dificilmente possamos dizer que essa mesma coisa, para a finalidade de uma descrição, está presente em nossa mente. (JAMES, 1995, p. 45).

Estas ideias formam “o substrato de todos os nossos fatos, o manancial de todas as possibilidades que concebemos” (JAMES, 1995, p. 46). Não é possível olhar, diretamente, para elas, pois não têm corpo, mas é, através delas, que captamos as coisas no trato com o mundo real. Sobre esta temática assim se expressa

É como se houvesse na consciência humana em sentido de realidade, um sentido de presença objetiva, uma percepção do que podemos chamar “alguma coisa ali”, mais profunda e mais geral do que qualquer um dos sentidos especiais pelos quais a psicologia atual supõe que realidades existentes são originalmente reveladas. (JAMES, 1995, p. 47).

As alucinações são consideradas as provas mais curiosas da existência desta realidade. Nelas, o objeto não é visto, não é ouvido, não é tocado, mas é sentido. Por exemplo, a pessoa,

muitas vezes, sente uma “presença” na sala, localizada com precisão, voltada para uma determinada direção, mas ela desaparece de repente, da mesma forma como surgiu. James apresenta vários relatos de pessoas que sentiram esta “presença” com muita intensidade e que, em alguns casos, provocaram um sentimento de alegria. Alguns destes relatos identificam a experiência com a esfera religiosa, acreditando ser esta “presença” a presença de Deus. Outros não estabelecem esta relação e a veem, simplesmente, como uma concepção abstrata, com as sensações de realidade e exterioridade espacial ligadas diretamente a uma ideia plenamente objetivada e exteriorizada. Tais relatos, segundo James, parecem provar a existência de um “sentido da realidade presente mais difundido e geral do que nossos sentidos especiais nos fornecem” (JAMES, 1995, p. 49-50).

Os *estados místicos* (sobre os quais falaremos mais adiante) também podem ser considerados registros desta realidade. Ao abordá-los, James estabelece o contraste entre a percepção da realidade dos conceitos abstratos e o racionalismo, dizendo que é necessário reconhecer que parte da vida mental não pode ser explicada racionalmente, porque esta explicação se daria num nível superficial.

A percepção desta realidade produz *atitudes solenes* que, entre outras coisas, se caracteriza pela alegria que pode resultar da entrega total de si mesmo. Niebuhr (2010) aponta algumas características da conferência sobre a Realidade Invisível que ele considera especialmente importantes. Destaca entre elas, a associação que James faz entre estas “intuições mudas” da realidade do indivíduo com o misticismo, uma forma de experiência religiosa enfatizada por ele e que representa o tema do item que segue.

2.3.6 Uma Experiência Enriquecida pelos Estados Místicos

As conferências sobre o tema iniciam com a declaração explícita de James que tem deixado “em aberto e inconclusos” alguns pontos até chegar à questão do misticismo. (JAMES, 1995, p. 237). Tal afirmação deixa transparecer, nitidamente, a importância que a experiência mística tem para o autor, uma vez que a coloca como o ponto culminante da experiência religiosa.

O que significa a expressão: “estados místicos de consciência”? Como se separam os estados místicos dos demais estados? Estes questionamentos norteiam a conferência de James sobre um dos temas mais destacados do seu trabalho. Ele ressalta o fato de que os termos “misticismo” e “místico” têm sido usados como alvo de censura e como expressão de algo que se afigura como vago, vasto, sentimental e sem base nos fatos e na lógica. No entanto,

eles podem ser considerados experiências reais, que podem ser observadas em várias pessoas e são válidas como objeto de investigação.

James propõe (1995, p. 237) o que chama de “quatro marcas que permitem chamar a experiência de mística”, são elas:

Inefabilidade. A experiência mística é impossível de ser relatada em toda a sua extensão. Não há palavras que expressem, literalmente, o que foi vivenciado. “Não se pode fazer nenhum relato adequado do seu conteúdo” (JAMES, 1995, p. 237). Isto significa que ela deve ser experimentada diretamente. Não pode ser comunicada nem transferida a outros. Ninguém pode explicar a outra pessoa, que nunca conheceu determinado sentimento, em que consiste a qualidade ou o valor dele. Como exemplo, ele cita duas situações: a necessidade do indivíduo ter ouvidos musicais para julgar o valor de uma sinfonia e a necessidade de se apaixonar para compreender o estado de espírito de alguém que se percebe como tal.

Qualidade noética. Os estados místicos parecem ser também, para aqueles que o experimentam, estados de conhecimento, estados de visão interior dirigida às profundezas de verdade não sonhadas pelo intelecto discursivo. São iluminações, revelações, cheias de significados e importância por mais inarticuladas que continuem sendo, e, geralmente, carregam consigo um senso curioso de autoridade pelo tempo sucessivo.

Transitoriedade. A duração dos estados místicos é considerada breve. Eles não duram muito tempo. Em princípio, o limite é de meia hora, sendo uma a duas horas o tempo máximo admitido.

Passividade. Embora a ocorrência de estados místicos seja facilitada por operações voluntárias preliminares, como a fixação da atenção, a execução de certos gestos corporais, ou outras posturas prescritas pelos manuais de misticismo, quando a experiência se impõe, o místico tem a impressão de que a sua vontade está adormecida e que ele está sendo agarrado e seguro por uma força superior. Esta última particularidade liga os estados místicos a certos fenômenos, tais como o discurso profético, a escrita automática ou o transe mediúnico. Os estados místicos, rigorosamente falando, nunca são meras interrupções. Subsiste sempre alguma lembrança do seu conteúdo e um sentido profundo de sua importância, gerando a modificação da vida interior do sujeito.

James denomina este conjunto de características de “grupo místico” (p. 238) e diz que elas são suficientes para marcar um grupo de estados de consciência tão peculiares que merecem um nome especial e fazem jus a um estudo cuidadoso. Baseado em variados relatos, ele mostra que tais estados de consciência podem decorrer de diferentes causas e em diferentes situações.

Em primeiro lugar, ela pode ser resultante do impacto sofrido pelo pronunciamento de uma frase revestida de um profundo significado para o indivíduo. Cita como exemplo, o que aconteceu com Lutero, que relata o impacto vivido por ele quando um dia um monge repetiu as palavras do credo; “Creio no perdão dos pecados”. Naquele momento, segundo o próprio Lutero, “a Escritura lhe apareceu sob uma luz inteiramente nova. Era como se tivesse encontrado a porta do Paraíso escancarada” (JAMES, 1995, p. 239). James afirma, ainda, que esse sentido de significação mais profunda não se limita a proposições racionais. Palavras singelas, conjunções de palavras, efeitos de luz na terra, odores e sons musicais, tudo provoca o estado místico “quando a mente está corretamente afinada” (JAMES, 1995, p. 239).

O conhecido fenômeno denominado *déjà-vu*, em que a pessoa é invadida pela sensação de “ter estado antes aqui” também é percebido por James como um estado místico que ele chama de “um degrau mais pronunciado na escala mística” (JAMES, 1995, p. 239).

Os sonhos, também fazem parte deste grupo. Ele cita um autor, James Crichton-Browne, que denomina o fenômeno de “estado de sonho”. Os sonhos, diz William James, “trazem um sentido de mistério e da dualidade metafísica das coisas, um alargamento da percepção que se afigura iminente, mas nunca se completa” (JAMES, 1995, p. 240).

A menção ao sonho, aqui, faz lembrar o pensamento de Freud, para quem os sonhos representam a realização do desejo. Morano (2014) traça um interessante paralelo entre a interpretação dos sonhos, como apresentada por Freud, e a questão religiosa. Segundo este autor, Freud abriu caminhos para o esclarecimento das múltiplas formações culturais, entre as quais se destaca a elaboração de lendas e mitos. Isto, naturalmente, inclui elementos de natureza religiosa. O texto cultural, mítico, religioso, artístico ou filosófico, uma vez que, na concepção psicanalítica, contém elementos inconscientes, pode ser tratado como um texto onírico. Certos aspectos da natureza também parecem ter o poder especial de despertar tais estados de espírito místico. James justifica essa premissa dizendo que vários dos casos anotados por ele ocorreram ao ar livre e que a literatura tem registrado amplamente estes fatos.

A consciência produzida por substâncias tóxicas e por anestésicos, notadamente o álcool, representa também o que poderia ser chamado de fator desencadeante de um estado místico. O poder do álcool sobre o gênero humano, diz James, deve-se, por certo, à sua capacidade de estimular as faculdades místicas da natureza humana, geralmente, não identificadas nos momentos de sobriedade.

James cita um psiquiatra canadense, R. M. Bucke que dá aos estados místicos o nome de “consciência cósmica”. Segundo este autor, não se trata “simplesmente de uma expansão

da mente consciente, mas a ‘superadição’ de uma função distinta de qualquer outra, possuída pelo homem comum.” (JAMES, 1995, p. 249)

Após listar fatores que provocam os estados místicos que, segundo ele, ocorrem de forma esporádica, James passa a citar as experiências decorrentes do que ele chama de Cultivação Metódica, referindo-se a um elemento próprio da vida religiosa dos hindus, budistas, maometanos e cristãos e que consiste no treinamento da visão mística. A *Yoga*, praticada na Índia desde tempos imemoriais, é um exemplo disso. Ioga significa a união experimental do indivíduo com o divino e baseia-se no exercício perseverante. A dieta, a postura, a respiração, a concentração intelectual e disciplina moral variam, ligeiramente, nos diferentes sistemas que a ensinam.

Os Budistas cultivam altos estados de contemplação, a que dão o nome de *dhyana*. Para alcançar o estágio supremo, é necessário percorrer quatro estádios. Primeiro, a concentração; em segundo lugar, o declínio das funções intelectuais; no terceiro estágio, começa a indiferença, juntamente com a memória e a consciência de si mesmo; no quarto estágio, dá-se o aperfeiçoamento da indiferença, da memória e da consciência de si. No mundo dos maometanos, o ramo sufista e os dervixes possuem também uma tradição mística.

Após comentar as práticas místicas do Hinduísmo, do Budismo e do Islamismo, James se volta para o misticismo cristão. Ele ressalta o fato de que, na Igreja cristã, sempre houve místicos, embora muitos deles fossem vistos com desconfiança aos olhos das autoridades de sua época. As suas experiências deram origem a um sistema de Teologia mística, cuja base é a oração ou meditação, a metódica elevação da alma a Deus. Pela prática da oração, é possível atingir os níveis mais altos da experiência mística.

Entre os grandes místicos da História do Cristianismo, James cita São João da Cruz, Santa Teresa D’Ávila e Santo Inácio de Loyola. Para ele, o que mais interessa no estudo da experiência destes religiosos são os aspectos cognitivos, isto é, o seu valor em relação à revelação. Santa Teresa fornece pistas a respeito disso através da Oração da União, em que ela diz que “a alma está plenamente desperta no que diz respeito a Deus e inteiramente adormecida no que concerne a este mundo e a si mesma” (JAMES, 1995, p. 255.)

As formas de comunicação são de várias espécies. Algumas se relacionam com este mundo, como visões do futuro, leitura de orações, compreensão de textos, conhecimento de eventos distantes. No entanto, as revelações mais importantes são as teológicas ou metafísicas. James cita Santo Inácio, que confessou: “uma única hora de meditação [...] lhe ensinara mais verdades sobre coisas do céu do que todos os ensinamentos de todos os doutores juntos poderiam ensinar” (JAMES, 1995, p. 235).

James volta-se, então, para uma questão já discutida no início da obra *As Variedades*, quando fez uma severa crítica ao movimento chamado Materialismo Médico, embora, nesta conferência sobre Misticismo, ele não cite o movimento explicitamente. Apenas procura relacionar a postura médica reinante em relação aos estados místicos, dizendo que, para a mente médica, esses êxtases nada significam, senão estados hipnoides sugeridos e imitados, numa base intelectual de superstição e numa base física de degeneração e histeria. Reconhece que não há dúvida alguma de que essas condições patológicas existiram em muitos casos e, talvez, até em todos eles, mas esse fato nada nos diz sobre o seu valor para o conhecimento da consciência que eles induzem: “Se quisermos fazer um julgamento espiritual desses estados, não devemos contentar-nos com o linguajar médico superficial, mas, indagar-lhes dos frutos para a vida” (JAMES, 1995, p. 258). James diz ainda que “os grandes místicos espanhóis que levaram o hábito do êxtase tão longe [...] parecem ter mostrado, na maior parte do tempo, espírito e energia indômitos, e tanto mais pelo transe a que se entregaram” (JAMES, 1995, p. 258).

A superação de todas as barreiras usuais entre o indivíduo e o Absoluto é a grande consecução mística. Nos estados místicos, tornamo-nos um com o Absoluto e nos tornamos consciente de nossa unicidade. Esta é a perene e triunfante tradição mística, escassamente alterada por diferença de clima ou credo. Na linguagem do apóstolo Paulo: “eu vivo, mas não eu, mas Cristo vive em mim” (GÁLATAS 2:20).

Ao finalizar a sua conferência sobre Misticismo, James procura resumir a sua percepção sobre o que chama esfera mística da consciência, apresentando seus “traços gerais” e indagando se esta esfera pode ser invocada como autoridade. De acordo com a sua percepção, esta “esfera é, em conjunto, panteísta e otimista, ou pelo menos o oposto do pessimismo. É antinaturalista e se harmoniza com as almas nascidas duas vezes e com os estados de espírito chamados do outro mundo” (JAMES, 1995, p. 237).

Pelo menos, três pontos nos chamam a atenção no que diz respeito a esta declaração de James relativa à experiência mística: a) ela possui uma conotação positiva, no sentido de ser benéfica; b) está além do alcance do mundo considerado natural e, por isso, não é submetido à experimentação; c) adéqua-se às pessoas “nascidas duas vezes”. Esta expressão é usada por James para se referir às pessoas que, mesmo conhecendo a religião, esta não parece ter um maior significado durante boa parte de sua existência. Em certo momento, ela se depara com circunstâncias de maior impacto, isto é, enfrenta crises profundas, o que a leva a um processo de conversão, após o que, passa a viver como se tivesse nascido outra vez. Este tipo de

experiência levou James a caracterizar estas pessoas de religiosos da “mente doentia”, tema que será discutido no próximo capítulo deste trabalho. Voltaremos ao tema no capítulo 5.

Quanto à questão da autoridade, James (1995) estende a pergunta indagando ainda se o misticismo fornece alguma garantia da verdade do renascimento do indivíduo, da sobrenaturalidade e do panteísmo que ela favorece. Ele divide sua resposta em três partes desenvolvidas a partir de três proposições. São elas:

1. “Estados místicos quando bem desenvolvidos, geralmente são, e têm o direito de sê-lo, autoridades absolutas sobre os indivíduos que os experimentam” (p. 263).

Se a verdade mística que se revela a um homem se mostra uma força pela qual ela pode viver, que direito nós temos para lhe ordenar que viva de outra maneira? James defende desta forma, a liberdade que o místico deve usufruir para expressar suas crenças e viver em função delas. Para ele, por mais que se queira alterar a mente desta pessoa, o máximo que se consegue fazer é fortalecer as suas crenças. Nossas crenças mais “racionais”, diz ele, “baseiam-se em evidências de natureza exatamente semelhante às que os místicos apresentam como suas” (p. 264).

2. Os místicos, por seu lado, não possuem o direito de exigir que os que estão de fora acreditem no conteúdo de suas experiências, porque a mesma representa algo estranho e fora de quem não a vivencia. Mas, James acrescenta, também, que esta atitude, que ele denomina de “presunção, está longe de ser forte” (p. 264) entre os místicos.

3. A existência dos estados místicos derruba a pretensão de que os estados não místicos são os únicos e supremos ditadores em que podemos acreditar (JAMES, 1995, p. 266). Eles destroem a autoridade da consciência não mística ou racionalista, que se baseia apenas no intelecto e nos sentidos. A experiência mística pode representar a abertura para outras ordens de verdade, nas quais, na medida em que uma coisa em nós responda vitalmente a elas, possamos continuar livremente a ter fé.

Em suma, o místico é invulnerável e precisa ser deixado, quer nos agrade, quer não, no gozo imperturbável do seu credo. James lembra o escritor russo Leo Tolstói, ao declarar que a fé é aquilo pelo que vivem os homens. Estado de fé e o estado místico são termos praticamente intercambiáveis. Os estados místicos, de fato não exercem nenhuma autoridade pelo simples fato de serem estados místicos. No entanto, podem representar caminhos na direção de objetivos perseguidos pelo ser humano, tais como a sensação de segurança, de repouso, de integração com o universo. “O supernaturalismo e o otimismo que eles gostariam de incutir-nos, interpretados de um modo ou de outro podem ser, afinal de contas, a mais verdadeira das visões interiores do significado da vida” (JAMES, 1995, p. 267).

Após a compreensão da percepção jamesiana de experiência religiosa, passaremos às concepções apresentadas pelo autor de “religião de mente sadia” e “religião da mente doentia”. Tomando, por base, a expressão título desta tese, pergunta-se: que tipo de fruto a experiência religiosa produz? Ela pode contribuir para o crescimento saudável do indivíduo, estimular sua criatividade, levá-lo ao estabelecimento de relacionamentos satisfatórios ou pode conduzir à inibição do seu desenvolvimento e da sua capacidade de criar e estabelecer relações insatisfatórias e doentias? Este é o tema a ser discutido no próximo capítulo.

3 A RELIGIÃO DE MENTE SADIA E A RELIGIÃO DE MENTE DOENTIA, DE ACORDO COM A CONCEPÇÃO DE WILLIAM JAMES

Os termos usados por James em sua língua nativa (inglês) para se referir aos aspectos benéficos e aos aspectos prejudiciais da religião são: *The religion of healthy mindedness*, que traduzido, literalmente, seria “A religião do psiquismo saudável” e *The sick soul*, que significa “A alma enferma”. Estas expressões representam os títulos dados às conferências IV, V, VI e VII, publicadas na obra *The Varieties of Religious Experience (As Variedades da Experiência Religiosa)*, (1958), que tratam, respectivamente, dos referidos temas.

Em sua obra, *Psicologia da Religião*, Merval Rosa (1969), traduz estes termos como religião da mente sadia e religião da mente doentia. Otávio Mendes Cajado, responsável pela tradução brasileira do texto *As variedades*, feita em 1995, usa os termos, religião do equilíbrio mental e religião da alma enferma; Martins (1996) utiliza os termos mentalidade saudável e alma doente; Dalgalarrrondo (2008) emprega as expressões almas sadias e almas doentias. A tradução do livro de Johnson, *Psicologia da Religião* (1964), emprega os termos religião de mentalidade saudável e a alma enferma. Decidimos usar os termos traduzidos por Merval Rosa, isto é, religião da mente sadia e religião da mente doentia, por entender que eles correspondem com maior precisão à proposta de James e se aproximam mais do seu significado na língua inglesa, tal como são colocados na edição de 1958, que serve de base para este trabalho. Justificamos a nossa escolha pelas seguintes razões: no nosso entendimento, James não faz diferença entre mente e alma. É bom lembrar que, na história da Psicologia, as duas palavras têm sido usadas como traduções da palavra grega *psyque*. O foco do autor é a repercussão concreta (pragmática) da religião na vida dos seres humanos independente de suas percepções em relação ao divino.

O presente capítulo é dividido em três partes: em primeiro lugar, é apresentada a religião da mente sadia; em seguida, a religião da mente doentia e, em um terceiro momento, será feita uma discussão em relação a esta tipologia elaborada por James, considerando seu aspecto dicotômico e a contribuição de outras abordagens teóricas para a compreensão do tema.

3.1 A Religião da Mente Sadia

James inicia a IV conferência fazendo a pergunta: Qual é a principal preocupação da vida humana? Ele mesmo responde: a felicidade. Em seguida, apresenta várias proposições

que servem de base para sua apresentação: 1) afirma que o alcance, a conservação e a recuperação da felicidade representam, para a maioria dos homens, em todos os tempos, o motivo secreto de tudo o que fazem e de tudo o que estão dispostos a suportar; 2) cita a Escola Hedonística de ética, que deduz a vida moral inteiramente das experiências de felicidade e infelicidade produzidas pelos diferentes gêneros de conduta; 3) afirma que, na vida religiosa, mais do que na vida moral, a felicidade e a infelicidade parecem ser os polos ao redor do quais gira o interesse do indivíduo; 4) declara que somos obrigados a admitir que qualquer gozo persistente é capaz de produzir o tipo de religião que consiste na admiração agradecida do dom de uma existência feliz; 5) e, por fim, afirma que precisamos, também, reconhecer que as maneiras mais complexas de experimentar a religião são novas maneiras de produzir felicidade.

A partir daí, James conclui que “com tais relações entre religião e felicidade talvez não seja surpreendente que os homens venham a considerar a felicidade proporcionada por uma crença religiosa prova de sua verdade”, pois, se um credo faz o indivíduo sentir-se feliz, este credo será adotado, inevitavelmente, por esta pessoa e, por isso, será considerado verdadeiro para ela. James cita as palavras de um autor alemão, sem fazer referência ao seu nome, que diz que “o sentimento de felicidade [...] é, portanto, não só um sentimento possível para se experimentar aqui embaixo, mas também a prova melhor e mais indispensável da realidade de Deus” (JAMES, 1995, p. 59).

James convida os ouvintes da conferência a “examinar” o que ele chama de “espécies da felicidade religiosa”, apontando um tipo de pessoas que se percebem como detentoras de uma felicidade “congénita e irrevogável” e que, por isso, apresentam as características que seguem: são pessoas em quem, nelas, a “emoção cósmica” toma a forma do entusiasmo e da liberdade. Elas se recusam a admitir o sentimento de infelicidade, por considerá-lo mesquinho e errado. Embora aconteça, com mais frequência, entre os mais jovens e nas pessoas do sexo feminino, este sentimento é observado em indivíduos de todas as idades, que se atiram de forma apaixonada à bondade da vida, apesar das provações da existência e do ambiente religioso em que foram educados. Sua religião é, desde o princípio, determinada pela união com o divino. Para estas pessoas, Deus é um doador de liberdade e a natureza é vista como absolutamente boa. Elas têm afinidade com flores e pássaros, com a inocência dos seres humanos e relegam as escuras paixões humanas. Não conseguem pensar mal nem a respeito do homem nem de Deus, revelando otimismo exacerbado e uma intensa alegria religiosa.

Após apresentar este tipo de experiência, James passa a fazer uma comparação com duas abordagens que, para ele, envolvem estas qualidades. Em primeiro lugar, refere-se a uma

tipologia elaborada pelo Cardeal Francis W. Newman e, em seguida, concentra boa parte do capítulo num movimento da época chamado *Cura Psíquica*. Vejamos algo sobre cada uma destas abordagens.

3.1.1 A Tipologia do Cardeal Newman

John Henri Newman (1801-1890) nasceu na Inglaterra e, inicialmente, integrou um grupo de jovens clérigos anglicanos em Oxford, denominado Movimento de Oxford. O objetivo deste grupo era “restaurar o tesouro da Igreja em todas as formas à pureza dos seus indivisos séculos iniciais” (WALKER, 2006, p. 753), isto é, uma volta ao Cristianismo primitivo.

Reconhecido pela grande capacidade intelectual e oratória, ele iniciou, em 1833, uma série de publicações, denominada *Panfletos para época*, que representou o ideário do grupo. Dos noventa panfletos publicados pelos membros, Newman escreveu ou publicou, pelo menos, vinte e oito. Para ele, a Igreja da Inglaterra deveria representar uma ponte entre o Protestantismo e o Vaticano, mas, como afirma W. Walker, “à medida em que os panfletos iam aparecendo, os escritores enfatizavam cada vez mais aquelas doutrinas e práticas, que estão identificadas com Roma” (WALKER, 2006, p. 753). O nonagésimo panfleto, de autoria de Newman, publicado em 1841, afirmava a supremacia da fé católica. A interpretação foi considerada equivocada e o bispo de Oxford proibiu a publicação dos folhetos. À esta altura, o movimento chamado anglo-católico já contava com centenas de seguidores e Newman, que estava no ápice de sua influência, resolveu se voltar para Roma e foi seguido por centenas de clérigos e leigos. Segundo Walker (2006, p. 754), ele foi considerado o “mais eminente dos católicos romanos ingleses”, chegando ao cardinalato em 1879.

O pensamento de Newman, no que diz respeito à experiência de conversão, vai ao encontro dos estudos feitos na época pelos psicólogos da Religião, considerados como pioneiros desta disciplina nos Estados Unidos. As pesquisas destes teóricos, representadas por seus grandes expoentes, George Albert Coe, Stanley Hall, Edwin Starbuck, James Leuba, além de William James, tinham como carro chefe a experiência de conversão de jovens americanos ocorridas, especialmente, como fruto dos movimentos evangelísticos, chamados de Reavivamentos, que tiveram lugar nos Estados Unidos, no período compreendido entre o final do século XIX e início do século XX.

Entre as “descobertas” deste grupo, destacam-se duas teses principais: a primeira tem, como principal autor, Stanley Hall, que, ao escrever uma obra notável sobre adolescência,

defendeu a ideia de que esta faixa etária seria um fator de conversão. James não concordou com a proposição exposta por Hall, mas defendeu o outro ponto apresentado pelo grupo, segundo o qual, existem dois tipos de processo de conversão, a saber: a *conversão gradual* e a *conversão resultante de uma mudança brusca de convicção* ou *conversão dramática*. A primeira ocorre entre as pessoas que são nascidas e educadas em uma determinada tradição religiosa que, ao chegarem o momento de se definirem em relação a esta questão, abraçam os princípios que lhe foram transmitidos desde a infância. A diferença é que o indivíduo agora não crê porque disseram que ele deveria crer, mas agora tem suas próprias razões para crer. Este processo é considerado tranquilo, isto é, sem crise. O cardeal Newman classifica as pessoas que vivem este tipo de religião de *nascidos uma vez*, porque suas crenças e formas de comportamento permanecem sem grandes alterações durante toda a vida.

O outro tipo de conversão, isto é, a *conversão por mudança brusca de convicção* ou *conversão dramática* ocorre nas pessoas que foram criadas debaixo de um determinado credo, mas, num determinado tempo, geralmente na vida adulta, passam a se sentir inquietos em relação à questão religiosa e insatisfeitos com tudo que lhe foi ensinado e em tudo em que tinham crido até então. Estas pessoas entram em uma situação de crise, que só termina após a sua decisão em favor de uma nova mensagem em que passa a acreditar. Esta decisão é acompanhada de uma mudança significativa de estilo de vida, que agora passa a ser pautada pelos princípios da religião abraçada. Na linguagem do Cardeal Newman, as pessoas que passam pelo processo gradual são denominadas, *nascidas duas vezes*.

A ideia da conversão resultante de uma mudança brusca de convicção é bem difundida no meio protestante. Baseado na declaração de Jesus feita a Nicodemos “importa nascer de novo”, citada no Evangelho de João (João, 3:3-21), o Protestantismo enfatiza a conversão, apresentando o fato como um marco inicial de uma nova vida. Sendo James de tradição protestante, não causa admiração que ele tenha lançado mão deste recurso, isto é, da tipologia do Cardeal Newman, para melhor esclarecer o seu ponto de vista.

James descreve os *nascidos uma vez* apontando as características assinaladas por Newman. Estas pessoas veem Deus não como um Juiz rigoroso, mas como um Espírito animador de um belo mundo harmonioso, benfazejo, misericordioso e puro; não se afligem com suas próprias imperfeições e fazem da religião um caminho muito feliz para eles; sabem pouco sobre o pecado humano e não se sentem profundamente tocados pelo sofrimento.

Outra marca dos “nascidos uma vez”, segundo James, é que este tipo de consciência se desenvolve direta e naturalmente, sem nenhum elemento de compunção mórbida ou crise.

Como exemplo, ele cita um depoimento de um pregador chamado Edward Everett Hale e coletado por Starbuck, diz ele:

Goza de uma vantagem inestimável todo homem que nasce como eu nasci, numa família em que a religião é simples e racional; que é educado na teoria desta religião, de modo que nunca sabe, nem mesmo por uma hora, o que são as lutas religiosas ou irreligiosas. Eu sempre soube que Deus me amava e sempre fui grato a Ele pelo mundo em que me colocou (JAMES, 1995, p.62)

Após citações de relatos que evidenciam os *nascidos uma vez*, James usa a expressão *mente sadia* (*healthy mindedness*), para se referir a este tipo de pessoas. Ele as descreve como seres que olham para todas as coisas percebendo-as como boas e distingue o grupo entre aqueles que pertencem aos que adotam o meio mais *involuntário* e os que adotam um meio mais *voluntário* ou *sistemático*. Em sua variedade involuntária, os de *mente sadia* se sentem felizes já no contato imediato com as coisas. Em sua modalidade *voluntária ou sistemática*, eles concebem as coisas como boas de uma forma abstrata, isto é, escolhem um aspecto delas como essência por algum tempo e despreza outros aspectos. Como consequência, concebem o bem como aspecto essencial e universal do ser, excluindo, deliberadamente, o mal do seu campo de visão.

De acordo com a percepção de James, esta postura representaria uma das consequências do Liberalismo Teológico. Este movimento, já mencionado no segundo capítulo desta tese, surgiu no âmbito das reflexões feitas por teóricos protestantes do século XIX, que tinham como objetivo, estabelecer um diálogo entre fé e razão, discussão suscitada especialmente no contexto do Iluminismo. Os pregadores desta corrente demonstravam mais preocupação em falar da dignidade humana do que da sua depravação. Eram, deliberadamente, contrários à “velha” Teologia do “*fogo do inferno*”, expressão que, na realidade, não se refere a uma sistematização do pensamento teológico. Ela manifesta a postura de líderes e pregadores de tendência conservadora e puritana que carregavam as suas mensagens com ameaças de punição divina e castigo eterno. Era uma punição dirigida aos que não seguiam, literalmente, as normas evangélicas de crença e conduta. Sobre isso, afirma James:

O progresso do chamado Liberalismo no Cristianismo, durante os últimos cinquenta anos, pode chamar-se com justiça uma vitória da religião do equilíbrio mental, dentro da igreja sobre a morbidez com que a velha teologia do fogo do inferno se relacionava mais harmoniosamente. Temos agora uma congregação cujos pregadores, longe de dilatar a nossa consciência do pecado, parecem empenhados em fazer pouco dela.

Desprezam, e até negam, o castigo eterno e insistem mais na dignidade no que na depravação humana. Olham para a contínua preocupação do cristão à moda antiga com a salvação de sua alma como algo mais enfermizo e repreensível do que admirável; e uma atitude sanguínea e “muscular”, que para os nossos maiores teria parecido puramente pagã, tornou-se aos seus olhos um elemento ideal de caráter cristão. Não pergunto se estão certos ou não. Apenas assinalo a mudança. As pessoas a que me refiro ainda conservam, na maior parte, a conexão nominal como Cristianismo, apesar de haverem posto de lado seus elementos teológicos mais pessimistas. (JAMES, 1995, p. 66-67).

James se refere, também, a um sentimento evolucionista, que tomou conta das sociedades americana e europeia, acompanhada de uma forte ênfase no progresso. Embora ele não se refira, explicitamente, à teoria evolucionista de Darwin nem à revolução industrial inglesa, por ser século XIX e por citar a Europa e a América junto a uma doutrina de “melhoria e progresso”, percebe-se a relação que ele estabelece entre estas ideologias e a *religião da mente sadia*. Afirma ele: “A noção da evolução universal presta-se a uma doutrina de melhoria e progresso, que tão bem se ajusta às necessidades religiosas dos de *mente sadia* que até parece ter sido criada para seu uso” (JAMES 1995, p.67).

Para James, tais personagens são mais encontrados no Catolicismo do que no Protestantismo, uma vez que, neste último grupo, se constata o estabelecimento de um modo de sentir totalmente pessimista. Talvez esta observação se fundamente na tese do sacerdócio universal do crente, defendido pela Reforma Protestante, que chama a atenção para a responsabilidade individual do crente e é considerada um dos grandes pilares da Reforma. Apesar desta observação, James lembra que se constata, também, este tipo de pessoa, isto é, pessimista, no meio católico, como, por exemplo, o próprio cardeal Newman.

3.1.2 O Movimento da Cura Psíquica

O outro instrumento usado por James para falar na *religião da mente sadia* é o movimento da chamada *Cura Psíquica*, que assolava os Estados Unidos no período em que James proferiu as Conferências Gifford. Segundo ele, existiam várias ramificações ou “seitas” deste movimento, que havia se desenvolvido nos últimos 25 anos do século XIX e que poderia ser considerado um autêntico poder religioso. James acrescenta que a procura da literatura produzida por este movimento chegou a ser tão grande que terminou se convertendo, simplesmente, em material de consumo.

Tendo como fontes doutrinárias os Quatro Evangelhos, o Idealismo de Berkeley, o Emersionismo ou Transcendentalismo da Nova Inglaterra e o Espiritismo, com suas

mensagens de “lei, progresso e desenvolvimento”, a *Cura Psíquica* é descrito, por James, como um esquema de vida, deliberadamente, otimista, com um lado, ao mesmo tempo, especulativo e prático. Os seus líderes manifestavam uma crença no poder salvador de atitudes, saudavelmente, equilibradas, na eficácia da coragem, da esperança, da força e da confiança por um lado e num desprezo, do medo, da preocupação e de todos os estados de espírito admonitórios, por outro.

James afirma que a divulgação do movimento e de seus princípios era tão grande que expressões como “evangelho do relaxamento”, “movimento do não-se-preocupe” passaram a constar no vocabulário da população. “Os integrantes do movimento repetiam as palavras “mocidade, saúde e vigor”, quando se preparavam para sair de casa pela manhã, adotando-as como uma divisa para enfrentar o dia. As queixas contra o clima eram proibidas em alguns lares e um grupo expressivo reconhecia que não ficava bem falar em sensações desagradáveis ou superestimar inconveniências e aborrecimentos da vida. James observa que o movimento *Ciência Cristã*, uma área mais radical dos defensores da *Cura da Mente*, se colocava contrário a uma postura de condenação e pregava uma mensagem de aceitação, oferecendo fórmulas para alívio do sofrimento a partir de uma mudança de atitude.

Alguns pontos em comum entre a *religião da mente sadia* e o movimento da Cura Psíquica são observados e analisados por James. São eles: a) a cegueira em relação ao mal; b) o método da cura psíquica; c) a conotação patológica; d) a relação com o Cristianismo. Vejamos a argumentação em relação a cada um deles.

a) A cegueira em relação ao mal.

Os seguidores da *Cura Psíquica* pregavam a negação do mal, o que James chamou de cegueira, embora não use a expressão no sentido crítico ou pejorativo. Ele alega que, quando o indivíduo se sente tomado pelo estado de felicidade, se torna insensível aos fatos que possam contrariar esta sensação, fazendo desta postura uma ferramenta de proteção contra uma possível perturbação. O império da felicidade obscurece a ideia do mal, pois, para o homem feliz, o mal não pode ser admitido naquele momento e naquele lugar, ou seja, “Cumpre-lhe não fazer caso dele” (JAMES, 1995, p. 65).

Esta atitude de negação do mal pode se converter, de acordo com a observação de James, numa política religiosa deliberada. Muita coisa definida como mal resulta, inteiramente, do modo como o fenômeno é encarado. O mal pode ser, muitas vezes, convertido em um estimulante, quando aquele que sofre procura mudar de atitude e transformar o medo (que seria um mal) em luta. Em vez de tentar evitá-lo, ao perceber que

não vai conseguir se livrar dele, a pessoa resolve enfrentá-lo e desprezar o seu poder, tentando convencer a si mesmo que não deve dar importância à presença do medo. Controlar os próprios pensamentos passa a ser sua maior preocupação.

James continua analisando a atitude dos adeptos da *Cura Psíquica*, no que diz respeito à negação do mal, dizendo que, além de representar uma atitude instintiva de proteção, constitui-se, também, um ideal de vida. Para os adeptos da *Cura Psíquica*, a atitude de infelicidade não é somente penosa, mas também mesquinha e feia. Um espírito choramingas é difícil de ser suportado, dizem eles. Por esta razão, a influência deste estado de espírito deve ser reduzida a todo custo, deve ser investigada em nós mesmos, nos outros e a ela deve ser negada qualquer tipo de tolerância.

Fundamentado em uma visão de caráter mais sociológico, destacamos a relação que James faz deste movimento com “o caráter sumamente pragmático do povo americano” (JAMES, 1995, p. 69). Os frutos práticos do movimento, isto é, as “curas” viabilizadas pela *Cura Psíquica*, possibilitaram a sua divulgação e aceitação. “Os cegos viram, os coxos andaram e os que carregavam uma existência inteira de invalidez tiveram a saúde restaurada” (JAMES, 1995, p. 69).

b) O método da Cura Psíquica

James classificou os métodos usados pelos líderes da “Cura da Mente” como amplamente sugestivos, reconheceu a influência que eles exerciam sobre seus ouvintes e elaborou um questionamento que poderia ter uma conotação quase profética, quando observamos hoje fatos como a emergência e relativa aceitação da Teologia da Prosperidade no meio neopentecostal: “Ao se constatar influência da *religião da mente sadia*, se pergunta se ela tem ou terá um papel preponderante na religião popular do futuro como aconteceu com movimentos anteriores” (JAMES, 1995, p. 121). Ele cita a tese do professor H. H. Goddard, da Clark University, publicada no *American Journal Psychology* (*Jornal Americano de Psicologia*). Goddard, após amplos estudos, concluiu que as curas efetuadas pela cura psíquica existem, mas não são diferentes, em sentido algum, das oficialmente reconhecidas pela medicina da época, chamadas “curas por sugestão”, e mostram a possante influência da mente na doença. O método foi usado por vultos de destaque na época, incluindo o próprio Freud. Sugestão é apenas outro nome para o poder das ideias, na medida em que se mostram eficazes na crença e na conduta.

Para ser sugestiva, uma ideia precisa chegar ao indivíduo com a força de uma revelação. *A Cura Psíquica*, com o seu evangelho da *mente sadia*, chegou como uma

revelação a muitos corações que teriam sido endurecidos pelo Cristianismo. Abriu-lhes a ponte da vida superior. Em que pode consistir a originalidade de qualquer movimento religioso, senão em descobrir um canal, até então fechado, através dos quais estas fontes podem chegar a algum tipo de seres humanos? A força da fé, do entusiasmo e dos exemplos pessoais, acima de tudo, a força da novidade, são sempre os primeiros agentes sugestivos deste tipo de movimento.

c) O otimismo patológico

James percebe, também, que, em alguns desses indivíduos, o otimismo torna-se quase patológico, como se “não fossem capazes nem mesmo de uma tristeza transitória ou de uma humildade momentânea, graças a uma espécie de anestesia congênita” (JAMES, 1995, p. 62). Ele cita, como exemplo desta incapacidade de sentir o mal, um depoimento do escritor Walt Whitman, apontando para uma característica do mesmo, que só permitia a si próprio se expressar de forma expansiva e de forma mística, como se, com isso, quisesse representar todos os seres humanos. Segundo James, Whitman deixava transparecer, em seus escritos, uma mística emoção ontológica, que acabava persuadindo o leitor de que homens e mulheres, a vida e a morte, e todas as coisas são divinamente boas.

Pelo fato de Whitman ter sido chamado, por alguns, de “pagão”, James faz um estudo sobre a etimologia da palavra a partir de trechos da *Iliada*. A ideia de “pagão” se referia, segundo ele, ao simples homem, natural, despojado do sentido de pecado, ou com uma consciência religiosa muito peculiar. Para ele, a personalidade do poeta Walt Whitman não se encaixava neste tipo de definição. O homem dos tempos homéricos era consciente da realidade da morte e se entristecia em face dela, Whitman se recusa a adotar tal postura.

d) A relação com o Cristianismo

James procura estabelecer relações entre o movimento da *Cura Psíquica* e o Cristianismo. Estas relações serão detalhadas na sequência.

A dupla natureza humana. Para ele, este é o pilar fundamental do credo do movimento, que representa, também, a base geral de toda experiência religiosa. Consiste na crença de que existem duas esferas de pensamento, uma superficial e outra profunda. A superficial, que é também a mais baixa, é constituída pelas sensações da carne, dos instintos, dos desejos, do egoísmo, da dúvida e dos interesses pessoais inferiores. A teologia cristã viu, nesta esfera, a marca da obstinação e da arrogância, enquanto os adeptos da *Cura Psíquica* veem o “medo” como responsável pelas atitudes próprias desta esfera do pensamento. James

cita Goddard, que assim se expressa em relação a esta questão: “O medo [...] tem tido suas utilidades no processo evolutivo, e, parece constituir toda a providência na maioria dos animais; mas que deve continuar fazendo parte do equipamento mental da vida humana, é um absurdo” (GODDARD, 1899 apud JAMES, 1995, p. 71). James acrescenta que o “hábito da miséria”, e o “hábito do martírio,” provocados pela sensação de medo, recebem críticas mordazes dos escritores que defendem a *Cura Psíquica*.

Noção de queda do homem. James ressalta que, embora os discípulos da *Cura Psíquica* usem com frequência a terminologia cristã, a noção de “queda do homem” dos primeiros diverge da noção esposada pelos últimos. Eles têm uma concepção panteísta da natureza humana e veem o espiritual como sendo parte consciente, mas, sobretudo, subconsciente. Através da parte subconsciente, entramos em comunhão com o Divino, sem nenhum milagre da Graça e sem a abrupta criação do novo homem, como aponta o Cristianismo. Para James, podem ser encontrados vestígios destes pensamentos no misticismo cristão, no idealismo transcendental, no vedantismo e na psicologia moderna do eu subliminal.

Semelhança com o movimento luterano e com o movimento wesleyano. James viu, na *Cura Psíquica*, uma similaridade psicológica com as propostas apresentadas por estes dois movimentos. O luterano, encabeçado pelo monge alemão Martin Lutero, e o wesleyano, liderado pelos irmãos John e Charles Wesley, que deram origem ao movimento Metodista na Inglaterra. A pergunta “o que hei de fazer para salvar-me” seria respondida por Martin Lutero e por John Wesley com a seguinte afirmação, “estás salvo agora, se acreditas nisso”. Os adeptos da *Cura Psíquica* perguntariam: “o que hei de fazer para ser claro, direito, sadio, inteiro e bom?” A resposta dos líderes do movimento seria: “Você está bem, são e claro, basta sabê-lo”. Um autor do movimento (*Cura Psíquica*) escreveu: “Toda a questão se resume numa sentença. “Deus está bem e assim está você. Só é preciso você despertar para o conhecimento do seu verdadeiro ser” (JAMES, 1995, p. 77). Sobre isso, assim se expressa James:

A história luterana da salvação pela fé, as conversões metodistas e o movimento da *Cura Psíquica* parecem provar a existência de numerosas pessoas nas quais – pelo menos num certo estágio do seu desenvolvimento – uma mudança de caráter para melhor, longe de ser estabelecida por moralistas oficiais, ocorrerá de maneira tanto mais bem-sucedida quanto mais exatamente se processar a inversão dessas regras. Os moralistas oficiais nos aconselham a não relaxar o nosso zelo. “Sede vigilantes dia e noite”. Mas as pessoas de que falo, acham que todo esse esforço consciente não leva a nada senão ao malogro e ao vexame e só faz delas duplamente mais filhas

do inferno do que antes. [...] Passividade, não atividade, relaxamento, não concentração será agora a regra. Desista do sentimento de responsabilidade, solte o que está lhe segurando, confie o cuidado do seu destino a poderes mais altos, seja genuinamente indiferente ao que será feito de tudo e descobrirá que não só ganhou um perfeito alívio, mas, muitas vezes também, de quebra, os próprios bens a quem supunha está renunciando. Esta é a salvação, o morrer para nascer de verdade, da teologia luterana. (JAMES, 1995, p. 77-78).

Vejamos agora o que James diz sobre a outra parte de sua tipologia, isto é, sobre a *religião da mente doentia*.

3.2 A Religião da Mente Doentia

James inicia as Conferências VI e VII repetindo as ideias propostas nas falas anteriores sobre a maneira como os seguidores da *religião da mente sadia* enfrentam o mal, o sofrimento e o pecado. Apresenta Spinoza como um representante dessa espécie de religião dizendo que, segundo este filósofo, “aquele que é conduzido pela razão é totalmente conduzido pela influência do bem sobre a mente e que o conhecimento do mal é um conhecimento inadequado, apropriado às mentes servis”. (JAMES, 1995, p. 89). Por fim, ele se refere ao pensamento cristão, mencionando a doutrina do arrependimento e as práticas da confissão e da absolvição como formas de afastamento do pecado e, conseqüentemente, do mal, o que os leva a manter uma religiosidade saudável.

Após esta introdução, ele passa a se referir a um tipo de religiosidade considerada, por ele, contrastante em relação ao primeiro tipo. Esta modalidade, que ele chamou de *sick soul* e que chamaremos de *religião da mente doentia*, surge, segundo as suas palavras, como uma opinião radicalmente oposta à primeira, no que diz respeito à maneira de encarar o mal. Estas pessoas não podem lançar de si a consciência do mal e estão destinadas a sofrer com a sua presença. James diz que, em contraste com os mentalmente sadios, que se destacam por subestimarem o mal, eles o superestimam. Os aspectos considerados maus da existência representam parte de sua própria essência e, quanto mais nos preocupamos com eles, mais a vida adquire sentido. É uma forma mórbida de encarar a situação. A pessoa se sente refém de uma melancolia patológica e se sente como “se o sol tivesse abandonado o céu” (JAMES, 1995).

Assim como a *religião de mente saudável* apresenta diferentes níveis de percepção e envolvimento em relação ao bem, os *religiosos de mente doentia* apresentam diferentes níveis de percepção e envolvimento em relação ao mal. Há pessoas para quem o mal significa

apenas um desajustamento com coisas, uma correspondência errada entre a vida da pessoa e o ambiente. Um mal desta ordem é curável, pelo menos em princípio, no plano natural, pois bastará modificar o eu ou as coisas, ou ambos ao mesmo tempo, para que os dois termos se ajustem e tudo volte a ser alegre como o “bimbalhar de um sino de casamento” (JAMES, 1995, p. 93). Para outros, porém, o mal não é apenas uma relação entre o sujeito e determinadas coisas externas, senão algo radical e geral, um erro ou um vício em sua natureza essencial, que nenhuma alteração do ambiente e nenhum rearranjo do eu interior curam e que requer um remédio sobrenatural.

Observa-se, ainda, uma ausência de relação entre os fatos e o imenso sentimento de tristeza provocado por eles. James assinala que, para estas pessoas, o sentimento de melancolia e tristeza, isto é, a sensação de presença do mal, está presente, mesmo quando as condições de vida parecem inteiramente favoráveis. Para ele, os religiosos de mente doentia fazem pergunta do tipo: na existência mais saudável e mais próspera, quantos elos de enfermidade, perigo e desastre costumam interpor-se? Para ilustrar este ponto de vista cita como exemplo duas figuras famosas: Goethe e Lutero. Em relação ao primeiro James pergunta: “quando um otimista vitorioso como Goethe se exprime desta guisa, que será dos homens bem sucedidos?” (JAMES, 1995, p. 95). Cita, então, a seguinte declaração de Goethe:

Nada direi, escreve Goethe contra o curso da minha existência. No fundo, entretanto, nada mais foi do que uma sucessão de sofrimentos e trabalhos, e posso afirmar que em todo o transcorrer dos meus 75 anos, não tive sequer quatro semanas de autêntico bem-estar. É sempre o perpétuo rolar de uma rocha que precisa ser erguida de novo para todo o sempre (GOETHE, 1824 apud JAMES, 1995, p. 94, 95)

James cita, também, a figura de Lutero, dizendo, inicialmente, que homem nenhum foi tão bem sucedido quanto ele, mas, quando ficou velho, reviu a sua vida como se tivesse sido um grande malogro. (JAMES, 1995). Em seguida faz uma citação não referenciada sobre esta sensação de malogro e frustração do Reformador.

Estou profundamente cansado da vida. Oro ao Senhor para que venha logo e me tire daqui. [...] Conta-se que a Eleitora Mãe (provavelmente mãe do eleitor da Saxônia) disse, um dia, a Lutero quando este jantava com ela: Doutor, desejo que vivas os próximos quarenta anos. Ele replicou: Eu renunciaria de bom grado à minha possibilidade de ir para o céu só para não precisar viver mais quarenta anos. (JAMES, 1995, p. 95).

James ainda cita Robert Louis Stevenson que escreveu: “Existe, com efeito, um elemento no destino humano que nem a própria cegueira contesta [...] o malogro é o destino que nos foi atribuído” (JAMES, 1995, p. 95) e textos do livro de Eclesiastes como: “Que proveito tira o homem de todo o trabalho que executa debaixo do sol? [...] “Todos são pó e todos regressam ao pó” (Eclesiastes 1:3; 3:20).

Resumindo, James traduz o pensamento e o sentimento dos que possuem uma religiosidade doentia, dizendo que a sua vida e a negação desta estão, inevitavelmente, juntas. Mesmo que a vida proporcione momentos de bem-estar, a felicidade parece estar infectada com uma contradição: “O hálito do sepulcro a rodeia” (JAMES, 1995, p. 96).

Na análise de James, os detentores da *religião doentia* podem se tornar reféns de uma melancolia patológica. Para ele, existem vários tipos desta enfermidade, às vezes, manifesta por uma simples ausência de alegria, acompanhada de melancolia, desalento, abatimento, falta de gosto, de entusiasmo e vigor. Este estado foi designado pelo psiquiatra francês Théodule Ribot (que ele trata apenas por Dr. Ribot), de *anedonia*.

É interessante notar a observação de Johnson (1964), que assinala que, pelas suas próprias inquietações, James sabia o quanto a mente humana deseja a saúde e a perfeição. Mesmo assim, identificou-se com a angústia das almas enfermas que, exatamente por causa disso, tornam-se mais aptas a compreenderem com maior profundidade o significado de sua existência.

Finalmente James aponta duas figuras muito importantes para ilustrar o tipo de comportamento dos detentores da *religião de mente doentia*. O escritor russo Leon Tolstói e o pregador puritano inglês John Bunyan. Em relação ao primeiro, ele cita a obra intitulada *Minha Confissão*, para ilustrar o que ele chama de *melancolia religiosa*. James se refere à obra de Tolstói como “um maravilhoso relato da crise de melancolia que o levou às suas próprias conclusões religiosas” (JAMES, 1995, p.102). Ele diz que a melancolia apresenta duas características que fazem dela um documento típico para o propósito de sua conferência: ela se caracteriza pela perda de apetite por todos os valores da vida e, ao mesmo tempo, pelo estímulo que um doloroso e opressivo questionar representou para Tolstói.

James chama a atenção para o fato de que não existe nenhuma conexão, racionalmente dedutível, entre qualquer fato exterior e os sentimentos por ele provocados. No caso de Tolstói, diz ele, o sentido de que a vida tinha um significado foi inteiramente removido. Como resultado, processou-se uma transformação “global”. Esta transformação, que veio em consequência da conversão, foi constatada nitidamente, sendo considerada uma verdadeira transfiguração. É “como se um novo céu brilhasse sobre uma nova terra” (JAMES, 1995, p.

103). Nos melancólicos, acontece uma mudança similar, só que na direção inversa. O mundo se apresenta remoto, estranho, sinistro, fantástico, desapareceu a cor, o seu hábito é frio, não há especulação nos olhos com que ele fita as coisas.

O relato de Tolstói, citado por James, menciona o surgimento de momentos de perplexidade, por volta dos cinquenta anos, em que ele, Tolstói, denominou de *suspensão*. Era como se ele não soubesse mais *como viver* ou *o que fazer*. A vida, outrora encantadora, era agora vazia, mais do que vazia, morta. Coisas, cujo sentido sempre fora evidente por si mesmo, já não tinham nenhum sentido. Pergunta do tipo “por quê?” e “e depois?” passaram a incomodá-lo de forma intermitente. Inicialmente, ele considerou tais questões facilmente respondíveis, mas, à medida que suas respostas se tornaram mais urgentes e se transformaram em um sofrimento contínuo, afigurando-se algo além de um distúrbio passageiro, significando a própria morte, as perguntas, “por quê?”, “por que razão?”, “para que?” não encontraram resposta. Vale a pena transcrever trechos do depoimento de Tolstói, anotados por James:

Senti que se quebrara dentro de mim alguma coisa sobre a qual a minha vida sempre descansara, que eu não tinha mais nada a que pudesse agarrar-me e que moralmente minha vida parara. Uma força invencível me impelia a livrar-me da existência, de um modo ou de outro. Não se pode dizer exatamente que eu desejava matar-me pois, a força que me arrastava para longe da vida era mais plena, mais poderosa, mais geral do que qualquer desejo. Era uma força como a antiga inspiração minha para viver, só que me empurrava na direção contrária. Era uma direção de todo o meu ser, sair da vida [...]. Eu não sabia o que queria. Tinha medo da vida, era impelido a deixá-la, e, a despeito disso, ainda esperava alguma coisa dela. Tudo isso ocorreu numa ocasião em que, no que dizia respeito às circunstâncias externas, eu deveria ter sido completamente feliz. Tinha uma boa esposa, que me amava e que eu amava; bons filhos e uma grande propriedade que estava aumentando sem nenhum esforço da minha parte. Era respeitado pelos meus parentes e reconhecido como jamais o fora, os estranhos me enchiam de elogios; e, sem exagero, eu podia acreditar que o meu nome já se tornara famoso. Além disso, eu não estava louco nem doente. Pelo contrário, possuía uma força física e mental que raro tenho encontrado em pessoas da minha idade. Eu segava tão bem quanto os camponeses e era capaz de trabalhar com o cérebro, oito horas ininterruptas sem qualquer efeito nocivo [...]. E, no entanto, eu não conseguia dar um sentido razoado aos atos de minha vida [...]. Meu estado de espírito era o de alguém que estivesse sendo vítima de uma brincadeira perversa e estúpida.

Mas, talvez, dizia eu frequentemente a mim mesmo, haja alguma coisa que me tenha fugido à minha observação ou compreensão. Não é possível que esse estado de desespero seja natural ao gênero humano. E procurei uma explicação em todos os ramos do conhecimento adquirido pelos homens. Interoguei-os penosa e prolongadamente [...]. Busquei, não com indolência senão laboriosa e obstinadamente, por dias e noites a fio. Busquei como um homem. Busquei como um homem perdido busca salvar-se – e nada encontrei. Convenci-me, além disso, que todos os que, antes de mim, haviam procurado uma resposta nas ciências tampouco encontraram alguma coisa. E

não só isso, mas, reconheceram que a própria coisa que estava me conduzindo ao desespero – a absurdidade sem sentido da vida – é o único “conhecimento” incontestável acessível ao homem. (JAMES, 1995, p. 104-105).

Neste ponto do relato, James faz uma observação dizendo que, a esta altura, o suicídio seria, naturalmente, o “curso congruente ditado pelo intelecto lógico” (JAMES, 1995, p. 105), e continua a transcrição do depoimento do escritor:

Entretanto, enquanto o meu intelecto trabalhava, alguma outra coisa em mim trabalhava também, e me impedia de executar – ato – uma consciência da vida, como posso chamar-lhe, que era como uma força que obrigava a mente a fixar-se em outra direção e arrancar-me de minha situação de desespero [...]. Durante todo o correr desse ano, quando eu continuava a perguntar-me, quase sem cessar, como acabar com tudo aquilo, se pela corda ou à bala, durante todo esse tempo, a par com todos os movimentos de minhas ideias e observações, em outra emoção pungente, à qual não posso dar outro nome que o de sede de Deus. Esse desejo de Deus não tinha nada a ver com o movimento de minhas ideias – na verdade, era exatamente o contrário dele – mas vinha do meu coração. Dir-se-ia um sentimento de medo que me parecia sentir órfão e isolado no meio de todas essas coisas tão estranhas. E este sentimento de medo era mitigado pela esperança de encontrar a assistência de alguém. (JAMES, 1995, p. 105-106).

Embora assinalando o fato de que, partindo da ideia de Deus o processo propiciou a recuperação de Tolstói, James diz que o que lhe interessa é ressaltar o fenômeno do absoluto desencantamento pela vida que atingiu Tolstói e a transformação dos valores habituais em algo irrisório. James analisa o fato mostrando que, depois de uma experiência dessa envergadura, “a felicidade do Éden nunca mais volta” (JAMES, 1995, p.106). Trata-se de um processo de redenção e não apenas de reversão à saúde natural e o paciente, quando se salva, se salva pelo que lhe parece “um segundo nascimento”, uma espécie de vida mais profunda do que a que ele usufruía antes.

Após analisar esta experiência, James cita outro caso de *melancolia religiosa* com um feitiço bem diferente. Enquanto Tolstói se sentia conturbado com preocupações objetivas, isto é, no que diz respeito aos propósitos e sentido da vida, o personagem do segundo caso tem, como preocupação básica, o estado do seu próprio eu. Trata-se de John Bunyan, pregador de muita repercussão entre os puritanos ingleses e que se tornou internacionalmente conhecido, especialmente no meio protestante, através de uma obra que, por muito tempo, foi vista como a mais publicada no mundo depois da Bíblia: o livro “O Peregrino” que, como o título indica, fala da jornada cristã, incluindo as exigências e dificuldades inerentes à caminhada de quem segue os princípios éticos próprios deste seguimento religioso tão característico no Ocidente.

Para James, Bunyan poderia ser considerado um caso típico de temperamento psicopático, de sensibilidade doentia, assediado por dúvidas, temores, e ideias insistentes e vítima de automatismos verbais, motores e sensoriais. Estes consistiam em textos das Escrituras, às vezes, condenatórios e, às vezes, favoráveis, que surgiam de forma alucinatória, como se fossem vozes e, atados à sua mente, jogavam-na de um lado para o outro como se fosse peteca. Acrescente-se a isso uma melancolia, um desprezo por si mesmo e um desespero pavoroso. Vejamos trechos dos seus depoimentos registrados por James:

Não, pensei eu, agora estou ficando, cada vez mais, pior, agora estou mais distante do que nunca da conversão. Se agora eu devesse ser queimado numa fogueira, não acreditaria que Cristo me tivesse amor; ai de mim, não poderia ouvi-lo, nem vê-lo, nem senti-lo, nem saborear nenhuma de suas coisas. [...] Mas o meu tormento e a minha aflição eram a minha poluição original e interior. Em razão disso eu me sentia mais execrável aos meus próprios olhos do que um sapo; e cuidava ser assim também, aos olhos de Deus. O pecado e a corrupção, dizia eu, romperiam tão naturalmente do meu coração quanto rompe a água de uma fonte [...] É evidente, pensei, que fui desamparado por Deus; e assim continuei por muito tempo, até mesmo por alguns anos. [...] E agora eu deplorava que Deus me tivesse feito homem. Eu bendizia a condição dos animais, dos pássaros, dos peixes etc., pois eles não tinham a natureza pecadora, não eram odiosos à ira de Deus; não arderiam no fogo do inferno depois da morte. [...] Eu era, ao mesmo tempo, carga e terror para mim; nem sabia, como o sei agora, o que é estar cansado da vida e, no entanto, ter medo de morrer. Com quanta alegria eu teria sido qualquer coisa, menos eu! Qualquer coisa, menos um homem e em qualquer estado, menos no meu”. (JAMES, 1995, p. 106-107).

Bunyan, assim como Tolstói, “tornou a ver a luz”, (JAMES, 1995, p. 107) isto é, superou o período de conflito e experimentou o *novo nascimento*.

James conclui o capítulo fazendo as seguintes afirmações.

1. Em nenhum desses casos, havia insanidade intelectual ou ilusão a respeito dos fatos. Entretanto, o estado de melancolia dava margem a alucinações e ilusões. Em outras palavras, há um desespero completo e absoluto, como se todo o universo se coagulasse em torno do paciente na forma de um material de horror avassalante, cercando-o sem começo nem fim. A percepção do mal e a sensação de estar ali, em contato com ele, produziam um sentimento pavoroso, paralisante, sem que nenhuma outra ideia ou sensação pudesse ajudar a pessoa a resistir a sua presença.

2. A libertação, por outro lado, acontece de forma tão intensa quanto a crise. Essa parece ser uma razão pela qual as religiões mais grosseiras, revivalísticas, orgiásticas, com

operações sobrenaturais, sangue e milagres, talvez nunca venham a ser substituídas. Algumas constituições precisam muitíssimo delas.

3. Chegados a este ponto, vemos como pode ser grande o antagonismo que se ergue, naturalmente, entre o modo saudável de encarar a vida e o modo que considera a experiência do mal algo essencial. Para a *mente doentia*, o estilo de vida apresentado pelos de *mente saudável* afigura-se como indizivelmente cego e artificial. Para os de *mente sadia*, o estilo adotado pelo de alma enferma se apresenta desvirilizado e doentio.

4. Se a intolerância religiosa e a força das fogueiras voltassem a figurar na ordem do dia, são poucas as dúvidas de que, independentemente do que tenha acontecido no passado, os de *mente sadia* se mostrariam, no presente, o grupo menos indulgente dos dois.

5. Os adeptos da *religião da mente sadia* se desequilibram quando chega a melancolia. A religião de mente sadia é inadequada como doutrina filosófica, porque os fatos maus que seus adeptos se recusam tomar em consideração constituem uma porção genuína da realidade; estes fatos talvez sejam, afinal de contas, a melhor chave para alcançar o significado da vida e, possivelmente, os únicos abridores dos nossos olhos para os níveis mais profundos da verdade.

6. O processo normal da vida contém momentos tão maus quanto qualquer um daqueles de que está cheia a melancolia dos insanos, momentos em que o mal se apresenta com toda a sua força. As visões de horror do louco são todas tiradas do material dos fatos diários. A nossa civilização funda-se na desordem e cada existência individual se exala num espasmo solitário de agonia impotente.

7. Talvez não seja possível, com efeito, nenhuma conciliação religiosa com a totalidade absoluta das coisas. Alguns males, sem sombra de dúvida servem a formas mais elevadas do bem.

8. As religiões mais completas do mundo, portanto, parecem ser aquelas em que os elementos pessimistas, são mais bem desenvolvidos. Entre elas, destacam-se o Budismo e o Cristianismo, estas são as que melhor conhecemos. Elas são, essencialmente, religiões de libertação: o homem precisa morrer para uma vida irreal, a fim de nascer para a vida real.

No item que segue, serão feitas algumas considerações sobre o que James chama de *religião da mente sadia* e *religião da mente doentia*

3.3 Em Torno da Tipologia de James

Após a apresentação do que James considera uma *religião de mente sadia* e uma *religião de mente doentia*, passaremos a fazer algumas considerações em torno desta classificação.

3.3.1 Uma perspectiva dicotômica ou de formulação binária

Falar em *religião de mente sadia* e *religião de mente doentia* pode parecer, à primeira vista, a exposição de um pensamento de caráter dicotômico com categorias estanques, o que soaria como algo quase estranho em tempos de Pós-Modernidade. A ênfase do presente momento, no relativismo, nas novas subjetividades, no pluralismo religioso, no declínio das verdades absolutas e nas metanarrativas pode fazer com que o pensamento de James seja percebido como algo fora de época.

A nossa leitura do trabalho deste autor reconhece duas dimensões de sua visão sobre a religiosidade: se por um lado não se pode negar a conotação binária de sua tipologia, por outro, não podemos deixar de atentar para a dimensão pluralística do seu pensamento sobre a experiência religiosa como um todo. Nesta parte do trabalho, ao tecer algumas considerações em torno da tipologia de James, queremos abordar as duas dimensões. A abordagem dicotômica ou formulação binária será a primeira delas.

Segundo Dalgarrondo (2008), as formulações binárias representam um resultado da pesquisa empírica em Psicologia da Religião que, por sua vez, elaboraram tipos de religião e de religiosidade. Estas formulações, elaboradas a partir de ordenações feitas em função de contraposições, têm sido criticadas, porém, continuam sendo difundidas e recorrentes. Segundo este autor, a crítica mais imediata reside na acusação de certo artificialismo e de uma valoração e moralização no estudo da religiosidade.

O autor alemão Hans Jürgen-Frass (1997) assinala que as tipologias religiosas propriamente ditas partem da observação de comportamento (e pensamento) religioso ou baseiam-se em tipologias gerais, que são, posteriormente, aplicadas à religiosidade. As primeiras resultam, geralmente, em duas tendências básicas, normalmente contrapostas uma à outra, como é o caso da tipologia de James.

Entretanto, James não está sozinho nesse tipo de abordagem. Outros teóricos usaram o mesmo tipo de classificação relacionado com o tema da religião e elas continuam sendo vistas como expressivas ferramentas de trabalho neste campo. Destacamos, agora, alguns destes

teóricos, cujas abordagens foram selecionadas a partir dos seguintes critérios: em primeiro lugar, pela ligação que seus autores tinham com a pessoa e o pensamento de William James, como é o caso de Henri Bergson e de Gordon Allport; em segundo, pela recorrência do seu pensamento como de Erich Fromm.

a) A religião estática e a religião dinâmica de Henri Bergson

Henri Bergson nasceu em 1859 e morreu em 1941 na cidade de Paris. Tinha ascendência judaica, sendo o pai polonês e a mãe inglesa. Foi atraído pela mística cristã vendo, no Cristianismo, um desdobramento do Judaísmo. É considerado o filósofo francês mais importante de sua época. Escreveu a obra *A evolução criadora*, que lhe rendeu o prêmio Nobel em 1927. Segundo Reale e Antiseri (2005), a sua filosofia pode ser definida com o nome de *evolucionismo espiritualista* e é vista como ponto de referência do pensamento francês entre o fim do século XIX e as primeiras décadas do século XX.

A obra de Bergson representa uma ruptura com o racionalismo do século XVII, isto é, representou o fim da era cartesiana, por se colocar contra as formas de determinismo e coisificação do homem, que caracterizaram o seu tempo. Ele afirmou a liberdade humana, contrastando com as tendências filosóficas e científicas, que reduzem a dimensão espiritual do homem a leis previsíveis, manipuláveis, análogas às leis naturais, biológicas.

Como já foi dito anteriormente, Bergson expressou grande afinidade com William James, com quem manteve uma intensa correspondência. Talvez, por esta razão, Reale e Antiseri afirmem que o seu pensamento influenciou o “pragmatismo norte-americano à James” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 709). Dizem estes autores que, além de sua influência sobre a referida tendência filosófica, é notória a marca do pensamento de Bergson na reflexão sobre a ciência, sobre a arte e sobre a concepção de sociedade e de religião do seu tempo.

O seu interesse pela questão religiosa transparece, especialmente, na obra intitulada *As duas fontes da moral e da religião*, publicada em 1932. Partindo do seu conceito de “impulso vital”, Bergson defende a ideia de que, no processo da *evolução criadora*, este impulso conduz os seres humanos à superação dos obstáculos, expressando-se na atividade criadora humana, cujas principais formas são a arte, a filosofia, a moral e a religião. Desta maneira, ele elabora uma teoria do universo e conclui com uma teoria dos valores morais e religiosos.

Bergson diz que existem dois tipos de moralidade, a compulsiva e a ideal, e dois tipos de religião, a estática e a dinâmica. Esta última tem como elemento central, o misticismo e, por isso, ele parte do fato explorado por James, de que o misticismo é a base da religião pessoal.

No pensamento de Bergson, as normas morais têm duas fontes: a pressão social, expressa pela obrigação moral, pelo direito e pelo instinto de conservação dos grupos. Ela dá origem à religião *estática*. O seu objetivo é preservar, *a qualquer preço*, a coesão da sociedade *fechada*, quer negando ou fugindo da realidade. Ela é, no sentido mais forte da palavra, *conservadora*. Fornece ao ser humano o seu primeiro sistema de referência, uma vez que aponta o seu lugar na sociedade e no universo. Em princípio, o indivíduo segue o “caminho que encontra já trilhado pelos outros e codificado pelas normas de sua sociedade, conforma-se às regras desta sociedade, exalta os seus ideais e procura se adequar a eles” (REALE; ANTISERI, 2005, p. 722).

A sociedade *aberta*, por seu lado, se fundamenta na moral *absoluta*. Esta é a moral criadora dos princípios universais. É a sociedade cujos valores não estão confinados aos interesses de um grupo específico ou do gueto a que seus cidadãos pertencem, ela enxerga toda a humanidade, isto é, reconhece a dignidade de todos dos seres humanos. Segundo Bergson, a humanidade inteira é a sociedade aberta. A moral da sociedade fechada é estática, já a moral da sociedade aberta é dinâmica e é ela a moral do cristianismo, dos filósofos gregos e dos profetas.

Partindo das noções de sociedade *fechada* e sociedade *aberta*, Bergson traça um paralelo com a questão religiosa, fazendo uma distinção entre a religião *estática* e a religião *dinâmica*. A primeira possui uma *função fabuladora* e, por isso, é vista como um sistema que inibe a autenticidade e leva o indivíduo a fugir da realidade e da morte. Através dos mitos, lendas e fábulas, mantém o indivíduo “protegido” de certos aspectos da realidade, proibindo, desta forma, o exercício do conhecimento e, conseqüentemente, da ação.

Ao contrário, a *religião dinâmica*, que se constitui um produto das sociedades abertas, se caracteriza pelo cultivo do ideal de universalidade, isto é, leva o ser humano a sair do grupo (ou do gueto), possibilitando o estabelecimento de laços e a manutenção da comunhão com todos, independente das diferenças, sejam elas sociais, étnicas e até religiosas. Neste caso, Deus deixa de ser apenas uma “ideologia” e passa a ser um princípio criador e livre que leva os seres humanos a uma aproximação e ao exercício responsável de sua liberdade, fatos que, para Bergson, podem ser constatados, também, na experiência mística. Para comunicar sua noção de misticismo, Bergson assim se expressa: “É a tomada de contato, e, conseqüentemente, a coincidência parcial com o esforço criador que é a vida manifesta. Esse esforço é de Deus, se não for o próprio Deus”. (BERGSON, 1978, p. 56.).

A noção de misticismo apresentada por Bergson, como marca da religião dinâmica, difere do misticismo neoplatônico, que prioriza a contemplação. Isso significa que o

misticismo típico de uma religião *dinâmica* e próprio de uma sociedade *aberta* envolve a ação. Foi o que aconteceu com Francisco de Assis, Teresa D'Avila e outros que integram a galeria dos místicos cristãos. Para estes personagens, o êxtase representava um impulso para a ação e, conseqüentemente, para o benefício das pessoas e transformação do mundo.

b) A religião extrínseca e a religião intrínseca de Gordon Allport

Gordon Willard Allport nasceu em 1897, nos Estados Unidos. Estudou em Harvard, obtendo o seu doutorado em 1922, passando a lecionar nesta renomada Universidade, onde permaneceu até o final de sua vida. Foi presidente da Associação Americana de Psicologia (APA) e fez estudos profundos sobre a personalidade, que o tornaram internacionalmente reconhecido como uma das maiores autoridades no assunto. O seu interesse pelo fenômeno religioso contribuiu para chamar a atenção de outros psicólogos para o fenômeno.

Seu primeiro grande trabalho foi a obra *Personality: A psychological interpretation* (Personalidade: Uma interpretação psicológica), traduzido para a língua portuguesa com o título Personalidade: padrão e desenvolvimento em 1960. Sua abordagem é chamada de Teoria Personalista ou Teoria Ideográfica. Ela se reflete não só na interpretação psicológica dos fatos religiosos, mas em toda a sua obra, que enfatiza a natureza única de cada indivíduo, destacando o estilo próprio de cada um, a que ele chama de *proprium*. Allport se opôs a qualquer forma de reducionismo e de determinismo, no que diz respeito à percepção do ser humano, e realçou a importância dos objetivos futuros na formação da personalidade

No que diz respeito à questão religiosa, escreveu vários trabalhos, destacando-se a obra intitulada *The individual e his religion (O indivíduo e sua religião)*, publicada em 1950, além de outros livros e artigos. Entre eles, o trabalho sobre a conduta da juventude do pós-guerra. Ele viu, na religião, um fator de integração da personalidade e discutiu a evolução espiritual do homem, apresentando a maturidade religiosa como um alvo desejável para o ser humano. Segundo Merval Rosa (1969), esta seria, na linguagem de James, *a religião da mente sadia*. Allport apresentou seis características da religião amadurecida que passamos a abordar.

Em primeiro lugar, a religião amadurecida é bem diferenciada. O indivíduo tem condições de fazer uma leitura crítica da realidade, que inclui a divindade e a comunidade religiosa e, apesar de reconhecer as limitações e dificuldades do sistema e dos princípios que lhe foram apresentados, ele encontra razões para prosseguir em sua jornada de crença e fé, certo de que estes ensinamentos são vitais para que a sua vida tenha significado.

Em segundo lugar, a religião amadurecida é sua autonomia funcional. Isto significa que a religião tem “uma força motivacional própria completamente independente dos impulsos orgânicos e das necessidades psicológicas que possam ter motivado as suas origens” (ALLPORT, 1950 apud ROSA, 1969, p.151).

A terceira característica de uma religião amadurecida para Allport se relaciona, intimamente, com o pensamento de William James. Trata-se da atitude de coerência entre os princípios religiosos adotados pelo indivíduo e o seu comportamento no dia a dia. “Pelos frutos, os conhecereis”, isto é, produz uma moralidade consistente.

A quarta característica apontada se relaciona com a abrangência da religião. Por esta razão, ela é essencialmente tolerante. Não se fecha dentro do seu sistema, mas, procura encontrar pontos de convergência com outras formas religiosas ou, pelo menos, conhecer estas formas.

Em penúltimo lugar, para Allport, a religião amadurecida possui uma natureza integrativa e relacionada com o contexto geral da vida. Ela não se limita às práticas e rituais da comunidade ou às prescrições feitas pelo seu sistema religioso, procura encontrar respostas para as diferentes situações da existência, isto é, ela serve de parâmetro para a reflexão e, conseqüentemente, para as tomadas de decisão da existência, mesmo aquelas decisões que não envolvem diretamente a questão religiosa. Uma religião amadurecida não induz à departamentalização da existência.

Finalmente, a religião amadurecida é heurística. A experiência de fé está sempre sujeita à dúvida. Isto não significa o que o apóstolo Tiago diz em sua carta ser “semelhante à onda do mar, que é levada pelo vento e lançada de uma para outra parte” (Tiago 1:6). Significa que, apesar do reconhecimento das incertezas inerentes à existência, o indivíduo possui um referencial que lhe permite prosseguir com segurança, certo de que escolheu o melhor caminho, o seu caminho.

O interesse de Allport pela obra de James é evidenciado entre outros fatos pela revisão e publicação da obra *Princípios de Psicologia*, considerado o maior trabalho de natureza psicológica daquele que também é visto como o maior nome da filosofia pragmatista americana.

Em relação à questão religiosa, percebemos, no mínimo, dois pontos de convergência entre os dois teóricos. Em primeiro lugar, ambos reconhecem a relevância da religião para o desenvolvimento da personalidade e, em segundo, ambos realçam o papel do sentimento e da individualidade na vivência religiosa, atentando, porém, para o fato de que o sentimento

religioso varia de pessoa para pessoa. A sua definição de religião lembra a proposta de James na obra *As Variedades da Experiência Religiosa*, isto é, “o indivíduo em sua solidão”.

Em 1967, Allport publicou a obra *Personal religious orientation and prejudice* (*Orientação religiosa pessoal e preconceito*), em que apresentou as noções de religião extrínseca e a religião intrínseca, formulação que, para Dalgalarrrondo (2008), foi amais exitosa de todas as teorias dicotômicas já apresentadas sobre religião.

A *religião extrínseca* caracteriza uma conduta imatura, porque revela, fortemente, sentimentos típicos da infância, cultiva desejos construídos e cultivados a partir de uma perspectiva centralizada em si mesmo e elegem uma divindade apenas para a satisfação dos seus interesses, na maioria das vezes, de caráter imediato. Buscam apenas um pai que atende a estas necessidades. Apresentam uma atitude etnocêntrica, no sentido de não admitirem o diferente em seu grupo, excluindo os que a ele não pertencem. É uma religiosidade fechada, possuindo uma visão particularista de sua religião, de sua denominação e, às vezes, até de sua comunidade religiosa, considerando-as melhor do que outras. Dessa forma, religião representa apenas um instrumento de autoestima, com uma conotação claramente utilitarista.

Allport aponta o resultado de estudos em que se observou o preconceito racial como algo mais comum entre os frequentadores de igreja. Para ele, este tipo de religião não foi suficiente para ampliar o eu, tornando o indivíduo incapaz de estabelecer relacionamentos, de cultivar afetos e de compreender suas próprias emoções.

A *religião intrínseca* é vivida mais profundamente e oferece ao indivíduo uma possibilidade de compreensão para os problemas da existência. A busca religiosa é percebida como um fim em si mesmo e subjaz a todas as escolhas e percepções do indivíduo. Consequentemente, ela não tem uma finalidade utilitarista e, por isso mesmo, torna-se integradora, motivacional e compreensiva. A religião amadurecida seria do tipo *intrínseca*.

Para Allport, a religião extrínseca e a religião intrínseca não representam categorias isoladas. Elas formam um *continuum*, podendo encontrar traços que seriam atribuídos a religião extrínseca em uma pessoa amadurecida e comportamentos considerados próprios de uma religião intrínseca em uma pessoa considerada imatura.

c) *A religião autoritária e a religião humanista de Erich Fromm*

Entre os pensadores da segunda metade do século XX que se destacaram pelo interesse sistemático na questão religiosa, figura Erich Fromm. De nacionalidade alemã e com formação psicanalítica, Fromm tanto é incluído no grupo dos psicanalistas culturalistas ou neo-ortodoxos como no grupo de humanistas. Sua publicação é vasta e, entre suas obras e

destaca-se o texto *Psicanálise e religião*, traduzido para a língua portuguesa e publicado em 1956. Nela, Fromm define a religião como “qualquer sistema de pensamento e ação, seguido por um grupo e capaz de conferir ao indivíduo uma linha de orientação e um objeto de devoção” (FROMM, 1956, p. 21).

O pensamento de Fromm sobre religião propõe uma distinção entre *a religião autoritária* e *a religião humanista*. A primeira é centralizada na razão e, por isso, é amadurecida. Ela está centralizada nas ideias e nas potencialidades do ser humano e objetiva o desenvolvimento dos poderes racionais, para que este ser possa compreender a si próprio, as suas relações com o semelhante e com o universo. Ela também deve contribuir para o enfrentamento da verdade do ser humano, tanto no que diz respeito às suas potencialidades, como à suas limitações. Além disso, a *religião autoritária* deve representar um elemento de entendimento da capacidade afetiva da pessoa, tanto em relação a si mesmo, como ao semelhante e como em relação a todas as coisas vivas e ao universo em geral. A religião representaria o conjunto de normas e princípios que guiaria o ser humano no sentido de atingir a plenitude através do desenvolvimento da força máxima e não da fraqueza.

Fromm advoga, ainda, que o amor a Deus tem como base, o amor que a criança experimenta no grupo familiar e esta proposição reflete elementos da sua formação psicanalítica. Diz ele:

O amor por Deus não pode ser separado do amor pelos pais. Se a pessoa não emerge de uma ligação incestuosa com a mãe, o clã, a nação, se conserva a dependência infantil para com um pai que pune e recompensa ou para com qualquer outra autoridade. Não pode desenvolver amor mais amadurecido por Deus; então a sua religião é a da primitiva fase religiosa em que Deus era sentido como mãe que tudo protegia ou como pai que castigava e premiava. (FROMM, 1988, p. 99)

A *religião autoritária* é caracterizada como aquela baseada nos desejos infantis e, por isso mesmo, imatura. É uma religião autoritária, secularizada, em que elementos e fatores de natureza política e social podem se tornar objetos de adoração, tais como o Führer (nome usado relação a Hitler), o estado ou a raça. O valor da vida passa a ser colocado em segundo plano e o valor do ser humano consiste, exatamente, na negação do seu potencial e da sua dignidade, isto é, o seu valor depende de sua utilidade. Os ideais propostos pela religião autoritária não possuem nenhuma relação com a vida das pessoas e de suas necessidades. Os fins justificam os meios e tornam-se símbolos, em nome dos quais pessoas e grupos que estão no comando passam a controlar os menos favorecidos.

Após a citação destas propostas dicotômicas, apresentamos outra característica do pensamento de James que, à primeira vista, se coloca como paradoxal diante da referida dicotomia.

3.3.2 Uma visão pluralista

Apesar da reconhecida dicotomia, o pensamento de James se reveste também de um caráter pluralista, expresso notadamente na obra *As variedades da experiência religiosa*. O próprio nome da obra já manifesta esta premissa. Spilka, Hood e Gorsuch (1985) afirmam que James estabelece o objetivo da Psicologia da Religião, a partir da própria definição que elabora de religião. Nela, ele se refere a “indivíduos em sua solidão”, isto significa que pessoas, em sua individualidade, procuram Deus e se confrontam com Ele. A totalidade das respostas humanas a este confronto, segundo James, constitui um material infinito, que ele chama de *variedades da experiência religiosa*. Isto quer dizer que ele não limita estas respostas a apenas uma ou duas atitudes, mas a uma variedade de repostas. Para Niebuhr, além da tipologia expressa através da *religião de mente sadia* e *religião de mente doentia*, os capítulos do livro que discutem questões como *o eu dividido*, *a conversão*, *a santidade* e *o misticismo*, indicam estes fenômenos como outros tipos de resposta (NIEBUHR, 2010).

No capítulo intitulado *Conclusões*, James declara que, após os estudos feitos, está convencido de que o universo é um negócio mais multiforme do que qualquer seita, incluindo a científica. “O resultado óbvio da nossa experiência total é que se pode tratar o mundo de acordo com muitos sistemas de ideias tratado por homens diferentes” (JAMES, 1995), diz ele. Voltaremos a falar sobre este pluralismo em James no capítulo cinco.

3.3.3 A noção de religião de mente sadia e o conceito de santidade

Ao falar sobre maturidade religiosa, Rosa (1969) defende a ideia de que os conceitos de James sobre a *religião da mente sadia* e *religião da mente doentia* se aproximam do que seria, no seu ponto de vista, religião amadurecida e religião imatura. Para este autor, o conceito de santidade, esposado por James, se aproxima mais da noção de maturidade religiosa. James advoga que “santidade” é característica comum a toda e genuína experiência religiosa e tem, pelo menos, quatro aspectos fundamentais.

Em primeiro lugar, a pessoa que cultiva a santidade, possui um caráter santo. Ele sente que sua vida faz parte de um universo muito mais amplo do que os seus mesquinhos

interesses pessoais. Parte deste sentimento é a convicção de um Poder Ideal. A segunda característica de maturidade religiosa (santidade), é o senso de continuidade amigável com o Poder Ideal e a docilidade em se submeter ao seu domínio. Outra característica é que a pessoa experimenta um profundo senso de elação e liberdade, diminuindo, assim, sua preocupação com o próprio eu. Finalmente, na pessoa religiosamente amadurecida, o centro emocional da vida muda na direção do amor e de afeições harmoniosas.

Para Niebuhr (2010), as ideias de James sobre santidade representam um seguimento natural de suas investigações sobre conversão. Ela é o resultado ideal, embora incerto da conversão, pois nela as emoções espirituais formam um novo centro de energia.

3.3.4 Uma tentativa de caracterização

Na última parte deste capítulo, apresentamos um quadro procurando mostrar, de forma mais objetiva, as características de uma *religião de mente sadia* e uma *religião de mente doentia* apresentadas por James. Acreditamos que isto ajuda na compreensão de sua proposta.

Quadro 1 – Concepção de James sobre a Religião sadia e a Religião doentia

RELIGIÃO DA MENTE SADIA	RELIGIÃO DA MENTE DOENTIA
Ênfase no bem	O mal é essencial
A religião é alegria	Consciência de pecado e culpa
Deus é um espírito animador	Fadados ao sofrimento
O mal é ignorado	Fé pessimista
Fé otimista	Melancolia patológica
Fé extrovertida	O sentimento de melancolia não corresponde aos fatos que a provocou
Fé expressa socialmente	Reflexão intensa
Conexão nominal com o Cristianismo, o Evolucionismo e o Progresso	Experimentam profundos momentos de crise
Fruto do Liberalismo Teológico	Encontram na crise maior sentido para a vida
Mais observado nos jovens	Absoluto desencanto pela vida
Mais observado nas mulheres	Mais observado nos meios protestantes
Mais constatado nos grupos latinos	Mais observado nas raças anglo-germânicas
Mais observado nos meios católicos	Transformação de valores habituais em algo irrisório
“Nascidos uma vez”	“Nascidos duas vezes”
Processo gradual de conversão	Conversão decorrente de uma mudança brusca de convicção ou “Conversão dramática”
Busca da felicidade	-
Tem afinidade com flores e pássaros	-

FONTE: Elaborado pela autora (2020)

Algumas observações em torno do quadro:

1. Está incluída a relação existente entre o que James considera religião da mente sadia e religião da mente doentia e a tipologia do Cardeal Newman.

2. Na coluna relativa à religião de mente doentia, estão incluídos os sentimentos experimentados pelo indivíduo no momento de crise, que representa o ápice de sua experiência.

Concluindo, chamamos a atenção para as seguintes questões:

1. Em um período da história focalizado na experimentação, James se debruça na questão religiosa, sendo ele mesmo um defensor da experimentação (fundou um laboratório em Harvard e se preocupou em atribuir à Psicologia o *status* de ciência).

2. James fez uma relação entre o tipo de religião e a conduta pessoal do indivíduo. Talvez a ideia conversionista do protestantismo americano da época (influenciado pelo metodismo inglês) tenha parte nesta percepção.

3. As ideias de normalidade e anormalidade são determinadas pelos frutos (pragmatismo).

4. A experiência religiosa começa com a percepção do transcendente e a consequente constatação da finitude humana. Este fato nos remete à noção de desamparo elaborada por Freud e à ênfase no subjetivo, tão discutido na contemporaneidade.

5. Apesar de sua visão pragmática, James não justifica a religião apenas pelo caráter utilitarista.

6. Reconhecer a realidade do mal é saudável, independente dele ser de natureza moral, física ou metafísica.

7. James fez questão de destacar que o seu trabalho representa uma abordagem filosófica e não teológica da religião. Para esclarecer seus postulados, recorre a Kant, ao estoicismo, aos antigos gregos (*pathos*, a *Ilíada*)

8. Ele considera o seu trabalho um livro de natureza transicional e de conotação pluralista. As ideias são abertas, exatamente porque se baseiam no pressuposto de que existem muitos sinais de religião.

O próximo capítulo apresenta o caminho traçado por esta pesquisa para chegar ao objetivo estabelecido, que está relacionado com os aspectos saudáveis e os aspectos doentios da religião.

4. PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS

A presente pesquisa tem, como objetivo geral, analisar os aspectos sádios e os aspectos doentios da religião, tomando, por base, a experiência vivenciada pelos adeptos de Igrejas cristãs do Grande Recife, a partir do pensamento de William James exposto na obra *As variedades da experiência religiosa*. Este capítulo apresenta o percurso metodológico empreendido para o alcance de tal objetivo e é dividido em duas partes principais. A primeira discute a metodologia usada por William James e a segunda apresenta a estratégia metodológica empregada na presente pesquisa, estabelecendo, tanto quanto possível, a relação com a metodologia deste autor.

4.1 A estratégia metodológica de James

Entendemos que, para compreender um tema a partir da ótica de um determinado autor, é preciso ter acesso à sua metodologia. Por isso, iniciamos este capítulo fazendo uma revisão acompanhada de uma discussão da metodologia de James e, em seguida, apresentaremos a estratégia de investigação utilizada na presente pesquisa.

Apresentaremos a metodologia utilizada por James considerando os seguintes pontos: a) a abordagem teórica; b) a escolha dos sujeitos e c) o instrumento utilizado na pesquisa de campo.

4.1.1 A abordagem teórica

A compreensão da metodologia de William James usada na obra *As variedades da experiência religiosa* passa pelo reconhecimento de dois fatores de extrema importância: a postura mais pessoal do autor em relação à ciência e o seu pensamento no contexto geral do Pragmatismo. No que se refere ao primeiro fator, dizem seus biógrafos, que havia, em James, um conflito permanente entre o naturalismo científico e o supernaturalismo religioso (NIEBUHR, 2010). Quanto à segunda questão, toda a orientação teórica da obra é determinada pelo Pragmatismo. Como consideramos a compreensão deste último ponto um pressuposto fundamental, vamos nos deter um pouco sobre ele nesta parte do trabalho.

Segundo Meslin (2014), os debates em torno da obra de James surgiram como resposta ao imperialismo do método experimental. Num período em que este método reinava de forma quase absoluta, James chamou a atenção para um aspecto que se configurava como uma

realidade muito além da objetivação defendida pelo método reinante, a experiência religiosa. Apesar de trabalhar ao lado de pessoas voltadas para a experimentação, como Stanley Hall, James Leuba e Starbuck, James se preocupou com a experiência do vivido, achando que isto era mais importante do que o interesse pelo aspecto racional das filosofias e das doutrinas (JOHNSON, 1964).

Este grupo, que é considerado pioneiro na Psicologia da Religião, resolveu focar sua atenção no fenômeno da conversão religiosa, usando a chamada pesquisa clássica, que utilizava questionários, cartas, diários e depoimentos pessoais como instrumentos de trabalho. James se inspirou na temática da conversão, mas, resolveu analisá-la de forma diversa daquela abordada pelos colegas. Decidiu estudá-la sob a égide do Pragmatismo. Ele adotou o critério da conversão para estudar o efeito da religião no comportamento, procurando justificar a fé religiosa a partir da evidência empírica. Assim, avaliou o fenômeno a partir dos seus efeitos, seguindo as suas convicções pragmáticas.

O valor de alguma coisa deve ser julgado pelos seus efeitos, desta forma, James afirma: “Se os frutos do estado de conversão são bons para a vida, deveríamos idealizar este estado e venerá-lo [...], caso contrário, deveríamos condená-lo sumariamente, não importando qual o sobrenatural que o possa ter insuflado” (JAMES, 1995, p. 153). Desta maneira, a fé é comprovada pelos frutos. Rosa afirma que este livro revela o espírito altamente pragmático do autor: “O valor da experiência religiosa não é medido pela veracidade ou falsidade da crença, mas, pela sua funcionalidade” (ROSA, 1969, p. 153).

James é claro e direto ao afirmar que “o modo pragmático de considerar a religião é o mais profundo” (JAMES, 1995, p. 320). A proposta de confirmação da fé pelos frutos é acompanhada da relevância do fenômeno da experiência. Johnson (1964), ao se referir a este ponto do pensamento jamesiano, declara:

O Empirismo radical de James reduz-se a afirmar que nada é tão importante como a experiência concreta. No fenômeno religioso, os interesses vitais são ultra-racionais e devem ser determinados não pelo raciocínio abstrato das filosofias e doutrinas, mas pelos momentos das experiências vividas”. (JOHNSON, 1964, p. 29).

Todas as questões de valor devem passar pelo crivo da experiência. Para Meslin (2014), a partir de James, estabeleceu-se o primado do vivido, muito bem expresso nos significados de *Erlebnis* (vivência: emoção) e *Erfahrung* (experiência: prática), já mencionados neste trabalho. A intuição do divino foi mostrada por ele de forma pragmática.

Ao se referir a esta perspectiva, Valle (1998) cita James Leuba, uns dos pioneiros da abordagem empírica da religião, ao defender a ideia de que a pergunta a ser feita pela Psicologia da Religião não é “se existe Deus” ou “quem e como é Deus”, mas muito mais “De que modo Deus e a religião servem na busca da felicidade?” Para James, diz Valle (1998, p. 259): “a sobrevivência e o sucesso das religiões se devem primariamente à sua capacidade funcional de dar respostas adequadas a tais perguntas”. A ele interessa falar da religião “vital” e não de especulações que estão longe do que as pessoas realmente vivem, quando experimentam em profundidade, o contato com o divino. James quer ser aderente ao que acontece, ao que se mostra útil e empiricamente construtivo na vivência do religioso. É nessa direção que ele propõe a caminhada da pesquisa psicológica empírica.

A importância do enfoque empírico do religioso, em que é ressaltado o valor da experiência como algo mais real e vivenciado, leva James a criticar filósofos e teólogos, por concentrarem o seu interesse na especulação e não na religião vital. Ele os chama de “naturalistas de gabinete da divindade” e diz que suas deduções são “uma baralhar e arrumar de adjetivos pedantes de dicionário, alheia à moral, alheia às necessidades humanas, alguma coisa que pudesse ser resolvida a partir da palavra *Deus*”. (JAMES, 1995, p. 277).

4.1.2 A escolha dos participantes

James não realizou pesquisa de campo ou experimentação, propriamente dita, não apresentou dados quantitativos em modelos estatísticos e não confeccionou nenhum gráfico ou tabela. Boa parte do material estudado, por ele, é constituído por depoimentos de pessoas que viveram a experiência religiosa de uma forma muito intensa, depoimentos denominados, por ele, de “documentos humanos”. Vejamos algumas características dos autores destes documentos, isto é, dos participantes selecionados.

Pessoas consideradas excepcionais, que se revelaram profundamente religiosas e que viveram o extremo da experiência. Os documentos analisados por James foram produzidos por pessoas consideradas incomuns, que vivenciaram sua experiência de forma muito intensa. Nas palavras do próprio James, são pessoas que viveram uma religião de “primeira mão”. Para Martins (1996), eles eram dependentes desta experiência e o estudo de James objetivava não só identificar o grau da experiência, mas também, apreender os extremos da experiência. Niebuhr (2010) diz que James decidiu basear suas descrições das propensões, sentimentos e impulsos religiosos nos pronunciamentos de “gênios” religiosos,

em vez de baseá-los naqueles que vivem a religião como um “hábito tedioso” ou como “algo de segunda mão” (expressões usadas pelo próprio James).

Estes indivíduos eram preocupados com piedade, autoconsciência, mais realizados na vida religiosa e que podiam dar um relato inteligível de suas ideias e motivos como é o caso Tolstói, Bunyan, Lutero, Wesley e Whitman. Os autores são unânimes em reconhecer que ele toma, como objeto de estudo, somente os casos excepcionais e os mais interessantes para a pesquisa, deixando de lado os de vida religiosa insignificante (fria), que seguem fielmente as práticas religiosas mandadas (LIBÓRIO, 2012). Para James, somente pessoas intensamente religiosas é que podiam melhor comunicar as suas ideias e motivos religiosos.

Pessoas que exerceram liderança em seus grupos religiosos. Para James, era necessário investigar as manifestações de pessoas eminentemente religiosas como são os fundadores da religião, os místicos etc. Pessoas como Martin Lutero, o reformador protestante; George Fox, fundador da Sociedade de Amigos, também conhecida hoje como a denominação Quaker e João Wesley, fundador do Metodismo (denominação protestante), figuram entre os autores desses relatos.

Pessoas vistas como portadoras de possíveis problemas psicopatológicos. Os depoimentos selecionados por James chamam a atenção, também, pelo fato de que alguns dos seus autores aparecerem como personalidades excêntricas e exageradas, que deixam transparecer sintomas de morbidez e patologia. James apresenta George Fox, fundador da “Sociedade dos Amigos”, como um exemplo, valendo-se de uma passagem dos seus diários que revela nitidamente esse ponto. Vejamos parte deste relato:

Enquanto eu caminhava com vários amigos, ergui a cabeça e vi três casas torreadas munidas de espiras, que me impressionaram profundamente. Perguntei que lugar era aquele. Lichfield, responderam. Imediatamente ouvi a voz do Senhor, que me ordenava que fosse até lá. Chegados à casa a que nos dirigíamos, pedi aos amigos que entrassem sem dizer nada a ninguém sobre o lugar que eu iria [...]. Nisso, o Senhor me ordenou que descalçasse os sapatos. Imobilizei-me, porque estávamos no inverno, mas a palavra do Senhor era fogo para mim. Por isso tirei os sapatos [...]. Em seguida andei outra milha e, tanto que entrei na cidade, a palavra do Senhor soou em mim outra vez, dizendo: “grita, “Ai da cidade sangrenta, cidade de Lichfield!” Por isso me pus a subir e a descer as ruas, berrando em voz alta [...] E assim fui gritando pelas ruas, e tive a impressão de que um rio de sangue descia por elas abaixo, e a praça do mercado me pareceu um poço de sangue. Depois de declarar o que estava acontecendo, senti-me sereno e saí da cidade em paz. (Relato de GEORGE FOX, apud JAMES, 1995, p.18).

Os autores chamam a atenção para algumas questões em relação à escolha destas personalidades excêntricas. Alguns justificam o fato alegando que James via certas condições consideradas patológicas, como variantes saudáveis e normais da experiência humana (BELZEN, 2010). Outros veem a convicção de que havia muito a se aprender com os estados místicos (FADIMAN; FRAGER, 1986, p. 176).

Mas, por outro lado, há evidências também de certo receio, por parte de James, de que esta escolha pusesse em dúvida sua argumentação. É o que supõe Niebuhr (2010), quando afirma perceber uma preocupação de James com a possibilidade de que seu apelo às personalidades patológicas incitasse os leitores a serem céticos em relação aos tipos de experiência religiosa que ele passaria a apresentar, isto é, ele temia perder, de certa forma, a força dos seus argumentos. Porém, mesmo que este receio tenha existido, ele não foi suficiente para retirar de James a convicção de que pessoas com estas características podiam contribuir significativamente para ampliar a capacidade de compreensão da experiência religiosa.

Pessoas fora do contexto histórico de James. Muitos dos indivíduos, cujas biografias foram pesquisadas, já não existiam e, por conseguinte, estavam fora do contexto histórico de James, que se baseou em discursos deixados por eles através de confissões, cartas, diários e testemunhos. Pessoas como Lutero, que viveu nos séculos XVI, George Fox no século XVII, Bunyan, que viveu no século XVIII, Goethe cujo ciclo de vida abrangeu partes dos séculos XVIII e XIX (James nasceu na segunda metade do século XIX) e Tolstói, que viveu no século XIX, chegando até o século XX, tiveram suas experiências avaliadas e usadas como referências para ilustrar o conceito de religião de mente doentia.

Pessoas de formação protestante. Autores, como Pals (2019) e Martins (1996), veem certa unilateralidade na interpretação de James, pelo fato de ele ter se debruçado sobre a experiência de pessoas protestantes, isto é, depoimentos de cristãos protestantes europeus (Reino Unido) e americanos (Estados Unidos). Nestas culturas, a conversão representa uma experiência central. Não concordamos com estes autores porque, embora a maioria dos relatos selecionados seja de pessoas oriundas destes grupos, James, em vários momentos, cita integrantes da tradição católica, como Francisco de Assis, Teresa D'Ávila e São João da Cruz. Pals (2019) argumenta, também, que a experiência asiática é quase inexistente, mas o livro ilustra experiências relacionadas com o Budismo, o Islamismo e o Hinduísmo.

4.1.3 O método

Qual o método usado por James? É interessante ver a variedade de nomeações feitas por autores que tratam desta questão em relação ao seu trabalho. Vejamos algumas:

O método é descritivo. Ao iniciar a série de conferência em Edimburg, James convida os ouvintes a uma “resenha ‘descritiva’ das propensões religiosas” (JAMES, 1995, p.10). Portanto, a descrição seria uma marca do seu método de investigação. Spilka, ao falar sobre a pesquisa clássica em Psicologia da Religião, diz que, ao perceber o valor dos documentos, James procurou explorar com riquezas de detalhes os tipos de conversão (SPILKA, 1985) e mostrar, através de inúmeros históricos de caso, que certas experiências são consideradas intrínsecas à religião.

Libório (2012, p. 47), ao falar sobre o método de James, ressalta que, por falar das várias formas da consciência religiosa, ele faz numerosas “descrições subjetivas” de experiências religiosas pessoais, fruto de múltiplas orientações e de inúmeras afiliações.

O método é hermenêutico. É importante destacar que parte do material selecionado por James foi coletado por Starbuck. Apesar de ambos pertencerem ao mesmo grupo, que se destacou por se concentrar no fenômeno da conversão, representando, assim, o pioneirismo da Psicologia da Religião do ponto de vista empírico, houve diferença entre eles, no que diz respeito à metodologia. Starbuck conduziu sua pesquisa através da coleta de informações das pessoas por questionários que, ele imaginava, poderia constituir uma amostra significativa de experiências religiosas, em geral, dentro de uma população mais ampla.

James, por outro lado, selecionou documentos de natureza bem singular (dentre os dados coletados por Starbuck). Por isso, diz Belzen (2010, p. 199) que “seu material é mais representativo não tanto de uma população, mas de um fenômeno a ser estudado”. Como já foi ressaltado, James não apresentou dados estatísticos através de gráficos e tabelas, ele foi mais hermenêutico, fazendo citações detalhadas de documentos e apresentando informações e comentários relativos ao *background* histórico de cada depoente.

O método é fenomenológico. Vimos, anteriormente, a declaração de Belzen afirmando que o trabalho de James constitui um convite para o estudo de um determinado fenômeno. Para ele (James), “os fenômenos seriam bem compreendidos quando colocados dentro de sua própria série, estudados desde o seu nascedouro até sua total decadência e compostos dentro de um *continuum* de suas espécies exageradas e degeneradas” (JAMES, 1995, apud BELZEN, 2010, p. 210). Belzen ainda acrescenta:

O *Varieties* certamente não é fenomenológico no sentido da Psicologia fenomenológica com se desenvolveu no século XX com, por exemplo, Husserl, Merleau-Ponty, Buhler, Van den Berg e muitos outros [...] o *Varieties* seria fenomenológico no sentido de ser descritivo e de mente aberta, algo que poderia ser chamado de “protofenomenológico”. Um grande número de publicações que não oferecem nada mais que uma descrição, recebe hoje em dia o rótulo – incorreto – de fenomenológica. (BELZEN, 2010, p. 211)

O método é existencial. Para Libório (2014), James usa o método existencial dizendo que a verdade fala por ela mesma. Para James, no processo de pesquisa, a verdade será descoberta, não através de argumentações lógicas e teóricas, porém mediante uma observação acurada e apaixonada dos dados da experiência. O método a ser usado é o existencial, isto é, o pesquisador não deve partir das próprias categorias culturais para classificar e avaliar as diversas experiências humanas, mas deve ater-se às experiências com as quais ele se depara, como são descritas, fazendo-as falar por elas mesmas, deixando que surjam os valores vividos.

O método é uma abordagem clínica. Johnson (1964) assinala que a obra de James é uma aproximação clínica da religião em contraste com a abordagem experimental. Encontra pessoas em tempo de crise e penetra com ela em seus conflitos, para poder compreender o sentido e a direção, o impulso de sua vida. Trata-se de um terapeuta e psicólogo da religião que percebe o drama da existência humana na luta da vida e da morte para conseguir a integridade restauradora e que pretende unificar a personalidade contra as divisões derrotistas, próprias da vida.

O método usado foi o estudo de casos. Johnson (1964) diz também que os documentos pessoais foram usados, profusamente, como “estudo de casos” para apresentar os dados da experiência em primeira mão, isto é, descritos pelas pessoas que a vivenciaram. James procurou descobrir o que é único na experiência religiosa das pessoas, individualmente, por mais instáveis e anormais que fossem. Esperava encontrar o que é mais pessoal e autêntico na experiência religiosa, sem se incomodar com o fato de parecer extremado, de acordo com os padrões convencionais.

O método é eclético. Concordamos com Valle (1998) quando afirma que, embora tão pragmático no nível teórico, James foi generosamente eclético na prática investigativa e na escolha do objeto de seus estudos. Niebuhr (2010) afirma que, evidentemente, James emprega múltiplos métodos: o método existencial, o descritivo e o método filosófico.

O método filosófico, por sua vez, envolve o exame e o julgamento acerca da utilidade moral da experiência religiosa e da relação de tal experiência para com o restante daquilo que

acreditamos ou sustentamos ser verdadeiro. “Então vemos que o projeto, conforme delineado na primeira conferência, de fato complexo e, como antecipamos, envolve muito mais do que a descrição de propensões”. (NIEBUHR, 2010, p. 277).

Abordagem caso a caso. Como consequência deste ecletismo, surge outra questão: os casos devem ser estudados em blocos para que suas conclusões sejam generalizadas ou devem ser estudados caso a caso? Qual o caminho trilhado por James? Meslin afirma que:

A consciência religiosa, contudo, se apresenta sob um número quase “infinito” de formas. Longe de ser uniforme, suas modalidades chegam até a ser contraditórias. Assim, por exemplo, enquanto a emoção religiosa leva a certa comunhão entre as pessoas, os dogmas e as normas morais tendem a criar barreiras e a suscitar fundamentalismos. Mas todas as formas religiosas apresentam ao menos dois pontos comuns: apontam para um transcendente e se expressam em algum tipo de conduta. O psicólogo se encontra, assim ante um dilema: ou estuda caso por caso, sem a possibilidade de generalizar e comparar o que está descrevendo, ou, então, busca evidenciar que na multiplicidade das formas existentes são verificáveis alguns núcleos comuns privilegiados que permitem certo tipo de generalização. O esforço de James vai, por isso, em uma dupla direção. Buscando ser aderente a cada caso particular, tomando como ponto de partida necessário, e, simultaneamente, elaborando algumas categorias analíticas que podem possibilitar a comparação e a generalização dos achados. Embora imprecisas e genéricas, tais categorias são válidas, precisamente por terem nascido do que é empiricamente vivido por pessoas religiosas (MESLIN, 2014, p. 80).

Para concluir esta parte, podemos dizer que, do ponto de vista teórico, o trabalho de James é baseado na abordagem pragmática. No que concerne à estratégia metodológica, ele usou documentos de pessoas intensamente religiosas e analisou este material a partir de uma abordagem que, hoje, chamáramos de qualitativa. Como o autor holandês J. Belzen declara, “o *Varieties* é, claramente, compatível com os métodos qualitativos, interpretativos e hermenêuticos usados hoje” (BELZEN, 2010, p. 199). Isto reafirma a ideia já mencionada de que James foi eclético em sua prática investigativa.

4.2 A Estratégia Metodológica Usada na Presente Pesquisa

Antes de falarmos na estratégia metodológica propriamente dita, gostaríamos de chamar a atenção para o seguinte ponto: o trabalho tem, como objetivo, explorar um tema sob as lentes das Ciências da Religião. Esta área do conhecimento humano se interessa pelo fenômeno religioso, procurando esclarecer as manifestações da dimensão do sagrado nos seres humanos. A sua origem se encontra na própria História das Religiões, que serve de base

para o estudo comparativo das diferentes tradições religiosas, o que se tornou necessário diante da confrontação dos povos colonizadores com civilizações até então desconhecidas, mas, onde foi possível observar traços de ligação com o que lhes era considerado sagrado. Portanto, esta ciência repousa sobre outras ciências chamadas sociais ou humanas, como Antropologia, História, Sociologia, Linguística, Fenomenologia e Psicologia. Buscam compreender a dimensão social e a influência desta no comportamento religioso. Temas como ritos, mitos e interditos não podem ser investigados sem que descobertas feitas na esfera do social estejam presentes.

Com a sistematização das descobertas neste campo (religioso), as chamadas Ciências Humanas passaram a colaborar, fornecendo dados que pudessem enriquecer o conhecimento do fenômeno. Passos e Usarski (2013) classificam estas ciências em três grupos: as ciências sociais, as ciências psicológicas, as ciências da linguagem. Filoramo e Prandi (1999) dividem estas ciências em escolas: as escolas fenomenológicas, as escolas histórico-religiosas, as escolas sociológicas (clássicas e contemporâneas); as escolas psicológicas (clássicas e contemporâneas), as escolas antropológicas, e as escolas que tratam da questão da linguagem.

As escolas psicológicas têm, como objetivo, estudar a religião, na medida em que ela reflete as questões vivenciadas de forma mais direta no psiquismo. A influência da religião no desenvolvimento da personalidade, a repercussão do ensino religioso no estímulo dos sintomas patológicos em estruturas já comprometidas, o papel da religião como agente agregador e curativo nas horas de crise; a questão da transmissão e a afiliação a determinados grupos, tudo isso pode ser estudado pela Psicologia da Religião

Analisar o comportamento humano sob a égide da Psicologia da Religião não constitui um empreendimento fácil. Em primeiro lugar, porque a própria Psicologia abrange uma ampla variedade de temas que, muitas vezes, se entrecruzam com outras ciências também chamadas do comportamento ou sociais. Em segundo lugar, porque o próprio tema “religião”, devido ao seu aspecto sobrenatural, torna difícil qualquer estudo que pretenda ser reconhecido como científico. Em terceiro plano, estudar um autor reconhecido como detentor de uma pluralidade de métodos, como foi exposto na primeira parte deste capítulo, pode caracterizar o empreendimento como carente de precisão teórica e metodológica.

Seguindo o próprio James e as características dos estudos em Psicologia da Religião acima mencionadas, podemos dizer que esta pesquisa teve um caráter eclético. Embora a sua base metodológica seja da abordagem qualitativa, feita a partir de uma pesquisa de campo, que incluiu um Questionário Anônimo de Opinião Pública (QAOP) e uma entrevista, a mola propulsora foi a tese de William James sobre a *religião de mente sadia* e *religião de mente*

doentia exposta no livro *As variedades da experiência religiosa*. Autores que escreveram sobre o tema proposto também foram utilizados. Vejamos este processo de forma mais detalhada.

4.2.1 A Abordagem Qualitativa

À primeira vista, podemos dizer que, apesar de seguir o estilo de William James, sendo ecléticos na prática investigativa, a abordagem qualitativa representou o nosso referencial. Os instrumentos de pesquisa usados, a coleta e a análise de dados foram construídas, aplicadas e interpretadas sob a égide dessa abordagem de investigação. O autor que fundamenta esta nossa escolha é Belzen (2010) que, como já foi citado anteriormente, afirma explicitamente que o método de James utilizado no livro *As variedades da experiência religiosa*, seria compatível com os métodos qualitativos usado em nossos dias. Vejamos, agora, algo sobre esta abordagem, estabelecendo uma relação entre a escolha feita e o trabalho de James.

A abordagem qualitativa, também chamada pesquisa qualitativa, é um método investigativo usado, especialmente, pelas ciências sociais. Ocupa um lugar importante entre as várias possibilidades de estudar os fenômenos que envolvem os seres humanos e suas relações estabelecidas em diversos ambientes. Focaliza os aspectos subjetivos dos fenômenos sociais e do comportamento humano, considerando que tais fenômenos ocorrem em um determinado contexto. Inclui, portanto, a análise de algo que se processa em um tempo identificado, em um local específico e em uma cultura determinada. Os temas analisados através da pesquisa qualitativa não podem ser quantificados em equações estatísticas. Estudam-se os símbolos as crenças, os valores e as relações humanas de determinado grupo social. Por isso, é muito importante o estudo criterioso do objeto da pesquisa.

Quanto ao seu procedimento, podemos dizer, de forma mais sucinta, que esta abordagem obedece a duas exigências principais: o recolhimento de discursos feitos por pessoas selecionadas, tendo em vista o objeto e o propósito da pesquisa; e a interpretação destes discursos com o objetivo de assinalar as relações do significado que se produz em determinado grupo ou cultura.

Schwandt (2006) assinala os aspectos históricos desta abordagem, dizendo que a investigação qualitativa é a denominação de um movimento reformista surgido no início dos anos 1970 no meio acadêmico. Ele abrangeu várias críticas epistemológicas, metodológicas,

políticas e éticas da pesquisa científica que viam, na abordagem experimental, o único meio confiável de instrumento para a construção do saber. Diz ele:

Assim é melhor entendermos a investigação qualitativa como um terreno ou uma arena para a crítica científica social, do que como um tipo específico de teoria social, metodologia ou filosofia. Este terreno serve como “lar” para uma ampla variedade de estudiosos. (SCHWANDT, 2008, p. 189).

Quanto aos aspectos considerados positivos e negativos desta abordagem, há diferentes leituras. Schwandt (2008) diz que, para alguns pesquisadores, ela apresenta uma série de virtudes louváveis para a pesquisa social, como fidelidade em relação aos fenômenos, o respeito pela experiência de vida e a atenção aos finos detalhes do cotidiano. Segundo ele, a partir desta prática investigativa, a Sociologia e a Antropologia foram revitalizadas, porque ela serviu de inspiração para o desenvolvimento de vários métodos que servem ao interesse dos envolvidos com a pesquisa de campo. Outros autores, como Heloísa Martins (2004), acham que a proximidade entre o sujeito e o objeto de conhecimento, requisito metodológico central da metodologia qualitativa, favoreceria o comprometimento subjetivo do pesquisador e conduziria seu trabalho a ser pouco rigoroso.

A nossa escolha pela abordagem qualitativa foi determinada pelo processo metodológico empreendido pelo próprio James. Como foi mencionado anteriormente, o autor holandês J. Belzen (2010) afirma que o empreendimento metodológico de James é claramente compatível com os métodos qualitativos usados hoje. Ele se valeu do que chamou de “documentos humanos” para analisar a experiência religiosa e sua repercussão no cotidiano. Além disso, a postura hermenêutica e abordagem fenomenológica que caracterizam a pesquisa qualitativa também são vistas como parte de sua metodologia.

4.2.2 Leitura e Análise do Pensamento de James

Num primeiro momento, foi feita a leitura e análise do livro de William James, *As variedades da experiência religiosa*, em que ele apresenta, de forma mais explícita, o seu pensamento sobre a experiência religiosa. Esta leitura focalizou, especialmente, as conferências IV, V, VI e VII, cujos temas são relacionados com os aspectos saudáveis e os aspectos doentios desta experiência. A análise desta visão foi articulada aos pressupostos fundamentais de sua obra como um todo, ressaltando-se a corrente filosófica denominada Pragmatismo, da qual ele foi um dos principais representantes.

Além de James, outros autores foram consultados. Recorremos, especialmente, àqueles envolvidos com as Ciências da Religião e com a Psicologia da Religião, que se posicionaram ou escreveram sobre a sua pessoa e sua obra. Citamos aqui os seguintes: Allport (1950), Johnson (1964), Nordby e Hall (1978), Spilka (1985), Fadiman e Frager (1986), Frass (1997), Edênio Valle (1998), Schultz e Schultz (1999), Geertz (2001), Niebuhr (2010), Belzen (2010), Meslin (2014) e Pals (2019). O acesso a eles foi muito valioso, uma vez que nos permitiu uma compreensão mais abrangente do pensamento de James, embora consideremos como fundamentação teórica “básica”, a obra *As variedades da experiência religiosa*. É em função dela que todo o trabalho é desenvolvido.

O citado trabalho de William James se baseou em um número razoável de discursos e relatos de pessoas que haviam experimentado a “conversão religiosa”. Apesar de críticas feitas à sua pesquisa, incluindo o fato de que parte dos relatos foi coletada por outro professor de Harvard (depois da Clarck University), chamado Edwin Starbuck, e não por ele (James), estudiosos reconhecem a relevância da estratégia metodológica utilizada, exatamente por ter sido adequada para responder aos questionamentos por James apresentados.

Segundo Geertz, apesar do trabalho de James refletir características de uma época que nos parece distante (1902), continua sendo necessário e atual. Afirma ele: “É desses relatos circunstanciados de inflexões pessoais do compromisso religioso, que vão muito além do pessoal e penetram nos conflitos e dilemas da nossa época, que precisamos agora. E, para isso precisamos de James”. (GEERTZ, 2001, p. 165).

4.2.3 A Coleta de dados

A coleta dos dados foi feita através do uso de dois instrumentos. O Questionário Anônimo de Opinião Pública (QAOP) e a entrevista feita a um grupo de voluntários, formado por aqueles que responderam ao questionário e se dispuseram a ser entrevistados relatando sua experiência religiosa e apresentando sua percepção sobre a religião da mente sadia e a religião da mente doentia.

a) O Questionário Anônimo de Opinião Pública

O segundo momento da investigação constou de uma pesquisa de campo, realizada através do questionário elaborado pela pesquisadora e aplicado através da Pesquisa Anônima de Opinião Pública, com adeptos de Igrejas cristãs do Grande Recife, pertencentes a Igrejas

históricas protestantes, Igrejas protestantes pentecostais e neopentecostais, membros da Igreja Católica, incluindo os seguidores do Movimento de Renovação Carismática.

As perguntas foram elaboradas tendo, como base, o pensamento de James exposto nas conferências IV, V, VI e VII do livro *As variedades da experiência religiosa*, que tratam do tema, *religião sadia e religião doentia*. O conteúdo do questionário se encontra no Apêndice A deste trabalho. Os dados foram analisados tendo em vista a proposta do trabalho e a literatura consultada.

O Questionário Anônimo de Opinião Pública (QAOP) foi enviado para 50 pessoas adultas (a partir de 18 anos), pertencentes a três seguimentos de Igrejas cristãs na cidade de Recife (região metropolitana), a saber, católicos, protestantes históricos e evangélicos pentecostais e neopentecostais. A escolha dos respondentes foi feita seguindo apenas estes três critérios, a) ser adulto (com idade acima de 18 anos), b) pertencer a um destes grupos religiosos, e c) morar na região metropolitana do Recife ou Grande Recife.

Não foi requerido que os adeptos de cada grupo pertencessem a uma mesma congregação. Por esta razão, o grupo protestante incluiu, em sua maior parte, membros de Igrejas Batistas e uma pessoa da Igreja Episcopal Carismática. O grupo católico foi composto de pessoas que se apresentaram como Católicas Carismáticas, Católicas Apostólicas Romanas e Católicas não Carismáticas. O grupo evangélico de tendência carismática abrangeu pessoas da Igreja Universal do Reino de Deus, da Igreja Cristã da Redenção e da Igreja Nova Aliança, além de uma pessoa da Igreja Pentecostal. A ferramenta eletrônica usada para a computação dos dados foi o GOOGLE.

Acesso aos participantes. Os questionários foram enviados através de e-mails. Segundo Laville e Dionne “o questionário pode ser distribuído pelo correio ou por outro meio. As pessoas que querem, respondem, depois o devolvem ao expedidor” (LAVILLE; DIONNE, 2008, p. 183). Em outros momentos, eles afirmam que “o problema da amostra resolve-se mais simplesmente ao telefone, a tecnologia permite compor os números ao acaso e atingir até pessoas que não estão na lista telefônica” (LAVILLE; DIONE, 2008, p. 187). Estas afirmações justificam e reiteram a importância do uso de recursos tecnológicos para a obtenção dos dados em uma determinada investigação. Na presente pesquisa, estes recursos foram usados. Os endereços eletrônicos foram adquiridos através de informações e indicações.

O grupo protestante foi formado por pessoas membros de Igrejas Batistas e uma da Igreja Episcopal Carismática. Entre os membros das Igrejas Batistas, 10 são membros da Igreja Batista da Capunga e fazem parte de uma classe de estudos bíblicos. Esta classe é parte

de uma modalidade do programa de Educação Religiosa bem conhecida e praticada entre os protestantes históricos, chamada Escola Bíblica Dominical. Além desses, outra pessoa, membro de outra igreja batista, também respondeu ao questionário. O grupo de católicos foi composto de pessoas indicadas por conhecidos da pesquisadora. Isto significa que os respondentes não a conheciam e, conseqüentemente, não tiveram contato com ela antes da pesquisa.

Para aplicar o questionário no grupo denominado nesta pesquisa de Evangélicos Carismáticos, inicialmente, foi pensado coletar dados de adeptos de uma comunidade pertencente à Igreja Universal do Reino de Deus. Após contatos com o Pastor desta comunidade, foi marcado um encontro para falar sobre a pesquisa e solicitar a indicação de pessoas para responder ao questionário que seria enviado através de e-mails. No entanto, a Pandemia tornou impraticável este encontro e a pesquisadora resolveu lançar mão do mesmo recurso já usado com os adeptos da Igreja Católica, isto é, enviou os e-mails para pessoas indicadas por conhecidos.

Não houve nenhum contato presencial entre a pesquisadora e os respondentes. Entre as 50 pessoas para quem foi enviado o questionário, 14 não responderam. O questionário e a relação de respondentes e não respondentes figuram no anexo. O quadro 2 abaixo mostra a distribuição dos respondentes de acordo com o grupo religioso a que pertencem.

Quadro 2 – Distribuição dos respondentes de acordo com o grupo religioso

PROTESTANTE HISTÓRICO	CATÓLICO	EVANGÉLICO PENTECOSTAL E NEOPENTECOSTAL
Igreja Batista	Católico Apostólico Romano	Igreja Universal do Reino de Deus
Episcopal Carismática	Católico Apostólico Romano: Carismático	Igreja Nova Aliança
		Igreja Cristã da Redenção

Fonte: ARAÚJO, M B. M de. Pesquisa de campo, 2020.

Alguns esclarecimentos são necessários, no que diz respeito à identificação religiosa dos respondentes.

Em primeiro lugar, do ponto de vista convencional, só existe uma Igreja Católica Apostólica Romana. Nela, há movimentos *avançados* como a Teologia da Libertação, *conservadores* como Opus Dei, TFP, Arautos do Evangelho e *enfáticos no Espírito Santo*: Carismáticos. O Católico que não é carismático é apenas Católico Apostólico Romano.

Em segundo plano, como já foi dito anteriormente, foram enviados e-mails para pessoas que fazem parte de diferentes igrejas de tendências pentecostais e neopentecostais.

Isto explica a diferença entre o quadro 2 e o gráfico 1 construído a partir das respostas à pergunta nº 1 do Questionário Anônimo de Opinião Pública (QAOP). Os nomes dos subgrupos religiosos colocados neste quadro 2 foram acrescidos em função da forma como alguns se identificaram, respondendo à opção “outros” na questão que solicita a identificação com o grupo religioso solicitada no QAOP.

A elaboração do questionário. Laville e Dionne apresentam o questionário e a entrevista como “testemunhos”. Para eles trata-se de depoimentos que permitem a exploração dos conhecimentos das pessoas, mas também de suas representações, crenças, valores, opiniões, sentimentos, esperanças, desejos, projetos etc. Para estes autores, os testemunhos “recobrem um amplo espectro de técnicas e instrumentos que servem para interrogar as pessoas” (LAVILLE; DIONNE, 2008, p.183). A partir disso, é possível ter uma base para interpretações de comportamentos. Dizem eles: “As técnicas e os instrumentos de pesquisa que apelam para o testemunho são próprios das ciências humanas” (LAVILLE; DIONNE, 2008, p. 183).

Como já foi dito antes, as perguntas do questionário aplicado na presente pesquisa foram elaboradas em função do pensamento de William James, no que diz respeito à *religião de mente sadia e religião de mente doentia*. Foi preparada uma série de perguntas escolhidas em função da pergunta norteadora. Para cada uma delas, foram oferecidas, ao interrogado, opções de resposta, pedindo que fosse assinalada a que melhor correspondesse melhor à sua opinião. Estas perguntas foram precedidas de uma apresentação, em que foi garantida a preservação do anonimato. O questionário figura no Apêndice A deste trabalho.

b) As Entrevistas

A segunda ferramenta usada foi a análise de relatos de pessoas que responderam ao questionário e se dispuseram a falar sobre sua experiência religiosa. A última pergunta do questionário (QAOP) indaga se o respondente teria interesse em conversar com a pesquisadora. Entre os 36, um número de 6 demonstraram este interesse e, após contato por telefone, áudios e e-mails, estas pessoas aceitaram responder a duas perguntas: uma sobre a sua experiência religiosa e outra sobre sua percepção a respeito de uma religião de mente sadia e uma religião de mente doentia. As perguntas constam no Apêndice B deste trabalho. A intenção inicial era obter estes relatos através de entrevistas feitas presencialmente. No entanto, a instalação da pandemia em nosso país impediu esta forma de contato. Mais uma vez, recorreremos à tecnologia e as perguntas foram enviadas através de e-mails e áudios.

Quanto à natureza da entrevista, lançamos mão da tipologia de Laville e Dione (2008) que classificam as entrevistas como estruturadas, semiestruturadas e parcialmente estruturadas.

A **entrevista estruturada** se constrói como um questionário uniformizado com suas opções de respostas determinadas (LAVILLE; DIONNE, 2008, p. 186-187).

A **entrevista semiestruturada** é feita através de uma série de perguntas abertas, feitas verbalmente em uma ordem prevista, mas, na qual o entrevistador pode acrescentar perguntas de esclarecimento. (LAVILLE; DIONE, 2008, p. 188).

A **entrevista parcialmente estruturada** refere-se ao tipo de entrevista cujos temas são particularizados e as questões (abertas) preparadas antecipadamente. Por outro lado, possui plena liberdade quanto à retirada eventual de algumas perguntas, à ordem em que estão colocadas e ao acréscimo de perguntas improvisadas.

A entrevista feita neste trabalho para a obtenção dos relatos, por ser composta de perguntas abertas sobre um tema específico, com plena liberdade de alterações e acréscimos de perguntas, se encaixa no terceiro tipo, isto é, nas entrevistas parcialmente estruturadas.

Quanto à **transcrição dos dados**. Os relatos enviados através dos áudios foram transcritos de forma manual. Os relatos enviados através de e-mails foram colocados ao lado do material enviado por e-mail para a análise posterior.

Quanto à afiliação religiosa, 4 deles pertencem a Igrejas ligadas ao Protestantismo histórico, 1 à Igreja Católica e 1 à Igreja Universal do Reino de Deus. A identificação dos entrevistados foi feita através de um código gerado a partir dos grupos a que eles pertencem.

Dessa forma chamamos P1, P2, P3 e P4 aos entrevistados de tradição protestantes; C1, ao entrevistado pertencente à Igreja Católica; e, C2, ao entrevistado membro de uma Igreja evangélica neocarismática. A entrevista constou de duas perguntas que constam no Apêndice B deste trabalho. O quadro abaixo mostra a distribuição dos autores dos relatos de acordo com o grupo religioso de que fazem parte.

Quadro 3 – Distribuição dos autores dos relatos de acordo com o grupo religioso a que pertencem

PROTESTANTISMO HISTÓRICO	IGREJA CATÓLICA	EVANGÉLICO CARISMÁTICO
P1	C1	E1
P2		
P3		
P4		

Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

Concluindo este item do trabalho, que se refere à coleta de dados, citamos as palavras de Laville e Dionne que assim se expressam:

Resumindo-se [...] pouco importa a técnica ou o instrumento utilizado, a coleta de testemunhos, abordagem própria das ciências humanas, exige que o pesquisador dirija-se às pessoas que querem responder as perguntas, que têm competência para fazê-lo e o fazem com honestidade. O recurso ao testemunho permite a exploração dos conhecimentos das pessoas, mas também de suas representações, crenças, valores, sentimentos opiniões (LAVILLE; DIONNE, 2008, p. 190).

4.2.4 A Análise dos Dados

A análise dos dados constitui uma parte crucial da investigação científica. Na pesquisa qualitativa, esta análise obedece a um processo que se inicia com a observação acurada e com a reflexão exaustiva dos dados coletados, segue-se a etapa de transformação destes dados em categorias e, finalmente, se procede à seleção e aos destaques do material relacionado com o objetivo do trabalho e do estudo em pauta.

Sendo a presente pesquisa baseada em um texto específico, isto é, a obra de James intitulada *As Variedades da experiência religiosa*, o caminho metodológico escolhido para a análise de dados foi baseado no trabalho deste autor. Isto inclui tanto o material confeccionado para a elaboração do questionário, como o material constante na elaboração da entrevista.

Já chamamos a atenção para o fato ressaltado por Belzen (2010) de que o método usado por James poderia ser considerado um método qualitativo na linguagem científica na atualidade. A pesquisa qualitativa usa, como um dos seus métodos, a análise de conteúdo. Em nossa visão, a forma como James analisa o material denominado, por ele mesmo, “documentos humanos”, reflete os mesmos fundamentos da análise de conteúdo.

Laurence Bardin (1977), ao traçar uma linha histórica da análise de conteúdo, lembra que, embora este recurso metodológico seja reconhecido como um instrumento usado no século passado foi utilizado de diversas formas desde os tempos mais longínquos. Para melhor explicar o seu argumento, ela recorre ao surgimento da hermenêutica, que apareceu como um método de interpretação dos textos sagrados e à interpretação dos sonhos.

O objetivo da análise de conteúdo seria, portanto, interpretar mensagens obscuras, mensagens de duplo sentido, como acontece, por exemplo, na interpretação dos sonhos na antiguidade, especialmente os sonhos apresentados na Bíblia, e na modernidade, a

interpretação dos sonhos feita pela Psicanálise. Ela também cita fatos históricos na fase que poderia ser chamada de precursora da análise de conteúdo, referindo-se a uma pesquisa feita na Suécia, em 1640, sobre a autenticidade dos hinos religiosos e recorda uma técnica elementar utilizada entre os anos 1908-1918 a respeito da integração dos poloneses da Europa na América, na qual foram usados cartas, diários íntimos, relatórios oficiais e artigos de jornal. Análise de conteúdo seria, em poucas palavras, a busca do significado, a busca do sentido daquilo que não está claro.

O método usado por James se assemelha ao usado na análise de conteúdo. Ele utilizou desde os depoimentos coletados por Starbuck e concedidos por pessoas vivas, até documentos históricos compilados por pessoas pertencentes a épocas diferentes da sua, como Lutero, Goethe, Wesley e outros.

Dois trabalhos nos auxiliaram a analisar o material coletado através da aplicação do Questionário Anônimo de Opinião Pública e das entrevistas realizadas. Uma delas é a famosa obra de Laurence Bardin intitulada *Análise de Conteúdo*. A outra obra é *A Construção do saber*, de Christian Laville e Jean Dionne. Para Bardin, o termo “análise de conteúdo” indica

Um conjunto de técnicas de análises das comunicações visando obter por procedimentos, sistemáticos e objetivos de descrição do conteúdo das mensagens, indicadores (quantitativos ou não) que permitam a inferência de conhecimentos relativos às condições de produção/recepção (variáveis inferidas) destas mensagens. (BARDIN, 1977, p. 42).

Na obra de Laville e Dionne, a análise de conteúdo é vista como uma estratégia metodológica que

consiste em desmontar a estrutura e os elementos deste conteúdo constantes no levantamento dos dados para esclarecer suas diferentes características e extrair sua significação. Ela se aplica a uma grande diversidade de materiais como também permite abordar uma grande diversidade de objetos de investigação: atitudes, valores, representações mentalidades, ideologia etc. Pode-se assim usá-la no estudo de embates políticos, de estratégias, ou ainda para esclarecer fenômenos sociais particulares, em matéria de comunicação, por exemplo, em que se poderia examinar os postulados implícitos dos manuais escolares ou os estereótipos veiculados pela publicidade. (LAVILLE; DIONNE, 2008, p. 214-215).

Para Bardin, a análise de conteúdo é feita através de três etapas, a saber: a) a pré-análise, b) a exploração do material, c) o tratamento dos resultados, a inferência e a interpretação. Para Laville e Dionne a análise de conteúdo possui duas fases principais com

suas várias subetapas. As fases principais são: a reestruturação dos conteúdos e a interpretação. A primeira inclui o recorte dos conteúdos, a definição das categorias analíticas, e a categorização de unidades de análise; a segunda fase apresenta diferentes modalidades: número ou letras, análise estatísticas de conteúdo; análise qualitativa de conteúdo.

Na nossa observação dois pontos são importantes na análise de conteúdo que também a caracterizam: a busca do sentido e a inferência. Segundo Laville e Dionne quando se analisa um conteúdo para encontrar-lhe o sentido, visa-se inicialmente ao mais imediato, ao mais evidente, ao que está explicitamente dito. É o que se chama de conteúdo manifesto. Alguns julgam insuficiente essa análise do primeiro grau e creem necessário levar mais longe as interpretações, a fim de atingir o não-dito, os conteúdos ocultos, os elementos simbólicos da mensagem. Pois o discurso implícito, afirmam eles, mostra-se igualmente portador de sentido, ajuda a esclarecer o explícito e contribui para o sentido profundo do conteúdo “(LAVILLE; DIONNE, 2008, p. 218).

Seguindo as etapas apresentadas por Laville e Dionne, analisamos os dados da seguinte forma: a primeira fase, chamada de “reestruturação dos conteúdos”, foi fundamentada no material apresentado por James na obra *As Variedades*. A elaboração do questionário foi feita a partir do material deste autor a respeito da religião da mente sadia e a religião da mente doentia. Os recortes foram baseados nas características apresentadas, por ele, destes dois tipos de postura religiosa. Usando a linguagem de Laville e Dionne os recortes foram feitos a partir de “temas”.

O estudo destas características ou temas gerou a elaboração das categorias. De acordo com os autores mencionados, três modos de definição de categorias se apresentam ao pesquisador. A escolha vai depender, entre outras coisas, dos objetivos. Elas podem atender a três modelos: aberto, fechado ou misto.

No modelo aberto as categorias não são fixas no início, mas tomam forma no curso da própria análise. No modelo fechado, em contrapartida, o pesquisador decide, *a priori*, categorias, apoiando-se em um ponto de vista teórico, que se propõe, o mais frequentemente, submeter à prova da realidade. O modelo misto situa-se entre os dois, servindo-se dos dois modelos procedentes: categorias são selecionadas no início, mas o pesquisador se permite modificá-las em função do que a análise aportará. O modelo seguido na presente pesquisa foi o modelo fechado. Ele se justifica por se apoiar em um ponto de vista teórico que é o pensamento do James.

A partir daí, os dados foram coletados e foram estabelecidas as categorias, a saber: a religião e a busca da felicidade; a percepção de Deus, a percepção do outro e a questão da

subjetividade; o mal, a culpa e o pecado; o enfrentamento da crise; o pluralismo e a abertura para o inacabado. O estudo, feito a partir destas categorias, levou aos resultados apresentados no próximo capítulo.

A segunda fase principal da análise de conteúdo, de acordo com Laville e Dionne, é a da “interpretação”. Eles apresentam três tipos; a interpretação a partir de números e letra, a as análises estatísticas de conteúdo e as análises qualitativas de conteúdo. O presente trabalho se apoia no terceiro tipo. Os autores ressaltam que “nesta fase as maneiras de proceder são menos codificadas [...] não há regra tão formalmente definidas [...] o que não significa que o procedimento seja aleatório” (LAVILLE; DIONNE, 2008, p. 227). Eles distinguem três modos ou estratégias de análise e de interpretação qualitativas, são elas: o aparelhamento, a análise histórica e a construção iterativa (repetitiva) de uma explicação.

A presente pesquisa tem como base, o primeiro modo de interpretação, isto é o aparelhamento. Esta estratégia supõe a presença de uma teoria sobre a qual o pesquisador apoia-se para imaginar o modelo do fenômeno ou da situação em estudo. Por ser o trabalho baseado explicitamente em uma teoria, o modelo de emparelhamento serviu de modelo para nossa interpretação.

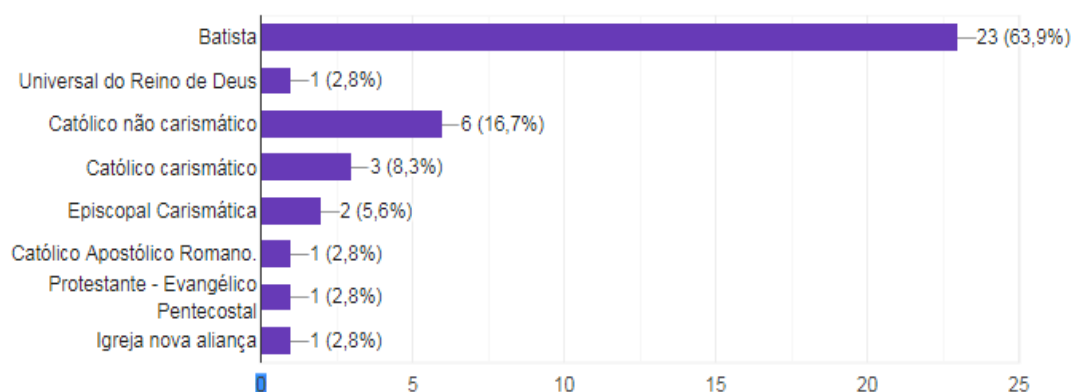
4.2.5 Síntese do Universo dos Participantes da Pesquisa de Campo

Apresentamos, a seguir, os dados gerais do Questionário Anônimo de Opinião Pública (QAOP) com uma visão mais detalhada do universo de respondentes. Eles mostram o grupo religioso a que cada respondente pertence, a idade, o gênero e o grau de instrução, embora estes dois últimos dados não sejam ligados diretamente ao interesse da pesquisa.

Gráfico 1 – Distribuição dos respondentes de acordo com o grupo religioso a que pertencem.

1. Qual é o grupo religioso com o qual você se identifica

36 respostas

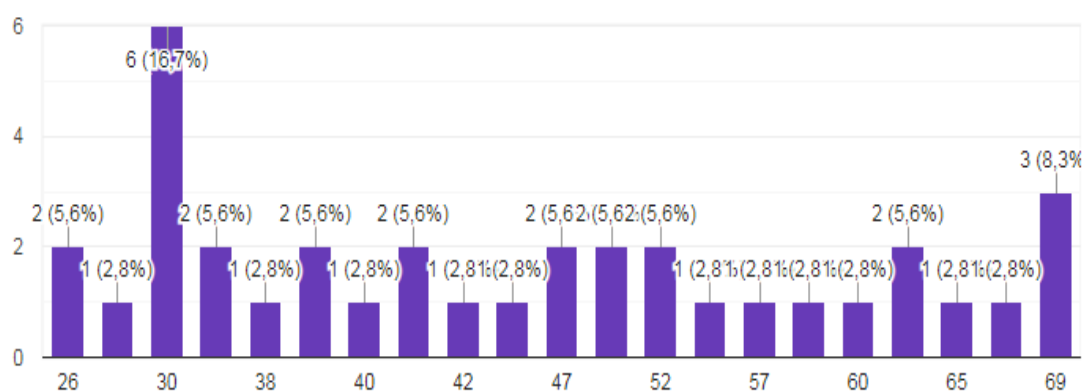


Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

Gráfico 2 – Distribuição dos respondentes de acordo com a idade

2. Sua idade (em números redondos: 30, 35, 48 etc.)

36 respostas

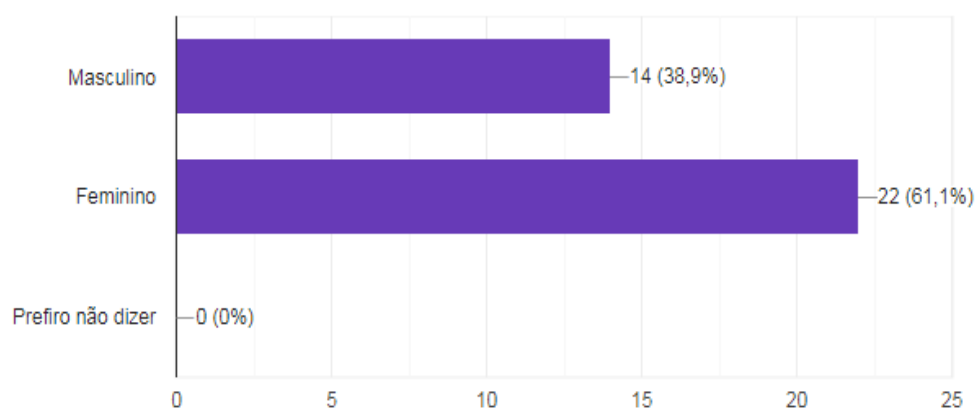


Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

Gráfico 3 – Distribuição dos respondentes de acordo com o gênero

3. Gênero

36 respostas

**Fonte:** ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.**Gráfico 4** – Distribuição dos respondentes por grau de escolaridade

4. Seu grau de escolaridade

36 respostas

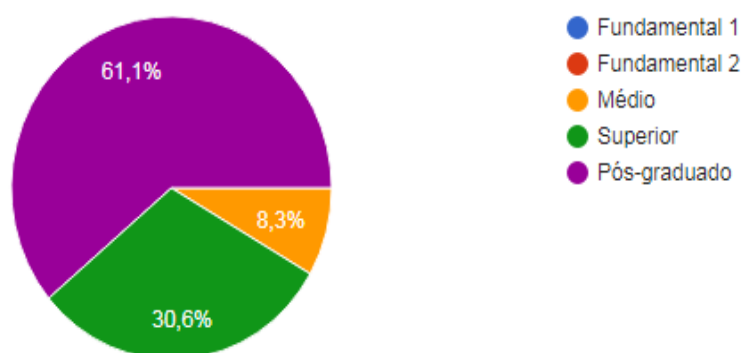
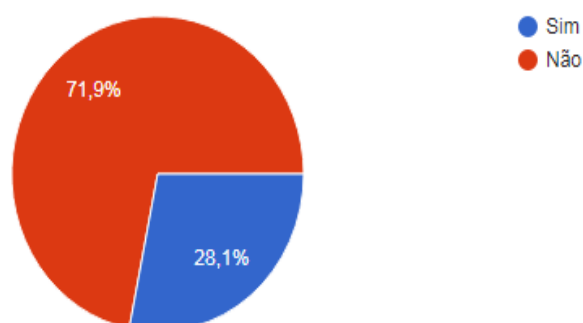
**Fonte:** ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

Gráfico 5 – Distribuição dos respondentes em relação aos que tiveram interesse em conversar com a pesquisadora

Você gostaria de conversar comigo sobre estas questões? Caso "Sim", este é o meu contato:
(81) 99615-6463

02 respondentes



Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

A etapa final da pesquisa teve, como objetivo, a identificação do que pode ser considerado sadio e do que pode ser visto como doentio na experiência religiosa dos membros de Igrejas cristãs do Grande Recife e este é o objetivo do próximo capítulo. Ele contém os “achados” da pesquisa de campo, que procura identificar os aspectos sadios e os aspectos doentios de adeptos de igrejas cristãs da cidade do Recife, a partir da leitura feita sobre o pensamento de James. Questões discutidas na contemporaneidade, como a busca da felicidade e a finitude humana, a ênfase na subjetividade, a reemergência da religião e a recorrência da experiência mística, o pluralismo e a abertura para o inacabado serão temas analisados à luz da contribuição deste autor, registrada na obra *As variedades da experiência religiosa*.

5 A ATUALIDADE DO PENSAMENTO DE JAMES E A COMPREENSÃO DAS NOÇÕES DE RELIGIÃO DA MENTE SADIA E RELIGIÃO DA MENTE DOENTIA DE ACORDO COM A EXPERIÊNCIA DE MEMBROS DE IGREJAS CRISTÃS NO GRANDE RECIFE

No capítulo três, procuramos mostrar o que James quis dizer quando falou em uma religião da mente sadia ou religião do equilíbrio psíquico, e o que significava para ele uma experiência religiosa de caráter doentio.

No presente capítulo, procuraremos apresentar a questão tal como pode ser abordada e vivenciada na contemporaneidade, tendo, como base, a pesquisa de campo realizada, cujo objetivo proposto foi a identificação do que seria uma religião saudável e o que seria uma religião doentia, na perspectiva dos adeptos de Igrejas cristãs em cidades do Grande Recife.

Falar em dicotomia na Pós-Modernidade pode parecer uma atitude anacrônica à primeira vista. O pluralismo e o relativismo, característicos do nosso tempo, tornam a divisão dos seres humanos em grupos e polos distintos, quase impraticável. Por outro lado, não podemos deixar de reconhecer a existência dos opostos, a existência de aspectos positivos e negativos dentro de determinada realidade.

A dialética de Hegel nos convida a pensar dessa forma. Para cada tese, há sempre uma antítese. A realidade tem mostrado também que, apesar do racionalismo próprio da sociedade ocidental, a religião está mais presente do que nunca e, conseqüentemente, continua interferindo na vida dos indivíduos e da sociedade (GEERTZ, 2001).

As respostas dadas a esta pesquisa pelos cristãos de Igrejas do Grande Recife constituem uma evidência do lugar ainda ocupado pela religião na vida dos seres humanos. Apresentaremos, agora, estas respostas, distribuindo-as através de um esquema que parte de James, mas é construído e analisado em função do conteúdo apresentado pelos entrevistados.

5.1 A Religião e a Busca da Felicidade

Vimos, no capítulo três, que James considera a felicidade como a principal preocupação da vida humana e declara que precisamos reconhecer que as maneiras mais complexas de experimentar a religião são novas maneiras de produzir felicidade. Após estabelecer esta relação, ele reafirma sua postura teórica determinada pelo Pragmatismo em relação à questão, afirmando que a felicidade proporcionada pela crença religiosa representa a prova de sua verdade (JAMES, 1995).

Como já foi dito, ele não defende necessariamente a veracidade da crença em termos absolutos, mas se refere à sua funcionalidade. Se alguém a adota e ela lhe faz bem, a crença torna-se verdadeira para o indivíduo porque lhe proporciona felicidade. Nas conferências relacionadas com a religião saudável (1995, p. 59-88), James aponta a sensação de felicidade como uma característica daqueles que fazem parte deste grupo, isto é, os religiosos de mente sadia. Ele diz que para estas pessoas, a felicidade é “congénita e irrevogável” (JAMES, 1995, p. 60).

Este sentimento de felicidade acha-se atrelado a outros, como a existência de uma alegria religiosa, uma fé otimista, uma fé extrovertida, uma fé expressa socialmente e uma fé caracterizada, predominantemente, pela ênfase no bem. As pessoas que possuem este sentimento negam veementemente o mal e, por isso, têm uma percepção positiva de Deus e dos homens. São pessoas que têm afinidade com flores, pássaros e com uma postura mais inocente da existência. Este sentimento tem relação, também, com o fator idade (observada, preponderantemente, nos jovens) e com o fator gênero (mais encontrado nas mulheres).

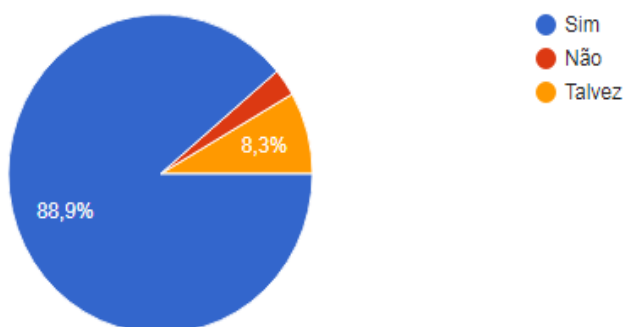
James faz também uma distinção entre um meio mais involuntário e um meio mais voluntário e sistemático de ser mentalmente equilibrado ou de possuir uma religião sadia. Em sua variedade involuntária, o equilíbrio mental é um modo de sentir-se feliz ao contato imediato das coisas. Em sua variedade sistemática, é um modo abstrato de conceber as coisas como boas. Segundo James, a concepção da realidade é seletiva. Quando se escolhe alguma coisa, se escolhe um aspecto desta coisa que está sendo observada. Este aspecto é selecionado como essencial e os outros são desprezados. O religioso de mente sadia, ao conceber o bem como um aspecto essencial e universal do ser, exclui deliberadamente o mal do seu campo de visão. Resumindo, para James, o religioso de mente sadia se percebe como uma pessoa feliz. Ela agradece todos os dias por este tipo de existência, cônica de que esta felicidade lhe foi proporcionada pela religião e que isto constitui, ao mesmo tempo, a prova de sua verdade.

Na presente pesquisa, foi observada uma estreita relação entre religião e felicidade. Entre os respondentes do questionário, 88,9% afirmam que a religião contribui para a sua felicidade e 8,3% afirma que “talvez”. Apenas 0,28% não estabelecem relação entre a sua religião e a felicidade. Observa-se também que 83% declaram que a religião os ajuda a ser uma pessoa otimista.

Gráfico 6 – Relação entre religião e felicidade apresentada pelos respondentes.

12. A sua experiência religiosa tem contribuído para sua felicidade?

36 respostas



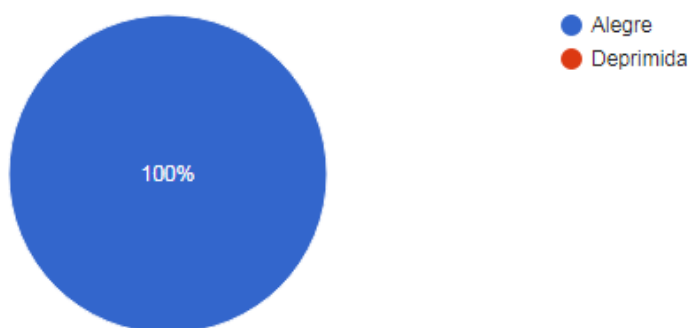
Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

Para confirmação da pergunta acima (e seguindo uma característica apontada por James), foi indagado se o/a respondente se sente geralmente alegre ou deprimida. Surpreendentemente, 100% declararam se perceberem como pessoas alegres.

Gráfico 7 – Percepção dos respondentes em relação ao seu grau tristeza ou de alegria

5. Você se percebe como uma pessoa geralmente alegre ou deprimida?

36 respostas



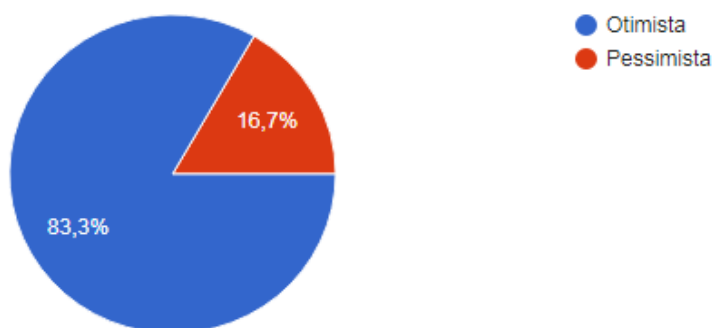
Fonte: ARAUJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

Foi perguntado, também, se a pessoa se sentia uma pessoa otimista ou pessimista. Um total de 83% se considera pessoas otimistas conforme gráfico abaixo.

Gráfico 8 – Grau de pessimismo e de otimismo dos respondentes

6. Você se considera uma pessoa otimista ou pessimista?

36 respostas



Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

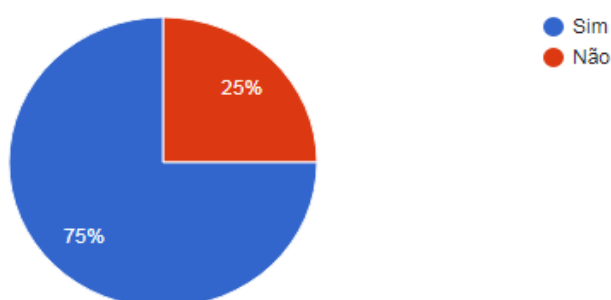
Os gráficos acima corroboram a ideia de James, com respeito à relação entre religião e felicidade, apesar da distância temporal e geográfica existente entre os “documentos humanos” analisados por ele e a experiência dos cristãos que responderam ao questionário, que vivem na segunda década do século XXI na cidade do Recife.

Observa-se, entretanto, uma contradição. Enquanto 89,8% afirmam que a religião contribui para sua felicidade, um número bem menor, 75% declaram que a religião influencia em seu estado de ânimo. Será que, para estes, a sensação de felicidade não tem relação com o ânimo ou esta sensação não está diretamente ligada à religião?

Gráfico 9 – Relação entre a religião e o estado de ânimo dos respondentes.

11. A sua religião interfere em seu estado de ânimo

36 respostas



Fonte: ARAÚJO, M. B. M de. Pesquisa de campo, 2020.

Apesar desta aparente contradição, percebe-se, na pesquisa, uma relação muito forte entre religião e felicidade, na experiência da grande maioria dos respondentes. Percebe-se, também, uma relação significativa entre religião e os sentimentos de alegria e de otimismo, tal qual foram observados por James e apontados por ele como características dos detentores de uma religião sadia.

5.1.1 O que é a felicidade?

O que é a felicidade? Para melhor compreensão das palavras dos nossos entrevistados, precisamos refletir sobre a percepção do termo “felicidade” e faremos isso percorrendo, ligeiramente, a história do seu significado. Embora se reconheça que a felicidade tenha diferentes significados para diferentes pessoas, várias tentativas têm sido feitas no sentido de conceituá-la. Vejamos algumas delas.

Abbagnano (1974) define a felicidade como um estado de satisfação devido à própria situação no mundo. Felicidade é um estado durável de plenitude, satisfação e equilíbrio físico e psíquico em que o sofrimento e a inquietude são transformados em emoções ou sentimentos que vão desde o contentamento até a alegria interna ou júbilo.

Tem também a conotação de bem-estar ou paz interior. Para Malouf

felicidade é uma palavra que carrega muitas emoções associadas: bem-estar, contentamento, alegria, satisfação, deleite. Todos esses estados pertencem ao mundo interno dos sentimentos, uma sensação de bem-estar dentro do nosso próprio corpo, à vontade com o mundo, em unidade consigo mesmo. É um estado que pode ser durável e contínuo, mas pode ser também uma questão de surpresa. (MALOUF, 2014 apud BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2018 p. 418.)

Bock, Furtado e Teixeira (2018) fazem diferença entre bem-estar, satisfação e prazer. O primeiro representa um estado “mais” durável de satisfação, caracterizado por um cotidiano organizado de uma forma que produz a satisfação de necessidades materiais, biológicas, psicológicas e espirituais. Os conflitos e dificuldades do dia a dia não alteram de modo significativo este estado subjetivo. A ‘satisfação’ está relacionada com o atendimento às necessidades. É uma resposta imediata do sujeito, do ponto de vista orgânico e /ou psicológico. O ‘prazer’ é uma situação episódica. É necessária uma situação de tensão para

que, no alcance do seu clímax, o sujeito possa viver uma explosão de sensações que cessam em seguida.

Abbagnano (1974) apresenta um breve histórico da noção de felicidade, que serve de base para o que apresentamos aqui. O conceito de felicidade nasceu na Grécia, onde Tales de Mileto julgava feliz “aquele que tem corpo sadio, forte, e uma alma bem formada”. A boa saúde, o êxito da vida e o sucesso de formação individual, que constituem os elementos da felicidade são inerentes à situação do homem no mundo e entre outros homens. Em Platão (428/427 a.C. a 348/347 a.C.), a noção de felicidade tem relação com a condição do homem no mundo dentro do cumprimento dos deveres que, aqui, ele é convocado a desincumbir.

Aristóteles (384-322) definia a felicidade como uma atividade da alma desenvolvida em conformidade com a virtude que gera o equilíbrio entre a harmonia e a prática do bem, produzindo a busca pela excelência de si mesmo.

Epicuro, que viveu entre 341 a.C. e 270 a.C., viu, na felicidade, o propósito da Filosofia e a definia como um estado caracterizado pela ausência de dor (física) e pela quietude da alma. Ele buscou, na natureza, as balizas para o seu pensamento: o homem, a exemplo dos animais, busca se afastar da dor e se aproximar do prazer. Estas referências seriam as melhores maneiras de medir o que é bom e o que é ruim.

A ética pós-aristotélica se voltou para a felicidade do sábio. O sábio é aquele que basta a si, portanto, acha em si exclusivamente a felicidade que melhor se chamaria de beatitude. Para Agostinho (354 d.C. – 430 d.C.), a felicidade é um contínuo processo, aquilo que já se possui.

A partir do Humanismo, a ideia de felicidade passa a ficar estreitamente ligada à ideia de prazer, retornando, de certa forma, ao postulado epicurista. Para Galileu, a felicidade é um estado contínuo de preocupação com o crescimento pessoal e se expressa numa sensação plena de paz e contentamento que vai além das emoções.

Locke dizia que a felicidade é o maior prazer de que somos capazes e a infelicidade, a maior pena; o grau mais elevado do que se pode ser chamado felicidade é ser-nos. Leibniz dizia: “eu creio que no presente não podemos contentar-nos com menos... eu creio que a felicidade é um prazer durável, o que não poderia acontecer sem um progresso contínuo em direção a novos prazeres” (ABBAGNANO, 1974, p. 412). Com Hume, a ideia de prazer começa a ter um sentido social.

Para Freud, no sentido estrito, a felicidade é a busca do prazer. As pessoas revelam em seus modos de estar no mundo através da evitação do sofrimento/dor e da experimentação do prazer. Contudo, são dois caminhos distintos e, dependendo da escolha – evitar o sofrimento

ou experimentar o prazer –, o percurso será diferente. Este objetivo vital é determinado pelo princípio do prazer que é impedido pelas censuras e interdições da sociedade.

Nas religiões orientais, também se percebe a preocupação com a felicidade. O famoso filósofo Confúcio relacionava felicidade com a harmonia entre as pessoas. Lao Tsé afirmava que ela só pode ser atingida se a natureza for adotada como modelo pelo homem. No Budismo, o alcance da felicidade representa um tema central e ocorre pela liberação do sentimento e pela superação do desejo, através do treinamento. No Butão, país asiático na região do Himalaia, existe o Ministério da Felicidade, manifestando o entendimento do governo local, que percebe a felicidade como um direito do cidadão.

Voltando à tradição ocidental vamos encontrar a Constituição dos Estados Unidos da América, que coloca, entre os direitos naturais e inalienáveis do homem, o direito à felicidade.

Recentemente observamos no Brasil, e em outros países do Ocidente, uma espécie de retorno do debate sobre o tema da felicidade no ambiente acadêmico e nos meios de comunicação. Como exemplo, podemos citar alguns fatos: na Universidade Federal de Pernambuco, foi oferecido recentemente um curso sobre a felicidade; algo semelhante ao que ocorre com as universidades americanas.

O tradicional programa de entrevista da TV brasileira, Roda Viva, apresentou uma edição no qual três filósofos bem conhecidos nos meios de comunicação foram entrevistados e apresentaram um livro de autoria conjunta sobre a felicidade. Os filósofos são Leandro Karnal, Luiz Felipe Pondé e Mário Sérgio Cortella. As ideias básicas manifestas por estes eruditos se resumiram no seguinte ponto: a felicidade é um processo. Palavras como passagem, busca, caminho, são usadas, por eles, para definir felicidade. (Programa Roda Viva, TV Cultura, exibido em 06/12/2019).

Outros filósofos presentes nos meios televisivos e nas redes sociais como Clóvis de Barros Filho, professor da USP (Universidade de São Paulo), também tem refletido sobre o tema. Para ele, a felicidade é um instante de vida que vale a pena por si só. Exemplo, “não é o fato de dar aula que garante a felicidade, mas sou feliz no momento em que dou aula”, diz ele. Citando Spinoza, Barros Filho diz que a felicidade é a passagem para um estado mais potente do ser. Ele cita também as palavras de Ulisses na Odisseia de Homero “É preferível uma vida de mortal no lugar certo que a de um deus no lugar errado”. A frase é proferida quando Ulisses se encontra na ilha da deusa Calipso que, por desejar mantê-lo em seus domínios, lhe oferece uma vida de deuses. No entanto, a saudade que o herói sentia de sua esposa, Penélope, e do seu reino era mais forte do que o paraíso que lhe estava sendo oferecido. Simplesmente,

porque ele se sentia no lugar errado e o lugar errado, mesmo que seja um paraíso não proporciona a felicidade.

Poderíamos sintetizar as concepções acima referidas nos seguintes pontos: a felicidade pode estar relacionada com o alcance dos objetivos de vida, com a manutenção da saúde, implica o cumprimento do dever; pressupõe a busca do prazer no estabelecimento das relações sociais expressas na solidariedade e na fraternidade; pode estar ligada à consciência de estar no lugar certo e pode estar relacionada com o crescimento pessoal.

Alguns fatores têm sido apontados na história do pensamento e na literatura como responsáveis pelo valor que tem sido dado à felicidade e, conseqüentemente, como motivadores do processo de busca da felicidade. Vejamos alguns destes fatores, baseados em diferentes abordagens, e o papel da religião na busca e no alcance desta felicidade, de acordo com os entrevistados.

5.1.2 A Finitude Humana e o Sentimento de Incompletude

Os seres humanos, independentemente da religião que abraçam, percebem-se como incompletos. A doutrina cristã atribui este sentimento à finitude própria da natureza humana. O fato de sermos criados já indica a nossa limitação. Não somos criadores, somos criados. O fato gera a sensação de incompletude que, por sua vez, subentende carência.

Zygmunt Bauman, em *O mal-estar da pós-modernidade*, analisando a religiosidade no presente e utilizando-se da análise feita por Kolakowski, retoma o pensamento deste autor e afirma: “A religião, na verdade, é a consciência da insuficiência humana, é vivida na admissão da fraqueza [...]. A mensagem invariável do culto religioso é: do finito ao finito, a distância é sempre infinita” (BAUMAN, 1998, p.209).

Como vimos acima, os respondentes estabelecem uma significativa relação entre religião e felicidade. Além do estabelecimento desta relação, eles percebem que a religião é capaz de preencher o sentimento de incompletude. Um relato de um entrevistado, identificado como de P1 (Protestante 1), evidencia bem o fato. Vejamos:

Nasci em lar católico, onde seguindo a tradição fui batizado ainda muito pequeno e aos doze anos fiz a primeira comunhão, conforme a instrução da igreja. *Na adolescência sempre fui regularmente às missas dominicais, porém nunca sentia uma completude interior*, o que me fazia buscar leituras sobre outras religiões, exceto do ramo cristão evangélico. Aos 16 anos, através de um parente, conheci um grupo espírita que se reunia na casa de uma dentista conhecida desse amigo, onde permaneci até aproximadamente

dezenove anos; *porém também nunca senti tal completude interior, e acabei por me afastar desse grupo*, e segui minha vida religiosa de forma individual, mas sempre buscando a Deus e ao Cristo que já ouvira falar. Aproximadamente aos 37 anos, fui a um culto evangélico na Igreja Batista da Mangabeira, a convite de minha irmã de sangue. Como sempre me entendi bem com ela, aceitei o convite para não ser indelicado, porém me sentei no último banco para poder sair mais rápido se julgasse conveniente. O pregador convidado entrou de paletó e em minha cabeça e já o rotulei de “casacudo”. Ele pregou na passagem de João 11.1-45, onde está registrada a ressurreição de Lázaro; no final da pregação, o pastor incentivou a “retirar a pedra de diante dos nossos olhos para conhecer verdadeiramente a Jesus”. *Naquele momento, tudo fez sentido, e fui embora dali impactado, porém, o tempo passou e isso ficou esquecido em minha cabeça.*

Cinco anos após esse episódio meu sogro e minha sogra almoçaram em minha casa e no final da tarde antes de irem embora, me convidaram para o culto de gratidão do aniversário da Igreja Batista da Capunga; por gostar muito deles e também para não ser indelicado, resolvi aceitar o convite. Da mesma forma que fiz na outra Igreja que fui a convite de minha irmã, sentei na última fileira de banco junto a porta para poder sair; quando os pastores entram, vi o “casacudo”, e toda a pregação que ouvira anteriormente dele, veio a minha mente de forma clara e total. Para minha surpresa, o convidado pregou sobre a mesma passagem, quase uma repetição na íntegra que havia escutado. Entendi que era ali que Deus queria que estivesse. *Hoje, esse sentido de completude, de paz está plenamente pacificado em meu coração.*

O relato de P1 (grifos nosso) demonstra uma busca pelo senso de completude, desde os 16 anos de idade, em diferentes grupos religiosos. Finalmente encontrou, e, segundo suas próprias palavras, e até o presente este sentimento está “plenamente pacificado”.

5.1.3 A Busca de Sentido

A indagação sobre do sentido da vida é tão antiga quanto o ser humano. Desde os seus primórdios, a Filosofia se mostra interessada pelo tema, ao elaborar as chamadas questões existenciais, entre elas, qual o sentido da minha vida? Os diferentes ramos das ciências sociais têm abordado o tema. Entre eles, destacamos a Logoterapia, abordagem inserida no campo da Psicologia Clínica, também chamada de Terceira Escola Psicanalítica de Viena, cujo autor, Viktor Frankl, coloca a questão do sentido como o elemento básico a ser definido pelo ser humano em sua jornada. A questão do sentido determina, acentuadamente, a forma como o indivíduo percebe o mundo, a maneira como se coloca em relação ele, e em relação à sua própria vida. No livro *Um sentido para a vida* (2014), ele declara: “O homem procura sempre um significado para a sua vida. Ele está sempre movendo-se em busca de um sentido para seu viver; em outras palavras, devemos considerar aquilo que chamo a “vontade de sentido” como um “interesse primário do homem” (FRANKL, 2014, p. 29).

Ao se referir a James, Geertz (2001) faz uma comparação entre o contexto em que aquele autor escreveu as *Variedades* e o mundo na atualidade. Ele diz que, apesar das diferentes evidências do religioso, próprias de cada época, o que se presencia no momento são fatos, pessoas e grupos que, por mais absurda que pareça a situação, recorrem à religião para atribuir um sentido ao que está acontecendo. São interpretações de sinais, explicações nem sempre responsabilmente elaboradas. São manifestações em prol da liberdade e contra o preconceito, como as lideradas por Ghandi e Martin Luther King, conclaves como o Vaticano II, Jornadas da Juventude, festivais de música gospel, que procuram encontrar o seu sentido na dimensão religiosa.

Entre os diversos “documentos humanos” estudados por James, figuram os relatos do escritor russo Leon Tolstói, já citado no terceiro capítulo deste trabalho. Apresentado por James como um exemplo de detentor da religião de mente doentia, a crise em que o célebre escritor se viu envolvido estava relacionada com o sentido de vida. Assim relata James:

A vida outrora encantadora era agora vazia, morta. Coisas cujo sentido sempre fora evidente para si mesmo, já não tinha nenhum sentido. Perguntas do tipo “por que?” e “e depois?” passaram a incomodá-lo de forma intermitente. (JAMES, 1995, p.103)

A questão do sentido da vida constitui um fator determinante e até estimulante na busca da felicidade.

5.1.4 A Sensação de Desamparo

Um terceiro fator relacionado com a questão da busca da felicidade e o sentimento de incompletude é o ponto elaborado e bem explorado por Freud é o conceito de desamparo. Laplanche e Pontalis assim definem o termo desamparo:

Termo da linguagem comum que na teoria freudiana assume um sentido específico: estado do lactente que, dependendo inteiramente de outrem para a satisfação de suas necessidades (fome, sede) se revela impotente para realizar ação específica adequada para por fim à tensão interna. (LAPLANCHE; PONTALIS, 2001).

No texto *Totem e Tabu* (1913), Freud defende a ideia de que Deus representa o pai exaltado, sendo que o anseio por ele representa a raiz da necessidade da religião. No livro *O futuro de uma ilusão* (1927), repetindo a tese exposta em 1907 no trabalho *Os atos obsessivos*

e as práticas religiosas (1907), em que apresenta a religião como a neurose universal da humanidade, tal como neurose obsessiva da criança decorrente do complexo de Édipo, ou seja, do relacionamento com o pai, Freud declara:

A impressão do desamparo na infância despertou a necessidade de proteção... a qual foi proporcionada pelo pai [...] o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai [...]. porém, um pai poderoso” (FREUD, 1985 [1927], p. 39).

Segundo Freud, a criança permanece, de certa forma, no homem adulto, ou em outras palavras, a criança nunca morre. Assim, ele se expressa em *O Interesse Científico da Psicanálise* (1913):

Outra descoberta muito mais surpreendente foi que a suspeita de toda a evolução posterior que ocorre no adulto, nenhuma das formas mentais infantis perece. Todos os desejos, impulsos instintivos, modalidades de reação e atitudes da infância acham-se demonstravelmente presente na maturidade, e em circunstâncias apropriadas podem mais uma vez surgir. O desamparo se expressa também diante dos terrores da natureza, da crueldade do destino, particularmente a que é demonstrada pela morte e na necessidade de compensação do sofrimento e das privações impostas à vida. (FREUD, 1985 [1913], p.186).

Apesar de se constatar uma maior capacidade para lidar com as intempéries da natureza, a realidade do destino e da morte continua figurando como enigma e muitas das questões ligadas ao sofrimento continuam longe de serem elucidadas. O surgimento, em larga escala, de grupos religiosos que prometem “decifrar” estes enigmas mostra a propriedade do pensamento do Pai da Psicanálise: “A religião não só é uma satisfação substitutiva, mas a mais comovente resposta ao grito do homem, frente ao seu desamparo” (FREUD, 1985 [1927], p. 37).

O reconhecimento da finitude, a busca por um sentido e a sensação de desamparo são fatores que levam as pessoas a empreenderem uma busca pela felicidade, e a religião tem representado uma resposta a estas questões de acordo com os entrevistados.

5.1.5 Duas Perguntas Fundamentais

Finalizamos, esta parte, fazendo duas perguntas que serão repetidas no final de cada um dos próximos itens deste capítulo, são elas: a) em que consiste a atualidade de James? b)

oque seria uma religião sadia e o que seria uma religião doentia no presente, tomando por base a questão da busca da felicidade?

a) Em que consiste a atualidade de James?

Podemos responder, sem receio, que a atualidade de James reside em relacionar a religião com a busca da felicidade. Embora a forma de realização seja um pouco diferente daquela empreendida pelas pessoas do início do século XX, a busca da felicidade continua sendo uma realidade e a religião continua sendo procurada como parte da resposta. Calvetti, Muller e Nunes (2007, p. 4), da PUC do RS, no artigo intitulado *Psicologia da saúde e psicologia positiva: perspectivas e desafios*, citam um estudo (MARQUES, 2000), indicando que “o aspecto espiritualidade tende a ser visto como uma dimensão da natureza humana relacionada à qualidade de vida”.

b) O que seria uma religião sadia e o que seria uma religião doentia tomando por base a questão da felicidade?

A partir das respostas dos respondentes e da literatura consultada fazemos as seguintes colocações:

Religião Sadia:

1) O reconhecimento do direito à felicidade constitui um aspecto saudável da religião. Ela colabora para a promoção de uma boa qualidade de vida;

2) O reconhecimento da finitude, ou da limitação humana apresenta uma dimensão saudável da religião. Evita o otimismo patológico mencionado por James (1995);

3) A religião é saudável quando ajuda a pessoa encontrar um sentido para a vida;

4) A religião é saudável quando oferece segurança. Leva a pessoa a alcançar o que Drakeford chama de senso de segurança cósmica (DRAKEFORD, 1964 apud ROSA, 1969, p. 234), ajudando, também, a superar a sensação de desamparo descrita por Freud.

O relato do entrevistado P2 ilustra claramente o fato. Vejamos:

Quanto a religião saudável, pode contribuir para o equilíbrio mental do indivíduo, porque é capaz de dar ao homem o senso de segurança cósmica, motivação para o viver criativo, ajudá-lo a aceitar-se como ser finito que é.

Religião Doentia:

Por outro lado, esta procura tem sido expressa através do uso de instrumentos destrutivos, que indicam a existência de uma religião doentia. São atitudes de pessoas que,

apesar de apresentarem uma motivação religiosa para certos tipos de comportamento, lançam mão de ferramentas mortíferas, a fim de alcançarem os objetivos que as tornarão “felizes”. Citamos três fatos que podem exemplificar esta situação:

1) A religião de soluções mágicas

Os grupos religiosos carismáticos de tendência evangélica têm lançado mão dos recursos mágicos para atrair as pessoas. O uso de objetos, que são colocados como capazes de resolver os problemas do indivíduo, atendendo seus desejos e necessidades, de forma quase instantânea, é uma evidência disso. A oferta de água proveniente das terras bíblicas em pequenos recipientes, objetos que simbolizam a religião e a cultura judaicas, como a estrela de Davi, estola sacerdotal, e, orações “elaboradas” pelos líderes funcionam como verdadeiros talismãs. Acrescentam-se a isso certas construções “teológicas”, como a *Teologia da prosperidade*, que prega o enriquecimento material como prova da ação do cuidado de Deus sobre o indivíduo e termina por corroborar a crença na eficácia das referidas estratégias.

Portanto, a religião doentia se caracteriza por oferecer soluções mágicas para encontrar a felicidade. Esta solução pode ser oferecida através da ênfase no consumismo, que transparece, por exemplo, na Teologia da Prosperidade, na oferta fácil do paraíso ou em movimentos que oferecem “cura” física e/ou psicológica.

2) A religião baseada na exploração do outro.

Como consequência de situações como estas acima mencionadas, observa-se a exploração do outro através da religião. Esta exploração se dá não apenas em nível material, como pela exigência das ofertas, mas também em nível psicológico e social.

As frustrações advindas do não cumprimento de promessas feitas pelos próprios líderes e o aparecimento de situações de conflitos interpessoais dentro das próprias comunidades, mostram o uso inadequado e prejudicial da religião.

A religião doentia explora o outro em nome da busca pela felicidade. Um dos autores dos depoimentos, pertencente ao grupo Católico e, por isso, que vamos chamar de C1, declara: “muitas vezes tenho a ideia que a religião tem o dedo do homem, o que a deixa sem total credibilidade”.

3) O fanatismo com desdobramentos no fundamentalismo e no terrorismo.

O início do século XXI foi sacudido pelo evento do terrorismo. Os atentados ocorridos em várias cidades americanas no dia 11 de setembro de 2001 abalaram as estruturas daquela nação, considerada detentora do maior sistema de segurança no planeta. A estes atentados, seguiram outros em capitais de grandes potências europeias como Londres, Paris e Madri. Todos estes episódios foram realizados em nome da religião e da “felicidade” de um povo. O

fanatismo e o terrorismo manifestos por grupos fundamentalistas representam elementos doentios e mortíferos, justificados à luz da religião.

Estas conclusões nos levam, ainda, a outra dimensão da reflexão. Foi dito que a felicidade representa diferentes coisas para diferentes pessoas. James declara que a busca dela representa uma preocupação dos seres humanos de um modo geral. Ao mesmo tempo em que presenciamos atitudes de busca da felicidade de caráter vivificador praticadas em nome da religião, presenciamos, também, atitudes mortíferas sendo praticadas pela religião em nome da busca da felicidade de um povo ou de um grupo ou até mesmo do indivíduo, sendo justificadas à luz da religião.

Isto significa que a busca da felicidade tanto pode estar presente nos que cultivam uma religião saudável como entre os que praticam uma religião doentia. Depende do que a felicidade pode significar para cada pessoa ou para cada grupo. O benefício ou o prejuízo que esta busca pode trazer para a pessoa, para os que estão ao seu redor e para a sociedade, de um modo geral, depende da natureza dos critérios religiosos determinantes nesta busca.

Chamamos ainda, a atenção para outro ponto. James diz que a “religião é a mais importante das funções humanas” e que ela “oferece um encantamento que não é razoável nem logicamente dedutível” (JAMES, 1995, p. 41). Ele reconhece que aquilo que é oferecido pela religião e que causa encantamento não tem uma explicação lógica, nem pode ser justificada à luz do raciocínio e da objetivação. Mas, apesar disso, não se pode fugir do fato de que ela continua presente na vida dos seres humanos e vista como um elemento responsável pelo alcance da felicidade. No final do texto *As variedades da experiência religiosa*, ele chama a religião de “o beliscão do destino”, declaração comentada por Geertz em um capítulo do livro *Nova luz sobre a antropologia* (2001).

5.2 A Percepção de Deus, a Relação com o Outro e a Questão da Subjetividade

5.2.1 A Percepção de Deus

Na tipologia de James, observa-se uma nítida distinção no que diz respeito à percepção que os religiosos dos dois diferentes grupos possuem de Deus. Para os de mente sadia, Deus é um Espírito, doador de liberdade, misericordioso, puro e regente de um mundo belo, harmonioso, benfazejo. Os religiosos de mente doentia veem Deus como um Juiz rigoroso, um ser severo e pronto para punir.

Na descrição feita sobre os religiosos de mente sadia, James diz que este grupo está mais orientado para uma teologia influenciada pelo movimento chamado Liberalismo Teológico, enquanto os de mente doentia são mais adeptos da Teologia do fogo do inferno. As duas tendências já foram mencionadas em capítulos anteriores. O primeiro movimento apresenta um Deus mais humanizado, o seu amor e sua misericórdia são mais realçados.

A Teologia do fogo do inferno foi o nome usado para a ênfase dada por pregadores da época sobre a existência de um Deus carrasco e punidor, pronto para colocar as pessoas no castigo eterno. Na realidade, esta tendência não é considerada uma corrente teológica no sentido formal, mas era uma prática observada por pregadores que, hoje, chamaríamos de fundamentalistas. Vejamos como James se coloca em relação a estas tendências:

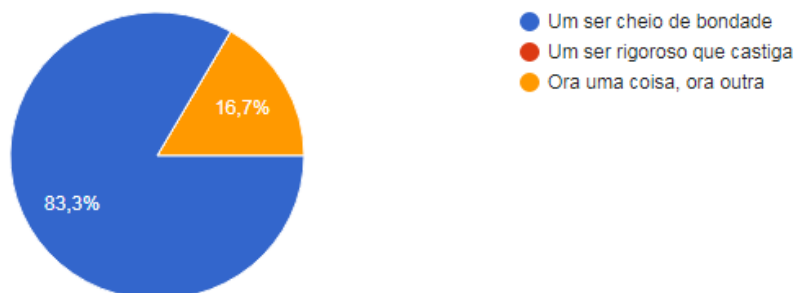
O progresso do chamado liberalismo no Cristianismo, durante os últimos cinquenta anos, pode chamar-se com justiça uma vitória do equilíbrio mental dentro da Igreja sobre a morbidez com a qual a velha teologia do fogo do inferno se relacionava mais harmoniosamente. Temos agora toda uma congregação cujos pregadores, longe do dilatar a nossa consciência do pecado, parecem fazer pouco dela. Desprezam e até negam, o castigo eterno, e insistem mais na dignidade do que na depravação do homem. Olham para a contínua preocupação do cristão à moda antiga como a salvação de sua alma, como algo mais enfermizo e repreensível do que admirável; é uma atitude sanguínea e “muscular”, que para nossos maiores teria parecido pagã, tornou-se aos seus olhos um elemento ideal do caráter cristão. Não assinalo se eles estão certos ou não. Apenas assinalo a mudança. (JAMES, 1995, p. 65-66).

Os respondentes da presente pesquisa apresentam, quase em sua totalidade, a concepção de Deus que, na tipologia de James, é atribuída aos de mente sadia, isto é, uma percepção positiva de Deus. Para estas pessoas, Deus não é um ser punidor e sim um ser benevolente. Isto não significa que esta percepção não tenha passado pelo crivo da dúvida. As respostas mais longas de alguns dos respondentes indicam a ocorrência de crises na adolescência relativas à sua percepção e Deus.

Gráfico 10 – Percepção de Deus dos respondentes

14. Deus é, para você, um ser cheio de bondade ou é um ser rigoroso que castiga?

36 respostas



Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

5.2.2 A Relação com o Ser Humano

Quanto à relação do ser humano, James diz que a fé existente nos religiosos de mente sadia se expressa socialmente. Corresponde aos que possuem uma fé extrínseca na linguagem de Allport. O mesmo acontece hoje entre os membros de Igrejas do Grande Recife que responderam o questionário. A pesquisa demonstra a relevância do aspecto social e dos relacionamentos para essas pessoas.

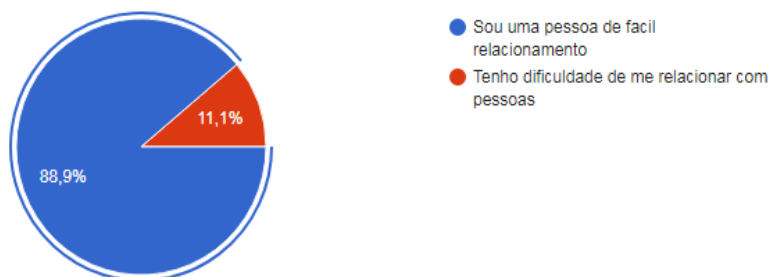
Os dados da pesquisa fornecem as seguintes conclusões:

1. O grupo expressa a sua fé socialmente, conforme gráfico abaixo, e neste sentido se assemelha aos religiosos de mente sadia apresentados por James.

Gráfico 11 – Percepção da capacidade de relacionamento apresentada pelos respondentes

7. Você se considera uma pessoa de fácil relacionamento ou tem dificuldade em se relacionar com os outros?

36 respostas



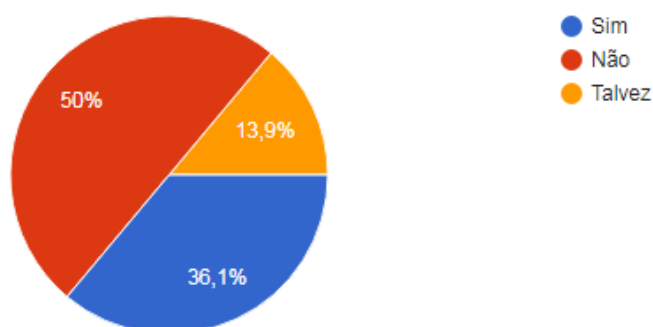
Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

2. Os respondentes não apresentam uma atitude exclusivista, no que diz respeito à questão religiosa. Vejamos os dados apresentados nos dois gráficos seguintes:

Gráfico 12 – Percepção e atitude dos respondentes em relação à exclusividade do seu grupo religioso

17. Você acredita que a sua religião é a única certa, entre todas as religiões?

36 respostas

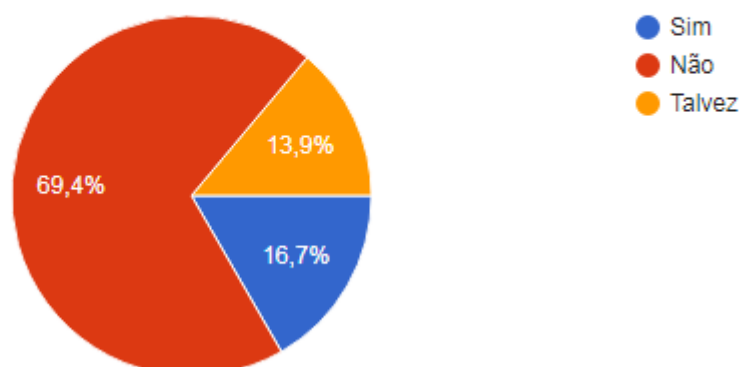


Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

Gráfico 13 – Percepção dos respondentes a respeito à proposta de salvação oferecida por seu grupo religioso

18. Você acha que só sua religião salva?

36 respostas



Fonte: ARAÚJO, MN. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

A comparação entre os dois gráficos anteriores chama a atenção para o percentual de pessoas que não consideram a sua religião uma exclusividade.

Considerando a conhecida expressão da Igreja Católica “fora da Igreja não há salvação” e o princípio fundante do Protestantismo de que “somos justificados pela fé em Jesus Cristo” (doutrina da justificação pela fé, defendida, veementemente, por Lutero), seria de se esperar que as respostas dadas indicassem estas convicções. Observa-se que apenas 36% consideram que a sua religião é a única correta e 16% veem sua religião como a única capaz de oferecer a salvação. Talvez seja necessário levantar algumas hipóteses relacionadas com o fato, o que fazemos a seguir.

Teoricamente, os protestantes costumam dizer que o evangelho não é uma religião, no sentido convencional do termo. A salvação está em Jesus Cristo e não na organização religiosa. No passado, os protestantes no Brasil eram bastante criticados, porque diziam que estavam salvos e os não evangélicos se ressentiam, vendo, nesta frase, traços de arrogância e elitismo moral. Na realidade, o que estes adeptos queriam dizer era “eu estou salvo e você também pode ser, se aceitar Jesus”. Possivelmente, ao responder na presente pesquisa que a sua religião não é a única que salva nem é a única verdadeira, os protestantes quiseram dizer que não é a religião que salva, mas Jesus Cristo.

A segunda hipótese que levantamos se refere a uma abertura maior, nos últimos anos, no seio dos grupos cristãos incluindo os católicos. Movimentos e palavras como ecumenismo, contextualização e inclusivismo têm contribuído, significativamente, para esta abertura.

Vale a pena, aqui, mencionar o conceito de *fé universalizante*, de James Fowler. Ele é autor da chamada Teoria do Desenvolvimento da Fé, que apresenta o crescimento religioso através de etapas denominadas de Estágios da fé. Fowler apresenta 6 estágios, além de um que ele chama de estágio indiferenciado, correspondente aos primeiros 4 anos de vida. O último estágio recebe o nome de Fé Universalizante e se caracteriza por uma fé que abarca todos os seres humanos, independente do seu credo, tradição, cultura, geração ou grau de instrução. Vejamos o que ele diz sobre este estágio:

As pessoas que se encaixam no estágio 6 exibem, tipicamente, qualidades que estremecem nossos critérios usuais de normalidade [...]. Com sua devoção à compaixão universalizante, elas podem ofender nossas percepções provincianas de justiça. Por superarem a obsessão pela sobrevivência, segurança e relevância, elas ameaçam nossos comedidos padrões de justiça, bondade e prudência. Suas visões ampliadas de comunidade universal revelam a parcialidade de nossas tribos e pseudo-espécies [...]. Não é de estranhar que as pessoas do estágio 6, frequentemente tornem-se mártires pelas visões que encaram [...]. Elas se tornaram encarnadoras e realizadoras

do espírito de uma comunidade humana inclusiva e realizada [...]. A sua comunidade possui uma extensão universal. As particularidades são apreciadas porque são vasos do universal, e, portanto, valiosas independentemente de qualquer consideração utilitarista. A vida é objeto tanto de amor quanto de pouco apego. Tais pessoas estão prontas para ter comunhão com pessoas de qualquer um dos outros estágios e de quaisquer outras tradições de fé. (FOWLER, 1992, p. 168).

Embora Fowler deixe bem claro que este estágio é alcançado por poucos, citando, inclusive, aqueles que merecem ter os seus nomes incluídos neste grupo, como Mahatma Gandhi, Martin Luther King e Madre Teresa de Calcutá, a sua descrição serve de desafio e como alvo a ser alcançado. Embora não se possa dizer que os entrevistados pudessem ser incluídos neste estágio, o senso de não exclusividade apresentado por eles nos convida a vislumbrar a possibilidade da existência de pessoas não exclusivistas e mais tolerantes.

5.2.3 A Questão da Subjetividade

As percepções de Deus e do próximo integram a construção da subjetividade. James enfatiza o caráter pessoal da experiência religiosa. Esta representa uma das mais expressivas marcas do seu pensamento. Ele afirma que este é o único tipo de experiência válida, porque a experiência individual constitui o ponto de partida de qualquer religião.

Como já foi mencionado, anteriormente, para James, o lado institucional da religião que inclui o culto, o sacrifício, a teologia e as organizações eclesiais, tem, como objetivo, apenas granjear favores dos deuses (JAMES, 1995). Este aspecto do pensamento do autor parece muito atual, pela ênfase que está sendo dada às novas subjetividades, como característica da contemporaneidade.

A subjetividade é entendida como um espaço íntimo do indivíduo (mundo interno), com o qual ele se relaciona com o mundo social (mundo externo), resultando tanto em marcas singulares na formação do indivíduo, quando na construção de crenças e valores compartilhados na dimensão que vão constituir a experiência histórica e coletiva de grupos e pessoas. Bock, Furtado e Teixeira (2018) compreendem a subjetividade como:

A síntese singular e individual que cada um de nós vai constituindo conforme vamos nos desenvolvendo e vivenciando as experiências da vida social e cultural; é uma síntese que, de um lado nos identifica por ser única; e, de outro lado, nos iguala na medida em que os elementos que a constituem são experienciados no campo comum das condições objetivas da existência (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2018, p. 10).

5.2.4 Duas Perguntas Fundamentais

1) Em que consiste a atualidade de James no que diz respeito à percepção de Deus, a relação com o próximo e a questão da subjetividade, considerando os dados desta pesquisa de campo?

A resposta seria: consiste na ênfase que ele dá à questão da individualidade que, por sua vez, está relacionada com a subjetividade. No momento em que, em sua definição de religião, James declara que *“são sentimentos, atos e experiências de ‘indivíduos’ em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que possam considerar divino”* (grifo nosso) (JAMES, 1995, p.31-32) ele realça a questão da subjetividade, tão enfatizada em nossos dias.

2) O que seria uma religião saudável e o que seria uma religião doentia, tomando, por base, o ponto que está sendo discutido e a partir da presente pesquisa de campo?

Religião sadia

a) Quanto à percepção de Deus. De acordo com os respondentes, uma religião saudável desenvolve uma relação, com Deus, baseada na confiança e na camaradagem, sem o sentimento torturante de punições e castigos. No dizer de um deles, seria uma “dependência saudável de Deus”.

b) Quanto à relação com o próximo. A religião sadia seria caracterizada pela não opressão e não imposição. No dizer do entrevistado C1: “ela ensina a palavra de Deus, mas, deixa o fiel segui-la da forma que ele entende ser correta depois de orientada”. Em outras palavras, a religião sadia é não exclusivista e tolerante.

c) Ela seria também agregadora. O fruto positivo da experiência religiosa pode ser observado na força social genuína, expressa através do amor, a exemplo de Irmã Dulce e Madre Teresa de Calcutá, hoje canonizadas pela Igreja Católica.

Quanto à religião doentia.

a) Quanto à percepção de Deus. Uma religião doentia seria caracterizada pelo temor exagerado e pela devoção fanática e dogmática, colocada a serviço de interesses pessoais e de carências afetivas.

b) Quanto ao relacionamento com o próximo. Ela se caracteriza, especialmente, pela imposição e pela opressão. O relato do entrevistado P1 afirma: “A religião é doentia quando é opressiva e impositiva. Quando não se respeita a liberdade de expressão e não se conscientiza da individualidade do outro”. O entrevistado C1 diz que “a religião doentia é aquela que quer

impor ao fiel o que o pregador (padre ou pastor) quer que seja feito. Muitas vezes, agindo no faça o que eu digo, não faça o que eu faço”.

c) Quanto à questão da subjetividade, a religião doentia se caracteriza pela intolerância. Isto é, pelo não reconhecimento da subjetividade.

5.3 O Mal, a Culpa e o Pecado

5.3.1 O Bem e o Mal

A ênfase dada ao bem e ao mal representa uma das distinções mais emblemáticas da tipologia de James. Enquanto os de mente sadia superestimam o bem e menosprezam o mal, os de mente doentia fazem exatamente o contrário, realçam a ação do mal e desprezam a força do bem. Destacamos, aqui, uma aparente contradição em James. Enquanto ele coloca a negação do mal como uma característica dos religiosos de mente sadia, em outro ponto do livro, ele declara que se trata de uma cegueira do grupo e classifica esta atitude de “otimismo patológico” (JAMES, 1995, p. 62). Diz ele:

Em primeiro lugar, a felicidade, como todos os outros estados emocionais, é cega e insensível aos fatos contrários dados a ela como arma instintiva para se proteger de uma possível perturbação. Quando a felicidade impera realmente, a ideia do mal já não pode lograr o sentido da realidade, como a ideia do bem não pode obtê-lo quando impera a melancolia. Para o homem ativamente feliz, seja qual for a causa, o mal não pode ser criado, naquele momento e naquele lugar. Cumpre-lhe não fazer caso dele: e, para o circunstante, pode ser que ele pareça estar fechando perversamente, os olhos para o mal e impondo-lhe silêncio (JAMES, 1995, p. 65).

Na leitura de Niebuhr (2010), Pals (2019) e Fadiman e Frager (1986), o texto de James, muitas vezes, se revela confuso, inconcluso e contraditório. A questão em relação à visão do bem e do mal, para os dois grupos, pode ser encarada como um exemplo disso, pelo menos aparentemente. Na nossa observação, ele parece querer dizer que as pessoas que se percebem como sadias podem exibir atitudes prejudiciais à sua própria existência. A forma como encaram a ação do mal é uma delas. Seria uma forma fantasiosa de fugir do mal, em vez de enfrentá-lo. Correntes psicoterapêuticas veriam nesta perspectiva algo muito negativo. Negar a existência do mal seria negar a realidade da existência. Na realidade seria um “otimismo patológico” como declara James (JAMES, 1995, p.62).

5.3.2 A Culpa e o Pecado

Por outro lado, os religiosos de mente doentia, na tipologia de James, supervalorizam a ação do mal e se percebem envoltos em culpa e pecado. Os depoimentos de Bunyan, conhecido pregador puritano a quem já nos referimos no capítulo anterior, e, citados por James, demonstram esta consciência. Vejamos:

Não, pensei eu, agora ficando cada vez pior; agora estou mais distante do que nunca da conversão. Se agora eu devesse ser queimado numa fogueira, não acreditaria que Cristo me tivesse amor; ai de mim, não poderia ouvi-lo, nem saborear nenhuma de suas coisas. Às vezes eu pensava em como descrever o meu estado ao povo do Deus, o qual, ao me ouvir, se apiedaria de mim e falaria nas Promessas [...]. Entretanto, durante todo esse tempo, no que concerne ao ato de pecar, nunca fui mais frágil do que então [...] mas o meu tormento e a minha aflição eram a minha poluição interior. Em razão disso eu me sentia mais execrável aos meus próprios olhos do que um sapo; e cuidava ser assim aos olhos de Deus. O pecado e a corrupção, dizia eu, romperiam tão naturalmente do meu coração quanto rompe a água de uma fonte. (JAMES, 1995, p.106, 107).

O posicionamento dos respondentes chama atenção para dois pontos: primeiro, mais da metade, 58,3%, se assemelha aos religiosos de mente sadia, observados por James, não se sentem envolvidos pelo sentimento de culpa e pecado; segundo, um total de 41,6% diz que se sente como uma pessoa cheia de culpa e pecado, 33,3% dizem que ora sim, ora não se sentem assim e 8,3% revelam que, normalmente, estão envolvidas por este sentimento. A nossa observação é que estes religiosos amam a vida, sentem prazer nela, mas não negam a existência do mal nem seus desdobramentos. Isto é, reconhecem a sua própria finitude e, por isso, não procuram negar a realidade com fantasias, como declarou Allport quando falou sobre uma religião amadurecida (ALLPORT, 1950).

Para James, os sentimentos de culpa e de pecado acompanham a experiência dos religiosos de mente doentia. Figuras de proeminência na história como Lutero, Tolstói, Bunyan, são citadas como detentoras destes sentimentos e, conseqüentemente, incluídos entre os de mente doentia. Ao citar estes nomes, James está admitindo a importância destes sentimentos para o crescimento do indivíduo. Segundo ele, estas pessoas possuem uma visão mais realista e mais abrangente do significado da existência.

Os termos “culpa” e “pecado” merecem aqui uma reflexão. A culpa representa uma experiência genuinamente humana. Geralmente, é associada às ideias de transgressão, violação e delito. Do ponto de vista bíblico, não existe uma clara distinção entre culpa e

pecado, sendo o pecado percebido como uma ruptura da relação entre Deus e o ser humano, e, provocada por este último. É através dele que o homem se sente culpado diante de Deus.

Relacionados à ideia de culpa, existem outros termos ou expressões que, muitas vezes, são usados como sinônimos, mas nem sempre significam, exatamente, a mesma coisa. São eles: *culpabilidade*, definindo como estado ou qualidade do que é culpável; *sentimento de culpa*, geralmente descrito como a dimensão emocional da culpa; *consciência de culpa*, representando a consciência da infração, isto é, do desvio em relação à lei externa e que aparece depois que se comete um erro; *consciência moral de culpa*, referindo-se à culpa interiorizada a partir da frustração de um objeto idealizado, mas não alcançado; *ansiedade de culpa*, expressão usada por Paul Tillich (1965), que denota um sentimento que surge no ser humano, no momento em que ele se percebe como seu próprio juiz e se questiona a respeito da responsabilidade sobre sua própria existência. Quanto à origem do sentimento de culpa, podemos resumir nas palavras de Araújo (2008) colocadas num verbete do DBT (*Dicionário Brasileiro de Teologia*):

De um modo geral, a gênese do sentimento de culpa acha-se ligada à atividade do ser humano diante das ordens e proibições da própria cultura. O processo de interiorização do que é interdito pelos pais, e posteriormente, pelo grupo social, leva a criança a uma sensação de constrangimento que, inicialmente pode decorrer da violação explícita destas ordens e proibições, mas pode ser ampliada a ponto de nem sempre se encontrar uma relação direta de causa e efeito entre o sentimento e o fato que aparentemente provocou tal reação. Isto significa que o sentimento vivido pela criança representa uma situação bastante complexa, o que leva a autores como Sigmund Freud, a admitir existência de fatores inconsciente na geração de tal sentimento [...]. A noção de superego levou o criador da Psicanálise a atribuir ao sentimento de culpa um papel de extrema relevância. (ARAÚJO, 2008, p. 235, 236).

O Cristianismo é visto, por um bom número de teóricos, como uma religião culpabilizante. A exigência do amor que requer uma “segunda milha”, o cumprimento de um código de ética que sugere a busca da perfeição e a necessidade de arrependimento dos pecados provocam, no fiel, uma forte sensação de dívida, de faltas e de limites. Paradoxalmente, o Cristianismo oferece o antídoto para a culpa, trata-se do perdão: “O meio mais eficiente de lidar com a culpa é aceitá-la como realidade e depender irrestritamente da graça de Deus para o perdão dos nossos pecados” (ARAÚJO, 2008, p. 236).

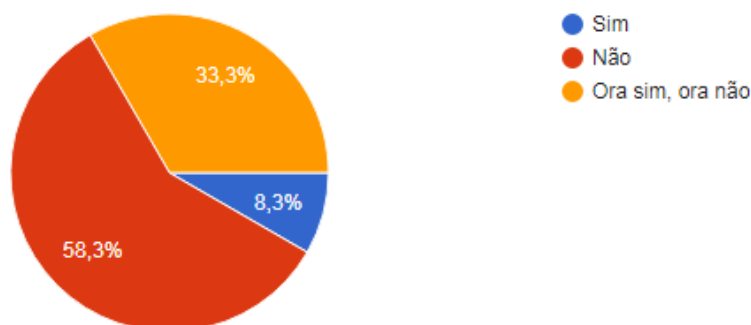
A crença no perdão de Deus, talvez, seja a resposta para o fato de que, apesar dos sentimentos de culpa e de pecado, quase a metade dos respondentes, isto é, 58% declaram ter

estes sentimentos, mas, isto não obscurece o prazer da existência, como pode ser acompanhado pelo gráfico que se segue.

Gráfico 14 – A ocorrência dos sentimentos de culpa e de pecado nos respondentes

8. Você se sente, normalmente, como uma pessoa cheia de culpa e pecado?

36 respostas



Fonte: ARAÚJO, M.B.M. de. Pesquisa de campo, 2020.

5.3.3 Duas Perguntas Fundamentais

1. Em que consiste a atualidade de James?

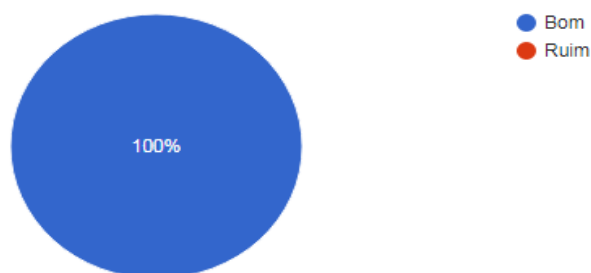
A atualidade de James em relação à questão do mal reside na necessidade de se cultivar uma religião mais realista. Uma religião que não negue o mal, que não seja fantasiosa e que ajude as pessoas a lidarem com as dificuldades da existência de forma mais concreta.

Apesar de se sentirem envolvidos com sentimentos de culpa e pecado, a totalidade dos respondentes considera a vida como uma coisa muito boa. É o que mostra o quadro a seguir.

Gráfico 15 – Percepção geral dos respondentes em relação à vida

10. Você considera a vida como algo bom ou algo ruim?

36 respostas



Fonte: ARAÚJO, M.B.M. de. Pesquisa de campo, 2020.

2. Quando a religião pode ser considerada sadia e quando pode ser considerada doentia, na visão dos respondentes?

Religião sadia

a) A religião é vista como sadia quando ajuda o indivíduo a reconhecer a existência do mal, independente da forma como ele é percebido, se como uma força destruidora ou como uma entidade personalizada.

b) A religião é sadia quando ajuda indivíduo a encontrar uma forma adequada de convivência com esta realidade, incluindo uma maneira saudável de lidar com a culpa e com aquilo que ele considera pecado.

c) A religião é saudável quando dá condições ao indivíduo de, além de reconhecer a culpa, assumir a responsabilidade do seu delito, e procurar repará-lo.

d) A religião é saudável quando apesar de ajudar a pessoa a reconhecer a presença do mal, aponta para as possibilidades da existência humana devido à existência do bem. A dimensão escatológica da fé leva o indivíduo a viver em função do ainda não acontecido, isto é, vive em função da esperança.

Religião doentia

a) A religião pode ser considerada doentia quando leva a pessoa a negar a existência do mal, recheando a sua vida com fantasias e fazendo, disso, um caminho para a não aceitação de suas responsabilidades.

b) Ela é considerada doentia e prejudicial quando conduz o ser humano a um profundo sentimento de culpa capaz de interferir negativamente em sua qualidade de vida.

5.4 O Enfrentamento da crise

O tema da crise ocupa um lugar central no pensamento de James. Representa o ponto básico da experiência religiosa que vai culminar com a experiência de conversão. Autores como Johnson (1964), Spilka, Hood e Gorsuch (1985) e Pals (2019), veem na experiência de conversão, uma decorrência de uma crise de caráter existencial e ao mesmo tempo, o ponto de convergência do pensamento de James explicitado nas *Variedades da experiência religiosa*.

No presente trabalho iremos destacar dois aspectos da crise. E primeiro lugar a crise relacionada com a experiência de conversão. Em segundo lugar a crise como parte do desenvolvimento humano, e, portanto, inerente à existência.

5.4.1 - A Crise, a Conversão e o “Mais”

A experiência da conversão representa o ponto de partida dos estudos empreendidos pelos pioneiros da Psicologia da Religião nos Estados Unidos da América do Norte. Um grupo formado Hall, Starbuck, Leuba, James e outros, viram na experiência religiosa de jovens que mudavam totalmente o comportamento após a conversão, um elemento bastante promissor para o estudo científico da religião.

Estas conversões eram em grande parte resultantes dos movimentos evangelísticos chamados Avivamentos ou Despertamentos Espirituais, ocorridos na Inglaterra e nos Estados Unidos, no seio dos grupos metodista e luterano nos séculos XVIII e XIX.

De acordo com o resultado das investigações, a experiência de conversão se processa ao longo de três estágios:

1. O estágio de inquietação quando o indivíduo passa a se sentir insatisfeito e angustiado em relação a si e à sua própria existência, passando a questionar todos os fatos que envolvem a sua vida de uma forma geral;
2. O segundo estágio, chamado de crise propriamente dita, é caracterizado por um nível insuportável de angústia e pela tomada da decisão;
3. Finalmente, o terceiro estágio, que corresponde ao período posterior à tomada de decisão, é caracterizado por um profundo sentimento de paz e pela sensação de início que uma nova etapa.

Na conclusão da obra *As Variedades da experiência religiosa*, James reduz esta experiência a duas etapas. Vejamos como ele se expressa:

Existe certo julgamento uniforme em que todas as religiões parecem encontrar-se. Ele consiste em duas partes: Uma inquietude; e a sua solução. Reduzida à expressão mais simples, a inquietude é um sentido de que existe alguma coisa errada a nosso respeito tal como estamos naturalmente. A solução é um sentido de que estaremos salvos do erro se fizermos uma conexão apropriadas com os poderes superiores (JAMES, 1985, p. 314).

As pesquisas feitas levaram os pioneiros da Psicologia da Religião a observar a ocorrência de dois tipos de conversão. A conversão gradual e a conversão dramática. A

primeira correspondia ao grupo dos nascidos uma vez, de acordo com a tipologia do Cardeal Newman, já referida no capítulo três, e a segunda aos nascidos duas vezes.

Os “nascidos duas vezes” vivenciam um processo acompanhado de uma profunda convicção de culpa e pecado e após a tomada de decisão manifestam uma profunda mudança de comportamento, mudança esta que marca o início uma nova fase em sua existência.

Os referidos pioneiros denominaram este tipo de experiência de conversão dramática ou conversão resultante de uma mudança brusca de convicção. Já os convertidos através de um processo gradual ou os “nascidos uma vez” vivenciam estes estágios de forma mais suave, pois se trata de pessoas criadas dentro daquela tradição religiosa e a decisão não faz muita diferença em seu comportamento já que os princípios éticos foram aceitos e adotados desde a tenra infância. O quadro abaixo mostra estas diferenças.

Quadro 4: Características da conversão resultante de um Processo Gradual e características de uma Conversão Dramática ou decorrente de uma mudança brusca de convicção

CONVERSÃO GRADUAL	CONVERSÃO DRAMÁTICA
Nascidos uma vez (de acordo com a tipologia de Newman,)	Nascidos duas vezes (de acordo com a tipologia de Newman)
Criado na tradição religiosa que abraçou	O processo se inicia com o aparecimento de um sentimento de insatisfação em relação à tradição religiosa em que foi criado.
Aceita os princípios que lhe foram transmitidas desde a infância.	Vivencia um profundo processo de crise
O processo de conversão ocorre sem crise ou usando uma expressão James não apresentam “nenhum elemento de compunção mórbida”.	Vivencia um forte sentimento de culpa
Não há alterações significativas de crença e de comportamento após a decisão tomada	Vivencia um forte sentimento de pecado
-	Abandona a tradição religiosa em que foi criado
-	Abraça uma nova confissão e fê.
-	Muda significativamente o comportamento e o estilo de vida

FONTE: Elaborado pela autora (2020)

Nos capítulos que versam sobre a experiência de conversão nas *Variedades da Experiência Religiosa* observa-se uma ênfase sobre a conversão dramática ou conversão resultante de uma mudança de uma mudança brusca de convicção.

Segundo James, após a entrega, o indivíduo se sente de posse de uma força estranha que lhe proporciona uma sensação de controle elevado e de libertação de preocupações e interesses. Há um sentimento profundo que a vida vai bem. Uma percepção de verdades antes desconhecidas.

Autores como Spilka, Hood e Gorsuch (1985) observam que a experiência de conversão pode ser compreendida como um círculo de sentimento de desconforto, seguido de uma profunda sensação de dissonância para se chegar à solução que é seguida de um transbordamento e da sensação do estabelecimento de uma conexão adequada com as forças superiores.

O ponto chave é a transição. No momento da conversão a pessoa se move da aflição para o alívio, de estar perdido para estar salvo. Isto é unânime em toda religião.

Nas palavras de James “a aparência do mundo muda”. Para Frass (1997, p. 37), a conversão, na percepção de James, visa à integralidade psíquica. Reestrutura as bases. É uma experiência que os coloca em bases mais firmes, levando o indivíduo a se sentir mais seguro.

O relato de uma pessoa entrevistada membro da Igreja Universal do Reino de Deus, que aqui será identificada por E1, ilustra bem o fato.

Tenho 62 anos. Cheguei ao Recife com 25. Um dia minha irmã me convidou para ir à Universal. Eu disse que não queria ir porque o Pastor lá tem muita conversa, pede dinheiro [...] essas coisas que a gente ver dizer. Comecei a ir à Igreja de brincadeira. Eu era agressiva, tomava remédio controlado e dizia que ia bater no pastor. Mas fui aprendendo. Servir a Deus é coisa muito importante. Deus está sempre ao seu lado. Naqueles momentos mais difíceis que você acha que o mundo acabou e desabou em sua cabeça, a gente se sente grande. Ele diz: estou aqui pra te ajudar... Ele me deu vida. Eu demorei um pouco mas descobri.

Sobre esta mudança diz James:

Trata-se de uma mudança no centro habitual do *self* ou “núcleo do ser” e não tem conotação efêmera ou passageira, tipo moda, dieta, preferência por um time. É uma mudança no centro habitual do *self* ou do “núcleo do ser”. Algo que estava na periferia se move para o centro de comando do indivíduo. É algo profundo e fundamental que remodela a vida inteira deste momento em diante. “Conversão” é a palavra mais adequada. (JAMES, 1995).

Outro relato apresentado por um entrevistado que será identificado por P2 mostra a mesma realidade:

Bom minha experiência religiosa começou a partir do momento que fiz uma viagem a trabalho, para um lugar chamado Telêmaco Borba no Paraná, logo então tive que me adaptar as mudanças que a minha vida estava tendo, ficando longe da minha esposa dos meus filhos por longos 3 meses foi então que eu lembrei de uma frase que falei antes de sair e entrar no avião em Recife, *disse para minha esposa que a nossa vida ia mudar*, lembrando de tudo que já havíamos passado juntos não poderia decepcionar de certa forma

a pessoa a quem tanto amo minha esposa e aos meus filhos então lembrando-me desta frase comecei a entender de que *Deus me levou aquele local para que eu viesse mudar de vida.*

Os primeiros meses foi o mês de adaptação para que eu viesse me entrosar com os amigos no trabalho e desfrutar de uma grande responsabilidade que estava por vir passando-se os dias percebi que a solidão tomava conta de mim eu tentava suprir a mesma com drogas, mas logo cair em si.

E falei comigo mesmo dizendo saí de Recife vim a este lugar trabalho e vou continuar na mesma?

Foi aí que ao pensar por quase uma noite sem dormir respondi para mim mesmo eu não posso continuar mais desse jeito, preciso mudar, tenho que mudar, desse jeito eu não posso ficar, logo pedi ajuda a Deus, meu Deus me ajuda a mudar porque eu preciso de mudanças em minha vida.

Dias depois com decorrer do tempo seguiu a minha rotina de trabalho em um lugar que a temperatura climática chegava a 2 graus abaixo de zero foi deste lugar que Deus surpreendentemente enviou um alguém que todos os dias passava pela porta do meu quarto naquele alojamento olhava nos meus olhos e dizia Deus tem um plano na tua vida, vamos à igreja, estamos tendo culto ali toda noite, e eu respondia para ele eu sei que Deus tem um plano na minha vida, mas hoje eu não vou para a igreja e dias se passaram e aquele rapaz repetia por diversas vezes aquelas palavras e eu o respondia dizendo que não ia para igreja, mas de tanto ele me convidar eu fui, naquele momento eu dei o passo mais importante e a escolha mais certa de toda minha vida e *foi ali naquele alojamento quase 3.500 km distante de casa em um frio de 2 graus abaixo de zero que eu decidi me render aos pés de Jesus.*

Bom passando-se então 3 meses a minha família, esposa e filhos chegaram de viagem ao aeroporto de Curitiba para ficar comigo durante o restante do tempo que permaneceria trabalhando na cidade de Telêmaco Borba, Paraná, e quando chegaram eu os recebi no aeroporto *e a primeira impressão que minha esposa teve foi que ela*

encontrou um novo homem, pois eu de fato não só tinha mudado no meu interior mas o meu exterior havia sido renovado pela presença do Espírito Santo de Deus que resplandecia sobre a minha face, então logo comuniquei a minha esposa o motivo que eu tinha mudado tanto, falei para ela que tinha aceitado a Jesus como meu salvador por isso que a minha vida havia mudado de uma vez por toda.

Os grifos (nossos) mostram o mesmo processo captado pelos pioneiros da Psicologia da Religião, incluindo James. Observa-se uma enorme insatisfação no indivíduo, acompanhado do desejo de mudança, certa relutância e finalmente a decisão que o faz mudar de vida. Como disse P2, a mudança não havia ocorrido somente no exterior, mas o interior havia sido renovado pela presença do Espírito Santo de Deus.

O processo de conversão como um todo, representa um dos grandes temas do pensamento de James explicitado nas *Variedades* e acha-se agregado a outros importantes conceitos por ele elaborado. Um deles é o conceito do “mais”. Vejamos o que significa.

Segundo James, existe no ser humano uma parte, ou dimensão que ele chama de parte superior germinal. No processo de conversão, o indivíduo se conscientiza de seus erros e em seguida identifica seu ser real com esta parte.

Segundo ele, o indivíduo:

torna-se consciente que esta sua parte mais elevada é contínua de uma MAIS da mesma qualidade, operativo no universo fora dele, e com quem ele pode manter um contato ativo e, de certa forma, subir a bordo e salvar-se quando todo o seu ser inferior se houver se estraçalhado no naufrágio (JAMES, 1995, p. 314).

Este “mais” irrompe em nossa consciência nas vivências religiosas. Por isto esta vivência é *sui generis*, e irreduzível a outras experiências psicológicas. Em si não é mórbida, senão que pode ser acompanhada de alterações de personalidade.

Por outro lado, esse “mais” é a continuação subconsciente de nossa vida consciente, e constitui “*um eu mais amplo através do qual as experiências salvadoras advêm*, um conteúdo positivo de experiência religiosa que... *é literalmente e objetivamente verdadeiro até onde se sabe*” (JAMES, 1995, p. 318).

Neste sentido, o “mais” constitui também uma dimensão da existência bem diferente do que é visto como imediatamente sensível e compreensível. Pertencemos a esta dimensão, em um grau mais aproximado do que aquele que nos liga ao mundo sensível. Esta outra dimensão produz efeitos reais, mudanças regenerativas, e diferentes condutas de nossa parte.

Por isso, James acredita que não temos nenhuma desculpa filosófica para chamar essa outra dimensão do irreal, e ele próprio está pronto para chamá-la de Deus.

A mudança seria o meio de contato com o “mais” que é a divindade. O “divino” sendo concebido de diversas maneiras.

James diz também que defende que o “algo mais” vai se manifestar em diferentes experiências, entre elas a Experiência Mística.

5.4.2 - A Crise e a Experiência Mística

Para alguns autores (NIEBUHR, 2010, p. 291) as aulas de James sobre o misticismo representam o ápice das conferências Gifford. Elas constituem o ponto para o qual convergem todas as investigações deste autor. No início desta conferência ele diz que, que a experiência religiosa pessoal tem sua raiz e seu centro os estados místicos da consciência. Nestas conferências (Conferências XVI e XVII), ele declara:

Os estados místicos, de feito, não exercem nenhuma autoridade pelo simples fato de serem místicos. Mas os mais altos dentre eles apontam em direções para as quais se inclinam os sentimentos religiosos... Eles falam da supremacia do ideal, da vastidão, da união, da segurança e do repouso. Oferecem-nos hipóteses, hipóteses que podemos por de lado voluntariamente, mas que, como pensadores, não podemos transpor. O supernaturalismo e o otimismo que eles gostariam de nos inculcar, interpretados de um modo ou de outro, podem ser, afinal de contas, a mais verdadeira das visões interiores sobre o significado da vida (JAMES, 1995, p. 207).

James cita experiências e práticas místicas orientais como o *Yoga* dos hindus, o *dhyana* dos budistas e os *dervixes* dos maometanos. Entre os místicos da tradição cristã, vários nomes são citados ao longo da obra, realçando a experiência de Teresa D'Ávila. Citamos aqui parte de um dos seus depoimentos registrados por James:

Na oração de união a alma está totalmente desperta no que diz respeito a Deus, mas inteiramente adormecida no que diz respeito às coisas deste mundo e acerca de si mesma. Durante o breve tempo que dura a união, ela é, por assim dizer, privada de todo o sentimento, e mesmo se quisesse ela não podia pensar em alguma única coisa que seja. Assim, ela não precisa empregar nenhum artifício a fim de deter o uso de seu entendimento: ele permanece tão acometido de inatividade que ela nem sabe o que ela ama, nem de que maneira ela ama, nem o que ela quer. Em suma, ela está absolutamente morta para as coisas do mundo e vive unicamente em Deus (JAMES, 1995, p. 255).

As marcas da experiência mística elencadas por James já foram citadas no capítulo anterior. A inefabilidade, a qualidade noética, a transitoriedade e a passividade tornam a experiência mística algo singular e difícil de ser tratada e transmitida em termos objetivos. Embora afirme que, independentemente de “clima ou clero” há uma “tradição mística duradoura e triunfante” que testifica que nos tornamos um com o absoluto.

James também reconhece que a experiência mística, por indicar a existência de um mundo mais amplo de constituição mista, isto é, pode apresentar formas de expressão, consideradas negativas. Sobre isso ele diz:

Na paranoia, como às vezes lhe chama, podemos ter um misticismo *diabólico*, uma espécie de misticismo virado ao avesso. O mesmo sentido de inefável nos menores eventos, os mesmos textos e palavras que chegam com novos significados, as mesmas vozes, visões, direções e missões, o mesmo controle exercido por poderes estranhos; só que, desta vez, a emoção é pessimista; em lugar de consolações, temos desolações; os significados são medonhos; e os poderes são inimigos da vida. É evidente que, do ponto de

vista do mecanismo psicológico deles, o misticismo clássico e esses misticismos emergem do mesmo nível mental, da grande região subliminal ou transmarginal cuja existência a ciência está começando a admitir, mas sobre a qual, na verdade, tão pouco se sabe. Essa região contém todo o gênero de matéria: o “serafim e a serpente” (**grifos do autor**) (JAMES, 1995, p. 265).

Podemos resumir da seguinte forma: os estados místicos têm autoridade absoluta para os seus sujeitos; eles são absolutamente sensoriais em sua qualidade epistêmica, exibindo o senso de presença sobre o qual James se deteve na terceira conferência.

James também advoga a existência de uma região que ele chama de trans marginal ou subliminar que ele considera a base da experiência mística e de onde provêm os elementos que compõem a sua natureza. Esses elementos por sua vez podem ter tanto uma conotação positiva e benéfica, como uma conotação negativa ou destruidora: o serafim e a serpente.

Ao mesmo tempo, James acredita que os místicos destroem a autoridade da consciência racionalista, baseada unicamente no entendimento e nos sentidos mostrando que ela é apenas um tipo de consciência.

Apesar da dificuldade em conceituar a experiência mística, na atualidade, algumas pesquisas já resultaram em aproximações operacionais sobre este campo do comportamento humano. Utilizando métodos científicos as pesquisas sugerem que uma grande variedade de circunstâncias, situações e substâncias aparentemente produzem a experiência mística. Específicas condições, entretanto, provocam a experiência mística de forma diferenciada de acordo com os fatores sociais, culturais e pessoais, e apenas alguns deles têm sido identificados.

A ligação do misticismo com a patologia é outro ponto importante na discussão de James. Uma das críticas feitas a ele em relação aos autores dos “documentos humanos” é que boa parte deles exibia um comportamento considerado patológico para os padrões médicos da época. Uma das pretensões de James foi combater a patologização do comportamento místico nos meios médicos. Para ele, não se trata de insanidade mental. As experiências místicas servem como “janelas através das quais a mente contempla um mundo mais extensivo e inclusivo”, elas abrem as portas que desvelam “as noções mais verdadeiras sobre o significado da vida”.

A razão pela qual o misticismo foi incluído neste capítulo dedicado à questão da crise, resulta do fato de que em James há uma relação muito forte entre a crise, a conversão (dos nascidos duas vezes) e a experiência mística. Boa parte dos autores dos relatos por ele

analisados, vivenciavam suas crises acompanhados de experiências místicas muito profundas. Foi o caso de Bunyan, Geoge Fox, Lutero e outros.

Concluindo esta parte colocamos algumas informações sobre a forma como o misticismo é encarado em nossos dias. A pesquisa sobre experiência mística no âmbito da religião e da Psicologia tem chegado às seguintes conclusões:

- a) As pessoas que relatam ter vivenciado uma experiência mística, na grande maioria, não têm envolvimento formal com a religião convencional, embora, isso ocorra com uma minoria;
- b) O misticismo pode ser uma força desconcertante para as modernas instituições religiosas que não representam um fórum para este tipo de experiência;
- c) Parece claramente estabelecido que as pessoas religiosas de personalidade intrínseca (usando a tipologia de Allport) são mais propensas a ter este tipo de experiências do que as de personalidade extrínseca;
- d) A identificação do que é positivo e do que é negativo na experiência mística, permanece como um desafio. Este tipo de demanda requer um esforço conjunto das várias abordagens científicas;
- e) A persistente percepção de que misticismo é patológico é claramente equivocada do ponto de vista conceitual. Os dados ainda não são definitivos, mas, bem-estar psicológico e misticismo parecem estar bem associados;
- f) O debate exige um estudo abrangente que considere os pontos de vista psicológico, teológico e filosófico.

5.4.3 - As Crises Ordinárias e Inerentes à Existência Humana

A relação entre crise e conversão representa um aspecto do pensamento de James, conforme vimos no item anterior. Mas há outro aspecto em relação à crise que vale a pena ser destacado aqui por ter forte relação com as respostas dos entrevistados. Referimo-nos às crises, consideradas inerentes à existência humana.

O *Dicionário de Língua Portuguesa* dá à palavra *crise* os seguintes significados: Alterações sobrevindas do curso de uma doença; conjuntura perigosa; momento decisivo; situação política de governo cuja conservação enfrenta obstáculos difíceis; uma situação social decorrente da mudança dos padrões culturais.

O *Dicionário Webster* (língua inglesa) apresenta crise como sendo um tempo crucial, um ponto de retorno no curso de qualquer coisa. Os chineses percebem a crise como sendo uma experiência caracterizada pelo perigo e pela oportunidade.

O psicólogo austríaco Erik Erikson (1976), em sua teoria do desenvolvimento, diz que a transição de um estágio para outro da vida humana deve ser considerado como um “período crítico”. Nele, dá-se um mecanismo pelo qual o indivíduo sente-se empurrado para frente por forças de maturação e ao mesmo tempo sente-se empurrado para trás por causa da segurança do estágio que lhe é familiar.

A maioria dos teóricos fala em dois tipos de crise:

Crises de desenvolvimento: são caracterizadas por transições que apesar de estressantes são consideradas normais uma vez que são inerentes ao desenvolvimento humano. Por exemplo, nascimento, desmame, Édipo, entrada na escola, adolescência, conclusão de curso, começo do exercício de uma profissão, noivado, casamento, ajustamento ao matrimônio, gravidez, maternidade, paternidade, aposentadoria, entre outras.

Crises emergenciais ou acidentais: são causadas por perdas não esperadas tais como doença, acidente, desemprego, mudança, morte e catástrofes sociais e/ou naturais.

Há outras tipologias, como por exemplo, a de Frank Pittman que propõe quatro tipos de crises: circunstanciais, de desenvolvimento, estruturais e de desvalia. (MALDONADO, 2008).

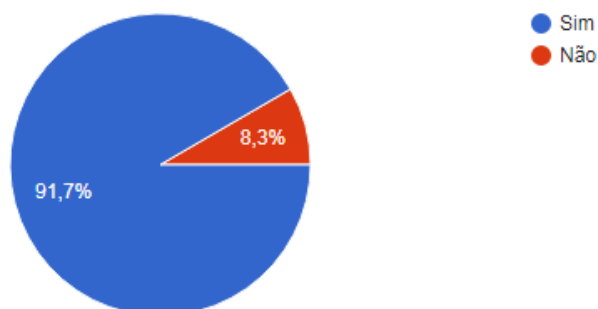
A presente pesquisa perguntou sobre a ocorrência de crise na vida dos respondentes. Um total de 91,7% declara que já experimentaram crise em sua existência, mas, estas crises não foram determinadas por questões religiosas. Por outro lado, a religião os ajudou a superar tais crises.

Vejamos o gráfico abaixo:

Gráfico 16 – Vivência de crise e resiliência

9. Você já vivenciou uma situação de crise?

36 respostas

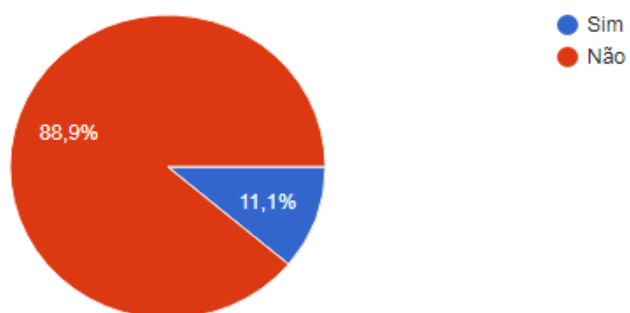


Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

Gráfico 17 – Relação entre a religião e a origem da crise

15. Se você já vivenciou uma situação de crise, acha que ela foi provocada por questões religiosas?

36 respostas

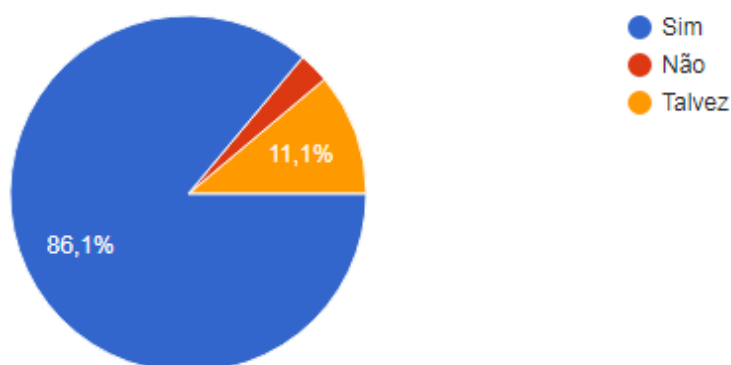


Fonte: ARAÚJO, M. B. M. de. Pesquisa de campo, 2020.

Gráfico 18 – Contribuição da religião para a solução da crise

16. Acha que a sua religião o/a ajudou a enfrentar a crise?

36 respostas



Fonte; ARAÚJO, M. B. M. de Pesquisa de campo, 2020.

Na atualidade os protestantes históricos não são inclinados à prática da experiência mística no sentido apresentado por James. Os católicos também parecem ter o mesmo posicionamento. Mas os cristãos, de um modo geral, não podem escapar à configuração do elemento místico em sua experiência religiosa. Se uma pessoa ora ou reza, ela está se dirigindo a um ser que não é visto nem tocado. Ela se dirige a este ser com a convicção de que Ele pode interferir positivamente em sua vida. Não deixa de ser uma experiência mística.

Nas Igrejas neopentecostais, o misticismo está presente, mas, ao nosso ver, com uma conotação diferente daquela ilustrada por James. As pessoas pesquisadas por ele, viam na experiência mística a possibilidade de manter uma aproximação maior e mais constante com a divindade. O que presenciamos hoje nas Igrejas neocarismáticas é que o misticismo está bastante relacionado com a melhoria do padrão de vida, isto é, com acura e a prosperidade.

5.4.4 - Duas perguntas fundamentais

1. Em que consiste a atualidade de James no que diz respeito à relação entre a religião e o enfrentamento da crise?

Consiste exatamente no reconhecimento das crises humanas, tema que continua sendo cada vez mais estudado (haja vista a questão das calamidades públicas, como é o caso da pandemia gerada pelo *Coronavírus*) e na contribuição da religião para o enfrentamento das mesmas como demonstram os quadros 17, 18 e 19, elaborados a partir da presente pesquisa.

2. O que seria uma religião saudável e o que seria uma religião doentia tomando por base o enfrentamento da crise?

Religião sadia

A religião sadia se expressa na capacidade de lidar com as crises inerentes à existência humana, possibilitando a resiliência e a esperança, apesar das mudanças que ocorrem ou podem ocorrer como resultado da experiência.

Um relato de entrevistado identificado por P3 exemplifica este tipo de religião:

Quanto à religião saudável, pode contribuir para o equilíbrio mental do indivíduo, porque é capaz de dar ao homem o senso de segurança, motivação para o viver criativo, ajudá-lo a aceitar-se como ser finito que é, tornar possível a experiência da confissão e reconstrução interior, *e porque lhe pode oferecer certa estabilidade emocional nos momentos de crise.*

O autor do relato usa a expressão *estabilidade* (grifo nosso), isto é, a capacidade de se manter firme diante da dificuldade.

A religião doentia

A pessoa com uma mente doentia teria dificuldades em se manter no momento da crise. Poderia “exigir” da divindade a solução mágica do problema e até entrar em desespero com a falta de resolução. Teria dificuldade em encontrar o sentido para o que está lhe acontecendo e tomar decisões que podem acarretar prejuízo para si e para os outros.

5.5 O Pluralismo e a Abertura para o Inacabado

5.5.1 - Evidências de um Pluralismo em meio a uma Dicotomia

À primeira vista, o fato de James ter elaborado uma tipologia para falar em religião de mente sadia e de religião de mente doentia, pode sugerir uma visão dicotômica do fenômeno religioso. No entanto, o seu objetivo ao escrever *As Variedades da experiência religiosa* foi exatamente o contrário: apresentar uma visão pluralista e antidogmática da religião.

Vejamos algumas evidências deste pluralismo:

1) O próprio título da obra, *As variedades da experiência religiosa*, indica o reconhecimento e a legitimidade das várias respostas apresentadas pelo ser humano diante da percepção do sagrado. Considerando as diferenças entre os seres humanos tanto do ponto de

vista físico, como cognitivo e cultural, James chama a atenção para uma variedade de comportamentos existentes que, por sua vez, vão determinar uma variedade de respostas;

2) Na conferência inaugural James convida a plateia para uma “resenha descritiva das propensões religiosas” (1995, p. 16), indicando o pluralismo que permearia o conteúdo das conferências;

3) Na segunda conferência, ele apresenta as delimitações do seu trabalho e diz que tanto a filosofia como a religião “estão infestadas” de absolutismo e unilateralidade. (1995, p. 20). Previne os ouvintes no sentido de que ali não será proposta uma “essência única da religião, senão muitos caracteres que podem ser, igualmente importantes na religião” (1995, p. 20). Isto significa que ele tem como objetivo refletir sobre os múltiplos e diversos sinais da religião;

4) Em sua última conferência ele faz as seguintes indagações: “Dever-se-á presumir, com efeito, que a vida de todos os homens há de exibir elementos religiosos idênticos?” E ele mesmo esclarece a pergunta: “Em outras palavras, é lamentável a existência de tantos tipos, seitas e credos religiosos?”. Então responde: A essas perguntas respondo enfaticamente, Não. (JAMES, 1995, p. 301);

5) Considerando as diferenças entre as pessoas e a tarefa desenvolvida por cada ser humano, ele declara que a noção do divino tem diferentes conotações. “O divino não pode significar uma qualidade única, tem que significar um grupo de qualidades” (JAMES, 1995, p. 301);

6) Finalmente, no Pós-Escrito da obra ele declara: “Creio, de fato, que uma filosofia final da religião terá que considerar a hipótese pluralística mais seriamente do que até agora se dispôs a considerar” (1995, p. 325);

7) Um dos últimos trabalhos de James é intitulado *Pluralistic Universe*, (*Universo Pluralista*), publicado no ano de sua morte, 1910. Nele, o autor defende a existência de aspectos e dimensões do mundo e da existência humana que não foram ainda detectados, e por isso, a realidade como um todo está inacabada.

Autores como Niebuhr (2010), Pals (2019), Fadiman e Frager (1985) se referem a este aspecto pluralista e inacabado do pensamento de James. O primeiro considera *As Variedades da experiência religiosa* um texto inacabado, rico e complexo (NIEBUHR, 2010, p. 272). O próprio James termina o seu trabalho falando na capacidade do ser humano de aventurar-se, citando um autor chamado Edmund Gurney que declara que esta atitude (aventurar-se) faz a diferença entre a vida, cuja tônica é a resignação e a vida cuja tônica é a esperança. As últimas

palavras do livro são: Mas todas estas proposições são insatisfatórias, pela sua brevidade, e só posso dizer que espero voltar às mesmas questões em breve. (JAMES, 1995, p. 325)

5.5.2 Duas Perguntas Fundamentais

1. Em que consiste a atualidade de James?

Exatamente na capacidade de admitir este pluralismo na resposta do ser humano ao sagrado, que representa uma característica da Pós-Modernidade. A aceitação deste pluralismo representa uma abertura para movimentos como o Ecumenismo e atitudes como a tolerância, a ausência de etnocentrismos e ausência de preconceitos, em suas mais variadas expressões.

2. O que seria considerado uma religião sadia e o que seria considerado uma religião doentia, tendo por base o pensamento de James e a pesquisa de campo realizada?

Nos gráficos 12 e 13, vimos que parte dos respondentes não possui uma visão exclusivista da religião. Isto significa a presença de um senso de pluralidade, como também a presença de tolerância e a ausência de preconceitos. A religião doentia se inclinaria para o absolutismo e a unilateralidade (usando as palavras de James), o que abriria caminhos para as divisões e conflitos na humanidade, tendo, como justificativa, a própria religião.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: ASPECTOS SAUDÁVEIS DA RELIGIÃO E ASPECTOS DOENTIOS DA RELIGIÃO

A religião é um fato inescapável da existência humana. Como disse James e ressaltou Geertz, ela é o “beliscão do destino”. A tese das *Variedades* é que, embora algumas manifestações pareçam tão absurdas quanto às doutrinas e teorias, a vida religiosa, como um todo, é a função mais importante do homem. No entanto, a forma como o ser humano se coloca em relação ao “divino” depende de muitos fatores e, por isso, surge uma variedade de respostas.

O critério empirista, isto é, a *evidência pelos frutos*, continua sendo usado para o estabelecimento da autenticidade da religião. O relato feito por E1 entrevistada, membro da Igreja Universal do Reino de Deus, mostra isso. Diz ela: “Religião é obediência a Deus. Não adianta orar e daqui a pouco tá fazendo coisa errada”. A própria mensagem bíblica estabelece a relação entre religião e conduta. “Pelos frutos os conhecereis” (Mateus 7,20).

Literalmente, não existe uma religião de mente sadia e uma religião de mente doentia. Em tempos de pluralismo, subjetivismo e individualismos, parece uma atitude obsoleta reduzir os seres humanos ou dimensões do seu comportamento a grupos fixos e distintos. A diferenciação feita com base em oposição e em exclusão talvez já não atenda aos interesses de quem objetiva compreender melhor a repercussão da religião no comportamento humano.

Por essa razão, concluímos que, em vez de uma tipologia baseada em uma classificação estática e exclusivista, podemos estudar a religião sadia e a religião doentia a partir da observação dos diferentes aspectos apresentados *no comportamento religioso*. Uma mesma pessoa pode apresentar aspectos considerados positivos e outros considerados negativos. O que vai determinar a saúde ou a doença será a predominância de certos *comportamentos vistos como prejudiciais ou benéficos*.

Desta forma, concluímos, propondo não uma dicotomia, mas o reconhecimento da existência e escalonamento dos aspectos sadios e dos aspectos doentios da religião. É a partir desta postura que podemos analisar o comportamento religioso e suas consequências.

Apresentamos o Quadro 5, abaixo, que resume os aspectos saudáveis e os aspectos doentios da religião tendo como base o pensamento de James, o preenchimento da Pesquisa Anônima de Opinião Pública e a descrição dos relatos.

Quadro 5: Aspectos saudáveis e aspectos doentios da religião.

ASPECTOS SAUDÁVEIS DA RELIGIÃO	ASPECTOS DOENTIOS DA RELIGIÃO
Oferece ao ser humano a capacidade de reconhecer o direito que tem à felicidade e lhe dá forças para buscá-la.	Transmite falta de gosto e entusiasmo pela vida. Desencantamento
Ajuda o indivíduo a reconhecer a sua finitude, isto é, as limitações próprias do humano, incluindo a sensação de desamparo. Auxilia para lidar com os “absurdos” da existência incluindo o sofrimento e a morte.	Oferece soluções mágicas para o alcance da felicidade.
Desenvolve uma percepção de Deus baseada na comunhão e na camaradagem.	Desenvolve um temor exagerado de Deus. Exibe uma devoção fanática e dogmática
Ajuda a pessoa a reconhecer a sua individualidade, sem obscurecer o compromisso com o Outro, permitindo que esta individualidade se desenvolva na comunidade através do reconhecimento de metas estabelecidas por todo o grupo. Caracteriza-se pelo inclusivismo e pela tolerância. É agregadora. O fruto positivo da experiência religiosa pode ser observado na força social genuína expressa através do amor.	Provoca a exploração do outro em nome da religião. Se aproximado outro guiado por interesses próprios e por carências afetivas, exigindo do mesmo o preenchimento do seu vazio. Cultiva ideias sectárias de superioridade dos seus grupos e inferioridade dos outros. Caracteriza-se especialmente pela imposição e pela opressão.
Leva o indivíduo a reconhecer a existência do mal e a procurar lidar adequadamente com ele. Procura enfrentá-lo, transformando-o em instrumento de luta	Nega a existência do mal ou faz pouco caso dele, recorrendo à fantasia sem revelar interesse em assumir a responsabilidade dos seus erros.
Ajuda o indivíduo a enfrentar os momentos de crises encarando-os como oportunidades. Como Tolstoi, a pessoa continua criativa, mesmo na crise.	Não ajuda a enfrentar o processo de crise. Revela incapacidade para lidar com o sofrimento.
Reconhece que o sentimento de culpa é praticamente inevitável e procura lidar com ele de uma forma criativa e reparadora. O próprio arrependimento tem uma conotação saudável uma vez que afasta o pecado.	Aprofunda o sentimento de culpa sem mostrar ao indivíduo a possibilidade do perdão e a necessidade da reparação.
Transmite uma orientação moral que evita um estilo de vida e práticas destrutivas	
Oferece esperança, mas não do tipo ilusório, e sim a esperança que dá forças para enfrentar a dor. Esta esperança possibilita uma revivificação, mesmo após a batalha perdida	

FONTE: Elaborado pela autora (2020)

Concluimos com a declaração de uma senhora de 87 anos e convertida ao Protestantismo aos 19. Ela foi convidada a falar sobre sua experiência de vida, incluindo o significado que a experiência religiosa tinha para ela e o grau de satisfação em relação à mesma. Ela resumiu tudo na seguinte declaração: “Vou dizer a mesma coisa que o apóstolo Pedro disse a Jesus quando Ele perguntou aos discípulos: Quereis vós também retirar-vos? Pedro respondeu: Para onde iremos nós se tu tens a palavra de Vida eterna?” (João 6,68).

Esta senhora quis dizer que apesar de todas as dificuldades de sua existência, ela havia encontrado sentido e segurança na escolha que havia feito. Não havia outra escolha a fazer nem outro lugar para ir. Ela estava satisfeita e em paz com a vida.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1970.
- ALLPORT, Gordon. **The individual and his religion**. New York: M. Company, 1950.
- ANTAL, Benkő. **Psicologia da religião**. São Paulo: Loyola, 1986
- ARAÚJO, M. B. Culpa/reparação. In: BORTOLLETO F. (Org.). **Dicionário Brasileiro de Teologia**. São Paulo: ASTE, 2008, p. 235-237.
- BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BELZEN, Jacob. **Para uma psicologia da religião**. Aparecida, São Paulo: Ideias e letras, 2010.
- BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- BOCK, A.M.; FURTADO, O.; TEIXEIRA, M.L. **Psicologias: uma introdução ao estudo de psicologia**. São Paulo: Saraiva, 2018.
- DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia & saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
- FADIMAN, J.; FRAGER, R. **Teorias da personalidade**. São Paulo: Harbra, 1986.
- FILORAMO, PRANDI, G. PRANDI, C. **As ciências das religiões**. São Paulo: Paulus, 1999.
- FOULQUIÉ, P. **A psicologia contemporânea**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1969.
- FOWLER, James. **Estágios da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- FRANKL, Viktor E. **Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo**. São Paulo: Ideias e Letras, 2014.
- FRASS, Hans Jürgen. **A religiosidade humana: compêndio de psicologia da religião**. São Leopoldo: Sinodal, 1997.
- FREUD, S. (1907). Os atos obsessivos e as práticas religiosas. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 3ed. v. 9. Rio de Janeiro, Imago, 1987, p. 107-117.
- FREUD, S. (1913). Totem e tabu. In: **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. 3ed. v. 13. Rio de Janeiro, Imago, 1987, p. 13-163.

FREUD, S. (1927). O futuro de uma ilusão. *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. 3ed. v. 21. Rio de Janeiro, Imago, 1987, p. 15-71.

FREUD, S. (1930). O mal-estar da civilização. *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. 3ed. v. 21. Rio de Janeiro, Imago, 1987, p. 73-148.

FREUD, S. (1939). Moisés e monoteísmo. *In: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. 3ed. v. 23. Rio de Janeiro, Imago, 1987, p. 15-150.

FROMM, Erich. **A análise do homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FROMM, Erich. **A arte de amar**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia. 1988.

GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

HALL, Stuart. **A Identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Lamparina, 2015.

HEIDBREder, E. **Psicologias do século XX**. São Paulo: Mestre Jou, 1981,

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis: Vozes, 2008.

JAMES, William. **The varieties of religious experience: a study in human nature**. New York: New American Library, 1958.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. São Paulo: Cultrix, 1999.

JAMES, William. **A vontade de crer**. São Paulo: Loyola, 2001.

JAMES, William. **Pragmatismo: Textos selecionados**. São Paulo: Abril Cultural. 1974. (Coleção Os Pensadores).

JAMES, William. **O significado da verdade**. São Paulo: Abril Cultural. 1974. (Coleção Os Pensadores).

JAMES, William. **Princípios de psicologia: Capítulo IX – O Fluxo do pensamento**. São Paulo: Abril Cultural. 1974. (Coleção Os Pensadores).

JAMES, William. **Ensaio em empirismo radical**. São Paulo: Abril Cultural. 1974. (Coleção Os Pensadores).

JOHNSON, Paul. **Psicologia da religião**. São Paulo: ASTE, 1964.

KNOUCHI, Renato. Tão perto, tão distante: William James e a psicologia contemporânea. **Scientia Studia**, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 309-316, abr/jun. 2009

- LALANDE, A. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J. **Vocabulário de psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LAVILLE, C.; DIONNE, J. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. Porto Alegre: Artmed; Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.
- LIBÓRIO, L. Alencar. **As raízes da psicologia da religião no Ocidente**. Recife, FASA, 2012.
- LIBÓRIO, LUIZ, A.; MOTA, A. R. **Psicologia e religiosidade nas fases evolutivas**. Recife: FASA, 2015.
- MALDONADO, J. Intervenção em crises. *In*: SANTOS, H. (Org.). **Dimensões do cuidado pastoral: contribuições a partir da América Latina e Caribe**. São Paulo, ASTE, 2008.
- MARTELLI, S. **A religião na sociedade pós-moderna**. São Paulo: Paulinas, 1995.
- MARTINS, Jasiel. **Uma leitura das ideias de William James sobre religiosidade**. Via Teológica. Curitiba: FTBP, 1996.
- MESLIN, Michel. **Fundamentos de antropologia religiosa: a experiência humana do divino**. Petrópolis: Vozes, 2014.
- MORANO, Carlos D. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 2014.
- NIEBUHR, Richard. William James acerca da experiência religiosa. *In*: PULTNAM, Ruth A. (Org.). **William James**. São Paulo: Ideias e letras, 2010.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. São Leopoldo: EST/Sinodal, 2007.
- PAIVA, Geraldo J. Algumas relações entre psicologia e religião. **Revista Psicologia USP**, São Paulo, n.1, p. 1-8, jun. 1990.
- PALS, Daniel. **Nove teorias sobre religião**. Petrópolis: Vozes, 2019.
- PASSOS, D.; USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de ciências da religião**. São Paulo: Paulinas/Paulus, 2013.
- PENNA, A. G. **A história das ideias psicológicas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.
- POSNOCK, Ross. A influência de James na cultura americana. *In*: PULTNAM, Anna. (Org.) **William James**. São Paulo: Ideias e Letras, 2010.
- REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da filosofia**. São Paulo: Paulus, 2003.
- ROCHA, Zeferino B. **Aproximações**. Editora Universitária UFPE, 1995

ROSA, Merval. **Psicologia da religião**. Rio de Janeiro, JUERP, 1969.

SCHULTZ, D. P.; SCHULTZ, S. E. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, 1999.

SCHWANDT, Thomas A. Três posturas epistemológicas para a investigação qualitativa: interpretativismo, hermenêutica e construcionismo social. *In*: DENZIN, Norman; LYNNCONL, Yvonna. **O planejamento da pesquisa qualitativa: teorias e abordagens**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

SPIELKA, B.; HOOD, R.; GORSUCH, R. L. **The psychology of religion: an empirical approach**. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1985.

TILLICH, Paul. **Filosofia de La religión**. Buenos Aires: Megalópolis, 1973

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

WALKER, W. **História da igreja cristã**. São Paulo. ASTE, 2006.

WERTHEIMER, M. **Pequena história da psicologia**. São Paulo: Nacional, 1972.

APÊNDICE A

O QUESTIONÁRIO

Pesquisa Anônima de Opinião Pública

Caro/a entrevistado/a

Este questionário é parte de uma pesquisa sobre a experiência religiosa dos membros de Igrejas Cristãs da cidade do Recife. Não é necessário colocar a sua identificação e não existe respostas certas ou erradas. Apenas solicitamos que responda de forma espontânea às questões solicitadas que, na maioria, requerem apenas que assinale a sua opção com um "x". Muito obrigada!

*Obrigatório

1. Endereço de e-mail*

2. Qual é o grupo religioso com o qual você se identifica*

Marque todas que se aplicam.

- ☐ Batista
- ☐ Universal do Reino de Deus
- ☐ Católico não carismático
- ☐ Católico carismático
- ☐ Outro: _____

3. Se respondeu "outros" diga qual

4.Sua idade (em números redondos: 30, 35, 48 etc.) *

3. Gênero*

Marque todas que se aplicam.

- ☐ Masculino
- ☐ Feminino
- ☐ Prefiro não dizer
- ☐ Outros

3.1 Se respondeu "outros" diga qual

4. Seu grau de escolaridade*

Marcar apenas uma oval.

- ☐ Fundamental 1
- ☐ Fundamental 2
- ☐ Médio
- ☐ Superior
- ☐ Pós-graduado

5. Você se percebe como uma pessoa geralmente alegre ou deprimida?*

Marcar apenas uma oval.

- ☐ Alegre
- ☐ Deprimida

6. Você se considera uma pessoa otimista ou pessimista?*

Marcar apenas uma oval.

- ☐ Otimista

☐ Pessimista

7. Você se considera uma pessoa de fácil relacionamento ou tem dificuldade em se relacionar com os outros?*

Marcar apenas uma oval.

☐ Sou uma pessoa de fácil relacionamento

☐ Tenho dificuldade de me relacionar com pessoas

8. Você se sente, normalmente, como uma pessoa cheia de culpa e pecado?*

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

☐ Ora sim, ora não

9. Você já vivenciou uma situação de crise?*

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

10. Você considera a vida como algo bom ou algo ruim?*

Marcar apenas uma oval.

☐ Bom

☐ Ruim

11. A sua religião interfere em seu estado de ânimo*

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

12. A sua experiência religiosa tem contribuído para sua felicidade? *

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

☐ Talvez

13. Na questão número 5.0 lhe foi perguntado se você se considera uma pessoa otimista ou uma pessoa pessimista. Você acha que a sua religião tem influência nesta sua maneira de ser? *

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

14. Deus é, para você, um ser cheio de bondade ou é um ser rigoroso que castiga? *

Marcar apenas uma oval.

☐ Um ser cheio de bondade

☐ Um ser rigoroso que castiga

☐ Ora uma coisa, ora outra

15. Se você já vivenciou uma situação de crise, acha que ela foi provocada por questões religiosas? *

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

16. Acha que a sua religião o/a ajudou a enfrentar a crise?*

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

☐ Talvez

17. Você acredita que a sua religião é a única certa, entre todas as religiões?*

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

☐ Talvez

17.1 Por favor, justifique sua afirmação

18. Você acha que só sua religião salva?*

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

☐ Talvez

Você gostaria de conversar comigo sobre estas questões? Caso "Sim", este é o meu contato: (81) 99615-6463

Marcar apenas uma oval.

☐ Sim

☐ Não

Você teria algum comentário, sugestão ou reclamação? Sinta-se à vontade para escrever ou me telefonar.

Este conteúdo não foi criado nem aprovado pelo Google.

Google Formulários

APÊNDICE B

ENTREVISTA

Perguntas

1. Fale-me sobre sua experiência religiosa.
2. O que você considera uma religião sadia e o que você considera uma religião doentia?