

FACULDADE UNIDA DE VITÓRIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES

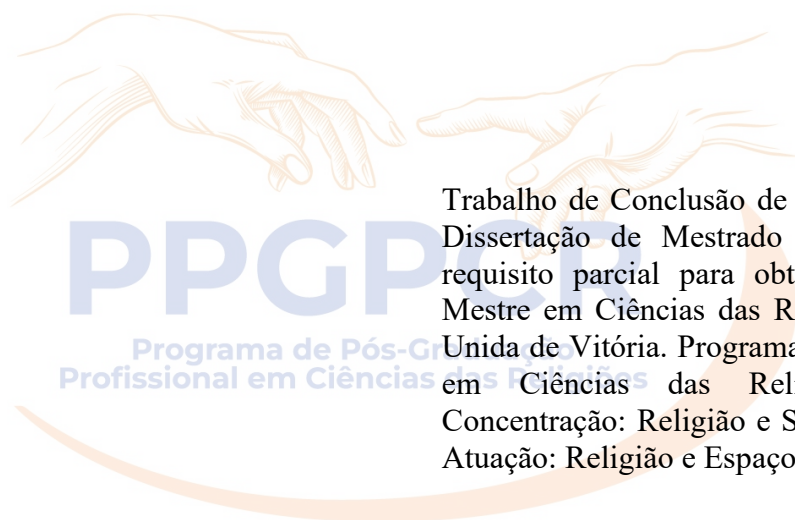
ELIOSMAR OLIVEIRA DE AQUINO



RELIGIÃO E PSICOLOGIA CLÍNICA:
UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DA CONTRIBUIÇÃO DA RELIGIÃO NO
ESPAÇO TERAPÊUTICO

ELIOSMAR OLIVEIRA DE AQUINO

RELIGIÃO E PSICOLOGIA CLÍNICA:
UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DA CONTRIBUIÇÃO DA RELIGIÃO NO
ESPAÇO TERAPÊUTICO



Trabalho de Conclusão de Curso na forma de
Dissertação de Mestrado Profissional como
requisito parcial para obtenção do grau de
Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade
Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação
em Ciências das Religiões. Área de
Concentração: Religião e Sociedade. Linha de
Atuação: Religião e Espaço Público.

Orientador: Sergio Luiz Marlow

VITÓRIA-ES

2025

Aquino, Eliosmar Oliveira de
Religião e psicologia clínica / Uma abordagem fenomenológica da
contribuição da religião no espaço terapêutico / Eliosmar Oliveira de
Aquino. -- Vitória: UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2025.
viii, 82 f. ; 31 cm.

Orientador: Sergio Luiz Marlow

Dissertação (mestrado) – UNIDA / Faculdade Unida de Vitória, 2025.

Referências bibliográficas: f. 80-82

1. Ciência da religião. 2. Religião e espaço público. 3. Religião e
sagrado. 4. Religião Psicologia. 5. Fenomenologia. 6. Clínica psicológica.
7. Religião no espaço terapêutico. - Tese. I. Eliosmar Oliveira de Aquino.
II. Faculdade Unida de Vitória, 2025. III. Título.

ELIOSMAR OLIVEIRA DE AQUINO

RELIGIÃO E PSICOLOGIA CLÍNICA:
UMA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DA CONTRIBUIÇÃO DA RELIGIÃO NO
ESPAÇO TERAPÊUTICO

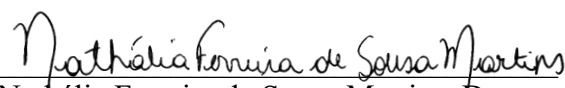


Trabalho de Conclusão de Curso na forma de Dissertação de Mestrado Profissional como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões. Faculdade Unida de Vitória. Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões. Área de Concentração: Religião e Sociedade. Linha de Atuação: Religião e Espaço Público.

Data: 29 abr. 2025.


Sergio Luiz Marlow, Doutor em História Social, UNIDA (presidente).


Eliane Maura Littig Milhomem de Freitas, Doutora em Ciências da Religião, UNIDA.


Nathália Ferreira de Sousa Martins, Doutora em Ciência da Religião.



Dedico esse trabalho ao Senhor Deus pela
bondade de sua graça em me fortalecer e me
guiar até aqui. A Deus toda glória!

AGRADECIMENTO

Grandes coisas fez o Senhor por nós, por isso estamos alegres (Sl.126:3).

Nesse momento, um espírito de gratidão é o que reverbera em mim.

Agradeço ao Senhor Deus pela sua fidelidade manifestada em todos os dias de minha vida.

À minha maravilhosa esposa Isis Aquino, por seu companheirismo, amor, incentivo e grande apoio.

À minha filha Júlia, por seu carinho e amor constantes.

Aos meus pais e aos meus irmãos, pelo cuidado e apoio sempre presentes.

À minha cunhada Nadja Rabelo, pelo apoio e torcida.

Ao professor e orientador Sergio Luiz Marlow, por seu profissionalismo e boa vontade em orientar.

A todos os professores da Faculdade Unida, registro a minha gratidão.



RESUMO

O presente estudo teve como objetivo geral verificar a Religião em interface com a Psicologia para compreendermos a influência religiosa diante de problemas existenciais na vida humana. A realização deste estudo se justifica na necessidade de abordar uma lacuna frequentemente presente no campo da Psicologia: a subvalorização ou mesmo o descrédito atribuído à Religião por alguns profissionais da área da Psicologia. Para isso, o texto foi estruturado no intuito de responder à seguinte pergunta: qual é a contribuição da Religião dentro do espaço terapêutico da Psicologia Fenomenológica? Parte-se da necessidade de compreender a Religião como um apoio terapêutico para o profissional da Psicologia. Em relação à metodologia, adotamos o critério de realizar uma pesquisa bibliográfica exploratória na qual abordamos os autores que apresentam as suas temáticas validando esse estudo e que corroboram a contribuição da Religião no espaço terapêutico.

Palavras-chave: Religião. Sagrado. Psicologia. Fenomenologia. Clínica psicológica.



ABSTRACT

The general objective of this study was to examine Religion in its interface with Psychology in order to understand the religious influence on existential problems in human life. This study was justified by the need to address a gap that is often present in the field of Psychology: the undervaluation or even discredit attributed to Religion by some professionals in the area of Psychology. To this end, the text was structured with the aim of answering the following question: what is the contribution of Religion within the therapeutic space of Phenomenological Psychology? It begins from the need to understand Religion as a therapeutic support for the Psychology professional. Regarding the methodology, we adopted the criterion of conducting an exploratory bibliographic research in which we approached the authors who presented their themes validating this study and who corroborated the contribution of Religion in the therapeutic space.

Keywords: Religion. Sacred. Psychology. Phenomenology. Clinical psychology.



SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1 A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO	12
1.1 O Conceito da Fenomenologia da Religião.....	12
1.2 O conceito do Sagrado na Religião: uma descrição fenomenológica	17
1.3 A manifestação do Sagrado na Religião diante da sociedade	23
2 A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO, RELIGIÃO E PSICOLOGIA.....	30
2.1 A Psicologia da Religião	30
2.2 Aspectos em que a Religião e a Psicologia se coadunam.....	35
2.3 Aspectos em que a Religião e a Psicologia divergem	39
2.4 A Religião e a Psicologia para vida humana	45
3 PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA, O SAGRADO E A VIDA HUMANA	52
3.1 A pesquisa fenomenológica como metodologia.....	52
3.2 A Psicologia Fenomenológica interpretando o Sagrado na existência humana	58
3.3 Psicologia Fenomenológica, Religião e suas atuações.....	62
3.4 Aplicabilidade da Religião no espaço clínico fenomenológico.....	68
3.4.1 Análise do favorecimento da Religião na depressão e diagnóstico.....	69
3.4.1.1 Contribuição da Religião para o enfrentamento da Depressão	70
3.4.2 Análise do favorecimento da Religião na ansiedade e diagnóstico.....	72
3.4.2.1 Contribuição da Religião para o enfrentamento da Ansiedade	74
3.5 Proposta de produto profissional: Folder “Religião como suporte no tratamento terapêutico”	75
CONCLUSÃO.....	78
REFERÊNCIAS	80

INTRODUÇÃO

O pensamento religioso na vida humana é marcado por uma profunda subjetividade, uma vez que cada indivíduo compreende e vivencia o Sagrado de acordo com suas próprias experiências e contextos pessoais. A Religião, portanto, não pode ser rotulada como universal, pois cada tradição religiosa possui maneiras únicas de interpretar e manifestar o Sagrado. Essa diversidade revela um mundo fascinante, que inspira o ser humano a buscar o Sagrado e a manter uma prática religiosa como parte integrante de sua existência. A consciência de cultivar uma vida religiosa está enraizada em uma necessidade humana fundamental: o desejo de estar em proximidade com a ideia do transcendente. Essa busca não apenas reflete uma dimensão espiritual, mas também interage com as experiências psicológicas do indivíduo.

O ser humano, enquanto fruto de suas vivências religiosas e psicológicas, encontra na interação entre essas dimensões – espiritual e psicológica – uma base para compreender sua existência e lidar com os desafios da vida. Diante dessa realidade, propomos investigar, a relação entre o Sagrado e a existência humana, analisando como essa conexão influencia a percepção de si mesmo e do mundo. Além disso, buscamos compreender de que maneira a Psicologia, especialmente a partir de uma perspectiva fenomenológica, pode abordar essa relação, integrando os aspectos espirituais e psicológicos na promoção de uma existência mais plena e significativa do ser humano.

Nesta pesquisa, pretendemos, como objetivo geral, investigar a contribuição da Religião no espaço terapêutico na Psicologia Fenomenológica, verificando a Religião em interface com a Psicologia para compreendermos a influência religiosa diante de problemas existenciais na vida humana. Como objetivos específicos, pretendemos: a) entender como a Psicologia pode lidar com a Religião no espaço terapêutico; b) demonstrar que a Psicologia e a Religião são conceitos diferentes na proposta de enxergar a vida humana, porém ambas contribuem para a sua compreensão e existência, e c) compreender a relação da Religião com a Psicologia como favorável para o tratamento psicológico.

A realização deste estudo se justifica na necessidade de abordar uma lacuna frequentemente presente no campo da Psicologia: a subvalorização ou mesmo o descrédito atribuído à Religião por alguns profissionais da área da Psicologia. Muitos ainda não compreendem plenamente a relevância que a Religião exerce na vida humana, seja como fonte de sentido, suporte emocional ou ferramenta para lidar com os desafios existenciais.

O desenvolvimento desse estudo foi baseado na importância de abordarmos uma questão central: qual é a contribuição da Religião dentro do espaço terapêutico da Psicologia

Fenomenológica? De forma preliminar, partimos das seguintes hipóteses: a) a Religião está diretamente relacionada à vida social do indivíduo, b) a Religião e a Psicologia interagem na existência humana e c) a Religião influencia a existência humana e a Psicologia pode se beneficiar dessa relação.

Sobre os procedimentos adotados para essa dissertação de mestrado quanto à metodologia, obedecemos ao seguinte critério para atendermos ao objetivo geral, bem como respondermos ao problema desta pesquisa: a pesquisa bibliográfica exploratória em que abordamos os autores que apresentam as suas temáticas validando esse estudo, de modo que que possamos responder o problema investigado no intuito de fundamentarmos as hipóteses aqui levantadas.

No primeiro capítulo, apresentamos ao leitor a Fenomenologia da Religião e as suas correntes de pensamento. Na primeira seção, abordamos o conceito de Fenomenologia da Religião, para compreender com mais clareza essa corrente de pensamento. Autores como Frederico Pieper, Nicola Maria Gasbarro e Willian Brende Kristensen foram apresentados aqui para fundamentarmos a percepção fenomenológica diante da vida religiosa. Na segunda seção discutimos sobre o conceito do Sagrado, na perspectiva do autor Rudolf Otto, como algo exclusivo da Religião, ou seja, só é possível pensar no Sagrado no contexto da vida religiosa. Esse sentimento diante da presença do Sagrado gera o temor que, para Otto, nada mais é que a consciência da criatura perante o Sagrado. Outro pensador importante, Mircea Eliade, em sua obra “O Sagrado e o profano”, apresenta o Sagrado na sua complexidade e não na manifestação irracional. O autor propõe também que a manifestação do Sagrado é a hierofania. No final deste capítulo, enfatizamos o pensamento do sociólogo Émile Durkheim que aponta sua percepção em descrever a Religião como uma construção desse ambiente social, enquanto que Peter Berger apresenta a Religião como sendo uma construção da sociedade humana.

No segundo capítulo, apresentamos a Psicologia da Religião na perspectiva de demonstrar os fundamentos dessa Psicologia, segundo os autores como Cátia Cilene Rodrigues, Antônio Máspoli Gomes e Geraldo José de Paiva. Abordamos clássicos da literatura da Psicologia da Religião, como Merval Rosa e Willian James. Apresentamos também a aproximação da Psicologia com a Religião diante de suas ideologias e, como fundamento, abordamos os autores Valéria Wanda da Silva Fonseca, Marília Ancona Lopez e Michael Utsche. Por sua vez, apresentamos os pontos divergentes entre Religião e Psicologia para uma clareza dos fenômenos religiosos na visão psicológica, segundo os autores Ana Maria Lopes Calvo de Feijoo e Paulo Augusto de Souza Nogueira. Outros autores, como Jorge Panciano Ribeiro, James Reaves Farris, Paulo Ferreira Bonfatti, Cristiano do Amaral Barros e José Jorge

de Moraes Zacharias também foram consultados, demonstrando a importância da Religião na Psicologia para a vida humana.

No terceiro capítulo, explicamos a percepção da Psicologia Fenomenológica existencial diante do Sagrado na vida humana. Autores, como David Cerbone, Duane Schultz e Sydney Elen Schultz, estão fundamentando os avanços da Psicologia ao longo do tempo. Outros autores que contribuem com o capítulo são George Daniel Janja Bloc Boris e Edmund Husserl, os quais descrevem os avanços da Psicologia Fenomenológica. O autor Paul Gerner será citado com sua análise fenomenológica. Autores, como Marcial Maçaneiro, descrevendo as manifestações psicológicas que a Religião apresenta, e Martin Heidegger, com sua descrição da Fenomenologia da vida religiosa, e Ana Maria Lopez Calvo de Feijoo, com sua análise psicológica existencial, fazem suas contribuições ao capítulo. Por fim, são apresentados os resultados da pesquisa, fortalecendo a contribuição da Religião para a Psicologia e os elencando os desafios do psicólogo diante do fenômeno religioso, propondo-se material que possa ser utilizado, tanto por psicólogos, quanto por religiosos.

Desta forma, espera-se que este trabalho possa contribuir para uma compreensão mais apurada da relação entre Psicologia e Religião, e a forma como essa relação pode contribuir significativamente no trabalho terapêutico.

1 A FENOMENOLOGIA DA RELIGIÃO

Nesse capítulo que se divide em três subseções, explicamos, na primeira parte, o conceito da Fenomenologia da Religião para apresentar a importância desse método interpretativo para a Religião. Na segunda parte, apresentamos o conceito do Sagrado na Religião numa perspectiva fenomenológica para identificar o Sagrado presente em todas as religiões. Na terceira parte, apresentamos a manifestação religiosa na sociedade: uma investigação Fenomenologia da Religião no espaço religioso.

1.1 O Conceito da Fenomenologia da Religião

Refletir sobre a Fenomenologia da Religião é identificá-la como um método interpretativo, isto é, a Fenomenologia da Religião tem sua autonomia como um caminho de investigação. Nesse princípio, ela não estuda os fatos no sentido da história, como história da Religião, mas os fatos em suas particularidades. Nesse pensamento, Frederico Pieper, descrevendo a respeito dos princípios da Fenomenologia, propõe que os fatos têm a sua diversidade. Assim, ele diz “dessa maneira, um aspecto constituinte da Fenomenologia está em considerar os fatos e dados em sua diversidade”.¹ Percebemos que o importante para a Fenomenologia da Religião são os fatos e o reconhecimento de suas percepções, ou seja, perceber com os olhos da Fenomenologia é enxergar um fato com a probabilidade de várias percepções.

O pensamento fenomenologicamente eleva a investigação, isto é, as informações apresentadas para a Fenomenologia não são nem resultados acabados e nem são inverdades, porque a Fenomenologia considera os dados para serem relacionados a outras informações para se chegar a um objetivo. Segundo Pieper, “Dessa maneira, a Fenomenologia não simplesmente considera os dados, mas busca, por meio da comparação, categorias capazes de organizá-los a fim de captar elementos estruturantes”.² Mediante essas informações, a Fenomenologia amplia seu olhar para relacionar probabilidades para uma descrição do fenômeno. Essa amplitude de olhar não irá apresentar um resultado engessado e imediato de um fato, mas favorecerá maior clareza dos resultados.

¹ PIEPER, Frederico. Fenomenologia da Religião como essencialista e criptoteologia: considerações críticas. *Horizonte*. V. 17, N. 53, 2019, p. 805.

² PIEPER, 2019, p. 805.

Nessa proposta, Pieper demonstra que a Fenomenologia se debruça no conhecimento empírico como ponto principal: “o empírico é o ponto de partida e o elemento sobre o qual a Fenomenologia se debruça, ao mesmo tempo em que busca elaborar categorias que permitam a compreensão”.³ Mediante esse caminho investigativo, a Fenomenologia cria suas raízes para demonstrar o fenômeno.

Nesse princípio, o fenômeno é o objeto investigado da Fenomenologia. Isto representa que o principal interesse da Fenomenologia é desvendar o fenômeno. Sobre isso, Nicola Gasbarro faz uma pergunta e apresenta uma resposta: “A Fenomenologia procura o fenômeno; o que é o Fenômeno? É aquilo que se mostra. Isto comporta uma tríplice afirmação: (1) há alguma coisa; (2) esta se mostra; (3) é um fenômeno pelo fato mesmo de se mostrar”.⁴ Diante dessa afirmação, entender os critérios de percepção da Fenomenologia é estar convencido de que existe alguma coisa, o que dá uma segurança em compreender que a Fenomenologia não é uma suposição, mas é a certeza da existência, e o que existe se mostra.

A compreensão do fenômeno é a convicção de que existe uma relação do sujeito com o objeto. Sendo assim, Gasbarro informa que o objeto e o sujeito interagem: “Mas o fenômeno é ao mesmo tempo um objeto que se refere ao sujeito, e um objeto relativo ao sujeito”.⁵ Entender fenomenologicamente é perceber que o objeto faz parte do sujeito, ou seja, para a Fenomenologia, falar sobre objeto é falar sobre o sujeito, pois ambos estão em ato de relacionamento. Na experiência da Fenomenologia, o fenômeno é uma parte da vida humana, não no sentido biológico do termo, mas na perspectiva da existência.

Esse olhar é o resultado que se pretende mostrar fenomenologicamente. Sendo assim, para Gasbarro, o fenômeno é a própria vida: “A inserção do fenômeno na nossa própria vida não é um ato arbitrário; não podemos abrir mão dele. A realidade é sempre a realidade minha, a história é a história minha [...]”.⁶ Nesse princípio, o fenômeno para a Fenomenologia é o resultado de algo, isto é, o fenômeno é a consequência do que se pode demonstrar diante do sujeito e do objeto. Dito isso, o fenômeno é o aparecer de algo que está à amostra, é a conclusão de possibilidade que aparece dessa interação do sujeito e do objeto. Assim, Pieper apresenta o fenômeno como o aparecer de algo para alguém: “Antes, fenômenos surgem da interação entre sujeito e objeto. Portanto, fenômenos não são coisas dadas, mas o aparecer de algo para alguém,

³ PIEPER, 2019, p. 805.

⁴ GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo: Paulus, 2013, p. 85.

⁵ GASBARRO, 2013, p. 85.

⁶ GASBARRO, 2013, p. 85.

ou seja, uma relação de sentido”.⁷ Nessa afirmação, o fenômeno é a consequência existente entre aquilo que se apresenta, no sentido que está à mostra, para alguém que observa.

Nessa proposta, a Fenomenologia da Religião caminha nesses princípios, em observar as situações classificadas como históricas, para descrever o fenômeno na perspectiva de estruturar fundamentos mediante essa observação. Sendo assim, Pieper propõem classificar a Fenomenologia da Religião em duas vertentes, ou “duas pernas”: “Por isso mesmo, a Fenomenologia da Religião anda sobre duas pernas. De um lado, deseja conhecer as situações históricas concretas, mas de outro deve ousar elaborar tipologias e classificações”.⁸ Esse princípio demonstra que a Fenomenologia da Religião se utiliza das questões históricas como a fonte de conhecimento para a percepção do fenômeno que está sendo apresentado, e para então construir a sua fundamentação sobre a descrição desse fenômeno.

Desta feita, pensarmos a Fenomenologia da Religião é perceber que ela investiga sistematicamente o fenômeno religioso na proposta de encontrar o sentido religioso. Segundo Pieper, “Portanto, há a necessidade de se ir além, em busca de seu significado religioso e de suas estruturas. Para não pender nem para um lado nem para o outro é que se deve conduzir uma sistematização”.⁹ Nessa investigação, o que deve estar evidente é a possibilidade de transpor a barreira do imediato para encontrar o significado do religioso sem inclinar para influências que podem muitas vezes distanciar do sentido principal que é o fenômeno religioso.

Nessa proposta, Pieper apresenta a história como o instrumento da Fenomenologia para se chegar ao sentido. Mas nesse caminho, a história por si mesma não é suficiente, pois a reflexão precisa estar sendo apresentada. Pieper afirma que, “[...] a história, se de um lado é a base para a Fenomenologia, precisa ser suplementada por ela com a sistematização e reflexão sobre os dados factuais”.¹⁰ Entender, pois, sobre Fenomenologia da Religião é ter como ponto de partida a vivência religiosa que encontramos na história da vida humana, e esse é o principal interesse para se chegar no sentido correto. Isto significa que a Fenomenologia da Religião apresenta seu olhar para as práticas de uma Religião na esperança de descobrir a característica do fenômeno religioso.

Esse olhar representa o caminho para ser seguido, isto é, o método utilizado nessa investigação fenomenológica, Sendo assim, Pieper propõe que encontrar os significados da experiência religiosa, denominada por ele de “vivência religiosa”, é descobrir a relevância que

⁷ PIEPER, 2019, p. 807.

⁸ PIEPER, 2019, p. 809.

⁹ PIEPER, 2019, p. 809.

¹⁰ PIEPER, 2019, p. 809.

ela tem para o religioso. Conforme afirma Pieper, “apontar os significados das vivências religiosas é encontrar a relevância que elas têm para os religiosos, para o fiel”.¹¹ Nessa proposta, a relevância que o sujeito religioso adquire na sua caminhada religiosa nada mais é que as suas vivências religiosas.

O caminho que a Fenomenologia da Religião percorre para compreender o fenômeno está bem definido, isto quer dizer que as ferramentas utilizadas são a própria Religião. Para descrever o sentido da Religião não são necessários outros caminhos, pois a Religião é autossuficiente para apresentar os seus objetivos. Mediante as suas aspirações, a Fenomenologia da Religião se contenta em estudar o fenômeno religioso a partir da própria Religião, o que mostra sua independência como método investigativo para compreender o fenômeno. Nessa perspectiva, Pieper apresenta sua compreensão entendendo que a Religião é o próprio instrumento para a Fenomenologia descrever o fenômeno religioso: “Se há uma ideia bastante recorrente na Fenomenologia é justamente a tentativa de compreender a Religião a partir de si mesma”.¹²

Nesse princípio, a Religião é o objeto a ser investigado como também é o próprio instrumento para a descrição da Fenomenologia, ou seja, a Religião é o material de pesquisa como também é a ferramenta para investigar a própria Religião. Nesse caminho, é possível captar que a Religião vive sua liberdade na Fenomenologia, ou seja, sua autonomia é o seu valor e a sua segurança para descrever o fenômeno. A Religião, nos princípios da Fenomenologia da Religião, consolida o que é, independente e seguramente em seus objetivos, não necessitando de nada como um braço auxiliador para ajudar e no que se propõe a ser.

Nesse pensamento, Pieper percebe que, para fazer uma descrição religiosa, deve existir um esforço para explicá-la a partir dos próprios conteúdos que a Religião apresenta, anulando qualquer possibilidade de outros meios de investigação: “Isso quer dizer que há o empenho em interpretar a Religião a partir de contornos religiosos próprios, ao invés de sempre explicá-la a partir de fatores de outra ordem”.¹³

Nesse percurso, uma descrição fenomenológica tem por caminho o saber minucioso do fenômeno religioso. Nessa reflexão, Willian Brende Kristensen apresenta que o objetivo da Fenomenologia é ter um conhecimento do pensamento religioso: “O objetivo de tal estudo é conhecer o pensamento, ideia ou necessidade religiosa que fundamenta o conjunto de dados

¹¹ PIEPER, 2019, p. 813.

¹² PIEPER, 2019, p. 814.

¹³ PIEPER, 2019, p. 814.

correspondentes. Seu propósito não é determinar seu maior ou menor valor religioso”.¹⁴ Mediante essa afirmação, podemos identificar que uma descrição fenomenológica se preocupa em demonstrar os fundamentos da Religião onde estão estruturados seus pontos de maior relevância, e neutralizar qualquer interesse em descrever o maior ou o menor valor religioso.

Assim, para amadurecer a percepção a respeito da Fenomenologia da Religião, o que deve estar em evidência é a certeza de que, em uma descrição fenomenológica, seu interesse é descrever o fenômeno religioso pelo que se apresenta mediante as percepções, e não criar um juízo de valor diante das informações recolhidas. Sendo assim, entender a Fenomenologia da Religião previamente é saber que o juízo de valor é deixado de lado. O que está em jogo é a percepção do fenômeno e, dessa forma, a Fenomenologia investiga no intuito de construir uma sólida visão do que está sendo apresentado.

O objetivo da Fenomenologia da Religião é, pois, aprofundar-se naquilo que a Religião tende a mostrar nos ritos religiosos. Posto isto, Kristensen diz: “A Fenomenologia tem por objetivo entrar o mais possível em contato e compreender os dados religiosos extremamente variados e divergentes, valendo-se de métodos comparativos”.¹⁵ Nessa perspectiva, para Kristensen, a Fenomenologia da Religião tem como objetivo construir uma sólida visão dos fenômenos, como ele diz um “possível contato”. A partir da construção de contato, o fenômeno apresentado é compreendido, e mais, os fenômenos são apresentados por meio dos próprios dados que a Religião apresenta.

Essa maneira de adquirir informações requer do investigador determinada maturidade em suas ações, ou seja, aquele que está investigando tem que saber a sua postura diante do trabalho de investigação. Ele não pode estar preso à sua convicção, mas necessita transcender no cuidado em investigar o fenômeno dentro do que o fenômeno está apresentando. Nesse pensamento, Kristensen diz que os estudiosos da Fenomenologia devem, “portanto, ser capazes de esquecer-se de si mesmos, de entregar-se aos outros. Só depois disso eles descobrirão que os outros se entregam a eles”.¹⁶

No processo de investigação, a disponibilidade do investigador em se dedicar ao que está fazendo é imprescindível. De acordo com Kristensen, no trabalho fenomenológico quem se propõe a investigar deve dedicar-se ao máximo possível, ou seja, deve se entregar ao que está fazendo para que ocorra o resultado esperado. Diante dessa informação, podemos perceber

¹⁴ KRISTENSEN, Willian Brende. Fenomenologia da Religião: introdução geral. *Interações*. V. 19, N. 1, 2024, p. 03.

¹⁵ KRISTENSEN, 2024, p. 10.

¹⁶ KRISTENSEN, 2024, p. 12.

que o resultado da Fenomenologia é a postura de quem está investigando: precisa se entregar no projeto elaborado; se se perder essa convicção, a probabilidade de fracasso é certa. Nesse caminho, o fracasso é justamente o momento em que se perde o princípio da Fenomenologia para construir fantasias pessoais. Nessa proposta, para Kristensen, quando o investigador traz consigo suas ideias, ele fecha a porta da verdade: “Se trazem consigo a sua própria ideia, os outros fecham-se a eles. Nenhuma justiça é feita aos valores que nos são estranhos, porque eles não podem falar em sua própria língua”.¹⁷

Pensar a respeito da Fenomenologia da Religião é, assim, perceber que é um conjunto de princípios, isto quer dizer que o sucesso em uma descrição Fenomenologia está no cuidado de quem se propõem a fazê-la, ou seja, na Fenomenologia da Religião, o êxito está em seguir cautelosamente no processo investigativo para ser fiel à descrição do fenômeno.

1.2 O conceito do Sagrado na Religião: uma descrição fenomenológica

O Sagrado se apresenta dentro do campo religioso como uma manifestação no indivíduo de forma que se desenvolvem os mais diversos sentimentos. Marcial Maçaneiro diz que o Sagrado “[...] é um ‘sentir vertiginoso’ comparável à vertigem que alguém sente quando se encontra em grandes altitudes ou diante de um abismo; de um lado, medo da profundidade; de outro, impulso a jogar-se”.¹⁸ Pensar no Sagrado e suas manifestações não é algo novo. Estudiosos do fenômeno religioso como Rudolf Otto e outros, se dedicaram em seus estudos com intuito de responderem ou apresentarem a consequência da presença do Sagrado diante do homem.

Nessa perspectiva, Rudolf Otto diz que, “admirável, ou melhor, espantoso: pois se existe um campo da experiência humana que apresente algo próprio, que apareça nele, esse campo é o religioso”.¹⁹ Segundo Otto, o sentimento religioso é algo próprio que se faz presente no ser humano; é particular, pois sua manifestação está carregada de subjetividade, o que torna o campo religioso misterioso e atraente, de maneira que, para entendermos sobre a Religião, precisamos partir do pressuposto que a Religião não se esgota, mas é algo que transcende as mais diferentes formas de crer.

¹⁷ KRISTENSEN, 2024, p. 12.

¹⁸ MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto Sagrado: ensaio sobre Religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011, p. 23.

¹⁹ OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, p. 35.

Sendo assim, o pensamento do Sagrado apresenta as manifestações que ele carrega em si próprio. De acordo com Otto, “detectar e reconhecer algo como sendo ‘sagrado’ é, em primeiro lugar, uma avaliação peculiar que, nesta forma, ocorre somente no campo religioso”.²⁰ Para Otto, o Sagrado é uma particularidade do meio religioso e só pode ser entendido em uma perspectiva da própria Religião. O lume que Otto tem apresentado à sua proposta de defesa são argumentos que a Religião é um ambiente curioso e instigante. Nessa perspectiva, Otto nos apresenta uma premissa muito interessante de que, “isso não deixa de ser incentivo salutar para que se perceba que a Religião não se esgota em seus enunciados racionais”.²¹ Esse pensamento favorece a ideia de que a Religião transcende a racionalidade humana e está para além de uma metodologia apenas, visto que a Religião é um campo de descobertas religiosas.

Otto, em sua obra “O Sagrado”, nos apresenta propostas bem definidas sobre as manifestações do Sagrado. Para Otto, a presença do Sagrado e sua manifestação no ser humano traz efeito colateral: “O ‘sentimento de criatura’ na verdade é apenas um efeito colateral, subjetivo, é por assim dizer a sombra de outro elemento de sentimento (que é o ‘receio’).”²² Dessa forma, o ser humano, diante do Sagrado, tende a apresentar expressões da sua humanidade, pois o Sagrado corrobora para apresentar sinais físicos da sua presença.

Como exemplo, Otto apresenta um texto do livro de Gênesis 18.27, que narra Abraão falando com Deus: “Tomei a liberdade de falar contigo, eu que sou poeira e cinza”. Otto tem o cuidado de apresentar o sentimento de inferioridade e dependência diante do Sagrado, de como essas manifestações desconcertantes aparecem quando se está diante do Sagrado. Assim, Otto conclui dizendo: “Trata-se de um sentimento confesso de dependência que, além de ser muito mais do que todos os sentimentos naturais de dependência, é ao mesmo tempo algo qualitativo diferente”²³, ou seja, Otto entende que a presença do Sagrado eleva o sentimento emocional do homem, gerando sentimento de alegria e de bem-estar e, ao mesmo tempo, de temor e dependência dessa presença.

O Sagrado e suas manifestações são objeto de pesquisa também para o experiente pesquisador do fenômeno religioso, Mircea Eliade que apresenta teorias que fundamentam fenomenologicamente a consciência do Sagrado. Nesse sentido, Eliade, com sua obra extremamente conhecida pelos pesquisadores da área das Ciências da Religião, intitulada “O Sagrado e o Profano”²⁴, mudou a percepção de entendermos esse desenvolvimento religioso e

²⁰ OTTO, 2007, p. 37.

²¹ OTTO, 2007, p. 36.

²² OTTO, 2007, p. 42.

²³ OTTO, 2007, p. 41.

²⁴ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

a manifestação do Sagrado. Nessa perspectiva, ele propõe o Sagrado na sua complexidade e não na manifestação irracional. Segundo Eliade, “Propomo-nos apresentar o fenômeno do Sagrado em toda a sua complexidade, e não apenas no que ele comporta de irracional”²⁵. Para Eliade comentando a respeito do pensamento de Otto entende a manifestação do Sagrado como sentimento que gera sinais físicos da sua presença, tais como: medo, temor e receio, esquecendo de racionalizar esses fenômenos que a manifestação do Sagrado apresenta. Nessa perceptiva, Eliade diz: “Rudolf Otto aplicara-se na análise das modalidades da experiência religiosa. Dotado de grande refinamento psicológico, e fortalecido por uma dupla preparação de teólogo e de historiador das religiões”.²⁶

Nessa proposta, podemos compreender que, para pensarmos o Sagrado nas Ciências da Religião, é necessário termos a percepção racional para descrevê-lo nas suas respectivas religiões, e não nos prendermos a perceber o Sagrado apenas no campo metafísico e pessoal. Assim, podemos perceber que o Sagrado é algo particular em todas as religiões, que não existe apenas em uma Religião e que não se pode determinar a superioridade do Sagrado de uma Religião sobre outra.

Para termos uma melhor compreensão sobre o Sagrado, é necessário compreendermos a sua manifestação, uma vez que o Sagrado é algo presente nas religiões. Desse modo, Eliade diz: “A fim de indicarmos o ato da manifestação do Sagrado, propusemos o termo hierofania”.²⁷ O Sagrado e suas manifestações são definidos por hierofania: esse termo representa a manifestação personificada do Sagrado em um objeto, o que não representa uma veneração ao objeto em si, mas um reconhecimento do Sagrado nesse objeto. Nesse pensamento, Eliade diz: “A pedra sagrada, a árvore sagrada não é adorada como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque ‘revelam’ algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o Sagrado”.²⁸ Portanto, no conceito de Eliade, quando falamos de hierofania em um objeto ou em um lugar, existe um reconhecimento do Sagrado nesse objeto ou nesse lugar. Vale ressaltar que a atitude de identificar a manifestação do Sagrado, ou como diz Eliade a “hierofania”, representa a consciência de uma pessoa em identificar o objeto ou o lugar como a presença do Sagrado.

Posto isto, Eliade propõe até uma hierofania suprema para os cristãos quando diz: “por exemplo, a manifestação do Sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a

²⁵ ELIADE, 1992, p. 12.

²⁶ ELIADE, 1992, p. 12.

²⁷ ELIADE, 1992, p. 13.

²⁸ ELIADE, 1992, p. 13.

hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo”.²⁹ Deste modo, podemos dizer que a hierofania representa o Sagrado manifestado em lugares diversos, quer no espaço, em uma pedra, ou até mesmo em uma pessoa, como para os cristãos que entendem Jesus Cristo como a encarnação de Deus.

Percebemos também que a pedra ou a árvore sagrada, ou qualquer outro objeto, não muda seu estado físico, continua sendo o que é, mas apenas revela o Sagrado. Assim sendo, Eliade afirma: “todo espaço Sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do Sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”.³⁰ Neste entendimento, é pertinente ressaltar que o Sagrado na Religião está carregado de interpretações que geram significados particulares na vida do indivíduo, pois, para a Religião, um dos seus principais objetivos é propor as expressões do Sagrado.

Além disso, o Sagrado se perpetua no tempo, ou seja, no tempo o fluxo da presença é algo contínuo, que permanece ao longo da história. Dessa forma, o fenômeno conhecido como “tempo” é um auxílio para o fluxo da manifestação do Sagrado e, ao mesmo tempo, gera um conceito de espaço e um significado das atividades divinas. É importante pensarmos que a presença divina no conceito religioso é percebida ao longo da história e do tempo, pois a presença da divindade é o atributo maior para entendermos a relação do homem religioso com a divindade.

Eliade compreende que existe, para o homem religioso, o tempo sagrado e o tempo profano: o tempo sagrado é o tempo das festas, ou seja, quando acontecem as festas religiosas periódicas; já o tempo profano é a duração temporal ordinária, quando são escritos os relatos dos atos privados de significado religioso. Assim, Eliade diz: “Tempo sagrado, o tempo das festas (na sua grande maioria, festas periódicas); por outro lado, há o Tempo profano, a duração temporal ordinária na qual se inscrevem os atos privados de significado religioso”.³¹

Entre estas duas manifestações de tempo, existe uma relação de continuidade. Isso quer dizer que, por meio dos ritos religiosos, o homem consegue transitar do tempo ordinário para o tempo Sagrado. Nessa proposta, Eliade diz: “Participar religiosamente de uma festa implica a saída da duração temporal ‘ordinária’ e a reintegração no Tempo mítico reatualizado pela própria festa”.³² Posto isso, o tempo sagrado representa para o homem religioso um viver a

²⁹ ELIADE, 1992, p. 13.

³⁰ ELIADE, 1992, p. 20.

³¹ ELIADE, 1992, p. 38.

³² ELIADE, 1992, p. 38.

manifestação da hierofania por meio de ritos, e o tempo profano é a presença temporal na qual os seres humanos vivem.

Eliade apresenta também o tempo para o homem não religioso: “o Tempo não pode apresentar nem ruptura [ruptura], nem ‘mistério’, constitui a mais profunda dimensão existencial do homem, está ligado à sua própria existência, portanto tem um começo e um fim, que é a morte, o aniquilamento da existência”.³³ Nessa proposta, entendemos que o tempo para o homem não religioso tem a finalidade de apresentar as manifestações existenciais, ou seja, para o homem não religioso o tempo é simplesmente um processo da sua vivência biológica: ele surge, vive as fases da vida e depois morre.

Então, podemos inferir que é apenas no campo da Religião que se desperta uma vontade investigativa para compreendermos e explicarmos toda essa estrutura que o Sagrado apresenta. De acordo com Silas Guerreiro, “Na busca de uma explicação casual para o fenômeno religioso construiu-se a noção de Sagrado [...]”.³⁴ Nesse pensamento, o Sagrado se torna uma peça hermenêutica para compreendermos todo o fenômeno no campo religioso. Desse modo, Guerreiro diz que “O Sagrado é a ideia mãe da Religião, a força em torno do qual se organizam e ordenam os mitos e os ritos”.³⁵ Sendo assim, o Sagrado é a presença que o ser humano percebe quando está em um espaço religioso.

O espaço sagrado para o homem religioso não representa algo comum; ao contrário, o espaço sagrado é a manifestação da presença do Sagrado. De acordo com Eliade, “Todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do Sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”.³⁶ Sendo assim, o espaço sagrado é o lugar que gera a comunicação com os deuses, isto é, o espaço sagrado é a possibilidade para os seres humanos conseguirem ter acesso à divindade. Como exemplo, podemos citar as percepções de Eliade sobre outro episódio bíblico: quando Jacó, em Harã, viu em sonho uma escada que tocava o ambiente celestial e os anjos subiam e desciam fazendo conexão com a terra, nessa hora ele ouve a voz do Senhor dizendo “Eu sou o Eterno, o Deus de Abraão!”. Então, a reação de Jacó foi reconhecer “Quão terrível é este lugar!” (Gên. 28:12). A teofania dá o reconhecimento que aquele espaço é sagrado, e esse pensamento corrobora para percebermos que o espaço sagrado para uma Religião é a conexão com os seus deuses.

³³ ELIADE, 1992, p. 39.

³⁴ GUERREIRO, Silas. A atualidade da teoria de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. *Estudo de Religião*. V. 26, N. 42 edição especial, 2012, p. 14.

³⁵ GUERREIRO, 2012, p. 14.

³⁶ ELIADE, 1992, p. 20.

O reconhecimento do espaço sagrado não necessita da teofania para perceber a sua existência. Eliade apresenta um exemplo que, de acordo com a lenda, o morabito El Hemel, no final século XVI, estava seguindo viagem e parou para passar a noite perto de uma fonte. Ele fixou uma vara no chão e, no dia seguinte, a vara tinha fixado raízes. El Hemel entendeu que Deus queria que ele fixasse morada naquele lugar. Nessa perspectiva, podemos perceber que, no reconhecimento do espaço sagrado, pode haver o sinal dos deuses para a percepção do espaço sagrado. Por outro lado, quando não há sinais dos deuses, o homem provoca esses sinais com ajuda de animais. Eliade diz “um touro, por exemplo –, procuram-no alguns dias depois e sacrificam-no ali mesmo onde o encontraram. Em seguida levanta-se o altar e ao redor dele constrói-se a aldeia”.³⁷ Nessa proposta, os animais favoreceram a identificação do espaço sagrado. Podemos concluir que, com esses exemplos citados acima, todos compreendem que o espaço sagrado não é comum, pois o espaço sagrado é o que faz a conexão com os deuses.

Posto isso, para compreendermos sobre o Sagrado na vida humana e suas relações, é necessário entendermos também sobre a função do mito na manifestação do Sagrado. O mito tem finalidade de apresentar o início da criação. De acordo com Eliade, na Babilônia, no discurso da cerimônia akitu, se desenvolvia o “poema da criação”, o Enuma-elish. De acordo com o mito, existiu um combate entre Marduk e o monstro marinho Tiamat. Com o corpo de Tiamat, Marduk criou o Cosmos e, com o sangue do aliado de Tiamat, o demônio Kingu criou o homem. Nessa proposta, podemos perceber como o mito se propõe a explicar a criação. É interessante perceber que o mito é o que nos legitima para falar sobre a vida e até mesmo sobre a Religião; caso contrário, não podemos falar desses assuntos se não falarmos da sua origem. Eliade apresenta um exemplo utilizando os medicamentos: “Conta-se em seguida o nascimento do primeiro curandeiro e a aparição dos medicamentos. E acrescenta-se: ‘Deve se narrar a origem dos medicamentos, pois do contrário não se pode falar sobre eles’”.³⁸ Sendo assim, o mito é o instrumento para se falar sobre a criação.

A relação entre o Sagrado e o mito é extremamente importante, pois, para falarmos do conceito do Sagrado, é necessário apresentarmos as contribuições do mito, ou melhor, não é possível entendermos o Sagrado e não reconhecermos o valor do mito na manifestação religiosa. Aceitarmos o mito na história do Sagrado é compreendermos o Sagrado. Sobre isso, Eliade diz: “O mito conta uma história sagrada, quer dizer, um acontecimento primordial que teve lugar no começo do Tempo, *ab initio*”.³⁹ Assim sendo, podemos perceber que, para Eliade,

³⁷ ELIADE, 1992, p. 20.

³⁸ ELIADE, 1992, p. 45.

³⁹ ELIADE, 1992, p. 50.

o Sagrado e o mito andam juntos, ele apresenta a grandeza do mito na mesma proporção que contextualiza o Sagrado. Então, o mito para Eliade é um discurso de criação: “O mito proclama a aparição de uma nova ‘situação’ cósmica ou de um acontecimento primordial. Portanto, é sempre a narração de uma ‘criação’”.⁴⁰ Nessa proposta, entendemos que o Sagrado e o mito fazem parte da religiosidade do homem.

Falamos sobre religiosidade é entendermos também que as suas experiências conseguem transpor as barreiras do tempo e influenciar as gerações futuras, porque a religiosidade caminha lado a lado com o tempo. Sendo assim, para Thiago Aquino, Ana Fernandes e Gylmara de Araújo : “A experiência religiosa encontra-se mais próxima do que ele mesmo pode admitir; seja nas experiências de seus antepassados (homem arcaico), ou do seu inconsciente espiritual/religioso”.⁴¹ Portanto, a experiência religiosa ou a religiosidade está intrínseca ligada a vida humana.

1.3 A manifestação do Sagrado na Religião diante da sociedade

Compreendendo as manifestações do Sagrado diante das várias maneiras que se revela, admitindo a importância da linguagem nesse universo que a Religião representa, e partindo do pressuposto da presença do Sagrado nas manifestações sociais, a vida religiosa de um indivíduo tem muito a haver com o âmbito social. Para Émile Durkheim: “A Religião é coisa eminente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que surgem unicamente nos seios dos grupos [...]”.⁴²

Isso nos leva a inferirmos que a maneira que o indivíduo compreende o Sagrado é fruto do contexto social em que vive, as formas de ele prestar sua devoção, e como ele foi ensinado e aprendeu a respeito das práticas religiosas. Quando falamos dos ritos apresentados na Religião, verificamos que esse processo religioso é o resultado da consequência do relacionamento social. Para Durkheim, as origens religiosas “[...] devem participar da natureza comum a todos os fatos religiosos: também elas seriam coisas sociais, produto do pensamento coletivo”.⁴³

Quando uma religião apresenta a sua ideia para compreendermos o Sagrado está, na verdade, organizando um sistema religioso. Dessa maneira, Durkheim propõe que “todas as

⁴⁰ ELIADE, 1992, p. 50.

⁴¹ AQUINO, Thiago Antônio Avellar de; FERNANDES, Ana Sandra; PEREIRA, Gylmara de Araújo. Do Sagrado de Eliade ao logos de Frank: um estudo comparativo. *Estudo de Religião*. V. 26, N. 42, 2012, p. 122.

⁴² DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 3ª ed. 2018, p. 38.

⁴³ DURKHEIM, 2018, p. 38.

religiões são instrutivas, sem nenhuma espécie de exceção, pois todas exprimem o homem à sua maneira [...]”.⁴⁴ Esse sistema organizacional e instrutivo nada mais é que a influência social do grupo religioso. Esse modo de compreensão sobre o Sagrado não está necessariamente dependente do Sagrado, mas sim do meio social. Quando um grupo religioso se organiza para apresentar novos conceitos sobre o Sagrado, alguns conceitos são reorganizados, e essa necessidade de mudança é uma consequência do sistema social atuando no ambiente desse grupo. Quanto a isso, Dario Rivera afirma que: “cada movimento, ao elaborar sua própria compreensão da sociedade, do mundo e da religião, estava também desobedecendo, desviando-se de uma forma ‘normal’ de ver o mundo e de agir nele”.⁴⁵

Sendo assim, entendemos que a evolução social tem um poder de remodelar e até de sair de um parâmetro que seria normal, em determinado grupo religioso, para construir outros conceitos e assim ressignificar a sua compreensão. Mesmo havendo a mudança, o corporativismo do grupo religioso é uma característica marcante, pois todos os membros desse grupo religioso têm o cuidado e a responsabilidade de conservar os ritos e as tradições. Desta forma, as palavras de Rivera reforçam este pensamento quando diz que: “os grupo religioso, diferente de outros grupos sociais, precisa acreditar em sua estabilidade. Precisa se manter fiel às suas origens, à sua tradição”.⁴⁶

A Religião tem, pois, por objetivo apresentar seu conceito sobre a divindade dentro dos parâmetros que lhe são inerentes. Durkheim apresenta que “as concepções religiosas têm por objetivo exprimir e explicar, não o que existe de excepcional e de anormal nas coisas, mas ao contrário, o que elas têm de constante e de regular”.⁴⁷ Posto isso, esse sistema que organiza e que dá uma continuidade no grupo religioso é o que favorece esse grupo a permanecer fiel aos seus princípios e influenciar outros adeptos à sua Religião. É possível entender que a maneira como esse grupo permanece constante no seu entendimento na compreensão do Sagrado é o que fortalece todo esse sistema religioso social.

Sendo assim, Guerreiro afirma que “Não há religião que não seja social e reflita o convívio coletivo[...]”.⁴⁸ Desta forma social, a Religião e o Sagrado estão envolvidos no universo do sistema religioso. Guerreiro ainda informa “que o Sagrado está associado à sociedade. As crenças religiosas são representações coletivas e os principais rituais religiosos

⁴⁴ DURKHEIM, 2018, p. 54.

⁴⁵ RIVERA, Dario Paulo Barrera. Sentidos das linguagens religiosas: perspectivas sociológicas. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015, p. 291.

⁴⁶ RIVERA, 2015, p. 292.

⁴⁷ DURKHEIM, 2018, p. 59.

⁴⁸ GUERREIRO, 2012, p. 12.

são praticados coletivamente”.⁴⁹ Quando falamos de construção de mundo, faz-se incluso também a construção da Religião, e isso nos leva a entendermos que a compreensão do Sagrado é extremamente influenciada por esses princípios organizacionais. Por isso, Peter Berger conclui que “toda a sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo”.⁵⁰ E complementa afirmando que: “a religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento”.⁵¹ Posto isto, para Berger, a construção da religião está contida na construção do mundo. Compreendemos que, ao falar da construção do mundo elaborada pela sociedade, o sistema religioso está diretamente sofrendo influências, ou seja, está sendo construído. Berger complementa ainda dizendo: “Em outras palavras, o homem não só produz um mundo, como também se produz a si mesmo. Mais precisamente – ele se produz a si mesmo no mundo”.⁵²

Nesse universo de construções, a influência humana está diretamente envolvida na construção da sociedade e da religião. Partindo desse princípio, podemos entender que a participação humana no desenvolvimento construtivo está em todas as esferas da sociedade. Pensando no Sagrado, o seu desenvolvimento ou a sua forma de ser apresentado está propício a influências humanas. Nessa perspectiva, Berger diz que a “atividade do homem de construir o mundo é sempre inevitavelmente um empreendimento coletivo”.⁵³ Desta forma, o sistema social é preponderante para a organização humana, e isto nos leva ao entendimento Ana Pinezi e Érica Jorge, quando afirmam: “A coercitividade do fato social, nessas sociedades, advém sobretudo, das regras e dos valores vinculados ao universo religioso que, por sua vez, relaciona-se a todas as outras dimensões da vida”.⁵⁴

Consequentemente, a vida religiosa está relacionada com todo o sistema social ao qual o indivíduo pertence. Assim, a compressão religiosa é de suma importância para o indivíduo. Nessa perspectiva, o Sagrado se manifesta a partir dessa compreensão da Religião com o social. Para Guerreiro, o “caráter sagrado que aparece numa das categorias da realidade religiosa, é explicitado de modo bastante claro: a força religiosa não é se não o sentimento que a coletividade inspira”.⁵⁵

⁴⁹ GUERREIRO, 2012, p. 13.

⁵⁰ BERGER, Peter Ludwig. *O dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 17.

⁵¹ BERGER, 1985, p. 17.

⁵² BERGER, 1985, p. 21.

⁵³ BERGER, 1985, p. 23-24.

⁵⁴ PINEZI, Ana Keila Mosca; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Revisitando dicotomias clássicas em as formas elementares da vida religiosa: Sagrado x profano e Religião x magia. *Estudos de Religião*. V. 26, N. 42, 2012, p. 88.

⁵⁵ GUERREIRO, 2012, p. 18.

Para um grupo religioso, a forma como vivem e se organizam é algo permanente. Em muitos casos, esse grupo não reconhece as influências sociais. Mesmo que essa compreensão seja um equívoco, se este grupo aceitar as influências externas isso soa um tanto inadequado. Dessa maneira, as palavras de Rivera sobre o grupo são pertinentes ao afirmar que: “ele não muda enquanto tudo em torno dele muda, mesmo que essa afirmação seja ilusória e se tenha ciência disso. A mudança é entendida pelo grupo religioso como instabilidade, como perda.”⁵⁶

Portanto, se um grupo religioso aceitar a influência social do mundo na sua concepção do Sagrado, todo o seu discurso de exclusividade torna-se enfraquecido e apresentará uma insegurança para os membros do grupo. Isto mostra que o grupo reconhece que o sistema social do mundo é influente, porém essas influências muitas vezes não são aceitas e, simplesmente, para ocultar essas influências, o grupo sustenta o seu discurso de continuidade e permanência na forma de enxergar o Sagrado e na forma de devoção ao Sagrado. No grupo religioso, por exemplo, os rituais litúrgicos são transmitidos nesse espaço social, ou seja, os rituais nada mais são do que orientação de prática social.

Para Durkheim, como exemplo, a experiência vivenciada pelo grupo de fazer abstinência, no caso do jejum, é sair da sua rotina normal, isto é, estar em um estado provisório de hábitos, o que é compreendido por ele como um culto negativo. Nesse sentido, Durkheim diz: “Em outras palavras, o culto negativo não pode se desenvolver sem fazer sofrer. A dor é sua condição necessária”.⁵⁷ O conceito social para esse grupo religioso e sua influência predominam sobre o indivíduo, de maneira que acaba motivando-o a praticar atos que exercem sofrimento sobre sua própria vida. O caminho da dor para esse grupo é de um grande valor para que se possa encontrar a santificação.

Essas práticas de cultos negativos do grupo é que levam à compreensão de que esse sistema religioso social é o caminho para alcançar o maior grau de experiência com a divindade. Isso se aplica quando Durkheim diz que “A dor é o sinal de que alguns dos laços que o prendem ao meio profano estão rompidos; ela atesta, portanto, que ele está parcialmente livre desse meio e, por conseguinte a dor é justamente considerada como o instrumento dessa libertação”.⁵⁸ Esse entendimento acaba descortinando todo um conceito de senso comum, que compreende a Religião como um mero grupo de devotos sem uma relevância a ser demonstrada.

Pode ser entendido que a ideia do Sagrado, nessa perspectiva, se distancia de um pensamento raso, em que o conceito do Sagrado é simplesmente um objeto para ser venerado.

⁵⁶ RIVERA, 2015, p. 293.

⁵⁷ DURKHEIM, 2018, p. 378.

⁵⁸ DURKHEIM, 2018, p. 381.

Ao contrário, torna-se em um objeto que tem uma relevância social para ressignificar a existência humana. Nessa perspectiva, Berger diz: “Como quer que seja, onde a religião continua a ser significativa como interpretação da existência, suas definições da realidade devem, de algum modo, ser capazes de explicar [...] realidade na incessante experiência de cada um”.⁵⁹

Uma religião, para se sustentar, precisa ter o princípio da dinâmica para as novas mudanças dentro do seu conceito religioso. A falta de diálogo com essa abertura para as novas possibilidades compreensíveis tornou esse grupo incomunicável com os novos integrantes do grupo que chegam influenciados pelo avanço social. Para Rivera, “uma tradição religiosa só conseguirá sobreviver transformando-se, isto é, esquecendo sua tradição e incorporando novas formas, práticas e crenças”.⁶⁰ A estrutura de uma religião atualmente sofre flexibilizações por novos conceitos devido ao processo de influência da sociedade. Segundo Rivera, “Hoje não é mais possível pensar a pertença religiosa como resultado da transmissão e aceitação das verdades fundadoras”⁶¹, e isso nos leva a entendimento que o futuro de um grupo religioso está alinhado com a permissibilidade de novos conceitos. Esse processo de abertura não pode ser visto como uma vaidade, mas sim como uma consequência da evolução natural da sociedade.

Essa abertura de novos conceitos não representa que o discurso do grupo religioso está se sustentando num pensamento relativo; ao contrário, os grupos religiosos são diferenciados por apresentarem diferentes conceitos e compreensões do Sagrado. Reconhecemos, assim, que a subjetividade de cada grupo religioso sempre se sustentará, pois a tradição religiosa é algo inevitável no grupo. Conforme Rivera, “As tradições religiosas, expressas em ritos e processos litúrgicos mais ao menos estruturados, são sistemas institucionalizados de recursos destinados a preservar uma memória”.⁶² A característica de um grupo religioso é à sua maneira de perceber a manifestação do Sagrado. Compreendemos, assim, que a presença da hierofania se faz por meio da linguagem e esse discurso é influenciado e muitas vezes ressignificado por causa das influências sociais que são algo inevitável em grupos religiosos ou em qualquer grupo secular.

Para entendermos o conceito religioso e seus fenômenos, é preciso estar atentos às mudanças sociológicas que um grupo religioso está exposto, isto é, a Religião está diretamente propensa aos fatores sociais. Para Pieper, “A religião é considerada enquanto articulado com certos tipos de sociabilidades, promovendo ou se colocando como indício de alterações nas

⁵⁹ BERGER, 1985, p. 68.

⁶⁰ RIVERA, 2015, p. 294.

⁶¹ RIVERA, 2015, p. 299.

⁶² RIVERA, 2015, p. 300.

relações sociais e/ou na cultura”.⁶³ Esta afirmação nos apresenta que a Religião e os fatores sociológicos estão de mãos dadas nas mudanças ao longo do tempo. Sendo assim, de acordo com Berger, “a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo de auto exteriorização do homem pela infusão dos seus próprios sentidos [...]”.⁶⁴

Nesse pensamento, Berger apresenta a Religião como instrumento na construção do mundo. Isso nos leva a entender que a Religião é mais que uma devoção, a Religião é um dos fatores para construção de um novo conceito de mundo. A Religião é o caminho norteador para realizações do entendimento que, muitas vezes, a sociedade propõe, ou seja, a Religião é um termômetro que apresenta os sinais de transformações que a sociedade está vivendo. Sendo assim, Berger propõe que “A religião legitima de modo tão eficaz porque relaciona com a realidade suprema as precárias construções da realidade erguidas pelas sociedades empíricas. As tênues realidades do mundo social se fundam no Sagrado [...]”.⁶⁵

Fazer parte de uma religião significa que a pessoa está contida dentro de um contexto social, pois o grupo religioso do qual ela pertence é onde são criados laços sociais e religiosos. Então, é de fácil entendimento que o Sagrado será compreendido nesse grupo por determinadas orientações que foram elaboradas no ambiente social e religioso. Dessa forma, a maneira como esse indivíduo irá se comportar, a maneira de apresentar a sua existência à Religião contribui significativamente.

É interessante perceber que a Religião está ligada diretamente na condição da existência do indivíduo, ou seja, a Religião é um caminho onde o indivíduo muitas vezes encontra significado para sua existência. Esse processo de mudança que existe em contato com o grupo religioso representa a condição real que esse grupo está vivendo num contexto social. Em outras palavras, a realidade da vida do grupo religioso é o reflexo da condição social do meio social no qual o grupo está inserido. Rivera diz sobre isso que “O grande problema para o grupo religioso é que o mundo, as sociedades e as pessoas mudam, tornando-se, então, muito difícil que a Religião não mude”.⁶⁶ Tal afirmação sugere que a Religião é um sistema que sofrerá a todo momento mudanças nas suas ideologias religiosas e isso acarretará novos conceitos para a existência humana. Sendo assim, a devoção a uma divindade sofrerá determinadas mudanças

⁶³ PIEPER, 2015, p. 375.

⁶⁴ BERGER, 1985, p. 48-49.

⁶⁵ BERGER, 1985, p. 55.

⁶⁶ RIVERA, 2015, p. 293.

nas formas de praticá-las devido a transformações sociais. Por outro lado, mudando as formas de praticar a devoção à divindade, consequentemente a condição da existência humana muda.



2 A PSICOLOGIA DA RELIGIÃO, RELIGIÃO E PSICOLOGIA

Na primeira parte desse segundo capítulo, apresentaremos o conceito de Religião e de Psicologia da Religião, para a percepção do método de investigação da Psicologia e seu campo de atuação. Na segunda parte, apresentaremos a Religião e a Psicologia se coadunando, ou seja, os pontos semelhantes entre a Religião e Psicologia. Por sua vez, a terceira parte do capítulo apresenta os pontos divergentes entre Religião e Psicologia, isto quer dizer, os pontos de maior confronto entre essas duas correntes de pensamentos. Por fim, na quarta parte desse capítulo, apresentamos a finalidade da Psicologia e da Religião para a vida humana, ou seja, a importância da Religião e da Psicologia na vida humana.

2.1 A Psicologia da Religião

Podemos dizer que a Psicologia da Religião é o estudo dos comportamentos psicológicos. Isso significa que a Psicologia da Religião tende a investigar os fenômenos que são transmitidos em comportamentos por um sujeito religioso. Dito isto, para Cátia Rodrigues e Antônio Gomes, a Psicologia da Religião é um estudo investigativo por meio de métodos frente ao fenômeno: “A Psicologia da Religião é estudo do comportamento religioso pela aplicação dos métodos e teorias dessa ciência a este fenômeno, quer pelo aspecto social, quer pelo aspecto individual”.⁶⁷ Nesse sentido, podemos entender que a Psicologia da Religião irá se preocupar com os fenômenos religiosos que geram comportamentos na vida do ser humano, representando um objetivo direto imediato à observação: perceber exclusivamente a influência da Religião na vida do homem por meio de comportamento.

A Psicologia da Religião não está se preocupando com a existência de seres religiosos de uma Religião, apesar do nome Psicologia da Religião parecer sugestivo. Com seu olhar, a verdade é que a Psicologia da Religião observa e descreve as influências da Religião na existência do ser humano gerando comportamentos. Mediante esse sentido, Rodrigues e Gomes identificam que a Psicologia da Religião não se preocupa com a existência ou inexistência de uma Religião, no sentido de verdade ou inverdade. Antes, para eles, Psicologia da Religião é descrição científica: “Nesse sentido, seu objeto de estudo não se refere à prova da existência ou inexistência de um ser ou de seres supramundanos nos quais se crê, nem se trata defesa ou

⁶⁷ RODRIGUES, Cátia Cilene L.; GOMES, Antônio Máspoli de A. Teorias Clássicas da Psicologia da Religião. In. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo, 2013, p. 333.

crítica de alguma Religião ou expressão religiosa específica”.⁶⁸ Assim sendo, podemos deduzir que o instrumento de trabalho que a Psicologia da Religião tem é o comportamento religioso, esse é o objeto e a razão do olhar da Psicologia da Religião como também é a sua motivação.

O curioso é perceber e vislumbrar a afirmação que essa forma de investigação da Psicologia da Religião vem das raízes da Psicologia, ou seja, a maneira de investigar o comportamento religioso perpassa a Psicologia científica, no entanto, ainda gerando questionamentos. Nesse caminho, Rodrigues e Gomes corroboram dizendo: “Contudo, este segmento da Psicologia, mesmo tendo suas origens nos primeiros estudos da Psicologia Científica, ainda hoje não desfruta de alta respeitabilidade acadêmica”.⁶⁹ Nesse princípio, é possível entendermos que a Psicologia da Religião muitas vezes está em observação no requisito confiabilidade científica, o que demonstra a necessidade de construir diálogos acadêmicos. Dessa forma, mesmo com tantos estudos e debates que existem sobre esse tema, ainda há espaço para construção de novos diálogos.

Para a Psicologia da Religião, o seu instrumento para a descrição do fenômeno é a observação. Nesse sentido, a Religião em geral demonstra uma condição na vida humana que pode ser observada. Sendo assim, percebermos que o método observacional é a principal riqueza da investigação. Dessa forma, os autores Rodrigues e Gomes apresentam a observação como imprescindível para a Psicologia: “observar o comportamento religioso parece ser imprescindível para Psicologia compreender os comportamentos humanos como um todo”.⁷⁰ Isto justifica o critério que se apresenta quando dizemos Psicologia da Religião, ou seja, a mesma preocupação que a Psicologia científica tem no sentido de observar o comportamento humano. Portanto, a Psicologia da Religião caminha nessa mesma perspectiva, a observação, mas seu olhar está para o fenômeno religioso.

Mediante esse pensamento, o que pode ser perceptível é a certeza que a Psicologia científica, de maneira geral, assim como a Psicologia da Religião, está vivendo em princípios semelhantes de observação. Contudo, as decisões tomadas diante do fenômeno observado é o resultado da imparcialidade que a Psicologia da Religião valoriza. Nesses princípios, Rodrigues e Gomes apresentam que a Psicologia da Religião deve ser neutra e imparcial diante das observações: “Por fim, a Psicologia da Religião orienta-se pelos critérios de neutralidade, benevolência e juízo psicológico de verdade, numa posição crítica de análise do comportamento

⁶⁸ RODRIGUES; GOMES, 2013, p. 333.

⁶⁹ RODRIGUES; GOMES, 2013, p. 333.

⁷⁰ RODRIGUES; GOMES, 2013, p. 334.

religioso investigado”.⁷¹ O que se pode perceber é que a Psicologia da Religião não é uma consequência de opiniões no sentido de suposições de valores. A Psicologia da Religião é, pois, o resultado de investigações descritivas dos dados apresentados pelo fenômeno por uma forma de comportamentos.

A caminhada da Psicologia da Religião é um processo minucioso de cuidado e percepções diante dos resultados apresentados por meio da observação do fenômeno religioso. Dito isto, para Rodrigues e Gomes, a Psicologia da Religião favorece a relação da Religião com outras áreas da vida humana, o que quer dizer que a Psicologia da Religião investe e constrói sentido com outras partes da vida humana. Segundo Rodrigues e Gomes: “Explorar significações, compreender relação do fenômeno religioso com outras esferas humanas, conhecer estruturas das experiências religiosas, discernir as atitudes religiosas de outras atitudes humanas”.⁷²

Quando se pensa em Psicologia da Religião, é pertinente observar que essa é uma ciência que construiu suas teorias baseadas no saber científico da Psicologia, e que funda seus argumentos mediante essas observações. Dito isto, Geraldo Paiva sustenta que a Psicologia da Religião tem como estrutura a Psicologia e, por isso, depende das correntes psicológicas: “A primeira [Psicologia] sustenta que a Psicologia da Religião é, fundamentalmente, Psicologia e, por isso, depende das teorias que, em um dado momento, vigoram na extensa área dessa disciplina”.⁷³

Nesse princípio, compreender a estrutura da Psicologia da Religião e deduzir que ela está lado a lado com as correntes da Psicologia representa entender que a Psicologia da Religião é uma corrente independente no sentido de conseguir fazer uma análise do fenômeno religioso; porém, sua evolução está relacionada com as teorias da Psicologia. Paiva corrobora descrevendo outro pensamento sobre a Psicologia da Religião no sentido da natureza do objeto: “A segunda posição destaca a natureza do objeto peculiar da Psicologia da Religião, a saber, a Religião ou, mais propriamente, o comportamento religioso, isto é, o comportamento intencional para o objeto religioso”.⁷⁴

É pertinente descrever que Paiva apresenta a Psicologia da Religião como uma corrente que tem seus fundamentos na Psicologia e seus métodos de investigação estão no comportamento religioso. Isto ratifica que a Psicologia da Religião tem interesse em

⁷¹ RODRIGUES; GOMES, 2013, p. 334.

⁷² RODRIGUES; GOMES, 2013, p. 334.

⁷³ PAIVA, Geraldo José de. Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In: PASSOS, João Décio; USARKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo, 2013, p. 347.

⁷⁴ PAIVA, 2013, p. 337.

compreender a Religião atuando diretamente na vida do homem religioso, ou seja, no comportamento humano. Podemos, então, perceber que a característica da Psicologia da Religião é investigar as consequências que a vivência religiosa causa na vida humana. Essa maneira de investigar mostra as preocupações e desejos que o profissional da Psicologia da Religião apresenta. Nesse sentido, Paiva apresenta que os psicólogos da Religião têm o desejo de alcançar o objeto da Religião: “Certamente, é desejo de alguns psicólogos da Religião atingir o próprio objeto religioso, para o qual tende o comportamento estudado”.⁷⁵ Nesse princípio, o objeto investigativo na Psicologia da Religião não é uma consequência, é um desejo.

Os psicólogos da Religião, por exemplo, apresentam diante da investigação da Religião cristã o estudo de Deus atuando no comportamento religioso. Nesse sentido, Paiva diz que os “psicólogos da Religião, indagados, sobre como recomençaria seus estudos, afirmam que Psicologia da Religião, ao menos no contexto cristão, só teria sentido se supusesse a realidade objetiva de Deus no comportamento”.⁷⁶ O que pode ser identificado é a percepção da divindade como parte do processo para descrever o comportamento religioso. Nesse princípio da investigação da Psicologia da Religião, a preocupação não está no interesse teológico da divindade, e sim em como essa compreensão da divindade pode gerar comportamento na vida do homem religioso.

A ideia que se tem é a descoberta de que a divindade na Religião perpassa o sentimento e desdobra em condições comportamentais. Desta forma, Paiva diz que “A Psicologia da Religião consiste no estudo do comportamento religioso, isto é, do comportamento que se refere a um objeto transcendente, denominado ‘Deus’ na cultura ocidental”.⁷⁷ Sendo assim, “Deus” é apresentado como facilitador para despertar comportamentos, pois, como sendo objeto de estudo da Psicologia da Religião, a relação Deus e homem para a Psicologia da Religião é objeto de tentativa de compreensão.

Ao longo da história, a Psicologia da Religião tem sido debatida por diversos estudiosos no percurso da sua caminhada científica. Dentre eles, destaca-se o clássico da literatura da Psicologia da Religião intitulada “Psicologia da Religião” de Merval Rosa.⁷⁸ Nessa obra, para Rosa, a Psicologia da Religião não tem a pretensão de ser nenhum tipo de defesa e nem de condenação de qualquer grupo religioso. Para Rosa, a “Psicologia da Religião, portanto, não é nem a defesa nem a condenação da Religião. Não é tampouco o estudo de um credo ou de

⁷⁵ PAIVA, 2013, p. 337.

⁷⁶ PAIVA, 2013, p. 337.

⁷⁷ PAIVA, Geraldo José de. Psicologia da Religião no Brasil: A Produção em Periódico e Livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. V. 25, N. 3, 2009, p. 441.

⁷⁸ ROSA, Merval. *Psicologia da Religião*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações. 2.ed. 1979.

determinada seita, se bem que tal estudo seja possível e até recomendável”.⁷⁹ Nesse princípio, a Psicologia da Religião não tem o intuito de ser um braço auxiliador para justificar existência de uma Religião no sentido de descrever o valor puramente teológico, e nem a desconstrução de uma Religião na proposta de criticar a percepção teológica. O que pode ser compreendido é que a Psicologia da Religião apresenta os fatos comportamentais de uma Religião.

Percebe-se, na Psicologia da Religião, o olhar personalizado para o homem, ou seja, na Psicologia da Religião, o indivíduo é essencial e exclusivo na observação. Dito isto, para Rosa, a Psicologia da Religião possui princípios e métodos que têm a haver com o homem religioso: “Dissemos, em primeiro lugar, que Psicologia da Religião é a aplicação dos princípios e métodos da Psicologia ao estudo científico do comportamento religioso do homem, quer como indivíduo”.⁸⁰ Nessa proposta, apresenta o olhar individualizado da Psicologia da Religião mediante os seus métodos e a manutenção dos princípios da Psicologia, porém com a perspectiva religiosa. O que fica evidente é que a Religião é restritamente individual. Nesse sentido, Rosa diz: “Reconhecemos que Religião, especialmente do ponto de vista do seu estudo psicológico, é algo essencialmente individual”.⁸¹

O valor individualizado em todas as esferas da Psicologia será o maior cuidado de suas correntes de investigação, isto porque a Psicologia surge como estrutura científica para investigar o ser humano pessoalmente, quer dizer, subjetivamente. O psicólogo da Religião, na investigação do comportamento, apresenta, diante dos fenômenos religiosos, neutralidade no que diz respeito da experiência mística. Nesse sentido, Rosa diz: “Assim sendo, o psicólogo da Religião não se limita ao estudo dos fenômenos religiosos' estritamente pessoais, tais como a experiência mística, a conversão ou a vocação”.⁸² De acordo com essa perspectiva, os fenômenos que são fruto do pensar teológico não são levados como uma preocupação na investigação, pois esse não é um questionamento da Psicologia da Religião, e sim os comportamentos. Conforme Rosa, a Psicologia da Religião “se interessa também por aqueles aspectos da experiência que se refletem no comportamento religioso”.⁸³

Nesse pensamento, a Psicologia da Religião é bem definida em sua área de atuação. Diferente de outras correntes do saber científico, a Psicologia da Religião não muda seu olhar para com seu campo de atuação; antes, apresenta a cada dia definições na sua relação com a vida humana. O que pode ser descrito é que o método que a Psicologia da Religião apresenta é

⁷⁹ ROSA, 1979, p. 15.

⁸⁰ ROSA, 1979, p. 15.

⁸¹ ROSA, 1979, p. 16.

⁸² ROSA, 1979, p. 16.

⁸³ ROSA, 1979, p. 16.

algo individual e todos os seus princípios estão canalizados para as descrições dos comportamentos da vida humana. Assim, a vida religiosa é algo que necessita de reflexão, pois a sua existência é uma construção de significados que vão sendo adquiridos ao longo da caminhada religiosa. Dito isto, podemos perceber que a vida religiosa é complexa, como afirma Rosa ao afirmar que: “Não há dúvida de que o comportamento religioso é altamente complexo.”⁸⁴

A vida humana na sua caminhada ao longo do tempo é um percurso de evoluções e descobertas. Essa maneira de viver do ser humano é o que desperta nos psicólogos da Religião o desejo de investigação. Essa curiosidade é algo presente na realidade humana e, nesse sentido, Willian James, em sua obra, intitulada “Variedades da Experiência Humana”⁸⁵, apresenta que a religiosidade do ser humano, para os psicólogos da Religião é de extrema importância, mais que outros fatores de investigação. Conforme James, “para o psicólogo, as tendências religiosas do homem hão de ser, pelo menos, tão interessantes quanto quaisquer outros fatores pertencentes à sua constituição mental”.⁸⁶ Nesse sentido, a vida religiosa do homem é o interesse para os psicólogos, pois eles encontram o sentido da Religião na vida. Diante desse pensamento, a descrição observada é a sua interação com as experiências religiosas. Nesse momento, a Psicologia da Religião procura descrever o comportamento religioso.

2.2 Aspectos em que a Religião e a Psicologia se coadunam

Refletir sobre a Religião em interface com a Psicologia não é algo simples, pois requer uma dedicação na forma de compreendermos as duas abordagens, as quais são distintas entre si. Com isso, percebemos que cada uma tem um caminho para percorrer diante das suas demandas, para dialogar a respeito da complexidade peculiar do ser humano. Nessa proposta, Valéria Fonseca diz que a “Religião oferece uma cobertura para a nudez da falta de resposta do sujeito diante de sua divisão subjetiva”.⁸⁷ Isso vem propor que a Religião, muitas vezes, é utilizada como forma de apoio na perspectiva do homem ressignificar sua vida. Dito isto, a Religião apresenta para o homem um alento diante das agruras que ele enfrenta em sua vida e

⁸⁴ ROSA, 1979, p. 17.

⁸⁵ JAMES, William. *Variedades da Experiência Religiosa*: um estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix, 1991.

⁸⁶ JAMES, 1991, p. 15.

⁸⁷ FONSECA, Valeria Wanda da Silva. Psicologia e Religião: os fenômenos religiosos na clínica psicanalítica. *Sacrilogens*. V. 15, N. 2, 2018, p. 997.

constrói uma abertura para possibilidade de mudança dos embates causados pela dor que as circunstâncias propiciam.

Ao percebermos a Religião como escape que dá sentido aos corações desesperançosos, é comum encontrarmos pessoas cada vez mais apresentando a Religião como um caminho que dá significado para suas vidas. Nesse caminho, Fonseca diz que “a Religião está pronta para acolher os corações dos não esperançosos e oferecer-lhes sentidos para apaziguá-los, impedindo-os de perceber o que não funciona, o real”.⁸⁸ Por conseguinte, é possível compreendermos a Religião como o ambiente acolhedor que está disponível para todos que não têm uma direção. Nesse sentido, a Religião consegue abraçar o ser humano e apresentar o seu aconchego religioso. A Religião, nessa situação, já não é mais só um ambiente religioso, mas um ambiente religioso-terapêutico. Sobre isso, Fonseca apresenta que, “nas situações de alto estresse psicológico, a Religião é, frequentemente, usada para auxiliar a lidar com as situações de sofrimento ou adaptar-se a elas.”⁸⁹ Isto posto, a Religião é o socorro para os que estão sofrendo e necessitam de um apoio imediato.

Se por um lado a Psicologia tem na sua história a preocupação com a vida humana, com a Religião não é diferente: a grande demanda da Religião é investigar internamente a exigência humana. Sendo assim, se a Psicologia teve seu início no pensamento filosófico, bem como seu espírito crítico e investigativo se propõe a compreender a vida humana, é pertinente discorrermos aqui a relação entre Religião e Psicologia, e como elas se aproximam.

Neste sentido, Marília Lopez, investigando os fenômenos religiosos na perspectiva psicológica, entende ser um desafio metodológico “[...] perseguir o conhecimento traçando formas de trabalho que respeitem a especificidade do saber psicológico e a singularidade das tradições religiosas”.⁹⁰ Portanto, a grande objeção é observar a demanda da vida numa perspectiva em que há crise existencial, independentemente se ela está relacionada com a Religião ou não. O importante é o profissional de Psicologia saber utilizar a metodologia. Desta forma, a Religião e a Psicologia podem viver harmonicamente, sem uma desconstruir a outra, pois o interesse delas é compreender o ser humano e entender a sua existência.

Diante dos desafios que a Religião e a Psicologia possuem, o principal objetivo é saber qual o impacto de cada uma delas na vida do homem. Isso nos leva a pensar que a Religião, bem como a Psicologia, precisa ter ciência dos seus espaços. Nesse sentido. Lopes expressa que

⁸⁸ FONSECA, 2018, p. 998.

⁸⁹ FONSECA, 2018, p. 998-999.

⁹⁰ LOPEZ, Marília Ancona. Psicologia e Religião: recursos para construção do conhecimento. *Estudo de Psicologia*. V. 19, N. 2, 2002, p. 79.

“Manter ‘um pé em cada campo’, buscando o equilíbrio entre as duas áreas e evitando aproximações redutivas, é o desafio que o pesquisador enfrenta”.⁹¹ Desta forma, podemos inferir que a Religião e a Psicologia podem até ser parecidas, porém, nunca serão idênticas, o que nos leva a concluir que o equilíbrio entre as duas partes é o principal sentido para poder compreendermos o ser humano com sua subjetividade religiosa e psicológica. É justamente o equilíbrio que precisa ser prioridade na descrição do que é Religião e do que é Psicologia, ou seja, é o entendimento de se ter “um pé em cada campo” que fará possível apresentar Religião e Psicologia na existência humana.

Um estudioso que esteja pesquisando a Religião e Psicologia tem como objetivo compreender os fenômenos de acordo com sua visão, ou seja, um pesquisador não pode de maneira nenhuma utilizar-se de termos psicológicos para descrever e compreender aquilo que é de cunho religioso e da fé. Isso não neutraliza utilizarmos alguns conceitos psicológicos para descrever as experiências que a Religião causa no indivíduo. O importante é o pesquisador que esteja se enveredando nessa linha de pesquisa saber que, mesmo relatando uma experiência religiosa a partir de um conceito psicológico e existencial, seu ponto de partida e ponto final será na percepção religiosa.

Por exemplo, no primeiro capítulo, apresentamos o pensamento de Maçaneiro, quando diz sobre um “um sentir vertiginoso”. Maçaneiro se utiliza de um conceito psicológico para descrever a manifestação do Sagrado na vida humana. Nessa visão, a Religião e a Psicologia se aproximam, uma vez que ambas podem se utilizar do conceito da outra para apresentar suas visões existenciais do homem. Sendo assim, percebemos que a Religião e a Psicologia podem caminhar juntas, sem que uma se sobreponha à outra. No entanto, para isso aconteça, depende da habilidade do pesquisador e do entendimento das duas visões.

Sendo assim, é necessário haver respeito entre a Religião e a Psicologia. Para uma compreensão dos assuntos existenciais do homem, podemos até descrever que Psicologia pode facilitar no entendimento da fé religiosa. Michael Utsch, pesquisando sobre Religião e Psicologia, propõe uma contribuição da Psicologia para a Religião ao afirmar: “Ignoram que uma Psicologia aberta a temas religiosos poderia contribuir para o aprofundamento da fé pessoal. Ela coloca instrumentos de auxílio à disposição para aprofundar o diálogo inter-religioso”.⁹²

Posto isto, podemos perceber que a Psicologia em abertura com a Religião irá contribuir para a compreensão da fé. E mais, podemos dizer a Psicologia é um braço auxiliador para

⁹¹ LOPEZ, 2002, p. 79.

⁹² UTSCH, Michael. Religião e Psicologia. *Estudos Teológicos*. V. 53, N. 2, 2013, p. 365.

interpretar as manifestações da fé. Nesse sentido, dizer que a Psicologia e a Religião se coadunam não é nada estranho, uma vez que elas estão em constante interesse para responder aos mais íntimos sentimentos da vivência humana. Isto corrobora quando percebemos que a Psicologia, sendo bem utilizada para descrever as manifestações religiosas, além de trazer uma compreensão dessas manifestações, também ajudará no diálogo inter-religioso.

Nesse princípio, a Psicologia contribuirá para a Religião como forma de intérprete da fé, pois o homem religioso muitas vezes não consegue entender os motivos pelos quais ele crê e como ele crê. Nessa ótica, a Psicologia se coaduna com a Religião para responder a esses questionamentos. Sobre isso, Utsch diz: “Uma perspectiva psicológica pode auxiliar pessoas religiosas a conceber sua fé de maneira mais autêntica e útil à vida diária e a superar dogmas nocivos à vida”.⁹³ Nessa proposta, a Psicologia une-se à Religião para descrever a fé da existência religiosa.

Nesse sentido, a Psicologia não está distante da Religião; ao contrário, a Psicologia está muito próxima da Religião, justamente porque elas estão na mesma perspectiva de responder a questionamentos da vida humana. Então, falar de Psicologia em relação à Religião é ter a convicção que esse relacionamento poderá favorecer a fé do homem religioso, ocasionando que suas convicções se tornem mais compreensíveis para ele mesmo e para os outros.

Se por um lado percebemos a possibilidade da Religião com a Psicologia se coadunar, podemos dizer também que essa relação não é tão favorável para muitos profissionais da Psicologia. Talvez a dificuldade seja justamente na perspectiva de olhar para essa relação. De acordo com Utsch, “Enquanto os aspectos psicológicos do esporte, da propaganda, da música ou da consciência ecológica são, entremontes, pesquisados intensamente, a Religião ainda é evitada por muitos psicólogos”.⁹⁴ À vista disso, percebemos que a compreensão relacionada à Religião para muitos profissionais de Psicologia gera muitos desafios. Talvez, o problema maior esteja na dificuldade de entender os fenômenos religiosos, uma vez que essa percepção perpassa do campo científico para o religioso.

O fenômeno religioso se torna muito atípico justamente pela manifestação do Sagrado. Assim, entendemos que esse fenômeno não é algo simples. Diante desses desafios, os psicólogos muitas vezes se deparam com uma demanda para além do que poderiam imaginar. Segundo Utsch, os profissionais de Psicologia são desafiados a encontrar explicações que, na maioria das vezes, não são simples. Nessa perspectiva, Utsch afirma: “Talvez isso se deva ao fato de que, em virtude de sua profissão, necessitem encontrar explicações para formas de

⁹³ UTSCH, 2013, p. 365.

⁹⁴ UTSCH, 2013, p. 365.

comportamento bizarros e incomuns”.⁹⁵ Posto isto, para o psicólogo compreender reações fenomenológicas que a Religião apresenta, necessita construir uma relação da Psicologia com a Religião, o que perpassa do campo psicológico e vai ao encontro da experiência religiosa. É possível que o psicólogo descreva, dentro do espaço científico psicológico, os comportamentos religiosos de uma pessoa, mas, para descrever os motivos desses comportamentos que a Religião construiu, só uma unidade da Religião com a Psicologia permitirá.

Diante dessas afirmações, percebemos que a Religião e a Psicologia, diferentemente do que pensa a maioria da sociedade, estão muito próximas e, por que não dizer, elas têm muitos interesses em comum. Isso nos apresenta a desconstrução de qualquer teoria que venha a distanciá-las por falta de conhecimento ou até mesmo por não se saber na essência as intenções da Religião e da Psicologia. Pensando assim, Utsch, refletindo a respeito da Religião e da Psicologia, afirma: “a Religião e a Psicologia praticamente não possuem medo de contato e perseguem, há anos, objetivos comuns através de uma variedade grande de projetos”.⁹⁶ É nessa concepção que os fundamentos da Religião e da Psicologia se coadunam, encontrando sentido nas suas curiosidades e nas suas intenções.

O que está diante dos nossos olhos é o interesse comum que Psicologia e Religião apresentam: a preocupação em propor uma melhor qualidade de vida para o ser humano. Assim, podemos encontrar sentido entre a Religião e a Psicologia. Nessa concepção, Utsch diz: “Valores e virtudes religiosas são alvo de crescente interesse psicológico, porque esses notadamente podem ser úteis para a saúde e para o combate do estresse”.⁹⁷ Nessa direção, a Religião e a Psicologia podem se coadunar justamente pela sua vontade de contribuir com a saúde do ser humano, e direcioná-lo para uma vida melhor.

Nessa proposta, podemos perceber que Religião e a Psicologia podem construir um diálogo bem harmonioso, pois uma não desconstrói a outra, ao contrário corroboram-se para a compreensão existencial do homem.

2.3 Aspectos em que a Religião e a Psicologia divergem

Reconhecer a diferença entre Religião e Psicologia não é algo distante. No cotidiano, as pessoas conseguem identificar e diferenciar um espaço religioso de um espaço terapêutico, ou seja, um espaço de atendimento psicológico. Sendo assim, é perceptível entender Religião e

⁹⁵ UTSCH, 2013, p. 366.

⁹⁶ UTSCH, 2013, p. 366.

⁹⁷ UTSCH, 2013, p. 367.

Psicologia como caminhos distintos, mesmo que o espaço religioso venha a se utilizar de conceitos psicológicos, ou até mesmo que um profissional de Psicologia dê uma palestra, ou então faça um atendimento de Psicologia de grupo, por exemplo. Nesse momento, temos a Psicologia, e não a Religião.

Da mesma forma, se um líder religioso vai ministrar uma palestra em um espaço público juntamente com psicólogo, o discurso de sua palestra é de um pensamento religioso, e não sobre Psicologia. Dito isto, o caráter religioso e o psicológico, em parte, não se misturam. Para compreendermos melhor, Ana Feijoo apresenta a percepção do terapeuta: “O psicoterapeuta, através de uma reflexão dos pressupostos da Psicologia, atuará com sua escuta a partir da fala do cliente”.⁹⁸ Nessa proposta, o psicólogo, a partir do discurso do seu cliente, irá ajudá-lo, fazendo suas intervenções de acordo com as teorias de sua abordagem, isto é, a principal ferramenta do psicólogo para um atendimento com êxito é o discurso por meio da fala do seu cliente, não importando a condição da demanda que o profissional terá que enfrentar, mas o dedicar-se à fala do seu cliente. Nesse caminho, Feijoo diz: “Desvelados tais conflitos, a partir da fala do cliente, o psicoterapeuta – através de suas articulações estruturadas na sua linguagem – mobilizará o cliente a falar de suas questões, através da fala”.⁹⁹ Esta percepção nos apresenta que a Psicologia se utiliza da fala para diagnóstico do problema dos clientes e utilizará a fala como forma de tratamento. Em outras palavras, a Psicologia reconhece que o discurso é a centralidade das interações humanas.

É possível percebermos que, entre o terapeuta e o paciente, a comunicação vai forjando a aproximação do psicólogo com a demanda do paciente. Da mesma forma, a comunicação vai favorecendo a percepção do paciente para entendermos as intervenções do psicólogo. Nessa circunstância, entendemos que a linguagem está mais do que presente nessa interação. Podemos dizer que a linguagem é a comunicação em forma de significados. Por isso, no espaço terapêutico, o avanço da terapia perpassa por uma linguagem bem-organizada e bem definida, por uma linguagem que tem o resplendor da comunicação.

Posto isto, Feijoo nos diz “que é através da comunicação, estabelecida na relação entre psicoterapeuta e o cliente, que as psicoterapias se desenrolam”.¹⁰⁰ Deste modo, a evolução terapêutica é fruto da comunicação, e podemos dizer que ela sempre será dependente da comunicação, o que nos esclarece que a comunicação e a Psicologia caminharão juntas no

⁹⁸ FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. *A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial*. Rio de Janeiro: IFEN, 2010, p. 16.

⁹⁹ FEIJOO, 2010, p. 16.

¹⁰⁰ FEIJOO, 2010, p. 17.

desdobramento do processo terapêutico. A importância da linguagem na psicoterapia é imprescindível, pois, na terapia, a linguagem é mediadora das necessidades do paciente e até das intervenções do psicólogo.

Portanto, a linguagem contribui positivamente na vida terapêutica. Pensando assim, Feijoo apresenta que a linguagem repercute no processo terapêutico, ou seja, a linguagem tira a demanda do anonimato e eleva para o nível de entendimento. Nessa proposta, Feijoo afirma: “Sabe-se, também, que aquilo que o psicoterapeuta articula na sua linguagem é fundamental para a repercussão do processo terapêutico”.¹⁰¹ Sendo assim, podemos dizer que a comunicação construída pela linguagem na terapia consegue aprofundar-se na existência do paciente.

Para Religião, o discurso tem outro significado: a preocupação da Religião com o discurso é apresentar a mensagem religiosa para seus ouvintes. Pensando sobre a linguagem religiosa, Nogueira propõem que a linguagem natural, ou seja, a língua materna não é suficiente para apresentar toda a grandeza das informações que a mensagem religiosa apresenta. Sob esse ponto de vista, Paulo Nogueira aponta que a “A língua natural, a que falamos no dia a dia, cumpre sua função inadequadamente (e a linguagem poética derivada do natural, mais ainda)”.¹⁰²

Nesse princípio, a linguagem falada na mensagem religiosa cumpre seu papel parcialmente, pois, no que se compreende em transmitir a mensagem, ela necessita de outras linguagens. Isto quer dizer que, para a Psicologia, a linguagem natural é suficiente, ou seja, a língua portuguesa para entendimento e interação de psicólogo e paciente é o bastante. Já para a Religião, necessita-se de algo mais, pois a experiência religiosa é uma criação da mensagem falada, ou seja, da linguagem natural e de outros sistemas de linguagens.

Por exemplo, tendo por referência um texto Sagrado, para fazermos uma interpretação, faz-se necessário a dedicação do pesquisador ou do líder religioso para compreender corretamente e assim ensinar. Essa dinâmica entre a compreensão e o ensino é a espinha dorsal da vida religiosa. Nesse sentido, um texto religioso exige atenção, pesquisa, tradução. O que é preciso saber é que, num texto Sagrado, a sua mensagem nem sempre é o que lemos, ou seja, necessitamos de uma pesquisa contextual para uma nova mensagem. Nessa proposta, Nogueira apresenta que o quanto maior for a complexidade de um texto, maior será a possibilidade de interpretações diversas: “Quanto mais complexos os textos, como é o caso dos textos artísticos

¹⁰¹ FEIJOO, 2010, p. 17.

¹⁰² NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012, p. 17.

e religiosos, tanto maior a existência de variação de códigos e, conseqüentemente, de novas mensagens”.¹⁰³

Segundo esse conceito, uma mensagem religiosa representada nos textos Sagrados é uma linguagem e necessita de interpretação para comunicação e entendimento dos seus adeptos. Sendo assim, podemos perceber que, a partir dos momentos que esses textos complexos começam a ser interpretados, novos caminhos vão surgindo para entendermos a mensagem. Ainda no caso da linguagem humana na Religião, para que ela alcance seu objetivo de ser código na língua natural, a segunda linguagem também está presente com todos seus sistemas. Nessa proposta, Nogueira diz: “Em outras palavras, além de um texto religioso ser codificado numa língua natural, digamos, em português, ele ainda tem as exigências de codificação de sua ‘segunda linguagem’, a do sistema religioso com suas regras”.¹⁰⁴

Pensando assim, na Religião, a língua religiosa, ou seja, a fala, é só mais um sistema diante de todo o universo que a linguagem religiosa tem. Se, na Psicologia, a fala é uma preocupação principal para o psicólogo no ato do seu atendimento, para a Religião a preocupação da fala, quer dizer, da língua natural, no sistema de linguagem, é uma parte importante diante de tantas preocupações que a linguagem religiosa tem nos seus sistemas de linguagem. Portanto, o caminho mais pertinente para entendermos os pontos divergentes entre a Religião e Psicologia é a certeza de que cada uma tem pretensões diferentes diante da existência humana. Nessa perspectiva, aquele que esteja pesquisando essas correntes que tratam da existência humana deve levar em consideração a singularidade de cada uma, pois a junção representa um empobrecimento tanto da Religião como da Psicologia, como afirma Lopez: “Quando o investigador se apropria de um tema religioso para explicá-lo a partir de uma teoria psicológica, ele reduz a Religião a Psicologia”.¹⁰⁵ Pensando assim, a Religião tem a sua independência; e a possibilidade de tentar explicá-la a partir da ciência psicológica seria uma tentativa de enfraquecer sua autonomia e sua experiência mística.

O que é importante percebermos é a presunção de um investigador em querer descrever as experiências religiosas a partir da Psicologia: ele não contemplará o que é mais importante na Religião, que é a experiência de fé. Isto nos leva a percebermos que Religião e Psicologia são distintas, justamente porque a Religião se preocupa com a experiência de fé. Se por um lado percebemos que seria um equívoco a Psicologia adentrar no espaço da Religião e propor uma interpretação daquilo que é de competência da Religião, por outro lado, se a Religião aspirar

¹⁰³ NOGUEIRA, 2012, p. 18.

¹⁰⁴ NOGUEIRA, 2012, p. 18.

¹⁰⁵ LOPEZ, 2002, p. 79.

em compreender os fenômenos psicológicos da existência humana a partir do seu viés ideológico seria também outro erro.

Nessa compreensão, se deixarmos de perceber a Psicologia da maneira como ela deve ser estamos desconstruindo o seu objetivo. Sob o pensamento de Lopez: “Quando [...] o investigador submete as explicações psicológicas às crenças e afirmações religiosas, ele reduz a Psicologia a Religião”.¹⁰⁶ Nessa proposta, entendemos que a Psicologia tem a sua subjetividade e sua finalidade, e se um psicólogo ou um pesquisador utilizar os conceitos psicológicos na proposta da Religião ele diminui a grandeza da Psicologia. Portanto, o empobrecimento da Psicologia não está no uso de uma situação que envolva Religião, mas na tentativa de utilizar conceitos psicológicos para afirmar pensamentos ou crenças religiosas.

Isto corrobora para entendemos que a Psicologia e a Religião estão no mesmo objetivo, porém, em caminhos diferentes. Isso quer dizer que a Psicologia e a Religião estão nos mesmos ideais para compreendermos o ser humano existencialmente. No entanto, os caminhos que elas estão seguindo são muitos diferentes: a Psicologia na perspectiva das teorias psicológicas e a Religião na compressão dos fenômenos religiosos. Nesse pensamento, podemos compreender o que Lopez diz, quando afirma: “Psicologia da Religião exige uma aproximação ao objeto de estudo esperando algo qualitativamente diferente, se comparado a outros objetos de estudo da Psicologia, mesmo que haja igualdades e sobreposições significativas”.¹⁰⁷

Pensando assim, falar de Religião é perceber que o olhar para o objeto que se investiga é muito particular. Na interação do pesquisador com o objeto estudado estão presentes as intenções para que se investiga. Isto quer dizer que a proposta que o pesquisador tem diante do objeto está muito relacionada com os ideais da experiencia e da fé. Pensando assim, Religião e Psicologia estão vivendo ideais distintos, mas ambas estão focadas em perceber as formas existentes da vida humana.

No intuito de perceber a subjetividade de cada uma, Lopez diz que “[...] o processo de comparação do método exegético utilizado na Religião cristã com o método fenomenológico usado em Psicologia possibilita olhar para o processo de meditação, esclarecendo a sua configuração”.¹⁰⁸ Disto isto, Lopez, pesquisando a Religião cristã e a Psicologia, orienta que, a partir da investigação, podemos entender a diferença no modelo investigativo da Religião e da Psicologia. Sendo assim, podemos dizer que a maneira de olhar para vida humana tanto na Religião como na Psicologia apresenta suas intenções particulares.

¹⁰⁶ LOPEZ, 2002, p. 79.

¹⁰⁷ LOPEZ, 2002, p. 80.

¹⁰⁸ LOPEZ, 2002, p. 80.

Assim, entendemos que a Psicologia e a Religião são caminhos distintos, tem intenções diferentes diante da existência humana, porém ambas podem viver harmonicamente. Esse pensamento reflete justamente o que representa a vida humana. O ser humano procura encontrar significado da sua vida a partir da Psicologia ou da Religião, essas duas são as que mais têm a atenção do homem, talvez seja pelo fato de que na Psicologia e na Religião estão os mistérios da vida humana. Sobre isso, Jorge Ribeiro entende que a Psicologia e a Religião, juntas, “totalizam um dos mais profundos e misteriosos aspectos de estudos das Ciências Humanas e que desafiam as ciências exatas e empíricas [...]”.¹⁰⁹ Quando pensamos em Psicologia e Religião, estamos discutindo duas correntes de interpretação que se dedicam aos assuntos mais íntimos da existência humana, isto é, duas interpretações que trazem à tona os mais profundos e misteriosos temas da existência humana.

A vida religiosa é um conjunto de sentimentos que perpassa na vida humana, ou podemos até dizer que vida religiosa é uma consciência que todos os seres humanos estão propícios a experimentar da mais sublime experiência, pois todos nós temos inclinações para vivenciá-la. Sendo assim, Ribeiro propõe que ser religioso está para além de uma aceitação, ou seja, a Religião na vida humana não se resume em aceitar como uma probabilidade de aceitação, porque a Religião transcende a possibilidade de escolhas. Nesse sentido, Ribeiro diz: “‘Ser religioso’ passa a ser uma condição humana, no sentido de que o homem, mesmo negando sua relação com o divino, está imerso na negação, da qual ele não consegue sair, porque se nega a ir além do que seus olhos podem ver”.¹¹⁰

Nessa compreensão, a Religião para o ser humano não é uma escolha, e sim o seu destino, e mesmo que o homem negue as suas inclinações religiosas, a vida religiosa não se distanciará da existência humana. Quando entendemos o princípio da Religião, percebemos que, na vida religiosa, o conceito da fé no ser humano está relacionado com a Religião, então descobrimos que fé na Religião é fundamental, justamente porque está na existência humana. Para Ribeiro, a ideia de fé representa a convicção quanto a uma divindade. Isso quer dizer que, na vida religiosa, o conceito de fé é a centralidade de um reconhecimento da interação do ser humano com uma divindade, e essa interação contribui na existência. Então, é compreensível que fé e existência estão muito próximas.

Nessa proposta, Ribeiro diz que “A fé não diz respeito ao homem, mas a Deus. Apesar das aparências, não é a existência de Deus que está em causa, é a existência do homem, da qual

¹⁰⁹ RIBEIRO, Jorge Ponciano. Reflexões sobre o lugar de uma Psicologia da Religião. *Abordagem Gestáltica*. V. 14, N. 2, 2008, p. 198.

¹¹⁰ RIBEIRO, 2008, p. 200.

não conseguimos captar a totalidade”.¹¹¹ Sendo assim, fé na vida religiosa não se resume ao homem em si, no sentido de matéria, mas na sua existência. Nessa perspectiva, é de fácil entendimento percebermos que na Religião o conceito de fé faz parte da existência humana.

Compreendermos a fé na Religião é percebermos que o sentido do transcendente está na vida humana, o que representa que a fé é o significado da manifestação do transcendente agindo no ser humano. Dito isto, é possível concluirmos que a fé contribui para descortinar o significado da Religião na existência do homem. Pensando no sentido da fé na Religião, Ribeiro propõe, de acordo com Psicologia da Religião, que a fé dá sentido à Religião. Assim, Ribeiro continua lembrando a fé como um dos “conceitos mais complexos com que a Psicologia da Religião tem que lidar: a fé, pois sem a fé a Religião perde sentido. Tanto o reler quanto o religar exigem um substratum, algo que provoca o homem a superar a obviedade da evidência com que ele se depara”.¹¹² Isto posto, na Religião, percebemos que a fé não é só um sentimento que motiva o homem a conhecer mais sobre a Religião, mas a fé é a fonte que apresenta o significado da Religião em sua vida.

2.4 A Religião e a Psicologia para vida humana

Compreendemos até aqui como a Religião e Psicologia se coadunam, e percebemos também suas diferenças. Apresentamos que tanto a Religião como a Psicologia são para a vida humana. Dito isto, podemos perceber que a Religião e a Psicologia procuram aspirar o significado da vida humana, o que representa que Religião e Psicologia estão nos mesmos ideais para encontrar a definição da vida humana. Nessa vertente, podemos interpretar que Religião e Psicologia estão em constante preocupação para entendermos os comportamentos humanos, quer sejam religiosos, quer sejam sociais. Posto isto, James Farris defende que Religião e Psicologia se preocupam com os comportamentos religiosos e o funcionamento social: “Pelo menos em teoria, a Religião e a Psicologia buscam entender as relações entre as crenças e os comportamentos religiosos e a identidade e o funcionamento pessoal e social”.¹¹³

Sendo assim, pensar em Religião e Psicologia é percebermos que são criações humanas para favorecer a condição existencial; e quando pensamos no ser humano, sabemos que a sua vida é uma construção dessa interação social e religiosa. Não podemos separar vida religiosa e

¹¹¹ RIBEIRO, 2008, p. 201.

¹¹² RIBEIRO, 2008, p. 201.

¹¹³ FARRIS, James Reaves. Fontes de autoridades na avaliação moral do comportamento sexual humano: implicações para Religião e Psicologia. *Estudo de Religião*. N. 32, 2007, p. 168.

vida social porque estamos falando de um mesmo indivíduo. Então, a religiosidade do homem e a sua vida social são comportamento humanos. Farris, por exemplo, compreende Religião e sexualidade como comportamentos humanos: “A Religião e a sexualidade são comportamentos humanos e, por isso, fazem parte do estudo psicológico dos seres humanos. A fonte fundamental de informação para o campo específico da Psicologia e da Religião é a observação [...]”.¹¹⁴

Nessa perspectiva, compreendermos a Religião e a sexualidade como frutos da vida humana não é canalizar a Religião e nem santificar a sexualidade, é simplesmente posicionar cada uma no seu devido lugar na vida do ser humano. Isto não quer dizer que a vida religiosa está próxima da vida social ou secular no sentido de que são a mesma coisa, mas é apresentar cada uma como parte da vida humana.

Se percebemos a Religião e a Psicologia como produto do comportamento humano, como uma construção humana, não podemos deixar de apresentar que essas construções são frutos humanos, mas são diferentes entre si. Ou seja, a Religião e a Psicologia são uma obra humana, mas as suas perspectivas são bem distintas. Nessa proposta, o que podemos perceber de início são as diferenças a partir dos seus ideais, o que nos leva a compreendermos que a Religião e a Psicologia estão no mesmo objetivo, mas seguem diferentes caminhos.

Nesse entendimento, para Lopez, a Religião e a Psicologia não se misturam no sentido de um conceito fazer parte do outro. Nessa proposta, segundo Lopez, “Reconhecer as aproximações não implica em transferir conceitos e práticas de um campo disciplinar para outro, mas em analisar criticamente as propostas nos dois âmbitos em diferentes níveis”.¹¹⁵ Dito isto, a Religião e a Psicologia são para a vida humana, não porque são iguais no sentido dos conceitos, como se os campos teóricos fossem uma coisa só. A Religião e Psicologia são para vida humana porque são criação humana.

A vida religiosa representa uma expectativa da divindade em uma Religião. Essa expectativa, que pode ser compreendida como crença, é o que motiva o homem existencialmente a prosseguir na vida diante dos desafios. Isso quer dizer que a crença pode, em certo sentido, ser entendida é como confiança na divindade como fonte de ajuda. Para Paulo Bonfatti e Cristiane Barros, a crença pode ser compreendida na Religião como agente fortalecedor da vida: “Essa crença pode contribuir para seu fortalecimento psíquico e

¹¹⁴ FERRIS, 2007, p. 168.

¹¹⁵ LOPEZ, 2002, p. 81.

enfrentamentos de vida ou, de outro lado, servir como fonte de contenção e limitação à própria vida”.¹¹⁶

Podemos entender que a crença pode contribuir no apoio para o fortalecimento psíquico da vida diante dos problemas, como também apresentar um parâmetro para o homem religioso que vive os percalços proporcionados pelo dia a dia. A Religião é a possibilidade de o homem entender sua condição humana e enfrentar suas dores.

Na Religião, a crença é fruto da construção humana, mas podemos perceber que a Religião, justamente por também ser fruto humano, se encontra com a Psicologia pelo método da criatividade humana. Pensado assim, para Bonfatti e Barros, o que leva a Religião a estar no consultório psicológico é a sua condição humana. Nessa proposta, Bonfatti e Barros dizem: “É exatamente por fazer parte da condição humana que as questões relacionadas à religiosidade invadem os consultórios e clínicas de Psicologia”.¹¹⁷ É preciso perceber que, numa demanda de cunho religioso no consultório de Psicologia, a preocupação não é religiosa, e sim existencial, ou seja, uma demanda religiosa é uma condição humana, e é por isso que ela adentra o consultório de Psicologia independentemente da fé do paciente e da sua compreensão de religiosidade.

Quando pensamos em Religião e em Psicologia para a vida humana, o que está em jogo não é descaracterização de nenhuma delas, mas sim, perceber essa unidade no sentido de proposta para vida humana. Não é perceber que ambas são a mesma coisa, mas que ambas são para a vida humana. Nesse princípio, Bonfatti e Barros nos dizem que “Não existe oposição entre Psicologia e religiosidade, pelo contrário, a Psicologia é uma ciência que reconhece que a religiosidade e a fé estão presentes na cultura e participam na constituição da dimensão subjetiva de cada um”.¹¹⁸ De acordo com Bonfatti e Barros, a Psicologia e a Religião não estão na contramão de um princípio para com o outro; ao contrário, a Psicologia e a Religião estão unidas pela construção humana. Isso quer dizer que a Psicologia e a Religião estão presentes na cultura e esse reconhecimento nos leva a identificar que a cultura é a possibilidade máxima para a Psicologia e a Religião demonstrarem os seus ideais sem uma ocupar o lugar da outra. E podemos, assim, desconstruir o conceito do senso comum que compreende que a Psicologia e a Religião são rivais entre si.

¹¹⁶ BONFATTI, Paulo Ferreira; BARROS, Cristiane do Amaral. Psicologia da Religião: Reflexões. *Psique*. V. 1, N. 1. 2016, p. 71.

¹¹⁷ BONFATTI; BARROS, 2002, p. 71.

¹¹⁸ BONFATTI; BARROS, 2002, p. 74.

O que podemos concluir é que Psicologia e Religião estão cada vez mais próximas. A clínica psicológica tem dado a devida atenção aos assuntos relacionados à Religião e, com essa maturidade perceptiva, o que estava oculto entre a Psicologia e a Religião, a partir de agora, vai se firmando a cada dia, e sendo o que sempre se propuseram a ser. Não é nenhuma novidade reconhecer que os caminhos da Psicologia e da Religião estão se encontrando cada vez mais. Pessoas estão procurando apoio psicológico para compreender o fenômeno religioso em suas vidas e, nessa proposta a Psicologia e a Religião estão na vida das pessoas influenciando existencialmente. De acordo com Bonfatti e Barros, “Como se pode verificar, os entrelaçamentos entre Psicologia e Religião têm sido cada vez mais constantes, tanto na prática clínica, como nos conteúdos normativos e de produção de conhecimento”.¹¹⁹ Para Bonfatti e Barros, a Psicologia e a Religião vivenciam uma proximidade na vida da clínica e nos conhecimentos científicos.

Diante do tema abordado, pensar na Religião como um contribuinte na cultura humana é perceber o seu real significado na vida existencial, pois a Religião não é apenas uma reflexão de grupo de pessoas ou um movimento essencialmente comunitário. O pensamento religioso rompeu com essa reflexão e entendeu que a Religião é uma abertura existencial, é a melhor maneira de compreendermos o pensamento religioso. Podemos perceber que a Religião faz parte da natureza humana, como entendem Bonfatti e Barros: “A Religião seria uma dimensão que compõe, participa da natureza humana. O que não quer dizer que todos os sujeitos sejam religiosos, e sim que a Religião participa, em maior ou menor grau, da construção de significados [...]”.¹²⁰

Quando refletimos sobre a experiência religiosa como parte da vida humanam, sabemos que nem sempre esse entendimento soa como algo verídico. Existe muita reflexão a respeito da importância da vida religiosa na perspectiva de desconstruir a percepção religiosa. Muitos desses argumentos estão relacionados com um apego considerável às vivências naturais, desconsiderando o fenômeno religioso. Nessa proposta, José Zacharias alerta que o apego demasiado da natureza humana reduz a vivência religiosa: “Nestes casos, a essência transcendente da experiência religiosa, para o indivíduo que a vive, é alienada da natureza humana, reduzindo a vivência religiosa a um engodo”.¹²¹ Sendo assim, o que atrapalha a verdadeira percepção e importância da Religião para a vida do homem é justamente o seu apego

¹¹⁹ BONFATTI; BARROS, 2002, p. 81.

¹²⁰ BONFATTI; BARROS, 2002, p. 75.

¹²¹ ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. Ensaio sobre Psicologia e Religião: uma questão de olhar: *Informação*. N. 14, 2010, p. 172.

à natureza humana, que o leva a perceber a Religião como enganação. No entanto, a Religião sempre irá fazer parte da vida humana, quer o homem queira ou não, independentemente de suas crenças. Isso porque a questão não é a Religião, e sim a opinião de quem observa a experiência religiosa. Sabemos que, no nosso país, por exemplo, a relação entre a Psicologia e a Religião nem sempre é harmônica, porém este problema não representa nem a Psicologia e nem a Religião, mas a forma de se olhar para ambas.

É fato que, no Brasil, ainda se acredita tanto mais na experiência religiosa que na ciência. No entanto, o problema que percebemos é justamente a inversão ou a confusão de valores, quando deixamos de enxergar com clareza o que é científico e o que é religioso. Zacharias confirma: “É fato que em muitas regiões do Brasil as pessoas confiam mais nas tradicionais benzedeiras do que nas práticas médicas convencionais e cientificamente demonstradas”.¹²² Essa informação nos propulsiona a perceber a necessidade de entendimento a respeito da Religião, pois ainda carecemos de informação.

Diante do exposto, Zacharias apresenta que a desigualdade social seria justamente a desconstrução da Religião e das ciências na vida humana, pois as pessoas que não possuem acesso regularmente à saúde e demais condições básicas tendem a colocar suas expectativas na Religião, assim como Zacharias diz: “uma sociedade organizada na desigualdade social, em que muitos nunca tiveram acesso a tratamentos médicos adequados e que o apoio mágico de benzedeiras foi o único alento em meio ao sofrimento”.¹²³ Sendo assim, é perceptível que muitas pessoas privadas de condições básicas tendem a colocar suas esperanças na Religião.

Como visto, podemos assumir que é o sujeito religioso que distorce o sentido religioso para o seu convencimento emocional. Com isso, é necessário apresentarmos também que não é a ciência que tem a solução no sentido de resolver as demandas humanas, pois o homem não se resume a perspectivas naturais. A vida religiosa é integrada na existência humana e, nessa proposta, Zacharias diz: “Não queremos dizer com isto que, somente o tratamento médico resolveria todo o problema, pois se esta população for arrancada de suas raízes tradicionais corre o risco de perder a alma”.¹²⁴ Percebemos também que não é somente o tratamento médico que tem a solução dos problemas humanos, pois o ser humano não se resume a uma vida natural. Se tirarmos a experiência religiosa da vida humana, não estaríamos refletindo sobre o homem, e sim sobre qualquer outra coisa.

¹²² ZACHARIAS, 2010, p. 174.

¹²³ ZACHARIAS, 2010, p. 174.

¹²⁴ ZACHARIAS, 2010, p. 174.

Nessa proposta, percebermos que a Religião e a Psicologia, como caminhos existenciais, entendem o ser humano por inteiro e, assim, são verdades existenciais que vão estruturando a vida humana. Nesse caminho, Zacharias consegue compreender a vida natural ou a científica como a base na realização da experiência humana, a base da subjetividade humana. Nessa proposta, Zacharias diz: “Uma verdade científica é tão real quanto uma verdade artística, religiosa ou filosófica. Cada saber se constrói com base nas diversas experiências”.¹²⁵ Para Zacharias, a verdade científica, a arte e a Religião – e todas as demais áreas do conhecimento humano – são verdades e fazem parte das experiências humanas. Dito isto, é possível identificar que a vida como existência está em construção e tudo corrobora para essa experiência humana. Para Zacharias, “Compreender a existência como uma pluralidade de experiências com campos de conhecimento, cada um íntegro em si mesmo, é conferir maior abrangência às dimensões humanas e sua Fenomenologia”.¹²⁶

Dessa forma, percebemos que a vida humana é uma pluralidade de aprendizado, o homem é um ser único que está a todo momento aprendendo e construindo significados para sua existência. Nessa proposta, Zacharias afirma: “Entendendo cada um de nós como um ser único, apesar de multifacetado e coletivo, preferimos nos referir ao ser humano como um fenômeno humano que é manifesto em cada indivíduo e na sociedade”.¹²⁷ O que podemos perceber é que o homem é único, não se pode classificar o que é mais importante em sua vida porque todas as experiências estão contribuindo para a sua vida. Desta forma, pensar em Religião e Psicologia é entender que ambas são participantes desse processo histórico e existencial da vida humana, e nessa proposta ambas têm sua contribuição na vida do homem.

Sendo assim, Religião e Psicologia estão em constante evolução. Com isso, a vida humana também. Então, a vida religiosa e a vida secular são compreendidas pela ótica de como o homem enxerga o mundo, ou seja, a maneira como o ser humano dá atenção à sua vida representa as suas prioridades. Isto demonstra que uma pessoa religiosa irá escolher viver a sua vida a partir da Religião, e então a Religião transmite o contato do homem com o mundo. Da mesma forma, a Psicologia contribui para que o ser humano experiencie o mundo a partir da sua compreensão. Nessa proposta, Zacharias apresenta que um fenômeno pode ser abordado por áreas de conhecimento diferentes, pois “[...] podemos abordar este fenômeno através de

¹²⁵ ZACHARIAS, 2010, p. 175.

¹²⁶ ZACHARIAS, 2010, p. 175.

¹²⁷ ZACHARIAS, 2010, p. 175.

diversos olhares. Podemos compreender a experiência e a existência pelo olhar religioso ou científico, pelo olhar filosófico ou artístico”.¹²⁸

Por fim, assumimos que a Religião e a ciência da Psicologia têm suas contribuições para a vida, pois ambas estão contribuindo para vida humana. Conforme Zacharias, a Religião não invalida a Psicologia e nem a Psicologia invalida a Religião: “Um não invalida o outro, pois possuem entre si íntima relação analógica. Um se torna espelho do outro, mas não podemos saber precisamente qual a fonte produtora da imagem, se espiritual ou psicológica”.¹²⁹



¹²⁸ ZACHARIAS, 2010, p. 176.

¹²⁹ ZACHARIAS, 2010, p. 176.

3 PSICOLOGIA FENOMENOLÓGICA, O SAGRADO E A VIDA HUMANA

No desenvolvimento deste capítulo, a primeira parte apresentará o conceito de Psicologia e seu campo de atuação. Em seguida, na segunda parte, será apresentado como a Psicologia interpreta o Sagrado na existência Humana. Por fim, na terceira parte, serão apresentados os resultados dessa pesquisa, isto é, a Psicologia e Religião em suas respectivas atuações na vida, e o comportamento do psicólogo na clínica diante de demandas religiosas.

3.1 A pesquisa fenomenológica como metodologia

Para compreendermos o conceito sobre a Psicologia Fenomenológica, faz-se necessário descrever a etimologia da palavra Fenomenologia. Assim, de acordo com David Cerbone, Fenomenologia tem como significação o estudo dos fenômenos, ou seja, a Fenomenologia investiga a experiência dos fenômenos. Nesse pensamento, “[...] a noção de um fenômeno e a noção experiência, de um modo geral, coincidem. Portanto prestar atenção à experiência em vez de àquilo que é experienciado é prestar atenção aos fenômenos”.¹³⁰ Portanto, podemos dizer que a Fenomenologia é a investigação na experiência, quer dizer, investigação dos fenômenos que a experiência representa.

Quando refletimos sobre Fenomenologia, o seu processo de construção – assim como em outras ciências – evoluiu ao longo do tempo, sendo que vários pesquisadores contribuíram para a construção fenomenológica. Dentre estes, destacamos Franz Brentano, conhecido como pai do pensamento fenomenológico. Para Brentano, o principal método de investigação é a observação, e não a experimentação, o que se confirma através das palavras de Duane Schultz e Sydney Schultz: “Para Brentano, o principal método da Psicologia era a observação, e não a experimentação, embora ele não rejeitasse o método experimental”.¹³¹ Nesse pensamento, Brentano se dedicava em observar os fenômenos na sua essência, e não a experimentação. Brentano, sendo psicólogo, propõe que a Psicologia é o estudo do ato mental, o que representa que, para investigar um fenômeno, o principal interesse é o ato da experiência.

Sendo assim, o conceito fenomenológico de investigação de Brentano é uma observação mais ampla e minuciosa do ato. Nesse contexto, conforme Schultz e Schultz, “Para Brentano,

¹³⁰ CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 3. ed. 2014, p. 13.

¹³¹ SCHULTZ, Duane P; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da Psicologia Moderna*. São Paulo: Cultrix, 5. Ed. 1981, p. 93.

o ato da experiência é o verdadeiro objeto de estudo da Psicologia”.¹³² O ato é o que se investiga na Psicologia Fenomenológica, a experiência de um fenômeno é o resultado do ato. Como exemplo, Schultz e Schultz apresentam que o ato de ver uma cor é mental e, nessa perspectiva, citando um exemplo de Brentano, “Ele afirmou que cor não é uma qualidade mental, mas estritamente uma qualidade física. O ato de ver a cor, no entanto, é mental”.¹³³ Dito isto, a cor é o objeto na qualidade física, agora o ato de perceber a cor é mental e é, pois, o campo da investigação.

Posto isto, Brentano entendia que a Psicologia deveria se debruçar na consciência humana para compreender o conceito fenomenológico, ou seja, o ato. Deste modo, Georges Boris, estudando sobre Brentano, diz: “À Psicologia, caberia, então, investigar os diversos modos pelos quais a consciência institui suas relações com os objetos nela existentes”.¹³⁴ Isto nos leva a perceber que a Fenomenologia tem como tendência refletir sobre a consciência em interface com o objeto, ou seja, não se pode pensar fenomenologicamente e sem nos preocuparmos com o ato do fenômeno. Isso representa que não podemos pensar fenomenologicamente se não termos a consciência como a principal fonte de investigação.

Brentano, com suas ideias, influenciou seus alunos e, um deles, Edmund Husserl, reconhecido pelo crescimento que a Fenomenologia teve em sua teoria, desenvolveu o seu conceito inspirado em seu mestre Brentano, como afirma Boris: “Foi o mestre de Edmund Husserl, sendo um dos precursores da Fenomenologia”.¹³⁵ Assim, a Fenomenologia tem como origem o interesse pela consciência humana. Para Brentano, o seu objetivo era construir um conceito que pudesse estabelecer diferença entre fenômenos psicológicos e fenômenos físicos. Nesse princípio, Boris afirma: “A primeira preocupação de Brentano no campo da Psicologia era encontrar uma característica que separasse os fenômenos psicológicos dos físicos.”¹³⁶

Diante disto, a Fenomenologia surge com a perspectiva de descrever os fenômenos psíquicos para compreender o objeto. Boris apresenta que os fenômenos psicológicos para Brentano são as relações do sujeito com as experiências, não no sentido de descrição da experiência mediante o objeto, mas sim os resultados das experiências na consciência humana. Nesse sentido, Boris diz que “os fenômenos psicológicos de Brentano são sempre atos ou processos, pois envolvem as experiências dos sujeitos, bem como seus estados de consciência,

¹³² SCHULTZ; SCHULTZ, 1981, p. 93.

¹³³ SCHULTZ; SCHULTZ, 1981, p. 93.

¹³⁴ BORIS, Georges Daniel Janja Bloc. A (pouco conhecida) contribuição de Brentano para as psicoterapias humanista. *Abordagem Gestáltica*. N. 17, 2011, p. 194.

¹³⁵ BORIS, 2011, p. 194.

¹³⁶ BORIS, 2011, p. 194.

o que, então, viria a se tornar um dos padrões básicos”.¹³⁷ Posto isto, a Fenomenologia de Brentano se tornou o caminho para descrever uma experiência pelo método fenomenológico, ou em outras palavras, a Fenomenologia tem no seu conceito o método investigativo baseado no ato da experiência vivida.

Esse modelo de compreensão rejeita a preocupação física, colocada em segundo plano, pois entende que as sensações físicas produzidas pelas experiências mediante o objeto são insuficientes para descrever o fenômeno. Nesse sentido, o ato é a manifestação psicológica e, nessa reflexão, Boris diz que “[...]Brentano denominou sua perspectiva de Psicologia do Ato, argumentando que os fenômenos psíquicos constituem atividades, não conteúdo”.¹³⁸ Assim sendo, a Fenomenologia, nessa perspectiva, enfatiza as vivências, ou seja, as lembranças adquiridas em contato com um objeto. Nesse princípio, Boris lembra que “Brentano considerava a consciência um substrato sintético de representações, sensações, imagens, lembranças e esperanças, denominando-as todas de vivências de fenômenos psíquicos, e, portanto, intencionados”.¹³⁹

Para compreendermos o pensamento fenomenológico, é necessário entender que a sua investigação está relacionada aos fenômenos que lhe aparecem, ou seja, as coisas que aparecem são o que estão à mostra no sentido de percepção desse fenômeno, como também são o objeto a ser investigado. Nesse princípio, Cerbone apresenta que a Fenomenologia é a percepção dos objetos manifestado: “A Fenomenologia está precisamente ocupada com os modos pelos quais as coisas aparecem ou se manifesta para nós, com a forma e estrutura da manifestação”.¹⁴⁰ Portanto, investigar fenomenologicamente é vivenciar um interesse pelas experiências e como elas se manifestam; e nesse caminho o que se destaca é a pesquisa pela descrição do fenômeno. Assim, não pode haver investigação fenomenológica se o interesse do investigando não estiver nas preocupações de como o fenômeno se apresenta.

O pensamento fenomenológico na perspectiva de Edmund Husserl se torna conhecido pela sua maneira de compreender o fenômeno. Sobre isso, Cerbone diz que “Foi somente nos anos 1880 que seu interesse se tornou mais exclusivamente filosófico. Nessa época, ele [Husserl] encontrou o psicólogo e filósofo Franz Brentano”.¹⁴¹ Para Husserl, a Fenomenologia deveria ser uma metodologia de investigação que não tivesse outras influências, ou seja, a

¹³⁷ BORIS, 2011, p. 194.

¹³⁸ BORIS, 2011, p. 194.

¹³⁹ BORIS, 2011, p. 195.

¹⁴⁰ CERBONE, 2014, p. 20.

¹⁴¹ CERBONE, 2014, p. 26.

Fenomenologia deveria ser pura, pois é a partir da investigação do fenômeno pelo próprio fenômeno sem suposições pessoais que se chegará ao seu objetivo.

Sendo assim, Cerbone apresenta que, para Husserl, a Fenomenologia é um campo de pesquisa neutra: “A Fenomenologia pura representa um campo de pesquisas neutras, o que significa que ela deve proceder sem ajuda de quaisquer suposições não examinadas”.¹⁴² Portanto, para Husserl, a Fenomenologia tem que ser uma metodologia neutra sem influências e suposições por parte de quem está investigando o fenômeno, para que não se corrompa a análise. Nesse princípio, a Psicologia Fenomenológica deverá ser uma percepção que apresenta segurança em suas compreensões, e a maior demonstração é a observação sem suposições. Desta maneira, Cerbone compreende que a metodologia da “Fenomenologia deve ser uma forma de investigação ‘sem pressuposições’”¹⁴³.

Nesse caminho, Husserl apresenta como parte de método fenomenológico a intencionalidade, seguindo o mesmo modelo fenomenológico que Brentano. Para Husserl, a intencionalidade tende a demonstrar a experiência consciente como a demonstração do sinal da nossa mentalidade percebendo o fenômeno, isto é, a certeza de que o fenômeno está sendo percebido em nossa consciência. Nesse sentido, Cerbone compreende que a intencionalidade para Husserl é a marca do mental: “Para Husserl, seguindo Brentano, a intencionalidade é ‘a marca do mental’, e assim podemos considerá-lo como generalizando essas observações sobre o pensamento para a noção de experiência consciente em sua totalidade”.¹⁴⁴

Dessa forma, a intencionalidade é o exercício da experiência na sua plenitude da mentalidade humana, de forma que não se pode compreender intencionalidade se não descobrirmos a reflexão que nos orienta à intencionalidade como sendo uma experiência perceptiva aos olhos humanos. Assim, a intencionalidade representa a demonstração por meio da experiência consciente e, desta forma, a experiência consciente é o agente em que a intencionalidade aparece, assim como pontua Cerbone: “Toda experiência consciente, à medida que exhibe intencionalidade, tem uma estrutura essencial que é independente dos particulares empíricos de qualquer ente ao qual pertença a experiência”.¹⁴⁵

O que podemos perceber é que, para Husserl, a Fenomenologia é um método que fornece explicação da experiência vivida, e essa forma de compreender o fenômeno é o objetivo do seu método. Sendo assim, na perspectiva de descrever o modo de compreensão da experiência do

¹⁴² CERBONE, 2014, p. 26.

¹⁴³ CERBONE, 2014, p. 26.

¹⁴⁴ CERBONE, 2014, p. 33.

¹⁴⁵ CERBONE, 2014, p. 33.

fenômeno, o que se destaca é o que Husserl chama de redução fenomenológica. Essa forma de perceber o fenômeno apresenta-se mais precisa para descrevê-lo. Assim Husserl diz: “O conceito de redução fenomenológica adquire uma determinação mais precisa, mais profunda e um sentido mais claro.”¹⁴⁶ O que fica em evidência é que, para Husserl, a redução fenomenológica é apresentada como uma segurança de perceber o fenômeno pela descrição que aparece, e isto representa enxergar o fenômeno pelo que ele é, sem suposições ou juízo de valor.

É importante refletir que, na redução fenomenológica, o interesse é a percepção do fenômeno com profundidade: quanto mais nos dedicamos em perceber os fenômenos, mais certeza adquirimos para confirmar que existe mais conteúdo para ser descoberto. Segundo Husserl: “Fomos conduzidos um pouco mais para as profundidades, e nas profundidades residem as obscuridades e, nas obscuridades, os problemas”.¹⁴⁷ Nessa proposta, é perceptível que a redução fenomenológica no método de Husserl não tem a pretensão de apresentar o fenômeno no campo das percepções como simples e fácil; ao contrário, na redução fenomenológica apresenta-se o fenômeno na sua forma real, ou seja, essa proposta significa que quanto mais se investiga mais aparições vão surgindo.

Essa visão de perceber a experiência representa a abstenção do eu para se chegar na essência do fenômeno. Assim, Husserl diz: “[...] depois que executamos essa redução, não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo de diversos vividos que resta como resíduo transcendental”.¹⁴⁸ O que está claro é que a redução fenomenológica de Husserl se preocupa mais em desconstruir suposições, isto é, suspender todo juízo de valor para se chegar na realidade do fenômeno. Isto apresenta que as percepções humanas no que concerne à Fenomenologia devem ser deixadas de lado para descrevermos a visão do fenômeno pelo que ele é, sem “achismos”.

Outro pensador que se destaca no campo da Fenomenologia é Martin Heidegger (1889-1976). Heidegger entende que a Fenomenologia está diretamente relacionada à questão do ser. Sobre isso, Cerbone propõe que a Fenomenologia para Heidegger está subordinada ao ser: “Para Heidegger, a Fenomenologia é subordinada ao que ele chama ‘Fenomenologia fundamental’, que está centrada na questão do ser”.¹⁴⁹ O ser é compreendido como existência para Heidegger, e é nessa reflexão que a existência é relacionada ao “Dasein” – o Ser do ente, ou seja, o particular da existência humana. O “Dasein” como parte da existência humana é percebido em

¹⁴⁶ HUSSERL, Edmund. *A ideia de Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2019, p. 27.

¹⁴⁷ HUSSERL, 2019, p. 28.

¹⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à Fenomenologia pura*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006, p. 132.

¹⁴⁹ CERBONE, 2014, p. 68.

categorias. Nessa reflexão, Paul Gerner diz: “As estruturas básicas de ser do Dasein são chamadas por ele de existência. Essas existências são contrastadas com as categorias, que se referem às estruturas básicas do ser de entes diversos do Dasein”.¹⁵⁰

O “Dasein” na Fenomenologia de Heidegger é sempre um ser do outro. Isto representa que o “Dasein” existe no outro, pois o “Dasein” é particular de uma existência mais também existe no outro, como aponta Gerner: “O ser do Dasein é sempre o ser de alguém ou, tal como Heidegger a fórmula, é sempre meu”.¹⁵¹ Para Heidegger, a Fenomenologia visa descrever a interação do homem com objeto, e isto demonstra que a compreensão do fenômeno é o resultado dessa interação. Posto isto, Heidegger rejeita a metodologia de Husserl, de redução fenomenológica, para encontrar a descrição correta do fenômeno. Sobre isso, Cerbone diz: “Em outras palavras, Heidegger enfaticamente rejeita a redução fenomenológica como o ponto de partida para Fenomenologia”.¹⁵²

Jean Paul Sartre (1905-1980) é outro teórico fenomenológico que se destaca. A Fenomenologia de Sartre põe em evidência a “existência do eu”. Para Sartre, a descrição de Fenomenologia é a experiência manifesta de algo em nossas vidas. Nessa proposta, Cerbone diz: “Uma descrição fenomenológica, por contraste, restringe-se inteiramente a como as coisas são manifestas na experiência, a atividade como experiência, e aqui, Sartre afirmaria, as muitas ocorrências de ‘eu’ e ‘meu’ que povoam descrição narrativa”.¹⁵³ Nesse pensamento, percebemos que Sartre contraria o pensamento de redução fenomenológica de Husserl e apresenta a experiência como parte da vivência do eu, ou seja, o eu como parte fundamental para descrever a experiência e apresentar o fenômeno.

Desta forma, a Fenomenologia de Sartre compreende a experiência como o caminho para perceber o fenômeno. Nesse sentido, Cerbone apresenta a sua percepção fenomenológica de Sartre: “O conteúdo da experiência não é senão o que é experienciado: não existe elementos não experienciados da experiência”.¹⁵⁴ Na Fenomenologia de Sartre, diante da experiência, não se deve colocar em dúvida a existência, pois a experiência é o resultado da percepção no fenômeno diante de nós.

¹⁵⁰ GORNER, Paul. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017, p. 14.

¹⁵¹ GORNER, 2017, p. 15.

¹⁵² CERBONE, 2014, p. 72.

¹⁵³ CERBONE, 2014, p. 114.

¹⁵⁴ CERBONE, 2014, p. 116.

3.2 A Psicologia Fenomenológica interpretando o Sagrado na existência humana

Nesta pesquisa, percebemos que a Psicologia e a Religião são métodos investigativos para descrever os fenômenos que envolvem a vida humana. Pensando sobre Psicologia Fenomenológica existencial, Feijoo apresenta a maneira de viver e demonstrar a existência: “Ao se tomar a Psicologia do ponto de vista explicativo, considera-se o comportamento como o fundamento da existência”.¹⁵⁵ Nessa compreensão, a maneira como homem se comporta representa sua condição existencial, pois a sua existência é o resultado da sua vivência. Pensando assim, a existência está para toda nossa condição de vida, é ela que demonstra sua percepção religiosa do ser humano na sociedade, isto quer dizer que a existência é tudo que vivenciamos e atribuímos significado, quer seja religiosa ou não.

Quando pensamos, por exemplo, no sentimento de santificação em uma Religião, nada mais é do que a condição existencial, e isto representa a consciência presente na existência do homem. Dito isto, Otto apresenta a santificação como o temor: “Em algumas línguas existem expressões que designam exclusivamente ou preponderantemente esse ‘temor’, que é mais que temor. Por exemplo, *hiq dîsh* = santificar, em hebraico”.¹⁵⁶ Podemos compreender que santificar está para além de obediência a uma divindade, mas tem a haver com uma condição existencial que construímos em viver uma Religião. Isto significa que a santificação é um comportamento existencial. Assim, Otto apresenta a santificação como sentimento em nossas vidas: “Santificar algo em seu coração significa distingui-lo por sentimento de receio peculiar, que não deve ser confundido com outros receios, significa valorizá-lo pela categoria do numinoso”.¹⁵⁷

Dessa forma, o santificar para Otto é um comportamento existencial. Essa preocupação nada mais é que descrever o que representa santificação e, na verdade, é uma percepção fenomenológica. Nesse prisma, a Psicologia Fenomenológica tende a descrever os fenômenos existenciais da vida humana. Nesse caminho, Feijoo apresenta que a preocupação da Fenomenologia é apresentar, descrever de forma mais clara, os fenômenos que surgem na existência: “A Psicologia Fenomenológica visa a descrever com rigor, e não deduzir ou induzir; mostrar, e não demonstrar; explicar as estruturas em que a experiência se verifica, e não expor a lógica da estrutura”.¹⁵⁸ Isto representa que entender o Sagrado na existência humana é

¹⁵⁵ FEIJOO, 2010, p. 33.

¹⁵⁶ OTTO, 2002, p. 45.

¹⁵⁷ OTTO, 2002, p. 45.

¹⁵⁸ FEIJOO, 2010, p. 33.

percebermos como ele aparece na vida. Feijoo, descrevendo sobre essa percepção fenomenológica, ainda apresenta a transparência: “Por fim, deixar transparecer na descrição da experiência suas estruturas, e não deduzir o aparente por aquilo que não se mostra.”¹⁵⁹

Portanto, descrever o significado do Sagrado na existência humana pelo método fenomenológico é perceber que, no processo investigativo, buscamos o sentido das coisas, pois a Fenomenologia existencial tende a relatar o sentido do ser. Nesse pensamento, Feijoo apresenta que, na investigação fenomenológica existencial, buscamos o sentido do ser: “E é o modo ser do humano que funda as coisas, dando-lhes sentido. É através do método que se vai buscar esse sentido do ser, naquilo que se dá diretamente”.¹⁶⁰ Deste modo, Feijoo apresenta o sentido do ser como uma investigação fenomenológica. Feijoo utiliza do método de Heidegger que apresenta a Fenomenologia como a investigação do ser. Isto representa o ser como o que dá o significado das coisas; então, percebemos que o Sagrado é o significado na vida humana.

Como dito, a relação do Sagrado com a existência humana é uma relação de compreensão fenomenológica, ou seja, a melhor maneira de encontrar o sentido do ser com o Sagrado e a existência humana é na Fenomenologia. Quando refletimos que o Sagrado apresenta na vida humana manifestações, podemos perceber que Maçaneiro entende a manifestação do Sagrado gerando comportamentos existenciais: “No início, tudo se concentra na síntese do Sagrado: um sentimento, um estalo, uma percepção de que bem ali – na fonte que jorra, no fogo misterioso dos vulcões ou no ruído distante das tempestades”.¹⁶¹ Sendo assim, essas variedades de sentimento perante a presença do Sagrado são uma condição existencial, o que representa que o Sagrado, em nossa existência, pode ser percebido por meio de caminhos que manifestam sinais físicos na vida humana.

Mediante esses caminhos, para Maçaneiro, a presença do Sagrado é perceptível na vida humana diante de descobertas, através de sinais físicos. Nas palavras de Maçaneiro: “É isso que a Fenomenologia chama de ‘sentimento’ ou ‘percepção da sacralidade.’ Ainda não se trata de uma divindade definida, mas, sim, da intuição de que ‘o que se vê’ (o vidente)”.¹⁶² Desta forma, dizer que o Sagrado está na existência humana é descobrir o real significado do Sagrado na vida humana.

Para entender o sentido do Sagrado na existência, podemos apresentar o que Feijoo nos diz sobre existência. Feijoo propõe que o fenômeno é o que está em evidência: “O fenômeno é

¹⁵⁹ FEIJOO, 2010, p. 34.

¹⁶⁰ FEIJOO, 2010, p. 39.

¹⁶¹ MAÇANEIRO, 2011, p. 18.

¹⁶² MAÇANEIRO, 2011, p. 18.

o que se mostra a si mesmo; à maneira do ente, portanto, o fenômeno transparece, mostrando-se em si mesmo. De uma forma ou de outra, o ser mostra-se, seja de forma velada, encoberta do sentido do ser.”¹⁶³ Neste sentido, o fenômeno apresenta o que está no ser, ou seja, apresenta a existência do ser quando refletimos sobre a existência, o que nos remete à conclusão que a existência se inclina a apresentar o que se manifesta. Nesse caminho, Feijoo diz: “O fenômeno se mostra a si mesmo, através dele próprio. Através do princípio da transparência, partindo-se do pressuposto de que o sentido se mostra em ato”.¹⁶⁴ Portanto, fica evidente que o fenômeno no princípio fenomenológico é o que está em amostra.

Diante dessas percepções, podemos entender que as experiências com o Sagrado são manifestações que estão na vida do homem religioso. Diante dessa afirmativa, podemos identificar que o homem religioso, vivenciando as manifestações do Sagrado no seu ser, desperta na sua existência uma perspectiva de estar diante de algo misterioso. Assim sendo, Maçaneiro diz: “É nas ‘coordenadas na natureza’ que o homo religiosus ouvirá o sussurro da transcendência, como presença misteriosa que o circunda e espreita”.¹⁶⁵ Esse sentimento de novidade, curiosidade e de expectativa é nada mais do que o significado que a existência humana entende. Nesses princípios, é possível apresentar o que Feijoo entende sobre a definição do fenômeno refletindo sobre a teoria de Heidegger: “Heidegger afirma, ainda, que o fenômeno se define como aquilo que se revela, o que se mostra em si mesmo, a totalidade”¹⁶⁶

Pensado assim, percebermos que a manifestação do Sagrado é ter a curiosidade em estudar minuciosamente o fenômeno e, por que não dizer, identificar como o Sagrado se revela em suas manifestações. Nessa proposta, Maçaneiro apresenta as manifestações sentidas pelo sujeito e identificadas como fascinantes: “As manifestações do Sagrado – denominadas ‘hierofania’ – são sentidas e captadas pelo sujeito de um modo vertiginoso: de um lado, atraem e fascinam, de outro, afastam e atemorizam”.¹⁶⁷ Nessa afirmativa, o Sagrado na existência tende a apresentar comportamentos na vida do homem. Esse comportamento é a demonstração da manifestação do Sagrado na existência humana. Isto posto, para investigarmos fenomenologicamente o Sagrado na existência, o caminho é identificarmos as manifestações do Sagrado na vida, pois o resultado da manifestação do Sagrado em uma perspectiva fenomenológica tem inclinação a apresentar-se como manifestações físicas.

¹⁶³ FEIJOO, 2010, p. 39.

¹⁶⁴ FEIJOO, 2010, p. 39.

¹⁶⁵ MAÇANEIRO, 2011, p. 20.

¹⁶⁶ FEIJOO, 2010, p. 39.

¹⁶⁷ MAÇANEIRO, 2011, p. 23.

Pensando sobre Fenomenologia mediante a vida religiosa, Heidegger apresenta essa interpretação que compreende o acesso original, ou seja, esse método de interpretação se preocupa em perceber o acesso para descrever o fenômeno. Nessa compreensão, Heidegger diz: “O peculiar da compreensão fenomenológico-religiosa é a obtenção de uma compreensão prévia para uma via originária de acesso”.¹⁶⁸ Nesse caminho, a Fenomenologia de Heidegger proporciona a possibilidade de perceber a vida religiosa na perspectiva de um fenômeno. E o que seria esse fenômeno, a não ser que o entendimento é adquirido mediante a percepção da manifestação do Sagrado?

Quando se investiga a manifestação do Sagrado na existência humana, não existe outra possibilidade de descrever sua manifestação que não seja por meio do fascinante e do tremendo. Diante desta percepção, Maçaneiro diz: “Entre o *fascinans* e o *tremendum*, acrescenta-se ainda o *augustum* - percepção do Sagrado como majestade augusta, dotada de uma santidade fontal, sublime e intocável, em contraste com a pecabilidade humana”.¹⁶⁹ Nesta percepção, a descrição do Sagrado mediante a Fenomenologia é a possibilidade do ser estar à mostra nessa experiência para o homem religioso. Dito isto, Maçaneiro entende que a relação que existe do homem religioso com essa experiência religiosa é a consciência das limitações humanas: “A luz da augusta divindade resplandece sobre o ser humano e põe às claras os seus pecados, vícios e limites. Não há como fugir nem se esconder desta luz, que revela a justa medida da condição humana”.¹⁷⁰

A existência humana experiencia o Sagrado diante suas condições, e isto representa que as subjetividades dessa relação de homem e Sagrado são compreendidas no campo da vida por meio das manifestações físicas ou psicológicas. Dito isto, entendermos esse fascínio religioso que o ser humano pode vivenciar é possível mediante a investigação fenomenológica. Heidegger, descrevendo o mundo religioso por meio dos óculos fenomenológicos, expõe como novo o caminho que se abre pela Fenomenologia: “É pela compreensão fenomenológica que se abre um novo caminho para teologia. O indício formal renuncia à compreensão última que só pode se dar numa vivência religiosa genuína”.¹⁷¹ O que é perceptível é a maneira como Heidegger descreve a Religião na existência humana. Para ele, a Fenomenologia apresentará o novo caminho para descrever as subjetividades da existência humana mediante a Religião, ou

¹⁶⁸ HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2ª ed. 2014, p. 61.

¹⁶⁹ MAÇANEIRO, 2011, p. 24.

¹⁷⁰ MAÇANEIRO, 2011, p. 24.

¹⁷¹ HEIDEGGER, 2014, p. 61.

seja, o Sagrado. Isto descreve que a existência humana vive suas mais notáveis experiências com o Sagrado.

A vida religiosa é a existência religiosa. Então, nesse mundo de subjetividade, o ser absorve as manifestações para sua existência. Pensando por esse caminho, Feijoo apresenta que, para Heidegger, o ser é o que se investiga. Isto demonstra que o ser é o caminho da descoberta da existência humana: “Em Heidegger, encontram-se as considerações sobre o método fenomenológico, maneira como deve ser conduzida a questão do ser e pelo qual se pode traçar este caminho”.¹⁷² Mediante essa percepção, o ser é apresentado como único caminho para perceber todas as subjetividade da vida, e isto não é a simplificação do ser; ao contrário, essa é a maneira mais clara de descrever o fenômeno da existência, quer seja a manifestação do Sagrado ou não. Diante desse entendimento, a existência está repleta do significado adquirido ao longo da vida, e o ser é o acesso para uma descrição fenomenológica da manifestação do Sagrado.

Portanto, o Sagrado, na verdade, são manifestações na existência humana. E mais, o Sagrado na presença da divindade manifesta-se quer seja no homem quer seja no objeto. Pensando assim, essa manifestação pode ser descrita na vida humana e percebida como sinais da sua presença, e tende a ratificar a condição humana. Nessa proposta, Maçaneiro percebe que o Sagrado, manifestando-se, gera sentimento de angústia na condição humana, mas não de fuga: “É interessante notar que as percepções do Sagrado como *augustum* (majestade santíssima) e *tremendum* (abismo terrificante) não determina no sujeito humano uma atitude de fuga da divindade”.¹⁷³

3.3 Psicologia Fenomenológica, Religião e suas atuações

O campo de atuação da Psicologia é diverso. Nesse momento, através da sua metodologia, pretendemos descrever uma atuação na ótica da Psicologia Fenomenológica diante da Religião. Nesse princípio, a manifestação religiosa fenomenologicamente é entender o sentido da existência. Assim, podemos perceber o que Virgínia Moreira e Lucas Bloc expressam, quando afirmam que a consciência é na verdade a consciência de alguma coisa. Nesse pensamento, Moreira e Bloc, descrevendo o conceito de Franz Brentano, compreendem que a memória é resultado: “Neste sentido, pode-se afirmar que a consciência não existe por si

¹⁷² FEIJOO, 2010, p. 53.

¹⁷³ MAÇANEIRO, 2011, p. 25.

mesma, mas é sempre consciência de alguma coisa, ou seja, todos os atos da consciência são, naturalmente, relacionados a alguma coisa”.¹⁷⁴ Nesse caminho, entendemos que a Religião é uma memória de algo que produziu significado para a vida de alguém, e a certeza que o Sagrado está sendo experienciado numa condição existencial, e que esse aprendizado produz memórias religiosas.

Investigando os fenômenos no exercício da Fenomenologia, a Psicologia irá interpretar de maneira explicativa, identificando o conhecimento no seu sentido principal. Esse conhecimento na consciência é a demonstração do objeto na consciência. Dito isto, para Moreira e Bloc, o conhecimento é a percepção dos conteúdos dos objetos na própria consciência: “Assim, conhecer os conteúdos da consciência é conhecer o próprio objeto. Partindo da concepção que o objeto só é acessível à consciência, o único caminho para o conhecimento das coisas [...]”.¹⁷⁵ Essa maneira de entendermos a consciência é a realidade na qual uma pessoa consegue identificar o fenômeno do objeto em sua vida. Mediante essa afirmação, a consciência é a descrição do fenômeno se tornando em existência na vida humana.

A grandeza do resultado do método fenomenológico está no que se apresenta como aberto ao conhecimento humano. Esse pensamento, de acordo com Moreira e Bloc, apresenta que a Fenomenologia demonstra o que está diante dos olhos: “O caminho fenomenológico para responder tal questão é que os fenômenos da consciência são o seu ponto principal de referência porque são os dados acessíveis a nós [...]”.¹⁷⁶ Essa significação pode ser distinguida no processo investigativo visto que a Fenomenologia tem como instrumento os dados apresentados pela experiência, o que demonstra que a consciência tem sua grandeza por ser um instrumento de investigação, como também por ser o caminho para apresentar os resultados.

Mediante essa percepção, descrever Religião como o conteúdo em forma de lembrança para a existência humana é descrever o significado na vida humana. Nesse princípio, o significado vai criando material para fundamentação, o qual é possível devido às experiências adquiridas. Sobre isso, Maçaneiro propõe a dizer que os materiais de fundamentação são fruto da memória que o homem adquire em contato com o Sagrado: “É desta memória que surgirão, depois, as narrativas, os mitos e percursos religiosos, podendo ser escritos e fixados posteriormente, dando origem a textos sacros”.¹⁷⁷ Essa percepção é o Sagrado atuando na vida

¹⁷⁴ MOREIRA, Virginia; BLOC, Lucas. *Fenomenologia Clínica*. Rio de Janeiro, RJ: IFEN, 2021, p. 32.

¹⁷⁵ MOREIRA; BLOC, 2021, p. 32.

¹⁷⁶ MOREIRA; BLOC, 2021, p. 32.

¹⁷⁷ MAÇANEIRO, 2011, p. 31.

humana como o facilitador de lembranças na vida religiosa. Ou seja, essa percepção é a identificação da memória de experiências vividas.

É nesse conhecimento que o homem adquire comportamentos, isto é, a sua memória contribui para ele construir conceitos e compartilhar experiências. Maçaneiro apresenta que o homem religioso tem lembrança da hierofania e consegue demarcar o lugar Sagrado onde faz contato com a divindade: “[...] o sujeito religioso não apenas guarda a memória da hierofania (inscrição interior), mas demarca o lugar para estabelecer ali um acesso à divindade.”¹⁷⁸ Numa perspectiva fenomenológica, o Sagrado é percebido a partir do sentido, e é justamente o que Moreira e Bloc dizem: “Os fenômenos são percebidos a partir dos sentidos, mas são dotados de um sentido ou de uma intuição da essência”.¹⁷⁹

Na hierofania mediante a Psicologia Fenomenológica, a sua descrição é reconhecida pelos sinais físicos que o corpo consegue transmitir. Esses sinais só são possíveis justamente porque o corpo humano, na hierofania, responde de maneira diferente. Essa maneira de sentir é o encontro humano com o Sagrado, e isto vai revelando coisas que estavam em oculto, agora à mostra. Nesse pensamento, Maçaneiro descreve que, na hierofania, descobre-se muitas coisas que estavam ocultas: “Assim, experiências heterofônicas aparentemente longas (como se durasse muitas horas na percepção do sujeito) se revelam breves, coisas de poucos segundos, quando o sujeito retorna da vivência e conta temporalmente.”¹⁸⁰ Nessa afirmativa, desvela que a hierofania propicia uma condição de descoberta da realidade da vida como experiência temporalmente.

Diante dessa percepção, a reflexão que reverbera é o interesse de percebermos corretamente esse fenômeno. O que justifica é simplesmente o interesse de encontrar o sentido do fenômeno, ou seja, o Sagrado como o fenômeno no qual o homem religioso tem ambições a conhecer na essência. Mediante esse pensamento, Feijoo apresenta as pretensões do que o método interpretativo fenomenológico, citando a percepção de Husserl, que descreve que a Fenomenologia não se utilizará de percepções comuns e sentidos ingênuos fundamentados em meras especulações. Nas palavras de Feijoo: “Husserl apresenta a atitude antinatural, própria à Fenomenologia, como possibilidade de uma visão não comprometida com a postura ingênua que se deixa levar pela opinião já marcada por um modo de ver presente no senso comum”.¹⁸¹ Essa percepção é o que todo homem religioso procura quando está diante do Sagrado, ele não

¹⁷⁸ MAÇANEIRO, 2011, p. 32.

¹⁷⁹ MOREIRA; BLOC, 2021, p. 37.

¹⁸⁰ MAÇANEIRO, 2011, p. 33.

¹⁸¹ FEIJOO, 2010, p. 113.

mais se satisfaz com conceitos comuns e parte para uma investigação que apresente o real sentido do fenômeno.

Sendo assim, podemos compreender que o interesse de quem vivencia a manifestação do Sagrado é poder afirmar sua experiência de fé. Na Fenomenologia, o seu método interpretativo caminha em sentido semelhante. Isto quer dizer que a mesma ambição que o homem religioso procura para descrever o que está sentindo é o mesmo interesse que o método fenomenológica tem. Para Feijoo, a Fenomenologia tem como o lema o retorno às coisas mesmas, e esse discurso aparece justamente com intuito de saber o principal sentido dos fenômenos. Assim, Feijoo afirma que “A atitude antinatural tal como assumida pela Fenomenologia com seu lema fundamental – ‘resumo às coisas mesmas’ – pode dar a impressão de que o que está em questão é o empírico”.¹⁸²

Diante do apresentado entre Psicologia e Religião, podemos descrever que essa relação na vida humana está muito presente. Entendemos que a vida religiosa de um indivíduo não se resume ao espaço religioso, e sim, na sua cotidianidade. Nesse princípio, o psicólogo tem a responsabilidade de perceber esse perfil de pacientes. Dito isso, para Karine Cambuy, os profissionais de Psicologia estão cada vez mais envolvidos com demandas religiosas em sua clínica: “Nossa experiência profissional vem revelando que, cada vez mais, questões envolvendo a religiosidade se fazem presentes na clínica psicológica, seja em consultórios particulares ou em atendimentos institucionais”.¹⁸³ Posto isto, podemos perceber que o psicólogo é desafiado no seu ambiente de trabalho a consultar pacientes que estão vivendo uma Religião, e muitas vezes os seus problemas estão relacionados com a vida religiosa.

A presença religiosa é, na verdade, uma experiência de vida popular no ser humano. Nesse princípio, as clínicas de Psicologia estão vivenciando cada vez mais demandas existentes nos seus pacientes. O que se pode observar é a Religião em uma crescente diante dos argumentos de profissionais convencidos em descrever números significativos de problemas psicológicos envolvendo Religião. Nesse sentido Cambuy têm a presteza em relatar a Religião em demandas clínicas: “De acordo com as nossas observações, a presença da religiosidade nos atendimentos clínicos não é apenas eventual, mas está, muitas vezes, estreitamente vinculada ao problema psicológico que é trazido para a psicoterapia”.¹⁸⁴ Assim, a Religião não é somente uma experiência no sentido de qualidade de vida, muitas vezes Religião é uma experiência

¹⁸² FEIJOO, 2010, p. 113.

¹⁸³ CAMBUY, Karine. Psicologia Clínica e Experiência Religiosa. *Estudo de Religião*. N. 3, 2006, p. 78. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv3_2006/p_cambuy.pdf>. Acesso 22 out. 2024.

¹⁸⁴ CAMBUY, 2006, p. 79.

transformada em problemas na vida humana, que geram tormentas e tiram a alegria e a condição de viver.

Diante das questões apresentadas, o questionamento que muito se faz é saber o grau de positividade da Religião na vida humana, ou de negatividade. Pensamentos como esse são os mais frequentes, pois, a cada dia as dúvidas são de todos os lados, a favor ou contra a existência da Religião nas vidas das pessoas. Nesse princípio, Cambuy apresenta resultados com argumentos a favor: “Em contrapartida, outros profissionais acreditam que a Religião é necessária e útil à saúde mental”.¹⁸⁵ Portanto, psicólogos favoráveis conseguem enxergar positivamente a Religião na vida das pessoas, e esse pensamento otimista é, na verdade, um reconhecimento dos valores que uma pessoa consegue absorver diante de sua experiência religiosa. O que se deve deduzir são: os valores de uma vida religiosa contribuem para a existência humana.

Diante das necessidades existentes nas vidas das pessoas, o que se deve fazer é ressignificar as vidas, o desejo de todos que trabalham com pessoas, quer no meio religioso, ou no consultório de Psicologia. O que se sabe é que, diante dos problemas apresentados à vontade humana, deve-se ajudar a quem precisa. No meio religioso, muitos líderes trilham no mesmo princípio, e a sua prontidão ajustada com desejos de ajudar é notória. Nesse princípio, Cambuy o interesse de líderes em ajudar pessoas, mas essa vontade acaba gerando confusões interpretativas: “Os líderes religiosos procuram responder aos pedidos de ajuda religiosa acreditando, muitas vezes, que estes pedidos são, no fundo, igualmente psicológicos”.¹⁸⁶

O que se pode perceber é que o problema perpassa justamente pela confusão apresentada diante da sua responsabilidade, ou seja, o erro está quando um líder religioso não percebe o seu papel na vida de uma pessoa. Outro ponto a ser apresentado é que muitos psicólogos enxergam o auxílio da Religião como um apoio para seu avanço clínico diante dos problemas. Nesse sentido, Cambuy diz: “Já os psicólogos clínicos combinam a ajuda religiosa com o auxílio psicológico solicitado, uma vez que acreditam implicitamente na necessidade da natureza religiosa subjacente aos sofrimentos da psicopatologia”.¹⁸⁷

Diante dessas afirmações, percebemos que há psicólogos reconhecendo a Religião como forma de ajuda para seus pacientes diante das psicopatologias. Esses pensamentos não são nenhum demérito; ao contrário, demonstram a maturidade do profissional em perceber seus pacientes de forma integral, e o problema não tem a haver com o auxílio da Religião na vida de

¹⁸⁵ CAMBUY, 2006, p. 81.

¹⁸⁶ CAMBUY, 2006, p. 81-82.

¹⁸⁷ CAMBUY, 2006, p. 82.

seus pacientes. A questão é a confusão que pode ser apresentada do profissional de Psicologia em perceber o fenômeno religioso como conceito psicológico, ou seja, o psicólogo procurando na Religião conceitos que possam ser técnicas de intervenções para seus pacientes, mesmo que esse pensamento seja um equívoco.

Portanto, a troca de papéis talvez seja a maior dificuldade para a harmonia entre a Religião e Psicologia. A Religião foi e sempre será o caminho para o conforto da existência humana. O que mais existe são relatos de pessoas que encontraram na Religião o sentido da vida. Esse pensamento não é ruim, diferente quando a Religião deixa de ser um apoio para a existência humana e se torna visão de alienação. Conforme Cambuy, “aqueles que se sentem despojados de sorte, de esperança, de saúde, de emprego, usam a Religião para dar sentido a um mundo caótico, mas, por outro lado, que aliena, pois não oferece meios para conquistar mudanças”.¹⁸⁸ Diante desse pensamento, o problema na Religião não é da Religião, e sim do mal uso dela. As distorções equivocadas nesse uso são os grandes problemas para a vida humana. Isto quer dizer que utilizar a Religião para além do que ela se propõe a ser, consequentemente a Religião se tornará um caminho para desconstrução da vida.

Diante dessa realidade, a Psicologia vivencia o desinteresse em saber da Religião de seus pacientes como se a Religião fosse a vilã na vida das pessoas. Nesse princípio, Cambuy afirma que “a maior dificuldade que o profissional enfrenta ao buscar conhecer a religiosidade de seu cliente é a de lidar com seus próprios preconceitos”.¹⁸⁹ Esta proposta retrata as dificuldades e muitas vezes o despreparo que o profissional de Psicologia enfrenta diante da Religião de seus pacientes.

O grande desafio da clínica psicológica é saber conciliar as diferenças religiosas e até mesmo a negação religiosa da parte de seus pacientes. É pertinente apresentar também a opinião da supervalorização das convicções religiosas que o psicólogo tem. Nessa percepção, o psicólogo está sujeito a abandonar as investigações psicológicas para viver experiências religiosas no consultório psicológico. Nesse princípio, Cambuy diz que “os conhecimentos científicos só são considerados se estiverem em total acordo com as crenças religiosas do terapeuta, o que gera, também, a rejeição pelas pessoas que adotam outras crenças ou outras religiões”.¹⁹⁰

Princípios preconceituosos neutralizam o olhar clínico do profissional que deixa de fazer Psicologia para construir uma teologia mal elaborada de sua fé em local não apropriado.

¹⁸⁸ CAMBUY, 2006, p. 86.

¹⁸⁹ CAMBUY, 2006, p. 88.

¹⁹⁰ CAMBUY, 2006, p. 89.

Mediante esse pensamento, podemos perceber que é obrigação do psicólogo viver uma abertura de suas convicções religiosas diante dos seus pacientes. Nesse entendimento Cambuy entende que “O papel do psicólogo seria permitir a crítica, o questionamento e a abertura para novas experiências rumo ao crescimento”.¹⁹¹ Assim, vemos a importância do psicólogo em ter flexibilidade diante das religiões de seus pacientes, pois o profissional tem que suspender suas convicções religiosas, entendendo que seu papel não é ser um líder religioso e a sua missão não é evangelizar.

Portanto, o desafio do psicólogo é perceber as demandas de seus pacientes, e se isso envolver demandas religiosas, a sua preocupação é descrever o fenômeno e auxiliar na medida do possível com intervenções aos seus pacientes. Diante do exposto, nessa pesquisa, podemos perceber que a ciência da Psicologia e a Religião podem conviver harmonicamente, já que uma não se contrapõe à outra; mesmo tendo objetivos diferentes, seus desejos são semelhantes para contribuições à existência humana. Em suma, a Psicologia é uma descrição dos fenômenos dos quais a Religião não prioriza como a ciência.

3.4 Aplicabilidade da Religião no espaço clínico fenomenológico

O objetivo desta seção é explorar a presença da Religião na existência humana a partir da Psicologia Fenomenológica, compreendendo que, ao valorizar a Fenomenologia, estamos valorizando a subjetividade humana. Isso implica reconhecer que cada indivíduo é único e possui gatilhos próprios que podem desencadear seu perfil patológico.

Nesse sentido, descrever a aplicabilidade da Religião no contexto clínico não significa construir um caminho rígido e predeterminado para diagnosticar patologias, como se fosse uma “receita de bolo”, em que uma determinada quantidade de ingredientes e um mesmo processo de somá-los garante sempre um mesmo resultado. A intenção deste trabalho, portanto, não é oferecer conclusões definitivas sobre as patologias no campo da Psicologia, mas apresentar os resultados de pesquisa sobre relações possíveis entre Religião e Psicologia.

Este trabalho é voltado para profissionais da Psicologia que desejam expandir seu entendimento sobre a Religião como um recurso complementar no tratamento psicológico, assim como para pesquisadores das áreas de Psicologia, Religião e campos afins. Vale ressaltar que a proposta não visa apresentar a Religião como uma abordagem terapêutica na Psicologia. O objetivo não é reduzir a Religião à dependência da Psicologia, nem empobrecer a Psicologia

¹⁹¹ CAMBUY, 2006, p. 91.

ao torná-la dependente da Religião para o tratamento. Ao contrário, buscamos compreender a Religião como um possível apoio na construção e no fortalecimento da existência humana.

3.4.1 Análise do favorecimento da Religião na depressão e diagnóstico

Sob a ótica fenomenológica, a depressão não é apenas um transtorno definido por critérios clínicos, mas uma transformação profunda na maneira como o indivíduo se relaciona consigo mesmo, com os outros e com o mundo ao seu redor. Heidegger descreve o ser humano como "um-ser-no-mundo", ou seja, alguém cuja existência não pode ser dissociada de seu contexto e de suas relações. Na depressão, essa conexão pode ser vivenciada como alienação ou distanciamento de um mundo que anteriormente tinha significado. Como afirmam Anielli Santiago e Adriano Holanda, “os sintomas principais das referidas formas de depressão são alteração da capacidade de experimentar o prazer, perda de interesse, diminuição da capacidade de concentração, fadiga conceituada [...]”.¹⁹²

Assim, é possível perceber que o sujeito acometido pela depressão experimenta uma profunda dificuldade em acreditar nos aspectos positivos de sua vida, algo que se torna particularmente evidente durante uma crise patológica. Nesse contexto, a depressão pode ser entendida como uma verdadeira desconstrução das expectativas em relação à existência humana. O paciente tende a perder a expectativa na possibilidade de ressignificar sua trajetória, considerando a vida como uma sequência de experiências sem sentido ou valor. Isso reflete um estado em que a esperança e a perspectiva de mudança se tornam distantes, criando um ciclo de sofrimento emocional difícil de quebrar ou reverter.

De acordo com Santiago e Holanda, a depressão pode ser definida como uma diminuição significativa da autoestima e da confiança pessoal. Tal enfraquecimento afeta a visão que o indivíduo tem de si mesmo, levando-o a perder a capacidade de reconhecer suas qualidades e potencialidades. Esse processo compromete profundamente a autoconfiança, tornando difícil para o paciente acreditar em sua capacidade de superar desafios ou de se relacionar positivamente com o mundo ao seu redor. Como afirmam Santiago e Holanda, “também são frequentes a diminuição da autoestima e da autoconfiança, além de ideias de culpabilidade e/ou indignidade”.¹⁹³ Essas percepções de insuficiência e inadequação podem se manifestar de diversas formas, como sentimentos de inutilidade, vergonha ou um profundo senso de falha.

¹⁹² SANTIAGO, Anielli; HOLANDA, Adriano Furtado. Fenomenologia da depressão: uma análise da produção acadêmica brasileira. *Abordagem Gestáltica*. V. 19, N. 1, 2013, p. 39.

¹⁹³ SANTIAGO; HOLANDA, 2013, p. 39.

Tais ideias podem se enraizar na psique do indivíduo, tornando-se um dos principais obstáculos para a sua recuperação. O impacto psicológico da depressão, portanto, vai além do sofrimento emocional imediato, gerando uma distorção cognitiva que impede a pessoa de enxergar possibilidades de mudança ou crescimento.

Ademais, a depressão muitas vezes se caracteriza por um ciclo vicioso, no qual a sensação de fracasso e a crença na impossibilidade de melhoria alimentam a própria doença, exacerbando seus sintomas e dificultando o processo terapêutico. Portanto, compreender esses aspectos da depressão é essencial para promover intervenções mais eficazes, que abordem não só os sintomas clínicos, mas também as crenças limitantes que comprometem a capacidade do paciente de encontrar novas perspectivas sobre sua vida.

3.4.1.1 Contribuição da Religião para o enfrentamento da Depressão

Compreender a Religião vai além de reconhecer sua dimensão como uma relação de fé com o Sagrado. A vivência religiosa transcende a experiência espiritual, revelando-se também como um recurso terapêutico. A prática religiosa pode oferecer suporte emocional, psicológico e social, contribuindo para o bem-estar e promovendo estratégias de enfrentamento diante dos desafios da vida. Rudolf Otto propõe que, ao se deparar com o Sagrado, o indivíduo tende a vivenciar sentimentos que promovem o bem-estar em sua vida. Otto assim descreve essa experiência: “essa sensação pode ser uma suave maré a invadir o nosso ânimo, um estado de espírito a pairar em profunda devoção meditativa”.¹⁹⁴ Dessa forma, enxergar a Religião como um caminho para a liberdade do espírito é, na verdade, descobrir o verdadeiro significado de uma experiência religiosa. A Religião, nesse contexto, possui a capacidade de potencializar uma vida mais satisfatória, especialmente para aqueles que enfrentam crises existenciais.

A vida humana é intrinsecamente marcada por desafios e, ao longo dessa jornada, muitas pessoas enfrentam adversidades que podem desencadear patologias, como a depressão. Essas condições, frequentemente relacionadas às pressões e incertezas da existência, revelam a vulnerabilidade do ser humano diante dos obstáculos que o destino apresenta. Nesse contexto, o adoecimento emocional e espiritual pode levar ao distanciamento do indivíduo de sua essência, dificultando o reencontro com um estado de equilíbrio e bem-estar.

Otto, ao explorar a dimensão do Sagrado, destaca a experiência religiosa como um estado de elevação da alma, que pode transformar e ressignificar a vida do indivíduo. Ele

¹⁹⁴ OTTO, 2007, p. 44.

descreve essa experiência como algo que “pode passar para um estado d’alma a fluir continuamente, em duradouro frêmito, até se desvanecer, deixando a alma novamente no profano”.¹⁹⁵ Essa perspectiva ilustra como o contato com o Sagrado é capaz de proporcionar momentos de profunda transcendência, conectando o ser humano a uma dimensão espiritual que transcende as limitações do cotidiano.

Nesse sentido, a Religião desempenha um papel essencial no processo de recuperação e resgate do estado de espírito perdido diante das adversidades e patologias da vida. Por meio da prática religiosa, o indivíduo encontra um espaço para refletir, meditar e estabelecer um diálogo consigo mesmo e com o transcendente. Essa conexão oferece suporte emocional, promovendo o alívio do sofrimento e o fortalecimento interior necessário para enfrentar as agruras da vida. Para Márcia Rozenthal, Jerson Laks e Elias Engelhardt, a depressão é um transtorno de humor, uma perda de equilíbrio: “a depressão é um transtorno mental do humor, este grupo classicamente apresentaria remissão dos sintomas nos períodos interfásicos em contraposição ao caráter crônico da esquizofrenia”.¹⁹⁶ Nesse contexto, a alteração de humor na depressão reflete uma mudança profunda na condição existencial do ser humano. Assim, é possível reconhecer que a Religião pode desempenhar um papel significativo na ressignificação da existência humana, oferecendo sentido, propósito e apoio emocional durante o enfrentamento desse transtorno.

Dessa forma, um paciente que segue uma Religião pode encontrar nela um propósito em meio ao sofrimento, o que favorece a construção de uma perspectiva mais positiva sobre as adversidades e possibilita o crescimento pessoal. A crença em uma força superior pode proporcionar consolo e amenizar o sentimento de desespero frequentemente associado à depressão. O contato com o Sagrado ajuda a desviar o foco da dor, permitindo que o paciente desenvolva uma nova percepção de sua condição existencial, promovendo esperança e ressignificação de sua experiência de vida. Otto destaca que o contato do ser humano com o Sagrado provoca um sentimento de assombro, que não deve ser entendido como um medo comum ou natural, mas como uma expectativa de vivenciar algo extraordinário. Otto assim pontua: “isso porque o assombro não é medo comum, natural, mas já é a primeira excitação e pressentimento do misterioso ainda que inicialmente de forma bruta”.¹⁹⁷

¹⁹⁵ OTTO, 2007, p. 44.

¹⁹⁶ ROZENTHAL, Márcia; LAKS, Jerson; ENGELHARDT, Elias. Aspectos neuropsicológicos da depressão. *Psiquiatria*. V. 26, 2004, p. 205.

¹⁹⁷ OTTO, 2007, p. 47.

Nesse sentido, o envolvimento do paciente com a Religião pode despertar uma predisposição para enxergar novas possibilidades em sua vida, promovendo uma abertura para experiências transformadoras e para a ressignificação de sua existência.

3.4.2 Análise do favorecimento da Religião na ansiedade e diagnóstico

Na Psicologia Fenomenológica, a ansiedade é compreendida a partir da vivência subjetiva do indivíduo, ou seja, pela forma como ele experimenta e atribui significado à sua relação com o mundo. Nessa abordagem, a predisposição do ser humano a desenvolver uma patologia, como a ansiedade, é vista como um reflexo de sua experiência de vida e interação com o ambiente ao seu redor. A condição existencial do indivíduo é construída a partir de sua vivência mundana, onde ele atribui significados aos eventos, às relações e às circunstâncias que encontra ao longo de sua trajetória. É nesse processo de construção de sentido que o ser humano molda sua existência, influenciado tanto pelas realizações que alcança quanto pelas frustrações que enfrenta.

A ansiedade, nesse contexto, emerge como uma consequência natural das tensões inerentes à condição humana. Ao lidar com expectativas, perdas, incertezas e com a constante busca por significado, o indivíduo pode ser tomado por um estado de inquietação e angústia que reflete os desafios de sua própria existência. Esse estado não é apenas uma reação emocional, mas um fenômeno existencial que revela a relação dinâmica entre o sujeito e o mundo que ele habita. A compreensão da ansiedade a partir dessa perspectiva possibilita uma abordagem mais humanizada e centrada no indivíduo, valorizando a singularidade de suas experiências e sua capacidade de ressignificá-las.

Esse estado de ansiedade revela a relação dinâmica entre o sujeito e o mundo, evidenciando como ele percebe e responde às circunstâncias que o cercam. Em vez de ser vista apenas como um transtorno a ser corrigido, a ansiedade pode ser compreendida como um sinal da complexidade da experiência humana, indicando conflitos internos, dilemas e necessidades de transformação.

A partir dessa perspectiva, torna-se possível adotar uma abordagem mais humanizada e centrada no indivíduo, que não reduz a ansiedade a um conjunto de sintomas dissociados de sua vivência, mas a reconhece como parte integrante da maneira como ele constrói sua existência. Valoriza-se, assim, a singularidade de suas experiências e a sua capacidade de ressignificá-las,

transformando a ansiedade em um ponto de partida para o autoconhecimento, a reflexão e a redescoberta de novos modos de ser no mundo.

Refletir sobre a ansiedade, na visão da Psicologia Fenomenológica, exige que a compreendamos não como um sintoma fechado ou fixo, como nas abordagens tradicionais que tratam de patologias biológicas. Pelo contrário, a ansiedade é entendida como uma construção que emerge da existência humana em constante interação com o mundo. Nesse sentido, Moreira e Bloc afirmam: “Se consideramos a ansiedade não como um sintoma ou um fenômeno pertencente ao self, mas como uma das maneiras de funcionar o mundo, podemos entendê-la como constituinte de um estilo existencial”.¹⁹⁸ Essa perspectiva revela que a ansiedade é mais do que um estado passageiro ou uma disfunção: ela faz parte da maneira como o indivíduo vivencia e estrutura sua existência. Dessa forma, olhar para uma crise de ansiedade não é apenas enxergar um problema a ser eliminado, mas também uma oportunidade para descobrir as condições de vida.

Na Psicologia Fenomenológica, uma patologia é compreendida como um processo subjetivo que emerge da relação entre o homem e o mundo. Essa abordagem considera que o indivíduo e o mundo estão em constante harmonia, em uma dinâmica onde o ser humano constrói significados a partir dessa interação. No entanto, essa relação nem sempre se dá de maneira equilibrada, podendo levar ao surgimento de uma patologia quando as estruturas subjetivas do indivíduo são perturbadas. Nesse contexto, a patologia existencial não é vista como algo isolado ou exclusivamente biológico, mas como uma expressão da subjetividade de vida. Moreira e Bloc esclarecem essa ideia ao afirmarem: “Quando queremos descrever um estilo existencial patológico específico, estamos nos focando em um entendimento de estruturas subjetivas perturbadas em relação ao seu ser no mundo”.¹⁹⁹ Essa perspectiva destaca que as manifestações patológicas refletem um modo particular de ser e de estar no mundo, enraizado na experiência vivida do indivíduo.

Compreender uma patologia existencial, portanto, é adotar uma postura de investigação que vai além dos sintomas, buscando interpretar como o indivíduo atribui sentido à sua existência e como as suas experiências impactam o seu modo de ser. Essa abordagem oferece uma visão mais ampla e humanizada, que respeita a singularidade de cada indivíduo e promove uma compreensão mais profunda das relações entre o ser humano e o mundo que ele habita.

Dessa forma, essa abordagem não se limita a um diagnóstico clínico, mas busca uma compreensão mais ampla e humanizada, considerando a complexidade da subjetividade

¹⁹⁸ MOREIRA; BLOC, 2021, p. 118.

¹⁹⁹ MOREIRA; BLOC, 2021, p. 119.

humana. Valoriza-se, assim, a singularidade de cada indivíduo, respeitando sua história, valores e percepções, ao mesmo tempo em que se aprofunda na interconexão entre o ser humano e o mundo que o cerca. Esse olhar holístico permite uma análise mais rica e significativa, promovendo reflexões sobre o sentido da vida e os desafios existenciais enfrentados por cada pessoa.

3.4.2.1 Contribuição da Religião para o enfrentamento da Ansiedade

Como mencionado anteriormente, a Religião transcende uma consciência puramente religiosa e pode desempenhar um papel significativo na condição existencial da vida humana. Essa abordagem não deve ser interpretada como uma tentativa de reduzir os problemas psicológicos à esfera religiosa, mas como o reconhecimento de que a Religião, ao longo dos anos, tem sido percebida como uma fonte terapêutica capaz de fortalecer a existência humana. Alex Lacuna destaca que: “As crenças religiosas e espirituais podem contribuir para a elaboração de condutas e pensamentos com a finalidade de alcançar as capacidades necessárias ao enfrentamento de determinada situação adversa”.²⁰⁰ Essa visão ressalta como a espiritualidade e as crenças religiosas podem fornecer suporte emocional, significado e estratégias de enfrentamento, ajudando o indivíduo a lidar com os desafios da vida.

A Religião, ao atuar como um apoio, permite que o indivíduo se reconecte com aspectos mais profundos de sua existência, promovendo resiliência, esperança e sentido em momentos de adversidade. Essa interação entre espiritualidade e saúde mental oferece um campo rico de possibilidades para o fortalecimento do ser humano, respeitando tanto sua subjetividade quanto a complexidade de sua vivência. Assim, é possível percebermos que a experiência religiosa proporciona uma maior qualidade de vida para aqueles que experienciam a sua prática. Nessa proposta, Lacuna e demais autores dizem que “A espiritualidade e o envolvimento em religiões organizadas pode proporcionar aumento de senso de propósito e significação de vida [...]”.²⁰¹

²⁰⁰ LACUNA, Alex Cesar. Religiosidade e Espiritualidade no Enfrentamento da Ansiedade, Estresse e Depressão. *Brasilian Journal of Health Review*. V. 4, N. 2, 2021, p. 5443.

²⁰¹ LACUNA, 2021, p. 5449.

3.5 Proposta de produto profissional: Folder “Religião como suporte no tratamento terapêutico”

A seguir, apresento o conteúdo textual para confecção de folder como produto profissional dessa pesquisa, que visa divulgar a importância da Religião como suporte para o tratamento de crises psicológicas, partindo de dois focos específicos: a ansiedade e a depressão, através de um folder ilustrativo que relaciona a Psicologia e a Religião. A intenção é disponibilizar o produto para profissionais terapeutas e estes, aos seus pacientes. Esse trabalho é destinado para o profissional de psicologia para auxiliar no seu atendimento aos pacientes.

RELIGIÃO COMO SUPORTE NO TRATAMENTO TERAPÊUTICO



Fonte: Psicologia Espiritual²⁰²

Durante o tratamento psicológico, a Religião pode apresentar para o paciente um alento diante das agruras que ele enfrenta em sua vida e pode representar uma abertura para possibilidade de mudança dos embates causados pela dor que as circunstâncias propiciam em uma crise existencial. É comum encontrarmos pessoas cada vez mais apresentando a Religião como um caminho que dá significado para suas vidas. Portanto, a Religião como escape pode dar sentido aos corações desesperançosos.

²⁰² Fonte: PSICOLOGIA ESPIRITUAL. Disponível em: <<https://depositphotos.com/br/photos/Psicologia-espiritual.html>>.

RELIGIÃO NO TRATAMENTO DA ANSIEDADE



Fonte: Psicologia Espiritual²⁰³

Na Psicologia Fenomenológica, a ansiedade é compreendida a partir da vivência subjetiva do indivíduo, ou seja, pela forma como ele experimenta e atribui significado à sua relação com o mundo. A ansiedade, nesse contexto, emerge como uma consequência natural das tensões inerentes à condição humana. Ao lidar com expectativas, perdas, incertezas e a constante busca por significado, o indivíduo pode ser tomado por um estado de inquietação e angústia que reflete os desafios de sua própria existência.

A ansiedade é mais do que um estado passageiro ou uma disfunção: ela faz parte da maneira como o indivíduo vivencia e estrutura sua existência. Dessa forma, olhar para uma crise de ansiedade não é apenas enxergar um problema a ser eliminado, mas também uma oportunidade para descobrir as condições de vida.

A Religião pode ser uma fonte importante para quem sofre com crises de ansiedade. Por meio dela, conforto e apoio podem ser encontrados. As práticas religiosas transcendem o crivo religioso e abrangem uma perspectiva existencial de bem-estar e conforto. Portanto, a prática religiosa tem a capacidade de promover a redução da ansiedade e gerar relaxamento.

Assim, a Religião pode ser uma fonte de conforto, apoio e significado para as pessoas que sofrem com essa condição, assim a Religião irá contribuir em:

- ✓ Ajudar a reduzir o estresse e a ansiedade, fornecendo uma sensação de paz e calma.
- ✓ Fornecer um sistema de apoio emocional, com uma comunidade de pessoas que compartilham valores e crenças semelhantes.
- ✓ Apresentar um sentido de propósito e significado, ajudando as pessoas a encontrarem um sentido para vida.

²⁰³ Fonte: PSICOLOGIA ESPIRITUAL. Disponível em: <<https://depositphotos.com/br/photos/Psicologia-espiritual.html>>

- ✓ O contato com o Sagrado permite uma conexão de algo superior a si mesmo, gerando sensação de conforto e segurança, amenizando a sensação de desamparo e solidão.
- ✓ O contato com Sagrado fornece uma expectativa diante dos problemas para deixar de lado e encontrar significado em meio à dor.
- ✓ O Sagrado pode fornecer uma sensação de renovação e rejuvenescimento, ajudando a restaurar a energia e motivação.

RELIGIÃO NO TRATAMENTO DA DEPRESSÃO

A prática religiosa pode oferecer suporte emocional, psicológico e social, contribuindo para o bem-estar e promovendo estratégias de enfrentamento diante dos desafios da vida. Ao se deparar com o Sagrado, o indivíduo tende a vivenciar sentimentos que promovem o bem-estar em sua vida. Quem sofre com a depressão pode encontrar na Religião uma ajuda para a sua crise psicológica.

O indivíduo depressivo tem na sua vida o sentimento de solidão e vazio existencial, e isso é perceptivo. Quando o paciente se encontra nessa circunstância, a Religião poderá contribuir em:

- ✓ Proporcionar um sentido de propósito e significado existencial, ajudando o paciente a reduzir a sensação de vazio e desespero associada a depressão.
- ✓ Oferecer práticas espirituais, como a oração, a meditação e o jejum, que podem ajudar a reduzir o estresse e promover a reflexão e a calma.

Portanto é importante reconhecer os atributos da Religião no cuidado da depressão e reconhecê-la como apoio adicional no tratamento.

CONCLUSÃO

Os mistérios da vida religiosa são fascinantes, e refletir sobre sua grandeza desperta aspectos muitas vezes ignorados na trajetória da vida. O caminho religioso é algo intrínseco ao ser humano, e a relação entre Religião e Psicologia, frequentemente vista pelo senso comum como desconexa ou limitada a seus respectivos âmbitos, revela-se, na verdade, profundamente interligada. O senso comum muitas vezes desconsidera a possibilidade de uma análise conjunta entre esses campos, acreditando que a Religião pertence apenas ao espaço do Sagrado, enquanto a Psicologia lida apenas com as condições naturais do ser humano.

No entanto, tal visão pode ser questionada. Uma análise investigativa permite concluir que esse pensamento não reflete a realidade, pois a relação entre Religião e comportamento humano é historicamente evidente e, portanto, um campo legítimo de investigação psicológica. A Psicologia, especialmente em sua abordagem fenomenológica, reconhece que a Religião influencia a vida cotidiana, moldando comportamentos e promovendo reflexões sobre a existência humana.

Com base no texto apresentado, torna-se evidente que o psicólogo que se dispõe a compreender a centralidade de uma experiência religiosa poderá encontrar nessa vivência mais do que conceitos teológicos. Essa abertura permite enxergar uma oportunidade valiosa para auxiliar o paciente na construção de sentido e na superação dos desafios que a vida lhe impõe. A Religião, de alguma forma, está frequentemente presente no espaço terapêutico. O paciente pode trazer demandas relacionadas à sua experiência religiosa ou buscar apoio no transcendente como um recurso para lidar com suas dificuldades existenciais. Nesses casos, cabe ao psicólogo reconhecer como a experiência religiosa pode favorecer o processo de ressignificação da vida, auxiliando o paciente a encontrar novos caminhos e a fortalecer sua existência diante das adversidades que enfrenta.

A postura do psicólogo diante desses desafios é parcialmente satisfatória, uma vez que o estudo dessa temática exige tempo e aprofundamento. Contudo, é notável como o tema vem sendo continuamente ressignificado, despertando interesse em diversas áreas científicas. Isso demonstra que a Religião não apenas está consolidada como um campo relevante de estudo, mas também é altamente valorizada e encontra-se em constante transformação. Ainda que o estudo da Religião seja, por vezes, considerado delicado e polêmico, tal controvérsia não deriva

da própria Religião, mas do impacto que o termo "Religião" gera nas discussões acadêmicas e sociais.

É importante destacar que a escolha do referencial teórico neste estudo foi eficaz para compreender as relações entre Religião e a Psicologia Fenomenológica. Os conceitos abordados permitiram uma compreensão clara e fundamentada sobre essa relação, beneficiando a prática da Psicologia clínica em utilizar a Religião como oportunidade de apoio no atendimento dos pacientes. Embora o tempo e a extensão desta dissertação não tenham a pretensão de esgotar o tema, e tampouco era essa a proposta inicial, o estudo contribuiu para a exploração de novas perspectivas nesse vasto universo que conecta Religião e Psicologia.

Em suma, percebe-se que a Religião é inesgotável em sua riqueza e está em constante redescoberta. Por sua vez, a Psicologia Fenomenológica busca compreender a essência dos fenômenos humanos, o que a torna uma abordagem em contínua transformação. Assim, a relação entre Religião e Psicologia Fenomenológica oferece possibilidades significativas para a compreensão da vida humana em toda a sua complexidade e profundidade.

Portanto é essencial que o profissional esteja aberto a novas perspectivas e disposto a explorar desafios que ampliem sua prática profissional. Uma postura de acolhimento, mas também de curiosidade, contribui para uma atuação mais integral, respeitando a subjetividade de cada paciente e enriquecendo o processo terapêutico com possibilidades que emergem da integração entre Psicologia e espiritualidade.

- ✓ Demonstrar uma perspectiva positiva sobre a vida, enfatizando a importância da esperança, da fé e da resiliência, o que pode ajudar a contrabalançar a negatividade e o pessimismo associado à depressão.
- ✓ O contato com o Sagrado pode fornecer um sentido de conexão com algo maior do que si mesmo, o que pode ajudar a reduzir a sensação de isolamento e solidão.
- ✓ O contato com o Sagrado pode fornecer consolo e conforto, ajudando a aliviar a dor e a angústia.

REFERÊNCIAS

- AQUINO, Thiago Antonio Avellar de; FERNANDES, Ana Sandra; PEREIRA, Gylmara de Araújo. Do Sagrado de Eliade ao logos de Frankl: um estudo comparativo. *Estudo de Religião*. V. 26, N. 42, 2012. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/2945/3092>>. Acesso em 25 mai. 2020.
- BERGER, Peter Ludwig. *O dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BONFATTI, Paulo Ferreira; BARROS, Cristiane do Amaral. Psicologia da Religião: Reflexões. *Psique*. V. 1, N.1. 2016. Disponível em: <<https://seer.uniacademia.edu.br/index.php/psq/article/view/548>>. Acesso em 27 dez. 2023.
- BORIS, Georges Daniel Janja Bloc. A (pouco conhecida) contribuição de Brentano para as psicoterapias humanista. *Abordagem Gestáltica*. N.17, 2011, p.194. Disponível em: <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672011000200010>. Acesso em 25 abr. 2024
- CAMBUY, Karine. Psicologia Clínica e Experiência Religiosa. *Estudo de Religião*, n.3, 2006. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/rv3_2006/p_cambuy.pdf>. acesso em 22 out. 2024.
- CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis, RJ: Vozes, 3. ed. 2014.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulus, 3.ed. 2018.
- ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- FARRIS, James Reaves. Fontes de autoridades na avaliação moral do comportamento sexual humano: implicações para Religião e Psicologia. *Estudo de Religião*. N. 32, 2007. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/210>>. Acesso em 25 dez. 2023.
- FEIJOO, Ana Maria Lopez Calvo de. *A escuta e a fala em psicoterapia: uma proposta fenomenológico-existencial*. Rio de Janeiro: IFEN, 2010.
- FONSECA, Valeria Wanda da Silva. Psicologia e Religião: os fenômenos religiosos na clínica psicanalítica. *Sacrilegens*. V. 15, N. 2, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/27047>>. Acesso em 18 out. 2023.
- GASBARRO, Nicola Maria. Fenomenologia da Religião. In. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de ciências da Religião*. São Paulo: Paulus, 2013.
- GORNER, Paul. *Ser e tempo: uma chave de leitura*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.
- GUERREIRO, Silas. A atualidade da teoria de Durkheim e sua aplicabilidade no estudo das novas espiritualidades. *Estudo de Religião*. V. 26, N. 42 edição especial, 2012. Disponível

em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/3409/3210>>. Acesso em 25 mai. 2020.

HEIDEGGER, Martin. *Fenomenologia da vida religiosa*. Petrópolis, RJ: Vozes. 2ª ed. 2014.
HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à Fenomenologia pura. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *A ideia de Fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2019.

JAMES, William. *Variedades da Experiência Religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix, 1991.

KRISTENSEN, Willian Brende. Fenomenologia da Religião: introdução geral. *Interações*, V.19, N.1, 2024. Disponível em:
<<https://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/view/31771>>. Acesso em 09 ago. 2024.

LACUNA, Alex Cesar. Religiosidade e Espiritualidade no Enfrentamento da Ansiedade, Estresse e Depressão. *Brasilian Journal of Health Review*. V. 4, N. 2, 2021.

LOPEZ, Marília Ancona. Psicologia e Religião: recursos para construção do conhecimento. *Estudo de Psicologia*. V. 19, N. 2, 2002. Disponível em:
<<https://periodicos.puc-campinas.edu.br/estpsi/article/view/6649>>. Acesso em 25 out. 2023.

MAÇANEIRO, Marcial. *O labirinto Sagrado: ensaio sobre Religião, psique e cultura*. São Paulo: Paulus, 2011.

MOREIRA, Virginia; BLOC, Lucas. *Fenomenologia Clínica*. Rio de Janeiro, RJ: IFEN, 2021.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Religião como texto: contribuições da semiótica da cultura. In. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos centrais*. São Paulo: Paulinas, 2012.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PAIVA, Geraldo José de. Psicologia da Religião no Brasil: A Produção em Periódico e Livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*. V. 25, N. 3, 2009.

PAIVA, Geraldo José de. Teorias contemporâneas da Psicologia da Religião. In. PASSOS, João Décio; USARKI, Frank (Org.). *Compêndio de Ciências da Religião*. São Paulo, 2013.

PIEPER, Frederico. Fenomenologia da Religião como essencialista e criptoteologia: considerações críticas. *Horizonte*. V. 17, N. 53. 2019. Disponível em:
<<https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/20388>>. Acesso em 09 ago. 2024.

PINEZI, Ana Keila Mosca; JORGE, Érica Ferreira da Cunha. Revisitando dicotomias clássicas em as formas elementares da vida religiosa: Sagrado x profano e Religião x magia. *Estudos de Religião*. V. 26, N. 42, 2012. Disponível em:

<<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/ER/article/view/3418> >
Acesso em 23 mai. 2020.

PSICOLOGIA ESPIRITUAL. Disponível em:
<<https://depositphotos.com/br/photos/Psicologia-espiritual.html>>.

RIBEIRO, Jorge Ponciano. Reflexões sobre o lugar de uma Psicologia da Religião. *Abordagem Gestáltica*. V. 14, N. 2, 2008. Disponível em:
<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672008000200007>.
Acesso em 13 nov. 2023.

RIVERA, Dario Paulo Barrera. Sentidos das linguagens religiosas: perspectivas sociológicas. In. NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). *Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares*. São Paulo: Paulus, 2015.

RODRIGUES, Cátia Cilene L.; GOMES, Antônio Máspoli de A. Teorias Clássicas da Psicologia da Religião. In. PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (Org.). *Compêndio de ciências da Religião*. São Paulo, 2013.

ROSA, Merval. *Psicologia da Religião*. Rio de Janeiro: Junta de Educação Religiosa e Publicações. 2.ed. 1979.

ROZENTHAL, Márcia; LAKS, Jerson; ENGELHARDT, Elias. Aspectos neuropsicológicos da depressão. *Psiquiatr*. V. 26, 2004. Disponível em:
<<https://www.scielo.br/j/rprs/a/CLYL7Tmqw7vjWbCRJndzMSJ/>>. Acesso em 01 jan. 2025.

SANTIAGO, Anielli; HOLANDA, Adriano Furtado. Fenomenologia da depressão: uma análise da produção acadêmica brasileira. *Abordagem Gestáltica*. V. 19, N.1, 2013. Disponível em: <<https://pepsic.bvsalud.org/pdf/rag/v19n1/v19n1a06.pdf>>. Acesso em 22 dez. 2024.

SCHULTZ, Duane P; SCHULTZ, Sydney Ellen. *História da Psicologia Moderna*. São Paulo: Cultrix, 5. Ed. 1981.

UTSCH, Michael. Religião e Psicologia. *Estudos Teológicos*. V. 53, N. 2, 2013. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/491>. Acesso em 25 out. 2023.

ZACHARIAS, José Jorge de Moraes. Ensaio sobre Psicologia e Religião: uma questão de olhar. *Informação*. n. 14, 2010. Disponível em:
<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-88092010000100011>.
Acesso em 02 jan. 2024.