

FACULDADE DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO

Henrique de Oliveira Fernandes

ESPIRITUALIDADE NA PSICOLOGIA DE ABRAHAM H. MASLOW

RIO DE JANEIRO
JULHO – 2012

FACULDADE DE SÃO BENTO DO RIO DE JANEIRO

ESPIRITUALIDADE NA PSICOLOGIA DE ABRAHAM H. MASLOW

Henrique de Oliveira Fernandes

Monografia apresentada à Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro (FSB/RJ) para a obtenção do Certificado de Especialização em Ciências da Religião do Programa de Pós-graduação *Lato Sensu*.

Orientador: Prof. Dr. Jair Luís Reis

RIO DE JANEIRO
JULHO – 2012

FICHA CATALOGRÁFICA

FERNANDES, Henrique. **Espiritualidade na Psicologia de Abraham H. Maslow**. Rio de Janeiro: FSB/RJ, 2012.

67 páginas

Monografia do Curso de Especialização em Ciências da Religião, apresentada à Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, no Programa de Pós-graduação *Lato Sensu*.

Orientador: Prof. Dr. Jair Luís Reis

Palavras-chave: Ciências da Religião; Espiritualidade; Psicologia da Religião; Psicologia Humanista; Psicologia Transpessoal; Experiências Culminantes.

Sou grato a Deus pela possibilidade de estudo e reflexão em torno de temas ligados à espiritualidade, e dedico este trabalho à minha esposa Ana Cristina e aos meus filhos Nicholas Henrique, Nathalia Cristina e Ana Beatriz, por tudo que tenho aprendido com eles sobre a experiência de viver e amar.

Agradecimentos

Ao Prof. Dr. Jair Luís Reis por sua orientação segura e acolhedora em todos os momentos da realização do trabalho e por ter apresentado importantes autores no campo da Teologia e da Filosofia.

Ao Prof. Dr. Dom Robson Medeiros Alves pelo incentivo na elaboração deste trabalho, pela disponibilidade demonstrada e pelo convite a importantes reflexões na área das Ciências da Religião.

À Profa. Ms. Zina M. de Teive e Argollo Valdetaro pelo estímulo ao estudo crítico e elaboração de textos nas áreas da Religião em suas relações com a História, a Sociologia e a Antropologia.

À Profa. Dra. Lucia Cavalcante Reis Arruda pela seriedade demonstrada na coordenação do Curso.

Aos funcionários da Secretaria e a todos que trabalharam no suporte administrativo, garantindo a organização do curso.

A todos os colegas da turma por tudo que vivenciamos desde o primeiro até o último dia de aula, e particularmente aos colegas Felipe de Souza, Marcos Porto Freitas da Rocha e Omar do Nascimento pela troca de ideias durante nossas reuniões de orientação acadêmica.

Aos amigos Carmen Sílvia Schroeder, Leonardo Augusto Repsold Paixão, Jayme da Silva Gonçalves Neto e Francisca Sônia Ribeiro Pinto Fontes pelo apoio em todos os momentos, pelas dicas de leitura e eventos, pelos diálogos enriquecedores e pelos livros que compartilhamos.

“Não tenho a menor dúvida de que a maioria das pessoas vive, seja física, intelectual ou moralmente, em um círculo deveras restrito do seu ser potencial. Elas usam uma parcela ínfima da sua consciência possível [...], mais ou menos como o homem adquire o hábito de usar e de mover, de todo o seu organismo físico, apenas o dedo mínimo. Todos nós temos reservatórios de vida a serem aproveitados, com que sequer sonhamos”.

William James

Resumo

O presente estudo se desenvolve no campo da Psicologia da Religião e busca investigar nas bases teóricas da Psicologia Humanista de Maslow alguma concepção de espiritualidade. Desenvolve o conceito de espiritualidade dentro do campo teológico tradicional, bem como apresenta o seu sentido contemporâneo, fora dos quadros da religião organizada, dentro de perspectiva antropológica de busca de sentido, valores humanitários e autonomia face à instituição. Expõe as relações entre Psicologia, Espiritualidade e Religião dentro do contexto da Psicologia da Religião, desde a visão favorável dos primeiros psicólogos em relação ao objeto de estudo *comportamento religioso* até a posterior atitude de suspeita e hostilidade dos psicólogos comportamentais e alguns psicanalistas, fruto da influência da filosofia positivista. Considera as distinções entre religiosidade e espiritualidade, tendo em vista tratar-se de discussão muito presente atualmente nos estudos de Psicologia da Religião. O estudo identifica o lugar que o tema religião/espiritualidade ocupa nas duas primeiras “forças” em Psicologia (Behaviorismo e Psicanálise) e destaca o corte epistemológico operado pela Psicologia Humanista (terceira “força”) em favor de uma visão mais otimista de ser humano, abrindo caminhos para a introdução do tema da espiritualidade em Psicologia. Ao discutir os conceitos fundamentais da Psicologia de Maslow – especialmente autoatualização, metanecessidades, autotranscendência, experiências culminantes e experiências platô –, evidencia as contribuições de Maslow para a Psicologia da Religião e mostra que suas concepções psicológicas são portadoras de espiritualidade, sendo esta entendida conforme a conceituação contemporânea. Considera a questão do desenvolvimento de uma espiritualidade madura.

Palavras-chave: Ciências da Religião; Espiritualidade; Psicologia da Religião; Psicologia Humanista; Psicologia Transpessoal; Experiências Culminantes.

Sumário

Introdução	07
Capítulo I – Espiritualidade: Aspectos Semânticos	11
1.1 – Sentido Teológico Tradicional – Espiritualidade Cristã	11
1.1.1 – Dimensões da Espiritualidade Cristã	12
1.1.2 – Espiritualidade Cristã Contemporânea – A “Nova” Espiritualidade	15
1.2 – Concepção Contemporânea (fora dos quadros da religião organizada)	16
1.2.1 – Elkins e a Espiritualidade não-religiosa	19
1.3 – Espiritualidade e Religião no Contexto da Psicologia da Religião	20
1.3.1 – A Visão dos Primeiros Psicólogos	21
1.3.2 – Psicologia, Religiosidade e Espiritualidade na Atualidade: as polarizações e seus riscos	23
Capítulo II – Psicologia Humanista: Contextualização Histórica e Conceitos Fundamentais	27
2.1 – Da Psicologia Filosófica à Psicologia com Pretensões Científicas	27
2.2 – A Crítica do Positivismo de August Comte	29
2.3 – Behaviorismo: A Primeira Força em Psicologia	30
2.4 – A Psicanálise de Freud: A Segunda Força em Psicologia	32
2.5 – A Psicologia Humanista: A Terceira Força em Psicologia	35
Capítulo III – Espiritualidade e Psicologia Humanista: Contribuições de Abraham Maslow	39
3.1 – Espiritualidade: Parte Integrante da Personalidade	39
3.2 – Espiritualidade como Fenômeno Universal e o Papel das Religiões	40
3.3 – Autoatualização	41
3.4 – Necessidades Básicas e Metanecessidades: Deficiência e Crescimento	43
3.5 – Autotranscendência: Egocentrismo e Egotranscendência	45
3.6 – Experiências Culminantes	49
3.6.1 – Contribuições para o Estudo da Religião	49
3.6.2 – Fenomenologia das Experiências Culminantes	52
3.6.3 – Experiências Culminantes e Experiência Platô: Por Uma Espiritualidade Madura	55
Conclusão	58
Referências	61

INTRODUÇÃO

Sabe-se que nos cursos acadêmicos de Psicologia pouca atenção é dada ao tema religião e espiritualidade, tendo em vista representarem domínios distintos, estruturando-se cada um em torno de pressupostos epistemológicos e teóricos que habitualmente não dialogam.

Sendo filha do espírito positivista e do pensamento materialista e empirista do século XIX, a psicologia científica surge no cenário da cultura ocidental rompendo com as antigas concepções clássicas do racionalismo, quando habitava o campo da antropologia filosófica.

Ainda que muitos dos primeiros psicólogos tenham se dedicado ao estudo de temas religiosos como conversão e misticismo, as escolas maiores de Psicologia (Behaviorismo e Psicanálise, sobretudo) adotaram posturas reducionistas em relação à religião, deixando de considerar aspectos fundamentais da personalidade, como a espiritualidade. Com isto, inúmeros teóricos da Psicologia construíram seus discursos sobre a condição humana e os processos psicológicos de saúde e enfermidade deitando seus clientes (ou sujeitos das pesquisas) nos leitos procustianos¹ das concepções materialistas e pragmáticas, variando desde a negação até a patologização das expressões da espiritualidade.

Todavia, como os seres humanos “sem o transcendente e o transpessoal ficamos doentes, violentos e niilistas, ou então vazios de esperança e apáticos” (MASLOW, s.d., p. 12), surgiram ao longo do desenvolvimento histórico e teórico da Psicologia novas concepções, tomando como objeto de estudo a espiritualidade enquanto parte integrante da personalidade.

O presente trabalho parte dessas concepções, como resultado do interesse do autor pelo estudo das relações existentes entre Psicologia e Espiritualidade, destacando a contribuição, no campo da Psicologia Humanista, das pesquisas realizadas pelo psicólogo norte-americano Abraham H. Maslow.

A escolha desse autor, e do próprio tema da investigação, está associada à nossa trajetória de desenvolvimento acadêmico e profissional. Desde os tempos de graduação dedico-me ao estudo das várias abordagens em Psicologia que nos possibilitam um diálogo construtivo com temas religiosos e espirituais, especialmente ao que se refere, no contexto clínico, aos processos de saúde-enfermidade e desenvolvimento de um sentido existencial que

¹ Referência ao Mito de Procusto, figura famigerada da mitologia grega que capturava suas vítimas, deitando-as num leito de ferro. Se fossem maiores que o leito, o salteador cortava a diferença; se fossem menores, Procusto esticava-as até caberem exatamente no leito.

traga bem-estar, realização pessoal e o cultivo de emoções saudáveis. Dentre essas abordagens, o contato com a Psicologia de Maslow abriu-nos um horizonte de possibilidades teóricas e clínicas que permitiram abordar tais questões; ensinou-nos, inclusive, conhecer de modo acadêmico os pressupostos da chamada quarta-força em Psicologia, denominada Psicologia Transpessoal, por ele preconizada 1968 (cf. MASLOW, s.d., p. 12).

Com a formação em Ciências da Religião nosso olhar em torno de questões que envolvem religião e espiritualidade tornou-se mais crítico, naturalmente por ser um pouco mais aprofundado. O conhecimento mais adequado da complexidade do fenômeno religioso em suas várias dimensões (sociológica, antropológica, filosófica etc) motivou-nos a estudar, sob outras angulações, aspectos religiosos e espirituais nas teorias psicológicas, conduzindo-nos a um aprofundamento em eixos temáticos da Psicologia da Religião.

Deste modo, retomamos alguns estudos pessoais em torno da obra de Maslow e fizemos a seguinte questão: *a Psicologia de Maslow é portadora de alguma espiritualidade?* Outras indagações derivaram naturalmente dessa questão fundamental: qual a contribuição de Maslow para a compreensão da experiência religiosa/espiritual e seus efeitos sobre a vida de uma pessoa? A concepção de espiritualidade em Maslow combina com a tendência da modernidade ao definir espiritualidade como algo distinto de religião? Os aspectos conceituais em Maslow que rompem com os pressupostos da psicanálise incluem também uma nova compreensão da religião/espiritualidade? Qual a contribuição de Maslow para as Ciências da Religião?

O estudo de Maslow a respeito da espiritualidade e da experiência religiosa trata-se de assunto ainda pouco explorado nos compêndios de psicologia da religião e, sobretudo, nos livros psicológicos de teorias da personalidade e teorias da motivação.

Apesar de tratar-se de um autor consagrado nos meios acadêmicos (psicologia, educação etc), normalmente não é evidenciada de maneira adequada a contribuição de Maslow para os estudos relativos à religião e à experiência religiosa. Exemplo disto pode ser encontrado em textos acadêmicos que tratam da conhecida teoria das necessidades humanas (pirâmide de Maslow), segundo a qual as pessoas agem para atender certas necessidades básicas (por exemplo: alimentação, segurança) e que, uma vez atendidas de forma consistente, têm a capacidade de desenvolver ainda mais e começar a procurar por necessidades mais elevadas.

Em sua teoria, a maior necessidade e objetivo de vida é a tendência à autorrealização. Todavia, pouco antes de morrer, Maslow (1993, 1994) expôs a necessidade de o homem ir além da autorrealização, superando, assim, sua condição pessoal, egocentrada. Mostra o autor

que é preciso buscar a autotranscendência, a transcendência de si. Este conceito amplia sua teoria e revela aspectos conceituais que podem ser analisados no contexto de uma psicologia orientada a partir de outros pressupostos. Seria possível, neste particular, falar-se de uma abertura para a dimensão espiritual?

Deste modo, ao investigarmos a questão da espiritualidade na obra de Maslow, procurando identificar elementos conceituais relevantes em sua teoria que possam contribuir para estudos na área da Psicologia da Religião, acreditamos que o presente trabalho poderá concorrer para uma compreensão psicológica de alguns fenômenos e processos envolvidos na experiência religiosa.

Com base no exposto, pretendemos, neste trabalho:

1. Delimitar o conceito de Espiritualidade e sua relação com a Psicologia.
2. Explicitar os pressupostos teóricos das denominadas “forças” em Psicologia (behaviorismo, psicanálise e Psicologia humanista), procurando identificar o lugar que a religião e a espiritualidade ocupam nesses contextos. Será destacado o corte epistemológico que a Psicologia Humanista opera em relação às duas outras abordagens.
3. Analisar os principais conceitos da Psicologia de Maslow, procurando destacar o modo como ele abordou temas ligados à espiritualidade e à religião. Com isto, pretendemos ressaltar sua contribuição para estudos em Psicologia da Religião.

Para tanto, o estudo está organizado em três capítulos. No **Capítulo I** são considerados aspectos semânticos do termo espiritualidade, apresentado, inicialmente, em seu sentido teológico tradicional (espiritualidade cristã). Assim procedemos tendo em vista que os estudos sobre espiritualidade no ocidente sempre estiveram ligados à Teologia, e sobretudo ao Cristianismo. Em seguida, é apresentada a visão contemporânea, fora dos quadros da religião organizada, dentro de perspectiva antropológica de busca de sentido, valores humanitários e autonomia face à instituição. Esta primeira parte é encerrada com uma contextualização dos termos espiritualidade e religião nos estudos acadêmicos na área da Psicologia da Religião, considerando a visão favorável dos primeiros psicólogos em relação ao objeto de estudo *comportamento religioso* e as ulteriores atitudes de suspeita e hostilidade dos psicólogos comportamentais e alguns psicanalistas em relação ao mesmo. É dada alguma importância às distinções entre religiosidade e espiritualidade, tendo em vista tratar-se de algo muito presente hoje nos estudos de Psicologia da Religião.

O **Capítulo II** faz uma contextualização histórica da Psicologia Humanista e destaca seus pressupostos teóricos e conceituais. Partimos de uma breve compreensão das origens da Psicologia dita científica, mostrando sua ruptura com a filosofia e a posterior adoção do

paradigma das ciências naturais, dentro da mentalidade positivista da época. Procuramos mostrar que este processo revela, por outro lado, um movimento de afastamento da consciência e de tudo que de alguma forma revela no homem a possibilidade de expressões normais de uma espiritualidade. São analisadas as bases, os fundamentos do Behaviorismo e sua visão mecanicista, materialista e determinista da condição humana, o mesmo fazendo em relação à Psicanálise freudiana, neste caso enfatizando sua postura reducionista em relação à experiência religiosa. O capítulo é encerrado com uma apresentação das rupturas que a Psicologia Humanista faz relativamente às duas escolas anteriores, enfatizando a introdução do tema espiritualidade no contexto da Psicologia através dos teóricos desta escola, especialmente Maslow, tendo em vista os objetivos do nosso trabalho.

No **Capítulo III** discutimos de modo específico os conceitos fundamentais das teorias de Maslow e suas contribuições para as relações entre espiritualidade e Psicologia. Logo no início é apresentada a ideia precípua de espiritualidade como parte integrante da personalidade e como fenômeno universal, mostrando qual é o papel das religiões organizadas em relação à experiência religiosa pessoal. É destacada a visão de Maslow de que o sagrado também pode ser encontrado na vida diária comum. O estudo sobre autoatualização, metanecessidades e autotranscendência são conduzidos de tal modo a permitirem uma apreciação da possível “base espiritual” das teorias de Maslow, confrontando com os conceitos contemporâneos de espiritualidade fora dos quadros da religião organizada. Um destaque é oferecido ao fenômeno das experiências culminantes e experiências platô, a partir de cuja diferenciação é possível pensar os caminhos para uma espiritualidade madura.

Concluimos afirmando que a Psicologia de Maslow é portadora de espiritualidade conforme a conceituação contemporânea fora dos quadros das religiões organizadas.

CAPÍTULO I – Espiritualidade: Aspectos Semânticos

1.1 – Sentido Teológico Tradicional – A Espiritualidade Cristã

Ainda que se compreenda que espiritualidade é um termo geral e, por isto, não precisa referir-se nem à fé cristã nem ao Espírito Santo (cf. KENDALL, 2001, p. 276), é no seio da teologia que vamos encontrar os primeiros estudos relativos à espiritualidade e seus fenômenos.

Ao tratar da espiritualidade a partir de uma perspectiva histórica, Dumeige & Guerra (1993) apresentam o objeto dessa análise investigativa como o “esforço constante orientado para a descrição e a análise da relação consciente que o espírito limitado do homem manteve no decorrer dos séculos com o Transcendente” (p. 490). Este propósito muito geral, como dizem os autores, “inclui desde a exposição das relações menos ‘religiosas’ (contato com o Absoluto) até a união com um Deus pessoal” (p. 490). É possível afirmar, neste sentido, que existem inúmeras espiritualidades, como a hindu, a budista, a muçulmana, a judaica e a cristã. Todavia, dada a predominância da espiritualidade cristã no Ocidente, convém considerarmos alguns pontos definidores de sua perspectiva.²

Nos estudos teológicos de orientação cristã a respeito da espiritualidade, parte-se de uma crença fundamental: existe o Transcendente, e a dimensão espiritual do ser humano pode entrar em contato com o Espírito. A Espiritualidade Cristã está centrada na “relação experiencial do homem com o Deus uno e trino, que se revelou”, fundamentando-se na crença de que “Deus enviou seu Filho ao mundo e que seu Espírito continua comunicando-se aos crentes para viver seu mistério ao longo de todas as gerações humanas” (Dumeige & Guerra, 1993, p. 490).

Deste modo, a espiritualidade pode ser entendida como

o conjunto das inspirações e das convicções que animam interiormente os cristãos em sua relação com Deus, assim como o conjunto das reações e das expressões pessoais ou coletivas e das formas exteriores visíveis que concretizam tal relação (DUMEIGE & GUERRA, 1993, p. 490).

Dentro desta perspectiva a espiritualidade envolve a coincidência unificadora do espírito humano e o Espírito de Deus, conduzindo o homem a uma vida de comunhão com Deus (cf. DE FIORES, 1999, p. 11).

² O assunto exige, certamente, uma adequada abordagem histórica, tendo em vista a complexidade do tema e as transformações que sofreu ao longo do tempo. Neste sentido, destacamos as seguintes referências: verbete *História da Espiritualidade* (escrito por G. Dumeige e Augusto Guerra), do Dicionário de Espiritualidade (DE FIORES & GOFFI, 1993); DE FIORES (1999) e MONDONI (2000, cap. 2).

Na atualidade, a área da teologia cristã que estuda a espiritualidade propriamente dita é a Teologia Espiritual.³ Borriello (2003) entende que

o estudo da espiritualidade, ou melhor, da teologia espiritual, trata da evolução existencial da vida segundo o Espírito, experimentada pelo homem em caminho para a plenitude da comunhão com Deus. Mais precisamente, ele pretende refletir sobre esse caminho espiritual em seu devir contínuo, segundo o desígnio particular de Deus, com o qual o cristão entrou em relação pessoal de amor (p. 403).

Ao identificar a dificuldade da tarefa de apreender o dinamismo dessa vida toda interior, a teologia espiritual “tenta fixar algumas certezas, como a origem, o crescimento, os meios de amadurecimento dessa vida e o seu fim último, recorrendo, em primeiro lugar à Escritura, à tradição e à experiência, ratificada pelo Magistério, de místicos reconhecidos” (*Ibidem*, p. 403).

O cristão, deste modo, é chamado a viver, pelo batismo, essa vida do Espírito no próprio estado e na própria condição de vida; e é preciso tomar o caminho traçado por Deus para chegar ao estado de homem perfeito, compreendendo que nesse devir a perfeição definitiva não se fará enquanto estiver na condição humana (cf. *Ibidem*, p. 403).

Se espiritualidade significa viver segundo o Espírito, uma comparação *en passant* com o termo mística permite dizer que “a mística se posiciona no plano do ser ou, em termos mais apropriados, do ‘deixar-se formar’ por Deus” (*Ibidem*, p. 404). Essas duas vias são “a estrada que todo batizado deve percorrer ao tender à perfeição, a fim de conseguir a comunhão mística com Deus Pai, Deus Filho e Deus Espírito Santo [...]” (*Ibidem*, p. 404).

1.1.1 – Dimensões da espiritualidade cristã

Dentro de uma visão mais sistemática, é possível determinar, à luz da revelação, a base da vida espiritual, evidenciando seus elementos essenciais (DE FIORES & GOFFI, 1993, p. XXI-XXII). Podem ser destacadas algumas dimensões características da espiritualidade cristã:

³ Apresentar deste modo o objeto da Teologia Espiritual, remete a uma análise histórica das relações entre espiritualidade e teologia. Estudos nessa área falam em termos de unidade, separação e nova união entre ambas (cf. MONDONI, 2000, capítulo 1). O autor citado afirma que “do ponto de vista da metodologia teológica, von Balthasar pensa que é prioritário recuperar a indivisibilidade entre a teologia dogmática e a espiritualidade, pois ‘o divórcio delas foi o maior desastre registrado na história da Igreja’” (p. 16). Após referir-se a alguns pontos de divergência entre teólogos cristãos a respeito do objeto da teologia espiritual, o mesmo autor afirma que “não há consenso entre os estudiosos: o objeto da espiritualidade, enquanto tratado teológico, é um problema não resolvido, porque as fronteiras entre a teologia dogmática, a moral, e a espiritualidade, ainda estão por precisar-se” (p. 18). Convém ainda consultar o verbete *Teologia Espiritual* do *Dicionário de Espiritualidade* (DE FIORES & GOFFI, 1993).

a) Dimensão Experiencial

Parte-se do princípio de que a vida espiritual é uma experiência religiosa, tratando-se de uma atividade de contato e comunhão com Deus, e apresentando um caráter integrador dos aspectos mais importantes da pessoa (*Ibidem*, p. XXI).

Essa experiência espiritual concentrada essencialmente na relação com Deus, “converte-se em geradora de relações entre os homens e em critério de leitura dos acontecimentos”, traduzida por uma pergunta fundamental que deve guiar a o cristão: “como e onde encontro o Senhor e como posso discernir sua vontade?” (MAGGIONI, 1993, p. 394).

Esta ideia é completada pela noção de que o objeto da autêntica experiência religiosa “não são as coisas em si, porém sempre Deus santo e misericordioso, transcendente e próximo” (HÄRING, 1993a, p. 1049).

b) Dimensão Trinitária

A vida cristã “procede e tende à comunhão com Deus Trino”, especificando-se em relação ao Pai (“como existência filial e disponibilidade ao plano salvífico” – conceito de Filhos de Deus), em relação ao Filho (“como vida em Cristo, como seguimento de Cristo e como inserção em seu corpo místico”) e em relação com o Espírito Santo (“como caminho espiritual de maturidade e de renovação”) (DE FIORES & GOFFI, 1993, p. XXI).

c) Dimensão Eclesial

De acordo com a certeza do plano salvífico, a salvação apresenta um caráter comunitário; portanto, deve acontecer na Igreja, que é o local onde Cristo se faz presente sacramentalmente através de seus mistérios. Estão presentes aqui o conceito de Celebração litúrgica e eucaristia, como igualmente o ideal de uma vivência de comunhão entre os fiéis (cf. DE FIORES & GOFFI, 1993, p. XXI). Na perspectiva cristã a Igreja “é o lugar no qual o Senhor reúne os que se confiam a Ele na fé, no amor e na esperança para a adoração” (ZILLES, 2004, p. 16).

d) Dimensão Cultural

Existem diversos meios e espaços através dos quais se realiza a relação com Deus. São portadoras de grande importância, além da vida litúrgica, as várias formas de oração e os exercícios de piedade (DE FIORES & GOFFI, 1993, p. XXII).

A espiritualidade cristã concebe uma estreita relação entre oração e a história da salvação, porquanto esta “começa no momento em que o homem se torna capaz de receber a revelação na resposta e na oração” (HÄRING, 1993b, p. 841).

Häring (1993b, p. 842), citando F. Heller, esclarece que aquele que experimenta a realidade da oração apresenta três características indispensáveis: a fé no Deus pessoal, vivo; a fé em sua presença real e um dramático diálogo entre o homem e Deus, que se sabe estar presente.

Os exercícios espirituais ensejam realidades vivas, autênticas experiências religiosas naqueles que os realizam de modo verdadeiro e com seriedade. Schiavone (1993, p. 379) refere-se a “encontro pessoal com Deus, conhecimento ‘espiritual’ do Verbo encarnado, animação e direção do Espírito, busca e descoberta da própria identidade em Deus”.

e) Dimensão Histórico-salvífica

A espiritualidade cristã leva o homem a “verificar continuamente sua própria vida à luz da revelação”, a fim de que ele possa “compreender e realizar o desígnio divino”, inserindo-se na história com o compromisso da libertação (DE FIORES & GOFFI, 1993, p. XXII)

Na realização desse desígnio, dentro da dimensão histórico-salvífica, “a palavra de Deus nos oferece o acontecimento salvífico, isto é, o próprio Deus, que se compromete na história do homem, revelando-se e entregando-se a si mesmo” (CALATI, 1993, p. 888).

Por isto se pode dizer que a espiritualidade do homem evangélico (sua santidade) é: cristocêntrica, espiritual e eclesial (cf. PANELA, 1993, p. 524-525).

f) Dimensão Dinâmica

Existe na espiritualidade cristã um dinamismo da vida espiritual, que nos permite vislumbrar a complexidade da experiência religiosa. A vida espiritual é um caminho a ser percorrido, envolvendo crescimento e amadurecimento. (cf. DE FIORES, p. 604).

Pode-se dizer que o itinerário espiritual do cristão começa no batismo e passa por três fases: a iniciação cristã (inserir o homem em Cristo e em sua Igreja, afastamento do pecado, tornar-se senhor de si, formar a mentalidade da fé), o amadurecimento espiritual (exercício das virtudes e conquista do discernimento) e a unificação mística (união íntima com deus, com reflexo no comportamento com as pessoas e com o mundo). Essas fases envolvem inúmeros passos, desafios e conquistas a serem realizados (cf. DE FIORES & GOFFI, 1993, p. XXII).

g) Dimensão Escatológica

A dimensão escatológica da mensagem cristã revela-se essencial no contexto da espiritualidade cristã. Moltmann (*apud* PIANA, 1993, p. 333) afirma que “em sua integridade,

e não só como apêndice, o cristianismo é escatologia; é esperança, olhar e orientação voltados para a frente, e é também, por isso mesmo, abertura e transformação do presente”. O escatológico é, pois, “o centro da fé cristã, o tom com que harmoniza tudo nela [...]” (*Ibidem*, p. 333).

É neste sentido que se pode dizer que “as últimas realidades, ao mesmo tempo que simplificam os horizontes, abrindo o homem à esperança, sustentam os cristãos em seus esforços para realizar o reino de Deus no mundo” (DE FIORES & GOFFI, 1993, p. XXII).

Zilles (2004, p. 16) afirma que a espiritualidade cristã é *escatológica*, pois é marcada pela esperança, a qual “mantém o cristão vigilante e o prepara para a parusia ou vinda gloriosa de Cristo no fim dos tempos”.

1.1.2 – Espiritualidade Cristã Contemporânea – A “Nova” Espiritualidade

É importante considerar que a espiritualidade cristã, seguindo a lei da encarnação, deve “medir-se com a cultura de nossa época e inserir-se nela, para que possa ser salvação para o homem de hoje” (DE FIORES & GOFFI, 1993, p. XXII). Deste modo, a “nova” espiritualidade cristã “indica o modo ou a forma nova assumida pelo cristianismo ao se encarnar na cultura do nosso tempo” (DE FIORES, 1999, p. 15).

O Concílio Vaticano II tem um papel fundamental, sendo considerado como um divisor de águas, propondo uma espiritualidade associada naturalmente à Palavra de Deus e seu diálogo com a cultura, baseando-se na verdade da Revelação e seu compromisso histórico (cf. DE FIORES, 1999).

Se no passado “a espiritualidade preferia refugiar-se nos recantos da clausura e dos mosteiros, hoje ela se torna prerrogativa de todo povo de Deus na sua vida diária inserida no coração do mundo” (*Ibidem*, p. 11).

No bojo dessa “nova” espiritualidade, supera-se a visão dualista, porquanto “Deus e o mundo não devem ser considerados em oposição, como sagrado e profano, pois (citando Chardin) ‘em virtude da Criação e, mais ainda, da Encarnação, nada é profano na Terra para quem sabe ver’” (*Ibidem*, p. 17). Também são revistos outros dualismos: matéria-espírito, pessoa-estrutura, indivíduo-coletividade, tempo-eternidade, que levam, de certo modo, à desvalorização da “realidade corporal, da organização do mundo, da dimensão social e do compromisso histórico” (*Ibidem*, p. 18).

Critica-se, deste modo, uma espiritualidade que se revele “abstrata, intimista, individualista, evasiva das tarefas humanas e históricas” (*Ibidem*, p. 16). Neste sentido, a

espiritualidade monástica, que visava à fuga do mundo, “é entendida não só como separação do mundo do pecado, mas também como afastamento sociológico e renúncia à companhia dos homens” (*Ibidem*, p. 25).

As linhas relevantes da espiritualidade contemporânea podem ser assim sintetizadas: espiritualidade como opção fundamental e horizonte significativo da existência; espiritualidade como experiência de Deus; espiritualidade como compromisso no mundo; espiritualidade libertadora e espiritualidade comunitária (cf. DE FIORES E GOFFI, 1993, p. XXIII; DE FIORES, 1993, p. 346-354).

1.2 – Concepção Contemporânea (fora dos quadros da religião organizada)

A espiritualidade não é monopólio dos cristãos, e hoje admite-se que ela “deve ser atribuída a todo homem que esteja aberto ao mistério e viva segundo suas verdadeiras dimensões” (DE FIORES, 1993, p. 347). Encarada na atualidade dentro de perspectiva antropológica, “é a prerrogativa das pessoas autênticas que, em face do ideal e da história, constataram uma escolha axiológica decisiva, fundamental e unificante, capaz de dar sentido definitivo à existência” (*Ibidem*, p. 347). As considerações do autor permitem falar, hoje, de novas formas de se viver a espiritualidade, seja em contexto religioso ou não. Inegavelmente a religião continua sendo espaço onde é possível viver intensas e transformadoras experiências espirituais, como também adotar um padrão de conduta norteado por valores espirituais, ensejando a compaixão, a bondade e o perdão. Como diz Boff (2006, p. 10), a religião é o lugar natural da espiritualidade. Todavia, a modernidade secularizadora parece ter trazido uma nova categoria: a pessoa que se diz “espiritual”, mas não religiosa. Contraditória ou não esta forma de pensar, fato é que a espiritualidade revela sua presença, no mundo contemporâneo, também fora do domínio da religiosidade instituída. Deste modo, não é, necessariamente – conforme preconiza o pensamento cristão –, a coincidência do espírito humano com o Espírito divino.⁴

⁴ Caberia, neste particular, uma análise mais cuidadosa da situação cultural e religiosa do mundo atual, destacando importantes transformações no interior da cultura ocidental, o que permite compreender de modo mais adequado as novas formas de se lidar com o transcendente, as novas sensibilidades religiosas, e, neste sentido, outras formas de definir e lidar com a espiritualidade. Palácio (2004) refere-se ao processo de “mutação religiosa”, o qual se manifesta no processo sociológico de secularização progressiva da sociedade e da cultura (a partir dos anos 60 do século XX) e também no fenômeno de “retorno do religioso” ou “revanche do sagrado” (p. 177). Para analisar a “situação espiritual” decorrente da metamorfose do religioso na sociedade ocidental, o autor considera a interação de três fatores: a “virada antropocêntrica” da modernidade, o retorno do religioso reprimido, e o fenômeno do pluralismo religioso (p. 178). Sobre “o retorno do sagrado”, consulte-se Miranda (1989) e Bingemer (1993). Portella (2008) faz um estudo sobre as sensibilidades religiosas contemporâneas no contexto cultural da secularização e (pós-)modernidade (cap. 6).

O termo espiritualidade acabou adquirindo na atualidade, segundo alguns autores, uma significação genérica ou imprecisa, abrangendo um conjunto de atividades que vão desde expressões criativas até, lamentavelmente, manifestações bizarras. Seu uso popular cobre um conjunto variado de crenças e valores (cf. KOURIE, 2006, p. 22).

Kourie (2009, p. 148; 2006, p. 22) desenvolve a ideia de espiritualidade como aquilo que toca o cerne da existência humana, porquanto refere-se à dimensão mais profunda do ser, e se revela em todos que se sentem atraídos para a “plenitude da humanidade”. Essa dimensão interior da pessoa é chamada em algumas tradições de “o Espírito” (MCGINN & MEYENDORFF *apud* KOURIE, 2006, p. 23).

Sob o olhar da espiritualidade a vida envolve compromissos e valores últimos (supremos), revelando um sentido profundo e unificador; e a compreensão desse significado mais profundo da existência implica também num compromisso do indivíduo quanto à realização do mesmo (cf. KOURIE, 2006, p. 22-23).

Os valores da espiritualidade conduzem a uma atitude de abertura ao outro, traduzindo-se pela capacidade das pessoas de se transcenderem através do conhecimento e do amor, tornando-se mais que “mônadas materiais fechadas em si mesmas” (SCHNEIDERS *apud* KOURIE, 2006, p. 23). Espiritualidade diz respeito a uma vida que busca superar o egocentrismo e exalta a autotranscendência⁵ como conquista necessária a ser feita.

A ideia de autotranscendência é de fundamental importância em todas as formas de espiritualidade. Woods (*apud* KOURIE, 2006, p. 24) chega a considerar a espiritualidade como “a qualidade de autotranscendência de todos os seres humanos [...], incluindo, sobretudo, as formas pelas quais essa qualidade infinitamente maleável é realizada nas situações diárias da vida”.

Boff (2006, p. 9) também associa espiritualidade à capacidade de autotranscendência do ser humano ao declarar que “o ser humano só se sente plenamente humano quando busca ser super-humano, pois ele se vivencia como projeto infinito”.

Alguns autores (VALLE, 2005, p. 105) associam que tal capacidade revela uma espiritualidade adulta (madura), equivalente a uma “experiência de despojamento que se coloca nas antípodas do poder, da autossuficiência e do imediatismo egocêntrico”.

⁵ O termo “autotranscendência” é aqui empregado no sentido atribuído por Luigi Rulla (*apud* VALLE, 2004, p. 98) de uma capacidade do ser humano de superação do próprio eu em vista da realização de objetivos, ideais e valores superiores, exercendo estes influência determinante sobre seus sentimentos, julgamentos e ações. Rulla fala de três tipos de autotranscendência: superação do egocentrismo, filantrópica (o indivíduo se abre à necessidade do outro) e teocêntrica (refere-se ao Absoluto). A última forma pertence mais exatamente ao campo da Teologia, estando as duas outras mais próximas de algumas abordagens psicológicas.

A partir dos valores e referências que a espiritualidade oferece ao homem, ela tem sido uma fonte importante de recursos para o enfrentamento de problemas e crises em face dos quais o homem contemporâneo aflige-se não raras vezes. Em momentos assim difíceis, dramáticos,

o ser humano mergulha na profundidade do Ser e se coloca questões básicas: O que estamos fazendo neste mundo? Qual é o nosso lugar no conjunto dos seres? Como agir para garantir um futuro que seja esperançador para todos os seres humanos e para nossa casa comum? O que podemos esperar para além desta vida? (BOFF, 2006, p. 9).

Através de uma perspectiva de espiritualidade, e se colocar essas questões em momentos de dor e sofrimento, o ser humano pode avançar em seu processo de autoconhecimento e individuação (*Ibidem*, p. 14).

Um psicólogo norte-americano que realizou importantes estudos na área do desenvolvimento da fé (FOWLER, 1992, p. 16-17) propõe uma reflexão sobre o tema, com base em Niebuhr e Tillich, que muito se aproxima do conceito contemporâneo de espiritualidade, sobretudo como recurso para o enfrentamento de crises e dificuldades:

A fé é uma preocupação humana universal. Antes de sermos religiosos ou irreligiosos, antes de nos concebermos como católicos, protestantes, judeus ou muçulmanos, já estamos engajados em questões de fé. Quer nos tornemos incrédulos, agnósticos ou ateus, estamos preocupados com as formas pelas quais ordenamos a nossa vida e com o que torna a vida digna de ser vivida. Além disso, procuramos algo para amar, e que nos ame; algo para valorizar, e que nos dê valor; algo para honrar e respeitar, e que tenha o poder de sustentar nosso ser.

Um importante aspecto da espiritualidade contemporânea refere-se à valorização da autonomia face às instituições religiosas e tradições. O fato prende-se às transformações operadas na modernidade, em cujo contexto a religião (enquanto instituição) perde o poder hegemônico de conferir sentido e legitimar saberes, ocorrendo, nas palavras de Hervieu-Léger (2008, p. 21-22), uma “desregulação institucional da religiosidade”. Com isto, a modernidade parece ter possibilitado uma vivência de espiritualidade sem a necessária tutela institucional. Portanto, é possível hoje falar de espiritualidade sem referência a religião organizada.

Uma das implicações deste quadro é a preocupação em estabelecer distinções entre uma e outra, não necessariamente buscando, todavia, oposições radicais ou antagonismos entre espiritualidade e religião (cf. KOURIE, 2006, p. 24; BOFF, 2006, p. 15-18). Saroglou (*apud* PAIVA, 2005, p. 40; PAIVA, 2011, p. 17), eminente professor de Psicologia na Universidade Católica de Louvain, resume essa questão religião-espiritualidade afirmando que

se religião denota Deus, culto e oração, espiritualidade, implica autonomia face à tradição ou à instituição, a busca pessoal de sentido, a afirmação da conexão entre todos os seres e a afirmação de uma universalidade dependente de um princípio transcendente [à individualidade, conexão com o universo], o interesse pelo aspecto experiencial face ao aspecto demasiado cognitivo dos ensinamentos religiosos tradicionais e, enfim, um certo mal-estar em relação à materialidade do mundo.

A preocupação em estabelecer tais distinções aparece hoje de modo claro em muitos estudos realizados em Psicologia da Religião, como será discutido adiante.

1.2.1 – Elkins e a Espiritualidade não-religiosa

Um autor que bem representa o desenvolvimento de uma espiritualidade “fora dos quadros da religião tradicional”, e de orientação humanista, – portanto, não-religiosa no sentido tradicional – é o psicólogo David N. Elkins⁶. Em 1998 ele escreveu uma obra intitulada *Além da Religião* (ELKINS, 2005b) onde apresenta seis qualidades da *espiritualidade: é universal*, ou seja, está disponível a todos os seres humanos, não se limitando a uma religião específica ou cultura ou grupo de pessoas.

A espiritualidade é concebida como um *fenômeno humano*, significando que é “um potencial inato e natural do ser humano” (*Ibidem*, p. 41). Não quer dizer que não possua nenhum componente divino, mas que “funda-se em nossa humanidade” (*Ibidem*).

Segundo Elkins (*Ibidem*), o núcleo comum da espiritualidade é *interior e fenomenológico*; sob manifestações exteriores (danças, serviços religiosos, rituais etc), “há uma ânsia comum pelo sagrado, um desejo universal de tocar e celebrar o mistério da vida”. O autor defende a existência de “dimensões essenciais e universais da espiritualidade” (*Ibidem*).

A espiritualidade tem a ver com a capacidade humana de *responder ao numinoso*. Devido ao seu caráter místico, “é cultivada por experiências do sagrado” (*Ibidem*, p. 42). Além disto, segundo Elkins, a espiritualidade “alimenta-se de pungência, admiração e temor. Sua própria natureza é uma expressão do mistério da vida e das profundezas insondáveis de nosso ser” (*Ibidem*, p. 41).

Uma quinta característica associa a espiritualidade ao que Elkins chama de “uma certa energia misteriosa”, uma espécie de “energia vital que move toda a criação” (*Ibidem*, p. 42).

E por último, Elkins considera como objetivo final da espiritualidade a *compaixão*. Destacando o valor da atitude de “sofrer com” afirma que “a vida espiritual brota da ternura

⁶ David Elkins é psicólogo clínico e professor de Psicologia na Escola de Pós-Graduação em Educação e Psicologia da Pepperdine University. Foi Presidente da Divisão de Psicologia Humanista da APA – American Psychological Association. Um tema básico em seus estudos e pesquisas tem sido o desenvolvimento de uma espiritualidade fora dos quadros da religião tradicional (cf. ELKINS, 2005).

do coração, e a autêntica espiritualidade expressa-se pela ação amorosa com os outros” (*Ibidem*). Sem compaixão não se pode falar de espiritualidade autêntica. Em verdade, “espiritualidade sem amor é um oxímoro⁷ e uma impossibilidade ontológica” (*Ibidem*).

O autor supracitado ocupa-se ainda da definição de espiritualidade a partir de uma perspectiva não-religiosa, defendendo, portanto, uma distinção entre espiritualidade e religiosidade, chegando a propor a seguinte definição:

“Espiritualidade”, que vem do latim *spiritus*, significa “sopro de vida” e é um modo de ser e de sentir que ocorre pela tomada de consciência de uma dimensão transcendente, sendo caracterizado por certos valores identificáveis com relação a si mesmo, aos outros, à natureza, à vida e ao que quer que se considere o Último (*Ibidem*).

O autor considera que tal definição é capaz de traduzir o caráter pluridimensional de espiritualidade, que, segundo ele, apresenta nove componentes principais, a definirem uma pessoa espiritualizada: dimensão transcendente, significado e propósito da vida, missão da vida, o caráter sagrado da vida, valores espirituais *versus* materiais, altruísmo, idealismo, consciência trágica e os frutos da espiritualidade (*Ibidem*, p. 42-43).

1.3 – Espiritualidade e Religião no Contexto da Psicologia da Religião

Convém que se conheça o lugar que essa discussão espiritualidade/religião ocupa no contexto da Psicologia da Religião.

Nas últimas décadas tem se observado, no campo da Psicologia e da Psicoterapia, um número significativo de publicações científicas sobre a questão da *espiritualidade* e da *religião*. Busca-se relacionar os termos com os processos de saúde-enfermidade, investigar a influência sobre o comportamento, verificar a produção de estados emocionais, dentre muitos outros temas de pesquisa.⁸

Em tais estudos acadêmicos normalmente os autores demonstram uma preocupação com a definição dos termos envolvidos – o que, de fato, faz-se necessário –, tentando encontrar, portanto, distinções, tarefa nem sempre muito fácil. Para se ter uma ideia, Emmons & Paloutzian (2003, p. 381) afirmam que “durante a última década houve um número de publicações dedicadas a conceituar religião e espiritualidade maior do que qualquer outro tópico em Psicologia da Religião”.

⁷ “Figura que consiste em reunir palavras contraditórias; paradoxismo. Ex.: silêncio eloqüente; ‘covarde valentia’ [...]; ‘valentia covarde’ [...]; ‘inocente culpa’ [...]” (cf. Dicionário Aurélio Eletrônico – Século XXI). No texto citado temos: “Espiritualidade sem amor”.

⁸ Apenas para que se tenha uma ideia das várias possibilidades de pesquisa na área, destacamos as seguintes obras: HOOD *et al.* (2009); NELSON (2009); PARGAMENT (2007); PALOUTZIAN & PARK (2005); SPERRY & SHAFRANSKE (2005); TEIXEIRA (2004).

É natural que seja assim, porquanto como em toda disciplina que se pretende científica, há que se considerar os aspectos semânticos a fim de que sejam evitadas ambiguidades do ponto de vista conceitual. E no campo da Psicologia da Religião este tem sido um desafio. Zinnbauer & Pargament (2005, p. 22) comentam que parece não haver consenso ainda entre os conceitos de *espiritualidade* e *religiosidade*, o que gera desafios críticos para a área. Todavia, os mesmos autores assinalam que, a despeito dessa falta de consenso, constata-se algum progresso no campo, o qual “repousa sobre um certo grau de acordo a respeito da identidade e o significado de seus conceitos-chaves, e a natureza dos mais relevantes fenômenos de interesse” (*Ibidem*). E tal progresso permite hoje, ainda segundo os autores, obter distinções empíricas mais precisas entre aqueles que se definem primariamente como “religioso e espiritual ao mesmo tempo” e aqueles que se definem como “mais espiritual do que religioso” (*Ibidem*).

1.3.1 – A Visão dos Primeiros Psicólogos

É interessante observar que praticamente desde o seu início a Psicologia tenha se voltado para o estudo da religião, ou, mais exatamente, do comportamento religioso, aquele comportamento específico que se volta para o objeto religioso (cf. PAIVA, 2005, p. 32; PENNA, 1999, p. 115-128). Este interesse chama a atenção pelo fato de a Psicologia ter nascido atrelada aos modelos adotados pelas chamadas ciências naturais após a ruptura com a Filosofia.

Para que se tenha uma ideia podemos citar o trabalho de Wundt (1832-1920), fundador do primeiro laboratório de psicologia experimental (1879), que abordou em doze volumes o tema da religião, mostrando em sua *Psicologia dos Povos (Völkerpsychologie)* que a religião pode ser entendida unicamente a partir da evolução histórica dos povos. Acreditava, deste modo, que a psicologia comparada pode dar acesso aos mistérios psicológicos da religião. Assim, investiga “problemas que não podiam ser abordados pelo método experimental e estavam determinados por condições históricas e leis psicológicas: linguagens, mitos, costumes etc” (ÁVILA, 2007, p. 22). Portanto, estava interessado em estudar as funções mentais que tornam possível a vida espiritual coletiva e a evolução das sociedades humanas (cf. PENNA, 1981, p. 139).⁹

⁹ Jaboc Belzen, um dos mais importantes autores contemporâneos na área da Psicologia Cultural da Religião, assinala que aquilo que Wundt chamou de *Völkerpsychologie* poderia hoje denominar-se Psicologia Social Científica ou mesmo de Psicologia Cultural. Destaca em seu texto o valor das concepções desenvolvidas pelo autor alemão no sentido, sobretudo, de considerar não apenas os processos psíquicos individuais, mas igualmente assuntos como linguagem, justiça, ética, costumes, sociedade e religião. Entende Belzen que “todos esses tópicos

Podem ser referidos ainda outros psicólogos, tanto nos Estados Unidos como na Europa, que procuraram investigar o componente psíquico na chamada experiência religiosa: Girgensohn, Gruehn, Stanley Hall, William James (1902/s.d.), Robert H. Thouless (1923), Edwin Starbuck e outros (cf. PAIVA, 2005; ZINNBAUER & PARGAMENT, 2005).

As figuras envolvidas na fundação da Psicologia não viam razão alguma para não considerarem temas ligados à religião em seus estudos e práticas psicológicas. Como assinala Pargament (2007, p. 8), tais líderes eminentes, levando a sério a origem da palavra Psicologia (*psyche* – espírito; *logia* – estudo de), “focalizaram a atenção numa variedade de fenômenos religiosos, especialmente a conversão e o misticismo”.¹⁰ Todavia, esse quadro começou a se alterar em meados do século XX, expressando uma mudança de atitude; o que antes era interesse e abertura, passou a ser suspeita e hostilidade – naturalmente influenciada pela filosofia positivista –, levando a Psicologia a se aliar às ciências naturais, estabelecendo o distanciamento não só da filosofia, mas de qualquer conhecimento religioso. Essa mudança ficou patenteada ainda no desenvolvimento de modelos teóricos na área da personalidade e da psicoterapia que empregavam conceitos reducionistas de religião e de tudo que pudesse referir-se à dimensão espiritual do homem (cf. PARGAMENT, 2007, p. 8). Nas palavras de Hill *et al* (2000, p. 51),

o que foi traçado no estudo psicológico da religião durante o século XX é um curso fascinante que varia de uma inauguração impressionante (o autor se refere aos pioneiros já citados: James, Starbuck etc) a uma negligência do assunto durante o apogeu do behaviorismo [...].

Esse adormecimento verificado nos estudos psicológicos alusivos à religião começou a mudar ainda no século XX, mais tarde, ressurgindo de modo mais explícito no século XXI, com reflexos no acentuado número de livros e artigos científicos sobre a questão (cf. HOOD Jr. et al, 2009; ZINNBAUER & PARGAMENT, 2005; PAIVA, 2005; HILL *et al*, 2000).

são claramente elementos da Cultura; nenhum deles é produzido por alguém individualmente; são produtos da atividade coordenada de vários indivíduos. [...] Para sobreviver e tornar-se totalmente humano, cada criança precisa ser aculturada, precisa tornar-se participante de uma cultura” (BELZEN, 2009b, p. 7). Deste modo, “o estudo psicológico da Religião só é possível por meio da Psicologia Cultural” (*Ibidem*), considerando as relações entre homem, religião e cultura.

¹⁰ Pode-se destacar, neste sentido, a obra clássica de William James (1842-1910) – *The Varieties of Religious Experience* –, publicada em sua versão completa no ano de 1902. O eminente estudioso aborda questões como religião institucional e pessoal, significado do termo “divino”, a realidade do invisível, a religião do equilíbrio mental, a alma enferma, conversão religiosa, santidade (onde desenvolve a concepção de personalidade e maturidade religiosa), misticismo dentre muitos outros. Também merece atenção o trabalho de E. D. Starbuck (1866-1947), aluno de W. James na Universidade de Harvard, e autor da obra *A Psicologia da Religião: um estudo empírico do desenvolvimento da experiência religiosa*, publicada em 1899. O tema central nesta obra é a experiência da conversão religiosa, trabalhando com uma população de adolescentes educados no protestantismo (cf. ÁVILA, 2007). Ávila afirma que “Starbuck tem o mérito não só de publicar o primeiro livro de psicologia religiosa, mas de ser um pioneiro na utilização do método científico na psicologia religiosa, pois aplica pela primeira vez um método de amostra e análise estatística” (p. 25).

É importante ressaltar, deste modo, que dentro desse cenário inicial não havia ainda a categoria *espiritualidade* enquanto um objeto de investigação psicológica, como também não se falava de ateísmo como tema psicológico. Falava-se, em verdade, de um ateísmo do ponto de vista metodológico, cujo conceito vincula-se ao psiquiatra suíço que estudou com Wundt na Alemanha, Théodore Flournoy (1854-1920), o qual propôs a regra da exclusão metodológica do “transcendente”, aceita desde o início pelos psicólogos que estudavam o comportamento religioso, e não a religião em si (cf. PAIVA, 1998, p. 154-155). “A Psicologia evitará a afirmação de Deus como fato observável”, tendo em vista que, por definição, “Deus não pertence ao campo da Psicologia” (PENNA, 1999, p. 122). Não caberia ao psicólogo negar ou afirmar a existência de Deus. Como afirma Paiva (2005, p. 32), “a Psicologia da Religião começou a falar do ateísmo ontológico antes de falar da espiritualidade, estudando-o enquanto comportamento de recusa do objeto religioso”.

Reforçando esta ideia de não diferenciação entre espiritualidade e religião, e analisando o conceito de religião nessa fase inicial dos estudos de Psicologia da Religião (estudos tradicionais, como eles consideram), Zinnbauer & Pargament (2005, p. 22) destacam que a religião era considerada como um construto de ampla significação, não explicitamente distinto de espiritualidade. Neste sentido, os fenômenos espirituais e religiosos foram subordinados ao largo construto *religião*, ou, por outro lado, usados de modo intercambiável. Entretanto, há algumas décadas o termo espiritualidade emergiu como um construto distinto de religiosidade, dentro de um contexto, segundo a análise dos autores, de declínio nas instituições religiosas tradicionais, um aumento de formas individualizadas de expressão da fé, enfatizando a atitude de experiência direta do sagrado. Também consideram a influência do fenômeno do pluralismo religioso. O largo espectro de fenômenos associados tradicional e historicamente ao termo religião passou a ser dividido em religiosidade e espiritualidade.

1.3.2 – Psicologia, Religiosidade e Espiritualidade na Atualidade: as polarizações e seus riscos

Nesse movimento de superação da indiferenciação semântica entre os termos, surgiram, nos estudos psicológicos específicos, algumas polarizações, as quais permitiram, por um lado, uma condução mais objetiva, e metodologicamente mais controlada, dessas investigações. Todavia, não raras vezes as polarizações alcançaram formas extremas, com conceituações excludentes dentro de uma rígida moldura dualística, intensificando (na verdade, radicalizando ou acirrando) as distinções entre espiritualidade e religiosidade (cf.

ZINNBAUER & PARGAMENT, 2005, p. 24; HILL et. al., 2000, p. 60; ZINNBAUER, PARGAMENT & SCOTT, 1999, p. 892).

As polarizações, segundo Zinnbauer & Pargament (2005), podem ser agrupadas do seguinte modo:

1. Religião Substantiva *versus* Religiosidade Funcional: espiritualidade representando esforços em direção a uma variedade de objetivos sagrados ou existenciais na vida, como encontrar sentido, totalidade, potencial interior e ligações profundas com as pessoas. Por outro lado, a religiosidade estaria diretamente associada a crenças formais, práticas grupais e instituições.

2. Religião Estática *versus* Espiritualidade Dinâmica: a religião estando associada não a um verbo, mas a um nome, um substantivo, transformada em uma entidade estática, reduzida a seus elementos e destituída de sua função. A espiritualidade estaria associada a verbos dinâmicos e adjetivos, e muitas vezes sendo empregada como substituto das palavras realização, movimento, fluidez.

3. Religião Institucional Objetiva *versus* Espiritualidade Pessoal Subjetiva: aqui o ponto de partida são os contrastes entre os aspectos institucionais, organizacionais e sociais da religião e as qualidades pessoais, transcendentais e conexão de espiritualidade. Peteet (*apud* ZINNBAUER & PARGAMENT, 2005), por exemplo, define religiosidade como “refletindo compromissos a crenças e práticas características de tradições particulares”, e espiritualidade é caracterizada como uma atitude de ver “a condição humana em um contexto maior e/ou transcendente e estando, portanto, preocupado com o significado e propósito da vida e com as realidades invisíveis, tais como o relacionamento de um ser supremo” (p. 25). Deste modo, haveria uma tendência nos estudos no sentido de associar religião a um sistema de crenças organizadas e adoração, enquanto espiritualidade tende a ser concebida como um princípio pessoal de vida que anima uma qualidade transcendente de relacionamento com Deus (p. 25). Na verdade, o que está em jogo aqui é a dimensão indivíduo-instituição para distinguir espiritualidade e religiosidade.

Tomando em consideração esta polarização, é possível estabelecer uma clássica distinção entre os termos a partir da compreensão de que “as conotações de *espiritualidade* são mais pessoais e psicológicas do que institucionais, enquanto que as conotações de *religião* são mais institucionais e sociológicas” (Gorsuch *apud* Hood, Hill & Spilka, 2009, p. 9). Espiritualidade envolveria “as crenças pessoais, os valores e o comportamento”, enquanto religiosidade denotaria “o envolvimento da pessoa com uma tradição religiosa e instituição” (*Ibidem*).

4. Religião Baseada em Crença *versus* Espiritualidade Baseada na Emoção/Experiência: religião estaria mais associada a crenças, princípios básicos, um modo de pensar (dimensão cognitiva) e obediência etc, enquanto que espiritualidade mais freqüentemente associada a um sentimento, conexão com Deus, relacionamentos humanos e escolhas.

5. Religião Negativa *versus* Espiritualidade Positiva

Há quem entenda que religião está associada a aspectos “ruins”, enquanto espiritualidade a aspectos “positivos” (cf. ZINNBAUER & PARGAMENT, 2005, p. 152).

De modo bastante adequado, Hill *et al.* (2000, p. 64) destacam que uma das armadilhas potenciais nos estudos que acentuam (ou criam) as distinções entre religiosidade e espiritualidade são precisamente as polarizações, especialmente as que enfatizam as dimensões indivíduo-instituição e os aspectos “positivo” e “negativo”.

Gorsuch (2002) destaca alguns pontos que nos parecem importantes para compreendermos, no campo da Psicologia, uma possível distinção entre espiritualidade e religião. Referindo-se aos que possuem uma “fé tradicional”, o autor afirma que estes tendem a considerar espiritualidade como algo quase igual a religião. Todavia, sublinha que “espiritualidade inclui fés religiosas, mas não está limitada a elas” (p. 8-9). O próprio autor colocando-se como religioso, diz que sua base espiritual é o Cristianismo, e, portanto, apresenta-o ao longo da obra como exemplo de espiritualidade, mas entende que a espiritualidade não se limita ao Cristianismo. Religiosidade seria um subconjunto da espiritualidade (cf. GORSUCH *apud* HOOD, HILL & SPILKA, 2009, p. 11), o que significa que a religiosidade invariavelmente envolve espiritualidade, mas que pode haver espiritualidade não religiosa propriamente dita.

Parece ser uma base comum nos estudos em Psicologia da Religião, pelo menos na literatura norte-americana, que “as concepções de espiritualidade nem sempre tem um ponto de referência transcendente” (EMMONS & PALOUTZIAN, 2003, p. 381; GORSUCH *apud* HOOD, HILL & SPILKA, 2009, p. 11).

Constata-se que desde a visão dos primeiros psicólogos que se ocuparam do comportamento religioso até os dias atuais, foi ocorrendo uma desvinculação do objeto de estudo da Psicologia da Religião do objeto religioso convencional, fazendo convergir o debate espiritualidade/religião para as concepções culturais hodiernas de espiritualidade. Com isto, queremos evidenciar que o conceito de espiritualidade empregado no campo da Psicologia da Religião hoje segue as tendências apontadas no item 1.2 do presente trabalho.

Com relação a algumas das polarizações comentadas, cabe dizer que possivelmente um olhar mais crítico do cientista da religião consiga apontar fragilidades em alguns desses argumentos, todavia tem sido assim apresentadas algumas dessas distinções para guiar estudos e pesquisas na área.

Capítulo II - Psicologia Humanista: Contextualização Histórica e Conceitos Fundamentais

Para que se compreenda a posição de Maslow no campo da Psicologia da Religião, é importante considerar, em sentido mais amplo, as raízes históricas e as bases teóricas e conceituais da Psicologia Humanista, movimento do qual ele tomou parte e ajudou a construir.

Maslow e os outros teóricos que fundaram o movimento apresentaram uma concepção de homem que não se enquadrava nas visões dominantes da época.

A Psicologia Humanista é também conhecida como a “terceira força” em Psicologia, considerando-se o Behaviorismo e a Psicanálise como, respectivamente, a primeira e a segunda forças. Em verdade, podem ser consideradas como três revoluções conceituais (GOODWIN, 2005, p. 456; WALSH & VAUGHAN, 1980, p. 21; MATSON, 1975, p. 74).

2.1 – Da Psicologia Filosófica à Psicologia com Pretensões Científicas

Filósofos de todos os tempos, bem como religiosos das mais variadas denominações, sempre demonstraram interesse por temas, por assim dizer, psicológicos. Neste sentido, é possível encontrar reflexões de natureza psicológica entre os pensadores gregos (fases pré-socrática, socrática e pós-socrática), cristãos (Santo Agostinho, Tomás de Aquino etc), bem como ao longo de toda a modernidade até os nossos dias (cf. PENNA, 1981; HEIDBREDE, 1975, p. 25).

É natural que tenha ocorrido isto, porquanto “o homem sempre se fascinou pelo seu próprio comportamento”, e, por isto, “as reflexões sobre a natureza e a conduta humanas enchem muitos volumes filosóficos e teológicos” (SCHULTZ, 1995, p. 7).

Antes de iniciar seu processo de constituição como ciência, a Psicologia se apresentava como um ramo da Filosofia (em verdade, da antropologia filosófica), e seu solo epistemológico eram a metafísica e a ontologia. O que se pretendia estudar eram os comportamentos do homem em termos de “substância” ou “faculdades inatas transcendententes” como vontade, conhecimento, instinto, percepção etc. Em outras palavras, “a Psicologia era concebida como sendo a explicação racional dos comportamentos de consciência”, tendo

como exemplos os trabalhos de Descartes, Kant, Bergson e outros (JAPIASSU, 1982b¹¹, p. 41).

No contexto fecundo das reflexões filosóficas, os temas psicológicos eram abordados por especulação, por intuição, porquanto as ciências humanas (aqui considerada a Psicologia) não haviam ainda se constituído como *ciências*, o que somente ocorrerá mais tarde, mais precisamente no século XIX, com o advento da era da positividade (cf. JAPIASSU, 1982a; 1982b, partes I e II; PENNA, 1990, p. 9-34; SCHULTZ, 1995, p. 22-44). É a partir desta compreensão que se pode dizer que o destino das ciências humanas, até o século XIX, encontrava-se vinculado ao destino da própria filosofia (cf. JAPIASSU, 1982b, p. 33).

Deste modo, é compreensível que a Psicologia, enquanto disciplina independente e autônoma, tenha herdado, pelo menos num primeiro momento de seu desenvolvimento científico (antes, portanto, do Behaviorismo), algumas questões propostas no âmbito da filosofia, como as relações entre a mente e o corpo, os fenômenos da percepção, como funcionam os sentidos, como acumulamos o nosso conhecimento do mundo, como se organiza a mente, indagações sobre o caráter inato do conhecimento, as diferenças individuais, dentre outras (cf. GOODWIN, 2005, p. 43-49; MARX & HILLIX, 1974, p. 59).

A Psicologia científica se desenvolve no último quartel do século XIX, rompendo com as concepções do racionalismo clássico, “numa época em que o pensamento europeu estava imbuído do espírito do positivismo, empirismo e materialismo” (SCHULTZ, 1995, p. 14). Houve, deste modo, todo um esforço por parte dos primeiros psicólogos no sentido de definirem o objeto de estudo da psicologia e adotarem métodos e princípios que pudessem se enquadrar nos cânones de cientificidade impostos pela nova forma, dita científica, de se abordar o homem, especialmente a partir da crítica positivista. É assim que vão surgir as duas principais escolas de pensamento em Psicologia: o estruturalismo e o funcionalismo.

O estruturalismo propunha que a tarefa da Psicologia era analisar a consciência nos seus elementos básicos e investigar como esses elementos se relacionavam. Portanto, desejavam identificar e investigar os componentes fundamentais da experiência consciente, considerando as sensações, os sentimentos, bem como as imagens. Para examinar o conteúdo da consciência, os estruturalistas precisaram empregar o método da introspecção, ou da sistemática e cuidadosa observação da própria experiência consciente. Por outro lado, os funcionalistas baseavam-se no pressuposto de que a Psicologia deveria investigar a função ou o propósito da consciência, e não a sua estrutura (cf. GOODWIN, 2005, p. 215; WEITEN,

¹¹ A referida obra do Prof. Hilton Japiassu é uma excelente introdução ao estudo da emergência da chamada psicologia científica e as questões históricas, epistemológicas e metodológicas envolvidas.

2002, p. 5; HEIDBREder, 1975, p. 107, 139, 179; MARX & HILLIX, 1974, p. 153, 186; KELLER, 1970, p. 33, 55).

Ainda que sob formas diferenciadas, permanecia em muitos desses estudos, todavia, uma forma de introspecção envolvendo os procedimentos metodológicos, o que representará para muitos autores um problema epistemológico a ser superado tendo em vista o projeto de construção de uma Psicologia genuinamente científica (cf. HEIDBREder, 1975)¹², chegando a ser considerada uma “ciência menor” em função dos seus vínculos ainda com a Filosofia, e, deste modo, acusada de dedicar-se a uma tarefa de conhecimento abstrato e puramente reflexivo, sendo a introspecção o método empregado (cf. JAPIASSU, 1982b).

2.2 – A Crítica do Positivismo de August Comte

A maior crítica¹³ dirigida a essa psicologia filosófica foi exercida pelo positivismo de August Comte (1798-1857) através do seu projeto epistemológico expresso em 1848 no *Discurso Preliminar sobre o Espírito Positivo*. Penna (1990, p. 17) afirma que “a Psicologia desenvolve-se no século XIX sob o impacto do positivismo”.

August Comte elaborou os princípios de uma filosofia positiva e apresentou uma classificação geral das ciências, não mencionando a Psicologia, entendida esta como “ciência da alma”. Na formulação da “Lei dos Três Estados”, Comte considera que a evolução humana se processa em três estados ou fases bem caracterizadas. O estado teológico corresponderia ao das civilizações teocráticas e mitológicas, seguido pelo estado metafísico da Idade Média. O estado positivo teria sido inaugurado pelo Positivismo como filosofia científica, propondo que,

O espírito humano renuncia de ora em diante às pesquisas absolutas (metafísicas e teológicas), que só convinham à sua infância, e circunscreve os seus esforços ao domínio (...) da verdadeira observação, única base possível dos conhecimentos realmente acessíveis, criteriosamente adaptados às nossas necessidades efetivas. (...) Em uma palavra, a revolução fundamental que caracteriza o estado viril de nossa inteligência consiste em substituir por toda a parte a inacessível determinação das causas propriamente ditas, pela simples pesquisa das leis, isto é, das relações constantes que existem entre os fenômenos observados (COMTE, 1848, item 12).

Estava consolidado o projeto para uma ciência objetivista e materialista, fundada na racionalidade e na observação direta dos fenômenos. Através desse veto epistemológico a

¹² Especialmente o capítulo II da segunda parte da obra, onde a autora, discorrendo sobre os *Sistemas de Psicologia*, trata de *A Psicologia de William James*.

¹³ Caberia aqui uma justa referência à crítica de Henri Bergson (1859-1941) dirigida às tentativas de constituição de uma psicologia no nível da experiência, entendida num sentido positivista, materialista e determinista (cf. JAPIASSU, 1982b, parte III, cap. 1).

qualquer forma de conhecimento metafísico ou teológico – não passível de comprovação empírica – estavam lançados os critérios de demarcação do espaço da ciência.

Deste modo, a Psicologia, sob a influência do positivismo de August Comte, deveria abandonar o objeto da psicologia subjetivista e abraçar, doravante, um objeto novo que pudesse ser enquadrado nos esquemas conceituais e metodológicos da ciência experimental. Sem dúvida que o tema por excelência passou a ser o estudo do comportamento manifesto, objetivamente observável.

A “psicologia racional”, elaborada pelos filósofos, “nasceu de um contra-senso sobre o *cogito*, interpretado como introspecção ou como descoberta de um sentido interno” (CANGUILHEM *apud* BERNARD, 1974, p. 20). Deste modo, é possível conceber o processo de constituição da chamada psicologia científica do século XIX a partir de uma “ruptura deliberada com uma filosofia espiritualista, sob pressão e com o auxílio de uma teoria positivista da ciência” (*Ibidem*). Heidbreder (1975, p. 155), ao analisar essa situação, cita as próprias palavras de Comte:

o pensador não pode se dividir em dois, um dos quais raciocina enquanto o outro o observa raciocinar. O órgão observado e o órgão que observa, neste caso, são os mesmos; então, como se pode produzir a observação?

Penna (1981, p. 37), baseando-se em Canguilhem – cuja posição é de total descrença quanto à cientificidade da Psicologia – observa que “o século XIX vê constituir-se uma psicologia como uma biologia do comportamento humano”. E destacando marcas do pensamento materialista de então, lembra que “o homem não é mais uma inteligência, mas uma vontade servida por órgãos”.

Não é difícil concluir que o positivismo, ainda que represente uma tradição de pensamento autônoma, expressa temas e convicções essenciais do Iluminismo, como bem assinala Castañon (2006, p. 17): “a tendência a considerar os fatos empíricos como única base do conhecimento, a fé na racionalidade científica como solução dos problemas da humanidade e a concepção leiga da cultura em contraposição aos pressupostos e teorias teológicas”.

2.3 – Behaviorismo: A Primeira Força em Psicologia

O Behaviorismo surge no cenário da cultura ocidental como uma reação à ênfase que a Psicologia do século XIX concedia à consciência e à atitude introspeccionista como forma de se abordar toda a atividade mental consciente (cf. MATSON, 1975, p. 72). Representa a primeira abordagem pioneira no sentido de uma adaptação aos preceitos da ciência moderna.

Como afirma Capra (1995, p. 163), “o behaviorismo representa a culminação da abordagem mecanicista em Psicologia”, defendendo uma “Psicologia sem alma”.

Em 1913, Watson publica um artigo intitulado *Psychology as the behaviorist views it*, considerado o primeiro documento expressivo do movimento behaviorista, apresentando a Psicologia como um ramo puramente objetivo das ciências naturais (cf. MATSON, 1975, p. 72; HERRNSTEIN & BORING, 1971, p. 626).¹⁴

O preço a ser pago no interior dessa primeira revolução no campo da Psicologia foi, indubitavelmente, uma redução dos fenômenos psíquicos aos fenômenos orgânicos e cerebrais, levando à adoção de modelos organicistas e mecanicistas, próprios das ciências naturais da época (cf. JAPIASSU, 1982b, p. 93-94).

Watson assimilou o clima cultural de seu tempo: a tendência geral da perda gradual de interesse pela consciência, a adoção de concepções estritamente mecanicistas, os novos métodos da Psicologia animal e algumas descobertas no campo da fisiologia, endossando o pensamento materialista ao afirmar que “o homem é um animal diferente dos outros animais somente nos tipos de comportamento que exhibe” (WATSON *apud* CAPRA, 1995, p. 164).

Deste modo, a consciência passou a ser vista como um epifenômeno dos processos cerebrais. Na verdade, o Behaviorismo procurou reduzir qualquer possibilidade de discurso sobre fenômenos psicológicos a um discurso objetivo sobre comportamentos manifestos, traduzindo esses mesmos fenômenos em termos biológicos e físicos (cf. CASTAÑÓN, 2006, p. 103). Contudo, não se trata apenas de um reducionismo metodológico, a partir do qual pode-se até admitir a existência do processo psicológico (mental) por trás do comportamento – fazendo-se, todavia, uma suspensão de juízo, tendo em vista não ser observável –, mas, sobretudo, de um reducionismo ontológico, ou seja, um behaviorismo metafísico ou radical (cf. MARX & Hillix, 1974, p. 250-257). O ser humano passou a ser visto como uma máquina; portanto, procurar por processos mentais subjacentes ao comportamento ou acreditar na existência de uma consciência seria como procurar o fantasma na máquina mecanicista, e o

¹⁴ O pensamento de Watson no campo da Psicologia, sobretudo no que tange aos aspectos epistemológicos e metodológicos, fica muito claro no trecho que segue, extraído da citada obra de 1913: “A psicologia, tal como a interpreta o comportamentista, é um ramo puramente objetivo e experimental da ciência natural. Seu objetivo teórico é a predição e o controle do comportamento. A introspecção não é parte essencial dos seus métodos, nem o valor científico de seus dados depende da facilidade com que podem ser interpretados através da consciência. O comportamentismo, em seu esforço para conseguir um esquema unitário da resposta animal, não reconhece linha divisória entre o homem e os animais irracionais. O comportamento do homem, com todo o seu refinamento e toda a sua complexidade, constitui apenas uma parte do esquema total de pesquisa do comportamentista. [...] Parece ter chegado o momento em que a psicologia precisa afastar toda referência à consciência; em que já não precisa iludir-se ao pensar que faz dos estados mentais o objeto de observação” (BORING, 1971, p. 627).

que se quer dentro desta perspectiva é “eliminar do sujeito tudo o que se assemelha à consciência” (JAPIASSU, 1982b, p. 73).

Essa atitude dos cientistas da Psicologia, de exclusão de tudo que se referia ao domínio da subjetividade, é reflexo das transformações operadas na cultura ocidental com o advento da ciência clássica na modernidade. Como diz Morin (1996, p. 46), “na ciência clássica, a subjetividade aparece como contingência, fonte de erros”. E completa, referindo-se nitidamente à primeira força em Psicologia, o Behaviorismo:

Mais tarde, no século XX, assistimos à invasão da cientificidade clássica nas ciências humanas e sociais. Expulsou-se o sujeito da psicologia e o substituímos por estímulos, respostas, comportamentos [...] (p. 46).

É previsível, portanto, que os estudos behavioristas radicais tenham dado pouca ou nenhuma importância a fenômenos subjetivos como a religião e a espiritualidade. Em verdade, tais assuntos não faziam parte do campo temático da psicologia comportamental, apesar de Wundt (1832-1920), figura proeminente no surgimento da Psicologia científica, ter se dedicado ao estudo de problemas que não podiam ser abordados pelo método experimental, determinados por condições históricas e leis psicológicas: linguagens, mitos, costumes, religião etc (cf. ÁVILA, 2007, p. 21-22).

Tendo em vista que o behaviorismo negou dimensões internas da personalidade, reduzindo o homem a uma máquina respondente a estímulos, tornou bastante difícil, talvez até impossível, o estudo dos sentimentos e das vivências religiosas e espirituais.

2.4 – Psicanálise de Freud: A Segunda Força em Psicologia

A considerada segunda força em Psicologia é representada pela Psicanálise freudiana, segundo a qual o homem é uma criatura de instintos, particularmente Eros (de vida) e Tânatos (de morte). A base antropológica das concepções freudianas apresenta uma imagem do homem como “‘vítima-espectador’ de forças cegas que operam nele e através dele” (MATSON, 1975, p. 74). No fundo, o homem está condicionado pelos instintos e impulsos; é, pois, “um ser conflitivo e o domínio dos conflitos representa a autêntica tarefa da vida humana” (ZILLES, 1991, p. 139).

Tendo em vista o modelo de psiquismo adotado pela psicanálise, há uma ênfase exclusiva no inconsciente individual e em eventos biográficos, sem consideração por domínios da psique que transcendem as regiões por ele consideradas (cf. GROF, 2000, p. 35; 1987, p. 109).

Preso a um determinismo do tipo psicogenético – no Behaviorismo é do tipo ambiental –, Freud procurava explicar as experiências e o comportamento do indivíduo em termos de prévios estágios ontogênicos e tipos de adaptação. Portanto, a etiologia e a dinâmica de distúrbios emocionais (fobias, depressão etc) são totalmente explicáveis pela seqüência de eventos pós-natais (cf. GROF, 1987, p. 111; MATSON, 1975, p. 73-74).

Capra (1995) argumenta que esse rigoroso determinismo da psicanálise freudiana está inscrito numa concepção de ciência tipicamente mecanicista, preso que se encontrava Freud ao paradigma biomédico. Portanto, o corolário desse modelo é que “todo evento psicológico tem uma causa definida e dá origem a um efeito definido, e o estado psicológico total de um indivíduo é determinado, de modo único, pelas ‘condições iniciais’ do começo da infância” (p. 175).

Neste sentido, pode-se dizer que o apego de Freud a um biologismo materialista levou-o a formular conceitos que se enquadravam de modo coerente às bases mecanicistas e fisicalistas da ciência de seu tempo – o que não deixa de ser um reducionismo –, adotando o modelo das ciências naturais e, deste modo, alinhando-se do lado do modelo físicoquímico. Isto fica evidente quando observamos as teses fisicalistas adotadas por Freud: a) só há forças (manifestações materiais) físicoquímicas; b) somente essas forças agem no organismo (não há vitalismo); c) a tarefa da ciência é a de descobrir a forma de ação dessas forças; d) todas as demais formas de ação devem ser reduzidas às forças físicoquímicas. A implicação epistemológica dessa postura é que não pode haver na psicanálise uma ciência do homem, mas uma ciência da natureza (*Naturwissenschaft*), estabelecendo uma homogeneidade entre os fenômenos inconscientes e os fenômenos físicoquímicos (cf. JAPIASSU, 1998, p. 29).

A estreita relação entre os postulados da psicanálise freudiana e a física clássica também se revela óbvia quando são comparados os conceitos da mecânica de Newton¹⁵ com o modelo de psiquismo desenvolvido por Freud a partir dos pontos de vista *topográfico* (existência de camadas; a ideia de que o inconsciente contém “matéria” que foi esquecida ou reprimida, ou que nunca chegou ao conhecimento consciente), *dinâmico* (descrever como os “objetos materiais” interagem através de forças – impulsos instintivos – que são essencialmente diferentes da “matéria”; “colisões” psicológicas de forças antagônicas), *econômico* (imagens mentais possuem quantidades definidas de energia emocional; “O

¹⁵ São quatro conjuntos de conceitos, de acordo com CAPRA (1995): a) Os conceitos de espaço e tempo absolutos, e o de objetos materiais separados movendo-se nesse espaço e interagindo mecanicamente; b) O conceito de forças fundamentais, essencialmente diferentes da matéria; c) O conceito de leis fundamentais, descrevendo o movimento e as interações mútuas dos objetos materiais em termos de relações quantitativas; d) O rigoroso conceito de determinismo e a noção de uma descrição objetiva da natureza, baseada na divisão cartesiana entre matéria e mente (p. 172).

resultado final da luta depende de relações quantitativas”) e *genético* (origem, gênese dos fenômenos mentais de acordo com um rigoroso determinismo ontogenético), consoante as análises de Capra (1995, p. 172) e Grof (1987, p. 109).

Matson (1975, p. 74), fazendo uma crítica à Psicanálise, especialmente a essa questão do determinismo, afirma que a abordagem “deixava pouca margem para a espontaneidade, a criatividade, a racionalidade ou a responsabilidade” (p. 74).

Por outro lado, não é difícil constatar que a ênfase da psicanálise está na patologia, e não nos processos de saúde. Alguns autores são bem críticos em relação a essa orientação, chegando a afirmar que a Psicanálise “impossibilitou a consideração ou detecção de qualquer comportamento orientado para a saúde ou por ela motivado (...)” (WALSH & VAUGHAN, 1980, p. 21).

Relativamente às questões religiosas/espirituais, “a abordagem estritamente racional e mecanicista tornou especialmente difícil para Freud ocupar-se de experiências religiosas ou místicas” (CAPRA, 1995, p. 178).

Vale lembrar, neste sentido, os estudos de Freud e de outros psicanalistas a respeito das experiências místicas, considerando estas últimas como regressões patológicas do ego, beirando a psicose. Ou seja, seriam regressões a estágios anteriores do desenvolvimento ontogenético, permitindo explicações do tipo: regressões neuróticas à união com o seio ou regressões a estágios intrauterinos (cf. WALSH & VAUGHAN, 1980). Como afirma Capra (1995, p. 178), “no modelo freudiano não há lugar para experiências de estados alterados de consciência que desafiam todos os conceitos básicos da ciência clássica”.

Além disto, cabe menção à crítica freudiana da religião propriamente dita – herdeira do ateísmo de Feuerbach –, expressa nos textos clássicos *O futuro de uma ilusão*, *O mal-estar da civilização*, *Totem e tabu* e outros. Para Freud, segundo alguns autores, a religião representava “uma ilusão infantil”, como também uma neurose obsessiva (cf. JULIEN, 2010, p. 13; DAVID, 2003, p. 35; ZILLES, 1991, p. 144-151).¹⁶

¹⁶ Evidentemente que tais afirmações a respeito da visão freudiana da Religião exigem um necessário e justo aprofundamento no pensamento de Freud, identificando sua visão de homem, seus pressupostos teóricos, bem como o momento histórico em que viveu. Há uma farta literatura que toma em consideração sua posição em relação à Religião, oscilando entre análises que ratificam o seu pensamento e outras que refutam suas análises do fenômeno religioso, alegando que, de fato, Freud pratica um modo reducionista e patologizante de considerar as experiências religiosas. Deste modo, cabe um destaque ao livro *Changing the Scientific Study of Religion: Beyond Freud?*, editado por Jacob Belzen (BELZEN, 2009a), da *University of Amsterdam*. Outra obra que merece destaque, e que já se encontra traduzida para o português, intitula-se *Por que Freud rejeitou Deus? (Why did Freud Reject God?)*, escrita em 1998 por Ana-María Rizzuto (RIZZUTO, 2001). SPERRY & SHAFRANSKE (2005) publicaram pela APA (*American Psychological Association*) uma obra que aborda as diversas perspectivas psicológicas para o estudo das relações entre psicoterapias e espiritualidade. O capítulo

* * *

Os dois modelos em questão, o Behaviorismo e a Psicanálise, embora tenham contribuído sob vários aspectos para o desenvolvimento dos estudos psicológicos, apresentaram limitações para a própria Psicologia, como também para uma compreensão mais completa da natureza humana (cf. WALSH & VAUGHAN, 1980).

Centrada ou no estudo do comportamento manifesto (Behaviorismo), objetivamente observável, ou na psicopatologia (Psicanálise), a Psicologia relegava a campos marginais do conhecimento assuntos que não se enquadravam nos parâmetros de uma ciência mecanicista e reducionista, deste modo ignorando temas como valores, vontade, a própria consciência, bem-estar ótimo, saúde psicológica, espiritualidade, a busca de autorrealização e a autotranscendência. Ou quando alguns desses assuntos chegavam a ser tratados a partir dos estudos comportamentais ou psicanalíticos, eram apresentadas explicações reducionistas ou patologizantes (cf. WALSH & VAUGHAN, 1980).

Deste modo, caso os psicólogos desejassem explorar aspectos mais sutis da mente humana (situados além da experiência cotidiana), deveriam superar as limitações desses modelos, orientados a partir de premissas mecanicistas e reducionistas, e desenvolver novas estruturas conceituais que pudessem integrar tais experiências sem necessariamente empobrecer as potencialidades humanas.

2.5 – Psicologia Humanista: A Terceira Força em Psicologia

A Psicologia Humanista surge como uma “terceira alternativa viável da psicologia objetivista e behaviorista (mecanomórfica) e do freudianismo ortodoxo” (MASLOW, s.d., p. 11).

A Psicologia Humanista começa como uma rebelião, representando uma rejeição ao *establishment* mecanicista, impessoal, hierárquico e elitista da psicanálise e também ao behaviorismo, excessivamente cientificista, frio e distante (cf. GOODWIN, 2005, p. 456; ELKINS, 2005^a, p. 131). Portanto, o humanismo que impregna essa corrente psicológica assume a forma de uma reação contra o determinismo freudiano e o mecanicismo das concepções comportamentalistas.¹⁷

cinco, escrito pelo segundo autor, trata especificamente da possível contribuição da Psicanálise para esse estudo. No texto, Shafranske considera especialmente Freud, mas também alguns psicanalistas pós-freudianos.

¹⁷ É justo lembrar que já entre alguns psicanalistas dissidentes de Freud (Rank, Jung, Adler, Ferenczi), como também alguns pensadores não psicanalíticos (William James, especialmente), – todos eles anteriores ao aparecimento da Psicologia Humanista –, começaram a surgir concepções psicológicas menos determinísticas e mecanicistas (cf. ELKINS, 2005a; MATSON, 1975).

O nome *Psicologia Humanista* foi escolhido por um grupo de psicólogos por volta do ano de 1962, sob a liderança de Maslow, os quais fundaram a *Association of Humanistic Psychology*. A proposta principal da associação era explorar as características comportamentais e as dinâmicas emocionais da vida plena e saudável (cf. BÜHLER & ALLEN, 1972). A associação pretendia responder a questões fundamentais no contexto de uma sociedade do pós-guerra: a melhoria da qualidade de vida, o desenvolvimento do homem, bem como os processos da saúde e maturidade (cf. ÁVILA, 2007, p. 53).

Um pouco antes, em 1961, Maslow e um grupo de psicólogos já tinham criado o *The Journal of Humanistic Psychology*. Dentre eles, encontravam-se C. Bühler, Rollo May e Carl Rogers, figuras expoentes da Psicologia e do então chamado Movimento do Potencial Humano (cf. ÁVILA, 2007, p. 53).

A referida associação publicou em material próprio (cf. ÁVILA, 2007; BÜHLER & ALLEN, 1972) uma apresentação das concepções basilares da Psicologia Humanista. São quatro elementos. Um primeiro aspecto a considerar refere-se ao foco na experiência da *pessoa*, ou seja, a tendência em se considerar a experiência como um fenômeno primário no estudo do homem. Neste sentido, as explicações teóricas e o próprio comportamento são considerados como algo secundário em relação à experiência em si.

Um outro elemento considerado diz respeito à ênfase em qualidades caracteristicamente humanas como a capacidade de escolha, criatividade, a avaliação e a autorrealização, em nítida oposição aos termos mecanicistas e reducionistas do Behaviorismo e da Psicanálise.

Na seleção dos temas e problemas para estudo, bem como nos procedimentos de pesquisa, a Psicologia Humanista considera a primazia do sentido, do significado, e não a ênfase primária na objetividade. A experiência da pessoa é marcada pela subjetividade, e é isto que importa considerar. Os problemas estudados devem ser úteis para o desenvolvimento humano e para a sociedade como um todo.

O quarto elemento enfatiza a dignidade e o valor do ser humano, buscando desenvolver o potencial humano, ínsito em todas as pessoas. É fundamental na Psicologia Humanista a pessoa descobrir o seu próprio ser, valorizando as relações com as pessoas e grupos.

Portanto, uma característica definidora da posição humanista diz respeito à ênfase sobre a pessoa humana, sobre o indivíduo, considerando sua totalidade e sua unicidade. Trata-se de um reconhecimento do *homem em pessoa*, em oposição ao *homem em geral*, segundo MATSON (1975).

Identifica-se na exposição desses princípios, pressupostos antropológicos e psicológicos. A visão de homem aponta para um ser dotado de uma identidade pessoal, indubitavelmente histórico, tendo um passado, e ao mesmo tempo aberto ao futuro, gozando de liberdade e responsabilidade que lhe permitem fazer escolhas, adotar uma escala de valores e buscar um sentido pessoal (cf. ÁVILA, 2007, p. 53).

Como consequência desta premissa antropológica geral, a Psicologia Humanista combate de modo veemente as interpretações reducionistas e mecanicistas, as quais pretendem estudar o comportamento humano como algo redutível a instintos biológicos recalcados ou a simples esquemas de condicionamento. Do mesmo modo, recusa a ideia de que a história pessoal, os dados biográficos pessoais – tão valorizados no determinismo psicogenético da Psicanálise – limitam as possibilidades porvindouras do sujeito. No lugar de conceitos determinísticos, o enfoque humanista sublinha o livre-arbítrio, a responsabilidade e propósito, bem como “a busca eterna e progressista de sentido na vida e a tendência inata de crescer rumo à assim chamada autorrealização” (GOODWIN, 2005, p. 456), que pode ser entendida genericamente como a capacidade que o homem tem de alcançar plenamente suas potencialidades.

A concepção humanista de autorrealização está entrelaçada com a atitude dos psicólogos dessa corrente teórico-clínica quando estes se voltam para os aspectos saudáveis da personalidade, bem como para as bases de construção do bem-estar ótimo. Maslow (s.d., p. 30) traduziu essa ideia de modo simples e criativo ao afirmar que “para simplificar a questão, é como se Freud nos tivesse fornecido a metade doente da Psicologia e nós devêssemos preencher agora a outra metade sadia”.

Em verdade, a perspectiva psicanalítica impossibilitou a referência ou a identificação de comportamentos orientados para a saúde, a não ser quando representasse uma defesa ou, na melhor das hipóteses, um compromisso com forças destrutivas básicas (cf. WALSH & VAUGHAN, 1980, p. 21). Portanto, todo e qualquer comportamento voltado para a autorrealização não poderia ser reconhecido pela Psicanálise. Como afirmam os mesmos autores, “as obras completas de Freud contém mais de quatrocentas referências à neurose e nenhuma à saúde” (p. 21).

A Psicologia Humanista, deste modo, preocupa-se mais com a saúde do que com a patologia, dando atenção à pessoa na sua totalidade, não reduzindo a experiência humana a termos mecânicos, o que conduziu as abordagens anteriores a desprezar a essência da humanidade e da própria experiência.

É apresentada uma visão declaradamente otimista de ser humano (ELKINS, 2005a; MASLOW, s.d.), tendo em vista que o concebe como “um ser dotado de capacidade de saúde, de crescimento, e chamado à autorrealização pessoal” (ÁVILA, 2007, p. 54).

O paradigma humanista é concebido por Maslow como uma verdadeira revolução no campo da Psicologia, ensejando “novos caminhos de perceber e de pensar, novas imagens do homem e da sociedade, novas concepções éticas e axiológicas, novos rumos por onde enveredar” (MASLOW, s.d., p. 11).

É a partir desse horizonte de revolução conceitual, de um verdadeiro corte epistemológico no modo de se conceber o homem, que a Psicologia Humanista introduzirá o tema da espiritualidade na Psicologia.

CAPÍTULO III – ESPIRITUALIDADE E PSICOLOGIA HUMANISTA **Contribuições de Abraham Maslow**

3.1 – Espiritualidade: Parte Integrante da Personalidade

De acordo com Elkins (2005a), a Psicologia Humanista sempre considerou a espiritualidade como uma parte integrante da personalidade humana, sendo concebida por Maslow como o principal componente da visão humanista.

A noção de espiritualidade na Psicologia Humanista, como aparece na obra de Maslow, tem um sentido antropológico, e segue a tendência secularizante do conceito contemporâneo já apresentado.

De fato, ao voltar o seu foco para as possibilidades de autoatualização da personalidade, procurando desabrochar as potencialidades da pessoa, e abordando de uma forma não reducionista assuntos como valores, amor, sentido, arte, cultura, religião e espiritualidade, a Psicologia Humanista abriu novos horizontes para a compreensão da personalidade e da experiência humanas, permitindo abordar de modo mais adequado aquilo que outras escolas psicológicas desprezaram ou trataram de modo reducionista.

A postura de Maslow no que tange à questão da espiritualidade – reflexo de sua visão otimista da natureza humana – representa um passo à frente quando comparada com as perspectivas comportamentais e psicanalíticas. Em sua obra *Toward a Psychology of Being*, ele afirma que

o estado de ser sem um sistema de valores é [...] psicopatogênico. O ser humano necessita de um quadro de referência de valores, de uma filosofia de vida, de uma religião ou de um substitutivo da religião de acordo com o qual viva e pense, da mesma maneira que necessita da luz solar, do cálcio ou do amor (MASLOW, 2011, p. 192, nossa tradução).

Ao contrário de muitos teóricos que pensam que a religião representa necessariamente uma neurose ou outra doença mental, Maslow, como um dos mais importantes porta-vozes da visão psicológica humanista, afirma que “os psicólogos humanistas provavelmente considerariam alguém como doente ou anormal, no sentido existencial, se essa pessoa não estiver preocupada com (essas) questões ‘religiosas’” (MASLOW, 1994, p. 18).

A Psicologia Humanista ratifica a ideia de que a espiritualidade deve ser considerada como um legítimo objeto de estudo dentro do vasto campo temático da Psicologia, tornando-se o foco de investigações da pesquisa psicológica (ELKINS, 2005a, p. 135).

Na psicologia de Maslow, como certamente nos enfoques teóricos de outros representantes da abordagem humanista – sobretudo Erich Fromm, Carl Rogers e Rollo May –, a espiritualidade é apresentada sem referência ao transcendente (metafísico); enfatiza-se o

desenvolvimento das potencialidades humanas, ou seja, “a realização do máximo potencial humano” (CRAPPS, 1986, p. 130). Por esta razão, o que é colocado em evidência é a experiência em si. Tal postura é resultado da influência direta de William James sobre Maslow, considerando que o eminente autor de *The Varieties of Religious Experience* insistia na significação primária da dimensão pessoal da experiência religiosa. E os autores humanistas seguiram essa tradição nos seus estudos. Desenvolveram, portanto, uma Psicologia da religião voltada para a pessoa (cf. FILORAMO & PRANDI, 1999, p. 190; PAIVA, 1998; CRAPPS, 1986).

3.2 – Espiritualidade como Fenômeno Universal e o Papel das Religiões

Maslow acreditava que a espiritualidade é um fenômeno universal e, portanto, não pertence exclusivamente a nenhuma religião. Por esta razão desejou demonstrar em *Religion, Values and Peak-Experiences* que

os valores espirituais tem significação natural, que eles não são do domínio exclusivo de igrejas organizadas, que eles não precisam de conceitos sobrenaturais para sua validação, que eles estão bem dentro da jurisdição de uma ciência devidamente alargada, e que, portanto, são da responsabilidade geral de toda a humanidade (MASLOW, 1994, p. 4).

Isto não significa dizer que Maslow fosse contra as religiões organizadas. Sua forma de pensar apontava para o fato de que “a experiência núcleo-religiosa essencial pode estar inserida tanto num contexto teísta, sobrenatural, como num contexto não-teísta” (*Ibidem*, p. 28).

Uma ideia que atravessa toda a análise de Maslow na obra citada é a diferença que ele estabelece, por um lado, entre a atitude e a experiência religiosa subjetiva e naturalista e, por outro lado, as Religiões institucionalizadas, convencionais, organizadas. E emprega um recurso simples para essa diferenciação: letras minúsculas para o primeiro caso (religião como atitude pessoal) e letra maiúscula no segundo caso (Religião enquanto instituição) (cf. MASLOW, 1994, p. viii).

No prefácio, ele destaca o valor da experiência religiosa pessoal, sugerindo uma tendência à formação de duas alas no contexto de muitas religiões organizadas: os “místicos” (nível individual) e os legalistas (nível organizacional). O autor considera que a pessoa “profunda e autenticamente religiosa integra estas tendências de forma fácil e automática” (p. vii). Todavia, sublinha que “a maioria das pessoas perde ou esquece a experiência subjetiva religiosa” e passa a “redefinir Religião como um conjunto de hábitos, comportamentos,

dogmas, formas, que, levado ao extremo, torna a pessoa totalmente legalista e burocrática, convencional, vazia, e, no verdadeiro significado da palavra, anti-religiosa” (p. viii).

Certamente por esta razão, Maslow (1994) recorre às lições e exemplos dos verdadeiros místicos, dos monges Zen e também dos psicólogos humanistas e transpessoais, quando ensinam que “o sagrado está no ordinário (comum, normal), que pode ser encontrado na nossa vida diária, em seus vizinhos, amigos e família, no próprio quintal [...]”. E mais uma vez afirma que “essa lição pode ser facilmente perdida” (p. x-xi).

Interessante observar que numa época marcada, na Psicologia, por temas comportamentais ou por acentos de ordem psicopatológica nos estudos – com as já conhecidas críticas à Religião –, Maslow consegue estabelecer a distinção entre a Religião e a Experiência Religiosa em si, que é um fenômeno espiritual. Enquanto os temas espirituais eram relegados à marginalização por muitos autores do campo psicológico, Maslow, ao focalizar a experiência, estuda assuntos como iluminação, o despertar, revelação etc. Deste modo, considera que quando a Religião abandona a Experiência – e permanece cristalizada nos aspectos formais, burocráticos –, os eventos fundantes de uma religião (a experiência mística, o vidente, o profeta etc) são esquecidos; a pessoa se desconecta dessas realidades espirituais. Assim considera o autor de modo um tanto crítico: “A Religião Organizada, as igrejas, enfim podem se tornar os principais inimigos da experiência religiosa e daquele que vivencia a experiência religiosa” (1994, p. viii). Maslow chega a afirmar que esta é uma tese principal de sua obra *Religions, Values and Peak-Experiences* (p. viii).

3.3 – Autoatualização

Maslow (s.d., p. 15) define a autoatualização como “a humanidade plena do indivíduo”, ou seja, o uso e a exploração plenos de talentos, capacidades, potencialidades etc, e sua intenção era criar uma psicologia que incluísse “as profundezas e as alturas da natureza humana” (*Ibidem*, p. 17). Por esta razão ele afirma:

Eu penso no homem que se autoatualiza não como um homem comum a quem alguma coisa foi acrescentada, mas sim como o homem comum de quem nada foi retirado (MASLOW *apud* FADIMAN & FRAGER, 1979, p. 262).

Maslow iniciou seus estudos de modo mais formal através da análise das vidas, valores e atitudes das pessoas que considerava mais saudáveis e criativas. Teve seu olhar voltado para aquelas pessoas que ele acreditava serem pessoas autoatualizadas, ou seja, pessoas que de algum modo alcançaram um nível de funcionamento ótimo, mais eficiente,

mais saudável do que a pessoa comum. Deste modo, seria possível explorar os limites do desenvolvimento das potencialidades humanas.

Em um de seus primeiros estudos, Maslow pediu que um determinado número de pessoas respondessem a seguinte questão:

Gostaria que você pensasse na experiência ou experiências mais maravilhosas de sua vida: momentos de suprema felicidade, momentos de êxtase ou de arrebatamento, talvez decorrentes de estar apaixonado, ou de escutar uma determinada música, ou de ser subitamente “atingido” pela mensagem de um livro ou de uma pintura, ou de algum grande momento criador. Primeiro, redija uma lista. Depois, tente explicar-me como se sente nesses momentos de extrema intensidade, como se sente diferente do seu modo de sentir em outras alturas, como é, em certos aspectos, uma pessoa diferente nesse momento. [Com outros sujeitos, o questionário pedia uma explicação sobre os aspectos em que o mundo parecia diferente.] (MASLOW, s.d., p. 99).

Em outros estudos (cf. MASLOW, 1994) Maslow passou a empregar a chamada “comunicação rapsódica”, através da qual ele lia às pessoas abordagens pessoais de experiência de pico, usando cada vez mais figuras de linguagem, metáforas, analogias e uma linguagem mais poética. Como diz ELKINS (2005b, p. 78), Maslow teria “descoberto” o que ele (Elkins) chama de “linguagem da alma”: “aquele que deseja pesquisar sobre a espiritualidade e sobre o sagrado precisa inventar novas abordagens e usar uma linguagem congruente com a dimensão espiritual”.

Maslow (s.d., p. 52) lista as seguintes características de pessoas autoatualizadoras:

1. Percepção superior da realidade.
2. Aceitação crescente do eu, dos outros e da natureza.
3. Espontaneidade crescente.
4. Aumento de concentração no problema.
5. Crescente distanciamento e desejo de intimidade.
6. Crescente autonomia e resistência à enculturação.
7. Maior originalidade de apreciação e riqueza de reação emocional.
8. Maior frequência de experiências culminantes.
9. Maior identificação com a espécie humana.
10. Relações interpessoais mudadas (o clínico diria, neste caso, melhoradas).
11. Estrutura de caráter mais democrática.
12. Grande aumento de criatividade.
13. Certas mudanças no sistema de valores.

Não há dúvidas quanto ao fato de que essas pessoas revelam um alto grau de maturidade emocional e uma postura existencial que se mostra portadora de alguma espiritualidade, porquanto conduzem suas vidas apontando para dimensões mais profundas do viver. Certamente aqueles que se destacaram no campo da espiritualidade, seja por suas ações de bondade e compaixão, seja pelos aspectos místicos do seu viver, eram pessoas autoatualizadoras.

Como Maslow assinala, as pessoas autoatualizadoras estudadas não eram pessoas “perfeitas” ou “sem defeitos”, deste modo apresentando problemas como as pessoas “comuns”: culpa, ansiedade etc. Revelando uma profunda confiança nas potencialidades do ser humano, o autor revela seu otimismo ao dizer que

Não existem seres humanos perfeitos! Pode-se encontrar pessoas que são boas. Realmente muito boas, na verdade excelentes. Existem, na realidade, criadores, videntes, sábios, santos, agitadores e instigadores. Este fato, com certeza, pode nos dar esperança em relação ao futuro da espécie, mesmo considerando que pessoas desse tipo são raras e não aparecem às dúzias. E, ainda assim, estas mesmas pessoas às vezes podem ser aborrecidas, irritantes, petulantes, egoístas, bravas ou deprimidas. Para evitar a desilusão com a natureza humana, devemos antes de mais nada abandonar nossas ilusões a este respeito (FADIMAN & FRAGER, p. 264).

Em sua última obra Maslow (1993, p. 47) discute oito modos pelos quais uma pessoa se autoatualiza, e ressalta que a autoatualização “não é apenas um estado final, mas também o processo de atualização constante de suas potencialidades” (p. 47).

3.4 – Necessidades Básicas e Metanecessidades: Deficiência e Crescimento

Maslow expressa sua confiança na natureza superior das pessoas, e afirma que o homem pode transcender a sua condição biológica (cf. CRAPPS, 1986, p. 148).

Em seus estudos sobre a motivação humana, Maslow destaca a existência de uma “hierarquia de necessidades humanas”, existindo múltiplas motivações, desde aquelas que impelem o indivíduo a atender uma necessidade que deve ser saciada, até aquelas que estão associadas a um valor “superior” (metamotivações). Em seu texto clássico sobre *A Theory of Human Motivation* (MASLOW, 1943) e também na obra *Toward a Psychology of Being* (MASLOW, 2011), Maslow analisa amplamente a questão.

As necessidades fisiológicas (alimentação, sexo etc) estariam na base da pirâmide, seguidas pelas necessidades de segurança, amor (e pertinência) e estima. Além disso, o ser humano tem uma necessidade de crescimento, de atualização de seu potencial; a isto Maslow chamou de necessidade de autoatualização. As primeiras estariam regidas pela motivação de deficiência (porque são acionadas por um déficit ou falta na pessoa), ao passo que a outra deve ser compreendida pela motivação de crescimento (porque fazem a pessoa buscar metas e crescimento pessoais) (cf. MASLOW, s.d., p. 47; HALL, LINDZEY & CAMPBELL, 2000, 358).

Maslow considera limitada uma teoria comum da motivação (que seria centrada na necessidade por deficiência), e propõe uma teoria de “metamotivação” (ou teoria de motivação de crescimento ou de individuação) (cf. MASLOW, s.d., p. 69).

Detendo-se no estudo das diferenças na vida motivacional de pessoas sadias e outras, isto é, “pessoas motivadas por necessidades de crescimento, em contraste com as que são motivadas pelas necessidades básicas”, afirma que

No que diz respeito ao status motivacional, as pessoas sadias satisfizeram suficientemente as suas necessidades básicas de segurança, filiação, amor, respeito e amor-próprio, de modo que são primordialmente motivadas pelas tendências para a individuação (definida como o processo de realização de potenciais, capacidades e talentos, como realização plena de missão (ou vocação, destino, apelo), como um conhecimento mais completo e a aceitação da própria natureza intrínseca da pessoa, como uma tendência incessante para a unidade, a integração ou sinergia, dentro da própria pessoa) (MASLOW, s.d., p. 52).

Uma pessoa motivada a partir das suas necessidades básicas, e não sobretudo a partir das suas necessidades de crescimento (metamotivadas), tende a construir relações interpessoais marcadas pelas características decorrentes dessa sua posição de deficiência. Tomando em consideração as diferenças no que tange às relações Interpessoais Interessadas e Desinteressadas, Maslow afirma que

“o homem deficit-motivado [...] é mais “interessado”, mais necessitado, mais vinculado, mais desejoso. [...] Ver as pessoas, primordialmente, como saciadoras de necessidades ou como fontes de abastecimento é um ato abstrativo. Elas são vistas não como todos, como indivíduos complicados e singulares, mas, antes, do ponto de vista da utilidade. O que nelas não está relacionado com as necessidades do percebedor ou é inteiramente negligenciado ou então irrita, entedia ou ameaça. Isso equipara-se às nossas relações com vacas, cavalos e ovelhas, [...]” (MASLOW, s.d., p. 62-63).

Maslow entende que uma pessoa metamotivada, individuationante, tende, portanto, a se relacionar com as pessoas de um modo mais maduro, saudável, respeitoso, singular, vendo o outro como “um ser único, independente, um fim-em-si (como pessoa e não como instrumento)”. Por isto afirma que “uma psicologia interpessoal de ‘teto alto’ (‘high-ceiling’ no original), isto é, uma compreensão do desenvolvimento mais elevado possível das relações humanas, não pode basear-se na teoria deficitária da motivação” (MASLOW, 2011, p. 34).

Neste âmbito das relações interpessoais, destaca-se a questão do amor – tema também analisado por Maslow –, considerando o amor de deficiência (D-amor) e o amor do ser (S-amor). No amor de deficiência a pessoa busca no outro preencher uma carência, dado o seu estado deficitário: necessidade de autoestima, de sexo, medo da solidão etc. Trata-se de um amor egoísta. No S-amor, temos o “Amor pelo Ser de uma outra pessoa, amor desinteressado, amor altruísta” (MASLOW, s.d., 69). O S-amor “torna possível uma percepção mais verdadeira e mais penetrante do outro” (p. 70), e essa experiência “é frequentemente descrita como idêntica à experiência estética ou à experiência mística e tendo os mesmos efeitos” (p. 69), ou “o amor perfeito do seu Deus que alguns místicos descreveram” (p. 70).

As conclusões e reflexões de Maslow a respeito da questão do amor, como também as implicações da motivação de deficiência e da motivação de crescimento, nos permitem dizer que uma pessoa autoatualizadora ou orientada a partir de valores do ser, vive cultivando os valores do espírito, captando a profundidade da vida. Trata-se de uma abertura para o outro, com atitudes de compaixão, aceitação e tantos outros valores que marcam horizontes de espiritualidade.

O próprio Maslow vislumbra uma convergência entre suas conclusões e os ideais mais elevados das religiões em suas proposições espirituais:

[...] a nossa descrição das características reais das pessoas autorealizadoras ou individuationantes equipara-se, em muitos pontos, aos ideais recomendados pelas religiões, por exemplo, a transcendência do eu, a fusão do verdadeiro, do bom e do belo, a contribuição para outros, a sabedoria, honestidade e naturalidade, a renúncia de desejos “inferiores” em favor dos “superiores”, maior amizade e gentileza, a fácil diferenciação entre fins (tranquilidade, serenidade, paz) e meios (dinheiro, poder, status), o declínio de hostilidade, crueldade e destrutividade (embora a determinação, a ira e a indignação justificadas, a autoafirmação etc. possam muito bem aumentar) (MASLOW, s.d., p. 190-191).

Autoatualizar-se significa, na linguagem humanista, revelar seu *self* profundo, entendendo tal dinâmica como uma capacidade humana natural de expressão do seu potencial espiritual. Portanto, uma pessoa que busca a autoatualização de seus potenciais é alguém que está desenvolvendo sua espiritualidade (cf. CRAPPS, 1986, p. 148).

Estudos em Psicologia da Religião (ÁVILA, 2007, p. 91-96) consideram duas formas de religiosidade: a religião funcional e a religião como experiência de encontro. Uma pessoa que busca na religião resolver algumas das suas necessidades básicas, seus desejos e atender motivações pessoais, está, em verdade, estabelecendo uma relação funcional com a religião. Por outro lado, é possível viver a religiosidade como uma experiência de encontro, um encontro pessoal com o Totalmente Outro, uma experiência madura que promove o sentido. A motivação, neste caso, é de natureza superior ou, nos termos de Maslow, trata-se de uma metamotivação, porquanto a pessoa atende às metanecessidades ou necessidades de crescimento. Como diz Allport (*apud* ÁVILA, 2007, p. 93) “quanto maior é a maturidade da religiosidade, mais se distancia dos instintos de sobrevivência e mais se aproxima da busca de sentido”.

3.5 – Autotranscendência: Egocentrismo e Egotranscendência

Os resultados alcançados pelas pessoas sadias, autoatualizadoras, só são possíveis quando o indivíduo é motivado por valores e necessidades de crescimento. Trata-se, no fundo,

de uma metamotivação. A pessoa normalmente é inspirada por metas ou ideais que estão “além de si”, o que nos remete ao tema da autotranscendência, tão caro aos estudos na área da espiritualidade e, no campo da Psicologia e da Psicoterapia, à abordagem desenvolvida pelo Dr. Viktor Emil Frankl (Logoterapia).

Maslow (s.d., p. 64) pondera que a pessoa orientada para o crescimento e para a individuação apresenta uma característica intrigante na sua atitude em relação ao *eu* ou *ego*. Curiosamente, “é justamente essa pessoa, em quem o vigor do ego está no auge, aquela que mais facilmente esquece ou transcende o ego, a que pode ser mais centrada no problema, mais desprendida do ego, mais espontânea em suas atividades [...]”. E prossegue dizendo que “em tais pessoas, a absorção em perceber, em fazer, em fruir e em criar, pode ser muito completa, muito integrada e muito pura” (*Ibidem*). Uma pessoa assim, desenvolveu a “capacidade para centrar-se no mundo em vez de ser autoconsciente, egocêntrica e orientada para a satisfação” (*Ibidem*).

O que Maslow parece sugerir é que uma pessoa madura do ponto de vista psicológico, que tem um ego estruturado e sadio, tem a base para alcançar outros níveis do desenvolvimento, os quais vão além da condição egocêntrica comum, que termina por limitar ou inibir as potencialidades do ser humano. Para ir além de si, é preciso estar consciente de si e autocentrado saudavelmente.

Maslow afirma que “a máxima realização de identidade, autonomia ou individualidade é, simultaneamente, uma transcendência do próprio eu, um ir além e acima do eu. A pessoa pode então tornar-se relativamente ‘despersonalizada’, sem ego”¹⁸ (*Ibidem*, p. 135).

Este tema interessa particularmente aos estudiosos (e praticantes) da espiritualidade no capítulo específico da *ascese*¹⁹, que envolve caminhos e práticas diversos para o desenvolvimento espiritual.

Maslow coloca essa questão nos seguintes termos:

O objetivo da identidade (autonomia, individuação, autorrealização, eu-real de Horney, autenticidade) parece ser, simultaneamente, uma meta final em si e também uma meta transitória, um rito de passagem, um passo no caminho da transcendência da identidade. Isso é o mesmo que a sua função é apagar-se. Dito de outra maneira,

¹⁸ Dentro de um contexto religioso, frequentemente encontramos nos relatos de místicos uma linguagem que parece fazer alusão a uma “perda” ou “anulação de si” frente à transcendência de Deus. Todavia, tal experiência conduz, na verdade, a uma “relação mais profunda com Deus” (cf. Stercal, 2003, p. 256).

¹⁹ Aqui nos referimos ao termo conforme se encontra em Goffi (1993, p. 51): “O sentido de toda ascese é determinado pelo fim que alguém se propoe alcançar. Situado sempre na ordem espiritual – entendida no sentido amplo de vida para além da pura sobrevivência biológica – este fim implica esforço em relação às bases corporais da personalidade, que esta deve integrar e superar. O fim espiritual pode assumir formas diversas: o predomínio da conduta racional e virtuosa, a busca da união com um Absoluto, a conquista da liberdade, o acesso a uma superconsciência de tipo místico... sem que, por outro lado, um aspecto exclua o outro”.

se a nossa meta é a oriental de egotranscendência e obliteração, de superar a autoconsciência e a auto-observação, de fusão com o mundo e identificação com este (Bucke), de homonomia (Angyal), então parece que o melhor caminho para essa meta, para a maioria das pessoas, é através da realização da identidade, um forte eu real e a satisfação de necessidades básicas, e não através do ascetismo (MASLOW, s.d., p. 144-145).

A compreensão geral do seu pensamento permite-nos dizer que Maslow não é contra as práticas espirituais, os exercícios que ao longo do tempo, tanto na cultura oriental quanto no Ocidente, se revelaram importantes caminhos para o desenvolvimento da espiritualidade e superação das limitações humanas. Penso que o autor está se referindo a condutas de negação do mundo e desprezo por si, reflexos de uma identidade desprovida de “um forte eu real”.

No fundo, Maslow acredita que a meta maior não é autorrealização, mas a autotranscendência. E esta é uma reflexão na natureza espiritual, porquanto diz respeito à dimensão mais profunda da pessoa humana, seja ela religiosa ou não. Ademais, envolve uma vida marcada pela superação do egocentrismo, buscando trabalhar pela “autotranscendência em direção ao valor último que se percebe” (SCHNEIDERS, *apud* KOURIE, 2009, p. 148).

É inevitável a comparação com o pensamento de Viktor Frankl, para quem a motivação primária do homem é a *vontade de sentido*, enquanto que a *vontade de prazer* (Freud) é tida como efeito. Portanto, o prazer (também o poder) nunca é a finalidade real, nem mesmo o objetivo possível do nosso comportamento. É, desta forma, um efeito, surge *a posteriori* na medida em que o homem realiza a autotranscendência.

Para o psiquiatra vienense, portanto, a experiência humana está, essencialmente, orientada para além de si mesma, para algo ou alguém. Considera, portanto, ser fundamental “entregar-se o homem a uma obra a que se dedica, a um homem a quem ama, ou a Deus a quem serve” (FRANKL, 1989, p. 45).

Que fale o autor: “a *autotranscendência* marca o fato antropológico fundamental de que a existência humana sempre está indicando algo que não é ela mesma – algo ou alguém, isto é, ou um sentido a ser cumprido ou uma existência social que é enfrentada” (FRANKL, 1978, p. 2).

A referência de Frankl (1995) a Maslow parece ser uma evidência de que os dois pensavam da mesma forma neste ponto, o que libera Maslow, penso, das duras críticas que a ele foram dirigidas de ter desenvolvido uma *Psicologia como religião*²⁰, e não uma *Psicologia da religião*:

²⁰ Referimo-nos aqui às severas críticas do episcopaliano Paul Vitz, da Universidade de Nova York. A obra de Vitz (*Psychology as Religion: The Cult of Self Worship*) foi publicada nos Estados Unidos em 1977, e sua segunda edição (revisada) em 1994. Na obra *Problemas e Perspectivas de Espiritualidade*, Goffi & Secondin (1992) analisam a posição de Vitz e transcrevem um trecho do autor: “Essa Psicologia (Humanista, de Maslow e

O homem é homem por completo, é ele mesmo em plenitude, na medida em que – entregando-se a uma tarefa ou algo do gênero – passa e se esquece de si mesmo. Em contrapartida a isso, todas as tagarelices psicológico-pseudo-humanistas da autorrealização levam a uma rotunda mistificação: a autorrealização não pode ser perseguida por uma via direta; ela se dá sempre e apenas como um efeito secundário não-intencionado da autotranscendência. E posso confessar-lhes que **Abraham Maslow** (destaquei) ratifica esta minha opinião em suas últimas obras²¹: “Minha experiência está em consonância com a de Frankl, no sentido de que quando se busca a autorrealização de maneira direta... efetivamente não se consegue... Estou plenamente de acordo com Frankl quanto ao fato de que o que primariamente concerne ao homem é sua vontade de sentido” (p. 251).

O tema da autotranscendência surge na obra de Maslow somente mais tarde, portanto não nas primeiras publicações. Ao longo do desenvolvimento de suas teorias, Maslow passa a considerar outras necessidades de crescimento que motivam o comportamento do ser humano, como as necessidades cognitivas (necessidades de saber, entender e explorar), necessidades estéticas (necessidades de beleza, simetria e ordem), a própria autoatualização (necessidade de autorrealização e desenvolvimento do próprio potencial) e autotranscendência (necessidade de se conectar a algo além do *self* e ajudar os outros a atingirem seu próprio potencial) (cf. MASLOW, 2011, p. 57, 127; 1993, p. 40).

Ao considerar a autotranscendência como um passo motivacional além da autoatualização, Maslow evidencia ainda mais sua compreensão da natureza espiritual do ser humano, porquanto nessa dinâmica o indivíduo se revela voltado para compromissos com ideais, propósitos e causas que vão além de si, além de uma condição egocentrada. Talvez se possa dizer, em sintonia ainda com o pensamento de Frankl, que a autorrealização é consequência da autotranscendência. Além disto, conforme assinala Koltko-Rivera (2006), essa mudança no modelo das necessidades tem consequências importantes que abrangem o domínio teórico e a pesquisa, quais sejam: compreensão mais abrangente de visões a respeito do significado da vida; compreensão mais ampla das raízes motivacionais do altruísmo, o progresso social e a sabedoria; compreensão mais profunda da violência religiosa; integração da psicologia da religião e da espiritualidade dentro das correntes principais da Psicologia; e uma abordagem mais integrada, do ponto de vista multicultural, para a teoria psicológica (p. 302).

outros) tornou-se uma religião, em particular uma forma de humanismo secular baseado no culto do eu (*self*)” (p. 282). Vitz emprega o termo *selfism* para criticar a Psicologia da autoatualização de Maslow, acreditando que ela propugna por uma cultura do narcisismo e do individualismo.

²¹ O eminente psiquiatra vienense refere-se especialmente às obras *Religions, Values and Peak Experiences* e *The Farther Reaches of Human Nature*.

3.6 – Experiências Culminantes

3.6.1 – Contribuições para o Estudo da Religião

O ponto alto de seus estudos – pelo menos naquilo que interessa de modo mais direto à *Psicologia da Religião* ou *Psicologia e Espiritualidade* – são, segundo penso, suas observações a respeito do que ele chamou de *Peak Experiences* ou *Experiências Culminantes* (ou *de Pico*). Maslow dedicou-se ao estudo da religião, de modo mais específico, na obra *Religion, Values and Peak Experiences*, publicada em 1964.

O termo experiências culminantes “é uma generalização para os melhores momentos do ser humano, para os momentos mais felizes da vida, para experiências de êxtase, enlevo, beatitude, de maior felicidade” (MASLOW, 1993, p. 105). São aqueles momentos em que nos tornamos profundamente envolvidos, excitados e absorvidos no mundo (cf. FADIMAN & FRAGER, 1979, p. 266).

Evidentemente que há experiências culminantes mais poderosas, como as profundas experiências místicas relatadas por inúmeros religiosos. A propósito, Maslow (1994, Apêndice A) compreende que a experiência (iluminação, revelação, êxtase) pessoal, solitária e particular dos chamados profetas, místicos, videntes representa a origem ou o âmago das religiões conhecidas, sendo o seu núcleo universal.

Assumindo uma postura psicológica, Maslow prefere classificar essas “revelações” ou iluminações místicas como exemplos de experiências de pico, também chamadas por ele de experiências “transcendentes”. Assim, os relatos das chamadas experiências religiosas, normalmente expressos em termos de uma compreensão sobrenatural, são, para ele, experiências humanas de pico; acontecimentos naturais da vida.

A sua pretensão de psicólogo voltado para o estudo da psicologia e da religião era abordar o fenômeno religioso à luz da ciência, e não fora dela. Por este motivo ele explica: “isso nos possibilita examinar a religião em todas as suas facetas e em todos os seus significados, de modo a torná-la uma parte da ciência e não algo exterior e inacessível a esta” (*Ibidem*, p. 11).

Tomando em consideração o fato de as experiências máximas ou místicas revelarem uma mesma essência, a análise de Maslow se volta para esse algo comum, ou seja, aquilo que resta quando afastamos os aspectos contingenciais, etnocêntricos e periféricos da experiência.

E isto ele chama de “*core-religious experience*”²² ou “*experiência transcendente*”. Em verdade, trata-se de focalizar o núcleo religioso dessas experiências.

Nesse estudo, Maslow permite compreender a atitude negativa de alguns diante das experiências culminantes, utilizando a expressão *non-peakers* (*não-maximizadoras*)²³ para se referir não às pessoas incapazes de ter uma experiência de pico, mas às pessoas que “tem medo delas, que as reprime, que as nega, que se afasta delas ou que as ‘esquece’” (*Ibidem*, p. p. 12).

Ao investigar as causas para essas reações negativas, sugere o autor que um padrão de vida ou modo de funcionamento pessoal excessivamente racional e materialista tendem a tornar a pessoa uma não-maximizadora. Isto equivale a dizer que todo aquele que enxerga a vida pelas lentes de uma filosofia materialista e mecanicista, e que acredita no poder exclusivo da razão, acaba por considerar suas experiências transcendentais como “uma espécie de insanidade, uma perda total do controle, uma sensação de ser dominada por emoções irracionais” (*Ibidem*).

Portanto, todo aquele que revela um medo muito grande de enlouquecer – e por esta razão se apega de modo exagerado a tudo que possa lhe dar controle, estabilidade, segurança e senso de realidade – tende, compreensivelmente, a ter medo das experiências culminantes. No fundo, a pessoa revela um medo de se abrir para a dimensão mais profunda de seu Ser, que é a dimensão espiritual.

Ao tratar da relação entre o profeta e o eclesiástico, e entre o místico e o homem religioso de instituições religiosas, Maslow sugere que a mesma relação existe entre os maximizadores e os não-maximizadores. Ou seja, ele vê a religião institucionalizada como um “esforço para comunicar experiências máximas a não-maximizadores, a fim de ensiná-las, pô-las em prática etc” (*Ibidem*, p. 13).

Maslow destaca, portanto, o valor da experiência culminante pessoal, nem sempre vivenciada nas religiões institucionalizadas. Há muitos religiosos formais que não participam dessas experiências de clímax. São aqueles que ouviram falar das experiências primordiais do profeta, ou mesmo de alguém de sua comunidade de fé, mas ele próprio nunca a vivenciou. Normalmente, essas pessoas acabam se apegando às normas e aos ritos de sua religião, e não à essência da experiência religiosa, propiciadora de genuínas transformações na vida pessoal.

²² Em algumas traduções para a língua portuguesa aparece a expressão “*experiência religiosa do âmago*” (WHITE, 1972), enquanto que em outras lemos “*experiência núcleo-religiosa*” (ÁVILA, 2007).

²³ Na obra de ÁVILA (2007) são empregadas as formas traduzidas *climáticos* e *anaclimáticos*.

Considerando que uma experiência culminante não pode ser transmitida a uma pessoa não-maximizadora – por tratar-se de algo vivido pessoalmente – o que acaba acontecendo nas religiões formais com muitas pessoas, na visão de Maslow, é uma concretização dos símbolos, das palavras, das cerimônias etc, “transformando-as não na revelação original, mas em coisas sagradas e em atividades sagradas”. Trata-se, segundo ele, de uma forma de idolatria ou até de fetichismo, que tem sido “a desgraça de cada uma das religiões”, porquanto no processo idolátrico “há uma perda do significado original e essencial”, e isto acaba por se tornar “hostil às próprias experiências místicas originais” (*Ibidem*).

O que Maslow destaca é a necessidade de compreender que no campo religioso há uma divisão entre aqueles que realizam a experiência transcendente, que se encontram com o sagrado, e aqueles que se apegam aos aspectos formais, literais, institucionais e legalistas de uma religião, negligenciando aquilo que há de mais importante na proposta religiosa: a experiência em si.

As experiências culminantes seriam, segundo esta perspectiva, o modelo da revelação religiosa, como ainda dos fenômenos da iluminação ou conversão que sucedem também nos contextos religiosos. Certamente que ele considera tais experiências como naturais, sendo, portanto, passíveis de investigação no campo científico. Maslow oferece, assim, um referencial psicológico para se estudar cientificamente as religiões e a relação com o transcendente.

Destacando o maior conhecimento dessas experiências já em sua época (1964), prevê um positivo crescimento desses estudos no futuro, revelando-se otimista quanto à “possibilidade de entender mais sobre as grandes revelações, conversões e iluminações” (*Ibidem*).

Facilmente se verifica que Maslow concebe a experiência religiosa mais fundamental como, em verdade, uma experiência culminante, sendo uma “experiência inteiramente particular e pessoal que dificilmente pode ser compartilhada”. Deste modo, todo aquele que vivencia, no âmbito de uma religião constituída, experiências de culminância – transcendente, intrínseca e essencial – tende a considerar “toda a parafernália da religião organizada” como algo secundário, periférico. Portanto, o seu olhar de psicólogo se volta para o estudo da experiência religiosa do âmago ou experiência transcendente, e não para as expressões materiais da religiosidade (*Ibidem*, p. 14).

Uma contribuição notadamente importante resultante desses estudos a respeito das experiências religiosas essenciais particulares é que, segundo Maslow (1994), elas podem ocorrer tanto em contextos teístas quanto em não-teístas. Portanto, podem ser encontrados

relatos dessa natureza em religiões como o Cristianismo e o Islamismo como também em religiões ateísticas como o Budismo e o Taoísmo.

Além disso, ao considerar que todas ou quase todas as pessoas podem ter uma experiência de pico, Maslow sugere essa base experiencial comum como “um ponto de encontro” (*a meeting ground*) para religiosos de um modo geral, como também para “os sacerdotes e ateus, para os comunistas e anticomunistas, para os conservadores e liberais, para os artistas e cientistas [...] (MASLOW, 1964, p. 14).

Há, neste particular, uma nítida contribuição da psicologia das experiências culminantes para o diálogo interreligioso e as práticas ecumênicas, ressaltando que é através da experiência religiosa que se pode estabelecer um autêntico e profundo encontro²⁴

Observa-se ainda um convite para que o religioso busque nas experiências transcendentais pessoais o seu crescimento ou realização pessoal, contrapondo-se ao padrão dos anaclimáticos, que evitam ou temem tais experiências (cf. MASLOW, 1994).

3.6.2 – Fenomenologia das Experiências Culminantes

O autor de *Religions, Values and Peak-experiences* destaca, no Apêndice A da obra, vinte e cinco características das experiências culminantes. Também desenvolve o tema no capítulo seis de *Toward a Psychology of Being*. É interessante sublinhar que as características de uma experiência culminante, segundo suas observações, correspondem à essência da experiência religiosa ou, na expressão de Maslow, à experiência religiosa do âmago ou experiência transcendente. Seus estudos representam uma abordagem psicológica direta da experiência religiosa.

Uma primeira característica refere-se a uma percepção clara do universo como sendo “um todo integrado e unificado [...], onde cada indivíduo tem sua função”. Em algumas situações, a experiência pode ser tão intensa que o indivíduo alteraria seu caráter e sua visão de mundo de modo efetivo, e não apenas temporariamente. Maslow cita dois casos de cura imediata e efetiva em função de uma experiência de pico: um de neurose de ansiedade crônica e outro de intensa e obsessiva ideação suicida (MASLOW, 1994, p. 59-60).

Indubitavelmente que esta percepção experimentada no estado alterado de consciência corresponde à base da experiência religiosa da fé, a partir da qual tudo na vida pode adquirir sentido. A experiência religiosa é uma experiência de sentido.

²⁴ O texto de TEIXEIRA (2008, p. 151-153) aborda as *Formas de diálogo interreligioso*, destacando o diálogo como cooperação religiosa em favor da paz, o diálogo dos intercâmbios teológicos e o diálogo da experiência religiosa.

Maslow destaca um tipo de cognição que resulta das experiências de pico, onde a atenção é dedicada exclusivamente ao objeto percebido. Trata-se de um tipo de “cognição não avaliadora, não comparativa ou não julgadora”. Ordinariamente as pessoas percebem os objetos e as próprias pessoas a partir de uma hierarquia construída com base em critérios de importância. Todavia, num estado de culminância, as coisas, e também as pessoas, são percebidas como se fossem todas portadoras de igual importância. A pessoa é percebida na sua singularidade e unicidade. Também assim ocorre nas experiências religiosas, como assinala Maslow. Numa vivência religiosa autêntica a pessoa vê a outra pessoa como sagrada, pois vê o seu interior (*Ibidem*, p. 60).²⁵

Ainda do ponto de vista de uma característica de natureza cognitiva, as observações de Maslow apontam para o fato de as pessoas na experiência de pico se tornarem mais desapegadas em relação ao mundo, às pessoas, à natureza. Nesse estado o indivíduo não percebe a realidade a partir de seu interesse pessoal e egocêntrico. Como diz o autor, “podemos ver e perceber de um modo mais elevado do que o habitual” (*Ibidem*, p. 62).

Isto está intimamente associado a outra característica observada por Maslow, quando afirma que nas experiências culminantes “a percepção pode ser relativamente uma transcendência do ego, uma abnegação, uma ausência do ego, um altruísmo”. Trata-se, de acordo com ele, de “poder chegar bem perto do estado não motivado, impessoal, sem desejos, desinteressado, sem carências e sem nenhuma vontade” (*Ibidem*).

Um aspecto particularmente importante nesse tipo de ocorrência é o seu valor intrínseco, sendo referida como uma experiência altamente valiosa para a pessoa que a vivencia. Significa dizer que tais experiências não necessitam de justificativa, como se tivessem “uma vida própria”, na expressão de Maslow. O autor afirma que as experiências de pico “podem fazer com que a vida valha a pena ser vivida. [...] elas fornecem um significado à própria vida [...] e ajudam a prevenir o suicídio” (*Ibidem*).

²⁵ Interessante observar que nas experiências culminantes ocorrem tanto a experiência de sentido quanto de sagrado. Como a perspectiva adotada por Maslow não é de natureza teológica, não encontramos aqui uma preocupação com possíveis distinções entre uma situação e outra. Todavia, convém assinalar as distinções sublinhadas por Henrique C. de Lima Vaz (1976): “a experiência religiosa é uma experiência do Sagrado e a experiência de Deus é uma experiência do Sentido” (p. 82). Na experiência de Deus temos uma “experiência de uma plenitude ou de um sentido radical [...] que nos liberta e ilumina” (p. 75). Portanto, compreende-se que “a experiência religiosa não é, especificamente, uma experiência de Deus; e a experiência de Deus não é, estruturalmente, uma experiência religiosa” (p. 80-81). O autor entende (p. 83) que na experiência religiosa (experiência do sagrado) também há experiência de um sentido, mas não de um sentido radical e absoluto, presente apenas na experiência de Deus.

Deste modo, segundo Maslow, estas experiências são uma demonstração de que existe um sentido, um objetivo no mundo. Quando uma pessoa alcança um estado de culminância, ela sente – refutando crenças niilistas – que a vida é significativa (*Ibidem*, p. 63).

Do ponto de vista do tempo e do espaço, nas experiências de pico a pessoa experimenta uma certa desorientação, podendo ter a sensação da passagem de um dia como se fossem minutos. É como “experimentar a universalidade e a eternidade” (*Ibidem*). Na verdade, ocorre uma alteração no estado da consciência, levando a uma transcendência do tempo e do espaço.

A maneira como uma pessoa vê o mundo numa experiência culminante é sempre como bom, bonito, agradável etc. Maslow comenta que nesse estado as pessoas se reconciliam com o mal, ou seja, “as coisas ruins da vida são aceitas de modo mais completo do que em outras ocasiões” (*Ibidem*, p. 64).

A visão e a compreensão ampliadas que a pessoa alcança numa experiência de pico gera uma atitude de não julgamento, censura ou condenação e nem de desapontamento, tendo em vista que “as únicas emoções possíveis seriam a piedade, a bondade, talvez a tristeza ou o deleite” (*Ibidem*). Nesse estado, a pessoa torna-se capaz da “aceitação completa, extremosa, benevolente, compassiva e, talvez, divertida do mundo e da pessoa” (MASLOW, 2011, p. 87).

Diante da pergunta “De que modo o mundo parece diferente nas experiências de pico?”, Maslow obteve respostas que lhe permitiram concluir a favor da existência dos chamados valores intrínsecos do ser ou valores-S (como ela chama), traduzindo verdades eternas ou valores espirituais ou valores supremos ou valores religiosos (MASLOW, 1994, p. 64-65).²⁶

Emoções como admiração, respeito, reverência, humildade, renúncia e veneração são frequentemente vivenciadas nesse estado de culminância (*Ibidem*, p. 65).

²⁶ De acordo com MASLOW (1994, Apêndice G; s.d., p. 111-112) esses valores são: 1) totalidade (unidade; integração; tendência para a unicidade; interligação; simplicidade; organização; estrutura; transcendência da dicotomia; ordem); 2) perfeição (necessidade, exatidão; justiça; inevitabilidade; adequação; justiça; integridade; “obrigatoriedade”); 3) acabamento (terminação; finalidade; justiça: “está pronto”; cumprimento; realização; fins e telos; destino; fado); 4) justiça (equanimidade; método; ordem; legitimidade; obligatoriedade), 5) vivacidade (processo; não-passividade; espontaneidade; autocontrole; pleno funcionamento); 6) riqueza (diferenciação, complexidade; fecundidade); 7) simplicidade (honestidade; franqueza; essencialidade; estrutura abstrata, essencial, esquelética); 8) beleza (integridade; justiça; forma; vivacidade; simplicidade; riqueza; totalidade; perfeição; singularidade; honestidade); 9) bondade (equanimidade; desejabilidade; obligatoriedade; justiça; benevolência; honestidade); 10) singularidade (idiossincrasia; individualidade; incomparabilidade; novidade); 11) desembaraço (facilidade; falta de esforço; empenho ou dificuldade; destreza; elegância; funcionamento perfeito e belo); 12) jocosidade (diversão; alegria; recreação; regozijo; exuberância; desembaraço); 13) verdade franqueza; realidade; (simplicidade; fecundidade; obligatoriedade; riqueza; puro, limpo e inadulterado; integridade; essencialidade); 14) auto-suficiência (autonomia; independência; não precisar senão de si próprio para ser ele próprio; autodeterminação; transcendência do meio; distinção; viver de acordo com as próprias leis).

Normalmente as pessoas nesses estados tendem a superar as dicotomias e as polaridades, porquanto verifica-se também a tendência a desenvolver uma percepção da unidade e da integração do mundo, ocorrendo ainda uma redução (ou eliminação em muitos casos) do medo, da ansiedade e do controle defensivo (*Ibidem*, 65-66).

Maslow esclarece que as pessoas nas experiências de pico se aproximam mais de seu eu real, sentindo-se responsável, ativa, o centro criativo de suas próprias atividades e percepções, e se percebem menos exigentes em relação a si próprias, e buscam “uma vida superior” (*Ibidem*, p. 66-67).

Um aspecto particularmente importante refere-se à gratidão que as pessoas sentem por terem experimentado algo tão profundo e especial, e a expressão disto pode assumir a forma de um culto religioso para render graças a Deus, louvando e cultivando a vontade de fazer algo de bom pelas pessoas e pelo mundo (*Ibidem*, p. 67-68).

3.6.3 – Experiências Culminantes e Experiência Platô: Por Uma Espiritualidade Madura

Maslow entende que as experiências culminantes, mesmo sendo intensas e produtoras de sentido e mudanças, são, em verdade, pontuais, e nem sempre geram atitudes mais estáveis na personalidade e, conseqüentemente, no padrão atitudinal de uma pessoa. Uma experiência de pico (de auge) pode durar alguns minutos ou até horas, mas normalmente não mais que isto. Maslow identificou uma experiência mais estável e duradoura, que ele próprio experimentou bem tarde em sua vida após o primeiro ataque cardíaco; ele morreria um ano após (cf. GOLEMAN, 1997, p. 172; FADIMAN & FRAGER, 1979, p. 267). A experiência foi por ele denominada de *experiência platô*²⁷: esta é serena e calma ao invés de representar uma resposta emocional pungente, climática e autonômica ao milagroso (ou incrível, sacralizado, unitivo, valores do ser) (cf. MASLOW, 1994, p. xiv). Segundo o autor, a experiência platô tem sempre um elemento noético e cognitivo, o que nem sempre ocorre nas experiências culminantes, pois estas podem ser pura e exclusivamente emocionais. Além disto, a experiência platô é, indubitavelmente, mais voluntária que uma experiência de pico (*Ibidem*).

Maslow entende que a experiência platô pode ser “alcançada, aprendida, adquirida por um longo trabalho árduo” (*Ibidem*, p. xv-xvi). Suas reflexões apontam para a necessidade de o homem cultivar o amadurecimento, aprendendo com as experiências na vida, se desejar

27 O termo plateau empregado por Maslow em inglês é emprestado do francês. Alguns tradutores preferiram o termo ‘patamar’ (cf. GOLEMAN, 1997). Optamos pela expressão experiência platô, conforme utilizada por autores referidos neste trabalho.

verdadeiramente alcançar o nível de uma experiência platô. Ter um vislumbre é possível numa experiência de pico, mas “fixar residência no planalto da consciência unitiva [...] tende a ser um esforço de uma vida” (*Ibidem*, p. xvi). É preciso, deste modo, disciplina, envolvimento, treinamento para todos que desejam “experimentar a vida no nível do Ser” (*Ibidem*).

Antes de falar dessa experiência duradoura o autor já tinha chamado a atenção para algumas “armadilhas” que estão presentes nas experiências culminantes e, por extensão, na vida dos que cultivam a espiritualidade sem o devido amadurecimento psicológico e – diria – espiritual. Vivenciar uma experiência de pico sem o suporte de uma personalidade madura pode levar o indivíduo a procurar uma vida de isolamento, de afastamento do mundo, em busca de novas experiências semelhantes, atendendo a seu exclusivo prazer. Deste modo, podem se tornar pessoas egoístas (*Ibidem*, p. viii)²⁸. Nas palavras do autor:

em vez de estar temporariamente autoabsorvida e numa busca interior, ele pode se tornar simplesmente uma pessoa egoísta, procurando sua própria salvação pessoal, tentando entrar no “céu”, mesmo que outras pessoas não possam e, finalmente, talvez até mesmo usando outras pessoas como gatilhos, como meio para sua busca exclusiva por estados superiores de consciência” (*Ibidem*, p. viii-ix).²⁹

²⁸ Essas considerações de Maslow possibilitam refletir sobre um tópico relevante em Psicologia da Religião, qual seja a tentativa de se estabelecer critérios para a avaliação do comportamento religioso maduro e saudável. A religiosidade madura, dentro de uma perspectiva psicológica, mereceu a atenção de autores como Allport, James, Velasco e Vergote (cf. HOOD *et al*, 2009, cap. 12; VALLE, 2008, p. 86-96; ÁVILA, 2007, cap. 6; VALLE, 2005, cap. 5; PAIVA, 2005, cap. 2; FOWLER, 1992, Partes III e IV). Por outro lado, dada a complexidade do comportamento religioso, alguns estudos têm investigado possíveis diferenciações entre o comportamento religioso saudável e o não saudável, revelando, neste último caso, a presença de sintomas neuróticos (fuga de si mesmo, complexos de culpa, rigidez cognitiva etc) ou processos patológicos mais graves de desintegração e deterioração da personalidade, aqui consideradas as manifestações psicóticas (cf. HOOD *et al.*, 2009, cap. 12; NELSON, 2009, cap. 11; DALGALARRONDO, 2008, cap. 5; ÁVILA, 2007, p. 90-91; PALOUTZIAN & PARK, 2005, cap. 24 e 25).

²⁹ Particularmente interessante revela-se a análise de WILBER (2008; 2007, cap. 2 e 3) quando estabelece uma distinção entre *estágios de consciência* e *estados de consciência*, o que nos parece convergente com os estudos de Maslow relativos às experiências de pico e platô. Um estado de consciência (vigília, sono, sono profundo, estados meditativos, estados alterados e as diversas experiências de pico) é passageiro, ou seja, assim como vem, vai embora; “por mais maravilhosas que sejam suas capacidades, elas são temporárias” (WILBER, 2008, p. 30). Por outro lado, os estágios (ou níveis) de consciência (existem vários: egocêntrico ou pré-convencional, etnocêntrico ou convencional e mundicêntrico ou pós-convencional) são permanentes, porquanto “representam as conquistas efetivas alcançadas em termos de crescimento e desenvolvimento (WILBER, 2008, p. 30). WILBER (2008) mostra que uma pessoa submetida a um treinamento psicológico ou espiritual pode ter uma experiência de pico num determinado momento e traduzi-la em termos egocêntricos (“É para minha salvação pessoal!”), se este for o seu estágio (nível) de desenvolvimento consciencial. Nem toda experiência de pico, portanto, é de estágios mais elevados. Para alcançar “todas as qualidades dos estágios mais elevados [são precisos] uma prática e um crescimento verdadeiro” (WILBER, 2008, p. 43). Esta é a ideia, segundo Maslow, de uma experiência platô.

Para Maslow, portanto, não basta aspirar a experiências pontuais, tendo em vista que o que se pretende dentro de um trabalho espiritual maduro é “alcançar uma série de atitudes estáveis que nos permitam afirmar a existência de uma autêntica maturidade religiosa” (ÁVILA, 2007, p. 114).

CONCLUSÃO

Ao longo do presente trabalho foi possível verificar que a Psicologia de Maslow é portadora de espiritualidade, naturalmente tomando em consideração as categorias verificadas nas tendências contemporâneas na área da espiritualidade: busca de sentido, conexão, valores humanitários (compaixão, perdão, gratidão etc), autonomia face à tradição, valorização da experiência pessoal, abordando, em síntese, a dimensão mais profunda da pessoa humana. A realização do potencial humano, a autoatualização, permite que o indivíduo revele o que de melhor existe dentro do conjunto das suas capacidades. Isto necessariamente o conduz a atitudes de comunhão, empatia, emoções positivas e conexão com o outro e com o mundo. Deste modo, o ser humano liberta-se do imediatismo e do vazio de uma vida desprovida de um sentido abrangente, da dimensão concreta do existir, buscando algo maior que seu ego. Mesmo sem referência ao Transcendente, é lícito afirmar, portanto, que esses conceitos de espiritualidade se fazem presentes nos estudos de Maslow.

Maslow teve a coragem de romper o silêncio da Psicologia diante do religioso e da espiritualidade, não patologizando as necessidades espirituais do ser humano, mostrando que se tratam de uma abertura natural do indivíduo para dimensões mais profundas da vida.

Penso que agindo deste modo, seu trabalho representa – certamente em sintonia com outros psicólogos humanistas – um estímulo para estudos e investigações na área da fé e saúde, como também para experiências dialógicas entre psicólogos, filósofos e teólogos, evitando interpretações reducionistas em torno do fenômeno religioso.

Ao afirmar que “o homem tem uma natureza superior e transcendente, e isso faz parte de sua essência [...]” (MASLOW, 1994, p. xvi), Maslow está certamente revelando sua visão otimista e espiritual do ser humano. De fato, a personalidade humana, quando alcança seus limites superiores – sobretudo pelos caminhos do atendimento das metanecessidades e o desenvolvimento da autotranscendência – abre-se para o domínio espiritual, tanto quanto um rio quando navegado até o seu fim desagua no oceano das experiências místicas, espirituais. Exemplo disto encontramos na pesquisa de Maslow sobre a fenomenologia das experiências culminantes, as quais nos dão a ideia de que os seres humanos vivem grande parte do tempo em estado deficitário, tendo em vista que em determinadas situações conseguem alcançar culminâncias do seu desenvolvimento e suas percepções da realidade. É como se tivéssemos um vislumbre do que podemos vir a ser. Na autoatualização temos, como destacado alhures,

“o homem comum de quem nada foi retirado”. Trata-se de um profundo material para reflexões na área do desenvolvimento da nossa espiritualidade.

Considero de fundamental importância a compreensão apresentada por Maslow sobre o fato de que a meta maior na vida não é a autorrealização, mas a autotranscendência, sendo, na verdade, aquela consequência desta. Tal observação representa uma contribuição para a compreensão do ser humano como um ser aberto ao relacionamento com o outro. Espiritualidade envolve precisamente esta capacidade de abertura, porquanto a vida não se define como um fechamento em si mesmo. Somente quem vive segundo os valores do espírito consegue essa maturidade para a autotranscendência.

A compreensão tardia em sua vida sobre a experiência platô representa um convite ao estudo aprofundado da maturidade espiritual e religiosa. Infelizmente Maslow não conseguiu realizar essa investigação em virtude de sua morte. Caberia perguntar sobre as variáveis e fatores que estão envolvidos no processo de manutenção das qualidades vividas numa experiência mística pontual. Nem sempre quando uma pessoa vivencia uma experiência de pico ela consegue transformar isto numa atitude espiritual madura. Caberiam certamente estudos sobre isto dentro dos referenciais da Psicologia da Religião, o que certamente ultrapassa os limites do presente trabalho.

Do mesmo modo como fizemos em relação ao trabalho de Maslow, considero importante destacar a necessidade de se investigar as bases e propostas da chamada quarta força em Psicologia, a Psicologia Transpessoal³⁰, anunciada pelo próprio Maslow quando afirmou:

Devo também dizer que considero a Psicologia Humanista, ou Terceira Força da Psicologia, apenas transitória, uma preparação para uma Quarta Psicologia ainda “mais elevada”, transpessoal, transumana, centrada mais no cosmo do que nas necessidades e interesses humanos, indo além do humanismo, da identidade, da individuação e quejandos (MASLOW, s.d., p. 12).

Mostramos neste trabalho que todos os conceitos de Maslow conduzem, de algum modo, a reflexões que culminam em – ou no mínimo tangenciam – questões espirituais, confirmando, deste modo, sua contribuição para o campo da Psicologia da Religião, superando visões reducionistas negativas a respeito do papel da religião e da espiritualidade na vida do ser humano.

³⁰ Corresponde à área da Psicologia que tem como objeto o estudo das experiências transpessoais e de fenômenos relacionados, definidas tais experiências como aquelas onde o senso de identidade ou self vai além do individual ou pessoal para abranger aspectos mais amplos da humanidade, da vida, da psique ou do cosmos (WALSH & VAUGHAN, 1980, p. 203).

Em que pese a força dos discursos da modernidade secularizadora, identificamos no homem contemporâneo uma sede de espiritualidade, despontando nos contextos religiosos tradicionais ou fora deles, convidando-o a buscas que se fazem necessárias.

E se pensarmos que “a vida deve ter um sentido, possivelmente definitivo e unificador, sob pena de virar uma mesmice até se tornar inútil e indigna de ser vivida” (DE FIORES, 1999, p. 11), então podemos encontrar no conceito e na vivência da espiritualidade alguma resposta viável, que oferte ao ser humano uma perspectiva de significado global.

Este novo olhar, esta nova sensibilidade despertará em cada um de nós o cultivo das emoções nobres, fundadas no respeito e no amor. Como disse Paulo VI (*apud* DE FIORES, 1999, p. 13), “é preciso reacender, no coração de papel, de ferro e de cimento do homem moderno, o palpitar da simpatia humana, do afeto simples, puro e generoso da poesia das coisas nativas e vivas, do amor”. Mensagem clara de espiritualidade transformadora!

Encerro, citando Maslow (s.d., p. 13) quando pouco antes de sua despedida refletia sobre os desafios do ser humano, convidando-nos a uma nova atitude diante da vida:

[...] isso também deve ser estudado, esse medo da bondade e da grandeza humanas, essa falta de conhecimento sobre como ser bom e forte, essa incapacidade para converter a nossa ira em atividades produtivas, esse temor da maturidade e da sublimação que nos chega com a maturidade, esse receio de nos sentirmos virtuosos, de nos amarmos a nós próprios, de sermos dignos de amor e de respeito. Especialmente, devemos aprender como transcender a nossa tendência insensata para deixar que a compaixão pelos fracos gere o ódio pelos fortes. É essa espécie de pesquisa que recomendo mais insistente e urgentemente aos jovens e ambiciosos psicólogos, sociólogos e cientistas sociais em geral. E a outras pessoas de boa vontade, que querem ajudar a construir um mundo melhor, recomendo veementemente que considerem a ciência — a ciência humanista — uma forma de fazer isso, uma forma muito boa e necessária, talvez até a melhor de todas. Simplesmente, não dispomos hoje de conhecimentos bastante idôneos para avançar na construção de Um Mundo Bom. Não dispomos sequer de conhecimentos suficientes para ensinar aos indivíduos como se amarem uns aos outros — pelo menos, com uma razoável dose de certeza. [...] a vida da ciência também pode ser uma vida de paixão, de beleza, de esperança para a humanidade e de revelação de valores.

REFERÊNCIAS

1. ÁVILA, Antonio. **Para conhecer a psicologia da religião**. São Paulo: Loyola, 2007.
2. BELZEN, Jacob A. (editor). **Changing the scientific study of religion: beyond Freud? Theoretical, empirical and clinical studies from psychoanalytic perspectives**. Springer Science+Business Media B.V., 2009a.
3. BELZEN, Jacob A. *A psicologia cultural da religião: perspectivas, desafios, possibilidades*. São Paulo: PUC, **Revista de Estudos da Religião**, dezembro, 2009b, pp. 1-29. Disponível em www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_belzen.pdf. Consulta realizada em 21.04.2012.
4. BERNARD, Michel. *A psicologia*. In: CHÂTELET, François. **A filosofia das ciências sociais: de 1860 aos nossos dias** (vol. 7). Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1974.
5. BINGEMER, Maria Clara L. **Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise**. São Paulo: Loyola, 1993.
6. BOFF, Leonardo. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006 (primeira edição: 2001).
7. BORRIELO, L. et al (org). **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus, Edições Loyola, 2003.
8. BÜHLER, Charlotte & ALLEN, Melanie. **Introduction to humanistic psychology**. Califórnia: Brooks/Cole Publishing Company, 1972.
9. CALATI, B. *Palavra de Deus*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).
10. CASTAÑÓN, Gustavo Arja. **O cognitivismo e o desafio da Psicologia científica**. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ – Instituto de Psicologia, 2006.
11. CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação**. São Paulo: Cultrix, 1995 (1ª edição em inglês: 1982).
12. COMTE, August. **Discurso preliminar sobre o espírito positivo**. 1848. Disponível em <http://www.culturabrasil.org/espíritopositivo.htm>. Consulta realizada em 10.03.2012.
13. CRAPPS, Robert W. **An introduction to psychology of religion**. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1986.
14. DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.
15. DAVID, Sérgio Nazar. **Freud e a religião**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.
16. DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).

17. DE FIORES, Stefano. **A “nova” espiritualidade**. Vargem Grande Paulista, São Paulo: Editora Cidade Nova; São Paulo: Paulus, 1999 (original em italiano: 1995).
18. DE FIORES, Stefano. *Espiritualidade contemporânea*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).
19. DE FIORES, Stefano. *Itinerário espiritual*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).
20. DUMEIGE, G. & GUERRA, Augusto. *História da Espiritualidade*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).
21. ELKINS, David N. A humanistic approach to spiritually oriented psychotherapy. In: SPERRY, Len & SHAFRANSKE, Edward P. **Spiritually oriented psychotherapy**. Washington: American Psychological Association, 2005a.
22. ELKINS, David N. **Além da religião**. São Paulo: Pensamento, 2005b (original em inglês: 1998).
23. EMMONS, Robert A. & PALOUTZIAN, Raymond F. *The psychology of religion*. **Annual Review of Psychology**, 54, 377–402, 2003.
24. FADIMAN, James & FRAGER, Robert. **Teorias da personalidade**. São Paulo: Harper & Row do Brasil, 1979 (original em inglês: 1976).
25. FILORAMO, Giovanni & PRANDI, Carlo. **As ciências da religião**. São Paulo: Paulus, 1999 (original em italiano: 1987).
26. FOWLER, James W. **Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido**. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Editora Sinodal, 1992 (1ª edição em inglês: 1981).
27. FRANKL, Viktor E. **Logoterapia e análise existencial**. São Paulo: Campinas, 1995.
28. FRANKL, Viktor E. **Psicoterapia e sentido da vida**. São Paulo: Quadrante, 1989.
29. FRANKL, Viktor E. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
30. GOFFI, Tullo. *Ascese*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).
31. GOFFI, Tullo & SECONDIN, Bruno. **Problemas e perspectivas de espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1992.
32. GOLEMAN, Daniel. **A mente meditativa: as diferentes experiências meditativas no Oriente e no Ocidente**. 5ª edição. São Paulo: Ática, 1997 (publicação original em inglês: 1988).

33. GOODWIN, C. James. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, 2005.
34. GORSUCH, Richard L. **Integrating psychology and spirituality?** Westport, CT: Praeger, 2002.
35. GROF, Stanislav. **Além do cérebro: nascimento, morte e transcendência em psicoterapia**. São Paulo: McGraw-Hill, 1987.
36. GROF, Stanislav. **Psicologia do futuro: lições das pesquisas modernas da consciência**. Niterói, Rio de Janeiro: Heresis, 2000.
37. HÄRING, B. *Oração*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993b (original em italiano: 1979).
38. HÄRING, B. *Sentido de Deus*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993a (original em italiano: 1979).
39. HALL, Calvin S.; LINDZEY, Gardner; CAMPBELL, John B. **Teorias da personalidade**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.
40. HEIDBREder, Edna. **Psicologias do século XX**. São Paulo: Mestre Jou, 1975 (primeira edição em inglês: 1933).
41. HERRNSTEIN, R. J. & BORING, E. G. **Textos básicos de história da psicologia**. São Paulo: Herder, Editora da Universidade de São Paulo, 1971.
42. HERVIEU-LÉGER, Daniele. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008 (publicação original em francês: 1999).
43. HILL, Peter C. et al. *Conceptualizing religion and spirituality: points of commonality, points of departure*. **Journal for the Theory of Social Behaviour**, 30:1, 52-77, 2000.
44. HOOD Jr., Ralph W.; HILL, Peter C.; SPILKA, Bernard. **The psychology of religion: an empirical approach** (fourth edition). New York: The Guilford Press, 2009.
45. JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, s.d. (original em inglês: 1902).
46. JAPIASSU, Hilton. **Nascimento e morte das ciências humanas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982a (1ª edição: 1978).
47. JAPIASSU, Hilton. **Introdução à epistemologia da Psicologia**. 3ª edição – revista e ampliada. Rio de Janeiro: Imago, 1982b.
48. JAPIASSU, Hilton. **Psicanálise: ciência ou contraciência?** 2ª edição. Rio de Janeiro: Imago, 1998.
49. JULIEN, Philippe. **A psicanálise e o religioso: Freud, Jung, Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010 (original em francês: 2008).

50. KOLTKO-RIVERA, Mark E. *Rediscovering the later version of Maslow's hierarchy of needs: self-transcendence and opportunities for theory, research, and unification*. **Review of General Psychology**, v. 10, n. 4, p. 302-317, dec 2006.
51. KELLER, Fred S. **A definição da psicologia**. São Paulo: Herder, 1970.
52. KENDALL, R. T. **Esboços de teologia, doutrina e sermões: como entender teologia e desenvolver uma igreja saudável no século XXI**. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Candeia, 2001.
53. KOURIE, C. *Spirituality and the university*. **Verbum et Ecclesia**, 30(1), 2009, 148-173.
54. KOURIE, C. *The "turn" to spirituality*. **Acta Theologica Supplementum**, 8, 2006, 19-38.
55. MAGGIONI, B. *Experiência espiritual na Bíblia*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).
56. MARX, Melvin H. & HILLIX, William A. **Sistemas e teorias em psicologia**. São Paulo: Cultrix, 1974 (primeira edição em inglês: 1963).
57. MASLOW, Abraham H. **Introdução à psicologia do ser**. Rio de Janeiro: Livraria Eldorado Tijuca, s. d. (1ª edição: 1962).
58. MASLOW, Abraham H. **Toward a psychology of being**. Mansfield Center, CT: Martino Publishing, 2011 (1ª edição: 1962).
59. MASLOW, Abraham H. **Religions, values and peak-experiences**. USA: Penguin Compass, 1994 (1ª edição: 1964).
60. MASLOW, Abraham H. **The farther reaches of human nature**. New York: Penguin-Arkana, 1993 (1ª edição: 1971).
61. MASLOW, Abraham H. *A theory of human motivation*. **Psychological Review**, 50, 370-396, 1943.
62. MATSON, Floyd W. *Teoria humanista: a terceira revolução em psicologia*. In: GREENING, Thomas C. (organizador). **Psicologia existencial-humanista**. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.
63. MIRANDA, Mário de França. *A volta do sagrado: uma avaliação teológica*. **Perspectiva Teológica**, 52, 71-83, 1989.
64. MONDONI, Danilo. **Teologia da espiritualidade cristã**. Coleção CES – Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus, vol. 3. São Paulo: Loyola, 2000.
65. MORIN, Edgar. *A noção de sujeito*. In: SCHNITMAN, Dora Fried (organizador). **Novos paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.
66. NELSON, James M. **Psychology, religion and spirituality**. New York: Springer Science + Business Media, 2009.

67. PAIVA, Geraldo José de. *Estudos psicológicos da experiência religiosa*. **Temas em Psicologia**, vol. 6, no. 2, 153-160, 1998.
68. PAIVA, Geraldo José de. *Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina*. In: AMATUZZI, Mauro Martins (org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.
69. PAIVA, Geraldo José de. *Psicologia e espiritualidade*. In: BERGER, Andrea Simone Schaack; TINOCO, Denise Hernandez; CHAHINE, Marien Abou (organizadores). **Encontros na Psicologia**. Londrina: EdUnifil, 2011.
70. PALACIO, Carlos. *O cristianismo na América Latina: discernir o presente para preparar o futuro*. **Perspectiva Teológica**, 36, 2004, 173-196.
71. PALOUTZIAN, Raymond F. & PARK, Crystal L. **Handbook of the psychology of religion and spirituality**. New York: The Guilford Press, 2005.
72. PANELA, G. E. *Homem evangélico*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).
73. PARGAMENT, Kenneth I. **Spiritually integrated psychotherapy: understanding and addressing the sacred**. New York: The Guilford Press, 2007.
74. PENNA, Antonio Gomes. **Em busca de Deus**. Rio de Janeiro: Imago, 1999.
75. PENNA, Antonio Gomes. **Filosofia da mente: introdução ao estudo crítico da psicologia**. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
76. PENNA, Antonio Gomes. **História das ideias psicológicas**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981 (1ª edição: 1980).
77. PIANA, G. Esperanza. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).
78. PORTELLA, Rodrigo. *Religião, secularização e (pós-)modernidade: sobre sensibilidades religiosas contemporâneas*. In: MAGALHÃES, Antonio. **Expressões do sagrado: reflexões sobre o fenômeno religioso**. São Paulo, Aparecida: Editora Santuário, 2008.
79. RIZZUTO, Ana-María. **Por que Freud rejeitou Deus? Uma interpretação psicodinâmica**. São Paulo: Loyola, 2001.
80. STERCAL, C. *Consciência*. In: BORRIELO, L. et al (org). **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus, Edições Loyola, 2003.
81. SCHIAVONE, P. *Exercícios espirituais*. In: DE FIORES, Stefano & GOFFI, Tullo (org.). **Dicionário de espiritualidade**. 2ª edição. São Paulo: Paulus, 1993 (original em italiano: 1979).
82. SCHULTZ, Duane. **História da psicologia moderna**. São Paulo: Cultrix, s.d. Publicação original em inglês: 1975).

83. SPERRY, Len & SHAFRANSKE, Edward P. (editors). **Spiritually oriented psychotherapy**. Washington, DC: APA (American Psychological Association), 2005.
84. TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges; MÜLLER, Marisa Campio; SILVA, Juliana Dors Tigre da (organizadores). **Espiritualidade e qualidade de vida**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
85. TEIXEIRA, Faustino. *O diálogo inter-religioso*. In: TEIXEIRA, Faustino & DIAS, Zwinglio Mota. **Ecumenismo e diálogo inter-religioso: a arte do possível**. Aparecida, São Paulo: Santuário, 2008.
86. THOULESS, Robert H. **An introduction to the psychology of religion**. Cambridge: University Press, 1923.
87. VALLE, João Edênio dos Reis. **Psicologia e experiência religiosa**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2008 (1ª edição: 1998).
88. VALLE, João Edênio dos Reis. *Religião e espiritualidade: um olhar psicológico*. In: AMATUZZI, Mauro Martins (org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.
89. VALLE, João Edênio dos Reis (org.). **Padre, você é feliz? Uma sondagem psicossocial sobre a realização pessoal dos presbíteros do Brasil**. 2ª edição. São Paulo: Loyola, 2004.
90. VAZ, Henrique Cláudio de Lima. *A experiência de Deus*. In: BETTO, Frei et al. **Experimentar Deus hoje**. 2ª edição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1976 (1ª edição: 1974).
91. WALSH, Roger N. & VAUGHAN, Frances (organizador). **Além do ego: dimensões transpessoais em psicologia**. São Paulo: Cultrix / Pensamento, 1980.
92. WEITEN, Wayne. **Psicologia: temas e variações**. São Paulo: Pioneira Thomson, 2002.
93. WHITE, John (org.). **O mais elevado estado da consciência**. São Paulo: Cultrix / Pensamento, 1972 (original).
94. WILBER, Ken. **A visão integral**. São Paulo: Cultrix, 2008 (publicação original: 2007).
95. WILBER, Ken. **Espiritualidade integral: uma nova função para a religião neste início de milênio**. São Paulo: Aleph, 2007 (publicação original: 2006).
96. ZILLES, Urbano. *Espiritualidade cristã*. In: TEIXEIRA, Evilázio Francisco Borges; MÜLLER, Marisa Campio; SILVA, Juliana Dors Tigre da (organizadores). **Espiritualidade e qualidade de vida**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.
97. ZILLES, Urbano. **Filosofia da religião**. São Paulo: Paulus, 1991.
98. ZINNBAUER, Brian J. & PARGAMENT, Kenneth I. *Religiousness and spirituality*. In: PALOUTZIAN, Raymond F. & PARK, Crystal L. **Handbook of the psychology of religion and spirituality**. New York: The Guilford Press, 2005.

99. ZINNBAUER, Brian J.; PARGAMENT, Kenneth I. & SCOTT, Allie B. *The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects*. **Journal of Personality**, 67:6, 889-919, December 1999.