

## **A fé e a experiência religiosa da prece – Um estudo fenomenológico**

Thaíke Augusto Narciso Ribeiro<sup>1</sup>

Stella Maris Souza Marques<sup>2</sup>

### **Resumo**

Edmund Husserl (1859-1938), filósofo e fundador da Fenomenologia, foi crítico do caráter objetivista e relativo da ciência positivista no estudo da subjetividade, buscando outra ciência de rigor que considera o humano envolvido nos conhecimentos e resultados produzidos pelo mesmo, ou seja, uma investigação da sua essência integral. Baseando-nos nessa crítica e evidenciando o estudo da vivência religiosa, destacamos o estudo fenomenológico da fé. Na análise ontológico-fenomenológica de Paul Tillich (1886-1965) que admite a possibilidade de uma psicologia da fé, esta procede, de modo imprescindível, do centro do eu pessoal, sendo o ato mais integral, íntimo e global do espírito humano, servindo como meio pelo qual percebemos e somos possuídos pelo incondicional e infinito, transcendendo elementos racionais e não-racionais da vivência humana. Fundamentada na análise fenomenológica da fé, considerando suas características e servindo como uma forma de linguagem da mesma, temos a prece como ato de transcendência, integralidade e experimentação da presença divina que pertence à condição humana concreta. Portanto, por meio do diálogo entre fenomenologia da religião e psicologia da prece, fundamentados em autores como Husserl e Tillich, entre outros, discutimos a possibilidade de integrar o sentido da prece na prática clínica, como forma fundamental de interiorização e autoconhecimento psicológico e espiritual.

**Palavras-chave:** Prece. Fenomenologia da religião. Psicologia.

### **Considerações Introdutórias**

Este trabalho se apresenta como fruto de múltiplos desassossegos acumulados. Nasce do deserto árido do lugar e do não lugar do divino, do sagrado e do transcendente nas academias, clínicas e hospitais. Nasce da fé e da falta de fé dos profissionais da área da saúde, dos acadêmicos, dos intelectuais e dos pacientes. Nasce do não diálogo, da surdez, da negligência de diversos sujeitos quando o tema é o estudo da fé. Assim nos propomos a dar voz ao tema que percorre os corredores e as salas clandestinamente.

Desse modo, o seguinte trabalho justifica-se já à medida que se percebe uma dificuldade ao iniciar a pesquisa e a revisão bibliográfica, uma vez que há uma escassez em referências e materiais acadêmicos publicados. Assim, nota-se a necessidade de estudos seguros e reflexões cautelosas. Em outras palavras, isso quer dizer que a compreensão do fenômeno prece é fundamental para possíveis sugestões e transformações não apenas teóricas, mas também práticas, nas esferas acadêmicas, clínicas e hospitalares.

Considerando a relevância do estudo fenomenológico da fé, o presente trabalho tem como objetivo geral realizar uma breve contextualização da pesquisa sobre o tema, bem como trazer reflexões sobre o mesmo, confrontando os seus aspectos científicos e não científicos, racionais e não-racionais. O objetivo específico é discutir a possibilidade de integrar o sentido da prece na prática clínica como forma fundamental de interiorização e autoconhecimento psicológico e espiritual.

Tais objetivos serão investigados por meio da análise ontológico-fenomenológica, especificamente por meio do diálogo entre fenomenologia da religião e psicologia da prece, fundamentados em autores como Husserl, Tillich, Croatto, entre outros. A respeito do método escolhido, procurar-se-á ver como aquilo que vemos teria se mostrado a nós originalmente, ou seja, recuperar o primeiro olhar, o phainomenon no sentido grego, ir às coisas mesmas, às essências.

Em tempo, seria interessante que novos estudos e artigos fossem confeccionados, tratando especificamente do estudo fenomenológico da fé e da experiência religiosa da prece, tendo em vista o relevo que o tema possui, contribuindo, assim, para o aprofundamento da temática em análise.

Considerando a relevância do estudo do tema, a fim de atingir os objetivos propostos, tem-se a seguir uma breve construção de conteúdos expostos e discutidos.

Edmund Husserl, filósofo e fundador da Fenomenologia, traz uma severa crítica à ciência - ou melhor, uma certa ciência de caráter estritamente objetivista e mecânico; ao fazê-lo, rema contra a corrente deste predomínio positivista no ambiente majoritário do pensamento. O berço destas ideias criticadas e questionadas está ligado ao mecanicismo, reducionismo e ao matematismo modernos, que nos remetem a Galileu, Descartes, Newton, entre outros. Tal corrente parte do pressuposto que tudo, inclusive o que diz respeito à vida, pode ser reduzido ao físico ou ao fisiológico, em suma, ao presente, ao que está posto (LATERCE, 2008).

Sávio Laterce (2008) critica a especialização que constitui um dos aspectos do modelo positivista:

Não há como esquartejar o saber, pois ele só é distinto por hábitos contraídos, vícios sedimentados que tem funções didáticas ou acadêmicas na superfície, mas principalmente políticas ao fundo. Não existe nada mais impensável do que dizer para Aristóteles que ele deveria se dedicar à ética e esquecer a cosmologia ou que Kant deveria escolher entre a metafísica e a estética.

O autor (2008) explica que a consequência desse modelo de pensar “no campo psicológico é a redução da consciência às funções cerebrais e a do conhecimento à ação dos objetos exteriores sobre os mecanismos nervosos”. Em outras palavras, o materialismo reduz a consciência. Tal tendência foi nomeada como naturalista por Husserl por produzir uma mistura enganosa entre o físico e o psíquico, entre a coisa e o fenômeno. Diferencia, portanto, coisa de fenômeno, sendo este primeiro pura materialidade dada, “já o fenômeno diz respeito à consciência, envolve um sujeito, um fluxo temporal de vivências, uma memória que intenciona e fornece significado às coisas exteriores” (p. 76).

Ainda a respeito de consciência, esclarece que as coisas são intencionalidades, uma vez que ao passarem pela consciência deixam de ser só coisas para ganharem sentido, valor. Nesta tessitura, “consciência não é substância, mas uma condição a priori de possibilidade de conhecimento que se efetiva em percepções, imaginação, especulação, vontade, paixão” as quais são ações subjetivas que visam algo (LATERCE, 2008). No entanto, a consciência não é considerada desse modo pelos cientistas que a reduzem diariamente.

Como reflexo desse fenômeno houve a contaminação do espírito pela ciência positivista devido ao que Husserl chamou de uma indiferença às questões que para a humanidade autêntica são as questões decisivas (LATERCE, 2008). A partir do exposto é importar salientar que não buscamos apenas criticar uma certa ciência, uma vez que as suas contribuições são inegáveis, mas refletir

acerca de nossa contaminação e de suas possíveis consequências.

A partir do exposto, Husserl deseja revigorar o que a ciência dos puros fatos quer exterminar: a vida íntima, o tempo do espírito e o aspecto humano os quais estão envolvidos no conhecimento e nos resultados produzidos pelos mesmos. O filósofo deseja uma nova ciência, uma ciência além da matéria que possa ser autêntica ao não dizer respeito a fatos e corpos, mas avaliar, a partir de aspectos transcendentais esses mesmos fatos e corpos (LATERCE, 2008).

Em sintonia a Husserl, Laterce (2008) defende que:

para pensar de modo consistente o mundo contemporâneo, (...) um movimento necessário é sair dessa divisão insensata, pois todas as dimensões da nossa vivência estão envolvidas: a científica e a econômica obviamente, mas também a política, a social, a jurídica, a moral etc.

Ademais, o autor (2008) assinala que toda a cientificidade que concebemos como natural necessita ser desnaturalizada, pois assim começaríamos a pensar, isto é, os dados exteriores e contingentes que nos chegassem com a aparência de pacotes fechados seriam abertos. Desse modo, um outro modelo de ciência atingiria o plano da consciência, isto é, da intencionalidade e governaria a reflexão e as atitudes dos homens.

Para tanto, seria fundamental “colocar entre parênteses tudo que os meios científicos produziram e produzem, como também tudo aquilo que ganhou o perigoso estatuto de verdade científica”. Neste sentido, Husserl sempre viu uma real possibilidade de saída para a humanidade através dessa crítica radical fenomenológica e sugere, todavia, que busquemos nossas próprias soluções ao buscar permanentemente o que é fundamental para dar sentido à existência humana. Acrescenta que a via pela qual temos que seguir em nossa crise científica é cética e ativa, no entanto, não deve jamais ser ingênua e correr o risco de bloquear movimentos e manter becos sem saída através de mais uma ilusão imaginativa (LATERCE, 2008, p. 72).

## **O fenômeno religioso**

Desse modo, toda essa crítica de Husserl a uma certa ciência na linguagem de Laterce (2008), vem desembocar no tema central da prece, tão desvalorizada por meios pretensamente científicos os quais valorizam apenas o estudo da coisa, da pura materialidade. Mas o quanto se poderia falar sobre a prece, numa linguagem positivista, quando ela brota do terreno do subjetivo, do sagrado e do transcendente? E como se falar de algo que, partindo de tal origem, nos parece essencialmente inexprimível?

Confidencia-nos José Severino Croatto (2001) que o Mistério (Deus, divindade ou como quer que seja chamado) é inobjetivável, estando além do limite humano, dentro do qual pode operar o discurso racional - o logos. Complementa, no entanto, assegurando que isso não significa necessariamente que a experiência seja irracional e que não seja válido falar sobre a mesma. O autor (2001) questiona:

Partindo do pressuposto de que existe uma realidade inexprimível, porém, vital para o ser humano, como se poderia falar dela? Como o inexprimível pode chegar a ser expresso? É essencial que o inexprimível, enquanto inexprimível, seja expresso. A impossibilidade de expressá-lo não poderia ser suprimida.

Paul Johannes Tillich (1996), teólogo e filósofo existencialista, “não tem sentido falar de coisas divinas se não se está tomado incondicionalmente por elas. Pois aquilo que está expresso no ato de crer não pode ser alcançado senão pelo próprio ato de crer” (p. 11). E conclui: “Não há possibilidade de alcançar o incondicional a partir do condicional, assim como não se pode conseguir o infinito por um meio finito” (p. 14).

Como então falar do divino, do sagrado, do transcendente? Se o inexprimível necessita ser expresso, como fazê-lo? Como estudar uma experiência humana que é, em sua natureza, subjetiva? E será que é tão somente subjetiva, assim? Tillich (1996), por exemplo, assegura que em expressões da fenomenologia da religião como 'de validade última', 'incondicional', 'infinito' e 'absoluto' estão superadas as distinções entre subjetivo e objetivo. Em outras palavras isso implica afirmar que o fenômeno religioso, por dialogar com o infinito, une e transcende tal distinção. Justamente devido a dúvidas como estas que a fenomenologia, enquanto estudo do fenômeno, é a linguagem e o método escolhido para dar seguimento à temática.

Dessa forma, através de fundamentação fenomenológica e observações de um contexto de experiências religiosas, o presente artigo visa não responder todas as questões de fato, mas minimamente desdobrá-las em reflexões mais ricas.

Assim, Croatto (2001) ao realizar um estudo baseado em diversos autores (a saber, Croatto (2001) faz um estudo que dialoga com diversos autores, tais como Natan Söderblom, G. Van Der Leeuw, Rudolf Otto, Martín Velasco, Émile Durkheim, Mircea Eliade, Joachim Wach e Rafael Pettazzoni & G. Dumézil, entre outros) de renome, compõe seu livro a “As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião” no qual o mesmo expõe que a experiência religiosa é “humana” e que, justamente por ser assim, a relação do homem com o

sagrado é essencial.

O autor (2001) continua ao afirmar que o fenômeno estudado foi chamado de “experiência religiosa/do sagrado” e não “religião”, pois em nossa linguagem comum, “religião” passa o pensamento de um corpo doutrinário; na definição de Émile Durkheim, um sistema de crenças e de práticas relativas às coisas sagradas. No entanto, na própria Bíblia latina “religio” traduz, em Tiago 1,27, a palavra grega *threskeia*, que indica mais as atitudes do ser humano religioso do que um sistema doutrinário.

Portanto, a escolha pelo termo da experiência religiosa se justifica na argumentação de que “todo fenômeno religioso é um sagrado que se manifesta, ou seja, uma hierofania” a qual só pode ser experimentada se o sagrado se mostrar e, quando se manifesta no espaço e no tempo, deixa-se descrever (CROATTO, 2001, p. 71).

Eliade Mircea (1907-1986) também defende o uso do termo “fenômeno religioso” desembocando na fenomenologia da religião. Segundo Croatto (2001), Mircea afirmava constantemente que o fenômeno religioso é irreduzível e deve ser compreendido em sua modalidade própria: a modalidade do “sagrado”, e não a partir da psicologia, da sociologia, da filosofia ou da teologia cujos objetos de estudo são manipuláveis. O objeto da fenomenologia da religião é o próprio sujeito da experiência religiosa.

Destaca Wach (apud CROATTO, 2001) que toda cosmovisão religiosa, ou melhor, todas as diferentes perspectivas e concepções religiosas sobre o mundo e o universo possuem em si uma profunda coerência interna; ou seja, a partir do Dicionário Michaelis Online (2014), coerência se refere a uma profunda “ligação, harmonia, conexão ou nexos entre os fatos, ou as ideias”. Percebe-se assim, a inegável contribuição da fenomenologia da religião com o seu estudo cauteloso das diversas cosmovisões religiosas.

No contexto da experiência religiosa, naturalmente manifestam-se comportamentos religiosos. Eliade (1995) pontua um comportamento especial do ser humano religioso: “qualquer que seja o contexto histórico no qual esteja imerso, o *homo religiosus* acredita sempre que exista uma realidade absoluta, o sagrado, que transcende este mundo, mas que se manifesta nele e, por isso mesmo, santifica-o e o faz real” (p. 170).

Ainda nesta temática, vemos com Croatto (2001) que “o comportamento do ser humano religioso é o espelho de sua experiência do sagrado” (p. 57), isto é, manifesta-se em forma de símbolos, mitos e ritos que têm relação com sua vida concreta e histórica, além de estar relacionado com acontecimentos originários e instauradores.

Assim, a experiência do sagrado apresenta o poder de transfigurar a existência e impor condutas e atitudes. Para os primeiros cristãos, por exemplo, a experiência pascal de Cristo não era só interior, uma vez que suscita novos comportamentos, tanto que Lucas, o autor dos Atos dos

Apóstolos, designa essa nova forma de vida como um *hodós* ou “caminho” (CROATTO, 2001).

Já no que diz respeito às diferentes experiências religiosas no decorrer da história, Croatto (2001) determina, em concordância com Eliade, que “não tem muito sentido falar de evolução [destas experiências] já que a experiência religiosa é 'completa' em si mesma” (p. 73). Dilui, assim, qualquer margem para preconceitos quanto à “qualidade” de experiências religiosas de diferentes épocas e culturas.

### **Fenômeno religioso e a prece**

Apresentada esta breve introdução à fenomenologia da religião, verifica-se a seguir alguns possíveis diálogos mais específicos em relação a temática da prece. Surge o questionamento: como é que a fenomenologia da religião e suas experiências religiosas dialogam com a temática da prece? Croatto (2001), ao discursar sobre a noção do sagrado, argumenta que o sagrado não é a meta das experiências religiosas; não é o destino ao qual se quer chegar com as práticas religiosas. Sagrado, para o autor, é justamente a relação, canal ou ponte entre o sujeito (o ser humano) e um termo (Deus). Relação esta “que (...) se mostra em um âmbito (a natureza, a história, as pessoas) ou em objetos, gestos, *palavras* etc. Sem essa relação, nada é sagrado” (p. 61, grifos nossos).

Desse modo que o sagrado, enquanto relação, apoia-se fortemente na prece tornando um diálogo interior e/ou expresso com a divindade, individualmente ou em grupos, numa ação de forte potencialidade sagrada.

Conforme foi discutida a relação do homem com o sagrado sendo essencial e tendo-se em conta que o sagrado é justamente esta relação, a prece, enquanto parte extremamente relevante desta mediação, revela-se igualmente essencial para o humano. Em outras palavras, se o sagrado é essencial para o humano e se a prece é de suma importância para o sagrado, investigar a experiência religiosa da prece na prática clínica (e fora dela) se torna objeto relevante aos pesquisadores e acadêmicos.

Retomando a ideia de religião enquanto nascida da palavra *threskeia*, que indica mais as atitudes do ser humano religioso do que um sistema doutrinário, relembramos a também possível origem da palavra religião do latim “*Religare*”, que significa no inglês “to bind” e se traduz como “unir”, “juntar” (Oxford Dictionary, 2014). Assim a prece, sendo reconhecida popularmente como uma prática de reunião ou união com o divino, acaba por revelar, uma vez mais, sua inegável importância na temática religiosa. Isso traz à tona a questão: incrustada no contexto das experiências religiosas, onde estão os estudos fenomenológicos e fenomenológico-empíricos específicos da prece? Aliás, onde estão os estudos através de qualquer método e abordagem?

Ainda neste panorama, observamos acima que a fenomenologia da religião baseia-se

fortemente no conceito de Eliade de “hierofania” (sagrado manifesto), embora as experiências religiosas propriamente ditas se deem no terreno entre o observável e o não observável, ou seja, é inegável a contribuição do comportamento religioso da prece enquanto excelente campo de análise do sagrado manifesto. Isto se justifica, além do evidente, pela capacidade que a prece tem de abraçar simultaneamente os elementos simbólicos, de mitos, de ritos e de linguagem que contextualizam a noção do sagrado. Igualmente, enquanto espelho de sua experiência do sagrado, a prática da prece reflete inúmeras contribuições para a compreensão da experiência religiosa, experiência do sagrado.

Neste panorama argumentativo, florescem as questões: de onde surge a necessidade humana desta busca pelo sagrado? Por que o sagrado nos é essencial?

A respeito de tais questões, não é difícil perceber, mergulhado nas mais diversas filosofias, artes e religiões, que o ser humano tem um tipo de preocupação “última” ou “suprema”. Isto revela algo de nossa natureza: nós temos a capacidade de transcender o fluxo contínuo de experiências finitas e passageiras. Numa análise fria e materialista, as experiências, os sentimentos e os pensamentos do ser humano são condicionados e passageiros, não apenas porque surgem e desaparecem, mas também devido ao seu conteúdo. E seria sempre assim, se não fosse a capacidade que temos de elevar estes elementos (experiências, sentimentos e pensamentos) ao nível de “validade incondicional” (TILLICH, 1996). Para tanto, elevar a esse nível pressupõe-se uma faculdade especial e a presença do elemento do infinito no homem. “Assim, num ato direto, pessoal e central”, o ser humano é “capaz de captar o sentido do que é último, incondicional, absoluto e infinito. Isso (...) faz da fé uma possibilidade do homem” (TILLICH, 1996, p. 11).

Assim Tillich (1996), uma vez mais à presente discussão, inicia por falar sobre aquela que dá sentido e estrutura a prática da prece: a fé.

### **A fé e a prece**

O autor (1996), no seu livro “A dinâmica da fé”, esclarece que embora a palavra “fé” tenha sido drasticamente incompreendida, distorcida e mal definida ao longo dos tempos, uma poderosa tradição protege sua substituição. Inserido nesta problemática, Tillich (1996) justifica o uso deste termo na sua obra, ainda que buscando depurar seu sentido.

Nesta depuração, algumas das primeiras distinções que se revelam são aquelas que diferenciam fé de achismo, de confiança, de certeza e de consequência do medo. Diferenciando fé de achismo, Tillich (1996) argumenta que considerar a fé enquanto um conhecimento que apresenta menor grau de certeza do que o conhecimento científico representa nada mais que “dar créditos”.

Quanto à fé e à confiança, o filósofo (1996) separa-as ao dizer que se usarmos a palavra “fé”



com a conotação de confiança (como naquilo que achamos “dignos de fé”), poder-se-ia dizer com razão que quase todo o nosso conhecimento se baseia em “fé”. Complementa ao afirmar que fé é mais do que confiança (ainda que em autoridades religiosas), mesmo que a confiança seja sempre um elemento da fé.

O autor (1996) tece que a diferença entre fé e certeza é que, primeiramente, fé é certeza no que concerne à experiência do sagrado; mas, num segundo olhar, elas revelam-se bastante distintas na medida em que a fé é plena de incertezas e constituída por dúvidas, “uma vez que o infinito, para o qual ela está orientada, é experimentado por um ser finito” (p. 15). Desse modo, completa ao dizer que a aceitação das incertezas da fé é um ato de coragem, pois é suportando-a corajosamente que a fé demonstra o mais fortemente o seu caráter dinâmico.

Ainda no campo da dúvida, Tillich (1996) acrescenta que a dúvida contida em todo ato de fé não é nem a dúvida metódica nem a cética, ou seja, não é nem a dúvida do cientista nem a dúvida volátil do cético. O autor (1996) expõe:

Ela é a dúvida que acompanha todo risco; é, isto sim, a dúvida da pessoa que está serissimamente possuída por algo concreto. (...) poder-se-ia denominar esse tipo de dúvida de dúvida existencial. Ela não pergunta se uma determinada tese é falsa ou verdadeira, nem rejeita toda verdade concreta, mas ela conhece o elemento de incerteza próprio a toda verdade existencial. A dúvida inerente à fé sabe dessa incerteza e a torna sobre si num ato de coragem. Fé encerra coragem. Por isso a fé consegue resistir à própria dúvida de si mesma. (...) Quando a dúvida é considerada como parte integrante da fé, então a liberdade do espírito criador do homem não é de modo algum restringida.

Por fim, o existencialista (1996) esclarece-nos que a fé não é simples decorrência do medo, já que ao considerar que a fé decorre do medo ou de outros elementos é necessário supor que os mesmos sejam mais originários e fundamentais do que a própria fé. Entretanto, esta suposição tanto não pode ser provada quanto pode-se demonstrar que em todo procedimento científico que leve a tais conclusões, sempre a fé já está atuando. Portanto, “a fé precede a todas as tentativas de derivá-la de alguma outra coisa; pois essas tentativas já pressupõem a fé” (p. 10).

Em sintonia com esta discussão e aproximando as temáticas do medo e do desespero, observamos em Tillich (1996) que toda preocupação suprema cujo objeto não é verdadeiramente

incondicional leva ao desespero. Em outras palavras, toda grande preocupação existencial humana que não se direciona para o que é infinito e incondicional (o que denominamos divino), termina por levar o homem a um estado de desespero. Presume-se disso que o autor (1996) defende a ideia de que nossos anseios e dúvidas mais fundamentais devem estar apoiados na fé.

Nessa tessitura, seria interessante a confecção de pesquisas e estudos qualitativos e quantitativos através de diversas metodologias e abordagens que relacionem estados de desespero, desesperança, depressão e demais estados de saúde mental com fé, falta de fé, experiências religiosas e ausências das mesmas.

Feitas as principais distinções a fim de definir a fé, Tillich (1996) dá seguimento ao apresentar concisamente a ideia de fé enquanto algo que procede imprescindivelmente do centro do eu pessoal, sendo o ato mais integral, íntimo e global do espírito humano, servindo como meio pelo qual percebemos e somos possuídos pelo incondicional e infinito, transcendendo elementos racionais e não-racionais da vivência humana. Ademais, a fé não é uma função especial da vida, uma vez que todas as funções humanas estão conjugadas no ato da fé, ultrapassando cada uma de das áreas da vida ao mesmo tempo em que se faz sentir em cada uma delas.

Ao considerar a relação da fé com os elementos cognitivos, sentimentais e de vontade, observamos que o autor (1996) defende enfaticamente que todo ato de fé também contém em si um elemento cognitivo, embora não seja resultado unicamente de um processo de pensamento. A fé alia-se, assim, à razão. O mesmo se dá com a vontade, mostrando que a fé é um ato deliberado. Já no que diz respeito à face sentimental da fé, observamos que embora o êxtase, por exemplo, seja um dos elementos da fé, ele não é de forma alguma a sua causa; assim, mesmo que os sentimentos estejam, sem dúvida, inclusos na fé, esta não brota de um turbilhão daqueles. Temos, assim, que a fé contém conhecimento e cognição e relaciona-se com sentimentos, como também é uma decisão da vontade.

Para concluir as dinâmicas da fé através do afunilamento do assunto para o tema central deste artigo - a prece -, faz-se necessário tratar da relação muito significativa entre fé e linguagem. Neste sentido, o filósofo (1996) esclarece que o ato de crer necessita, como todo fenômeno do espírito humano, da linguagem e com isso também da comunhão, pois a linguagem só está viva em meio a uma comunhão de seres dotados de espírito. Portanto, “sem linguagem não existe fé nem experiência religiosa” (p. 20), isto é, a fé exige a sua própria linguagem, uma vez que sem linguagem, a fé seria cega, sem conteúdo nem clareza sobre si mesma.

Ao associar fé e linguagem, há a entrada no campo da simbologia, dos mitos e dos ritos, expandindo as possibilidades de assunto para dimensões que esta produção não pode abarcar. É suficiente demonstrar, no entanto, que a fé se constitui da linguagem e uma das principais facetas destas linguagens de fé é a prece.

Desse modo, através de diálogos mais específicos entre a fé e a prece, se extrairmos as definições centrais da fé em Tillich (1996), veremos que a prece, em contato íntimo com o tema da fé, se assemelha muito à sua descrição. Em outras palavras, o presente artigo defende que a prece - assim como a fé - tem potencial para proceder do centro do eu pessoal, ser profundamente íntima e atingir o ser integral, servindo como meio pelo qual, em unidade com a fé, percebemos e somos possuídos pelo incondicional e infinito, transcendendo elementos racionais e não-racionais da vivência humana.

Igualmente, pensando os aspectos cognitivos, de vontade e de sentimento da prece, verificamos que a temática da prece está evidentemente entrelaçada a elementos da vontade e também se apoia em fortes elementos cognitivos, sendo fundamentada e estruturada pelos pensamentos e pela razão.

### **Fé, psicologia e prece**

Tillich (1996), num diálogo com as psicologias psicodinâmicas, admite que a “fé como manifestação da pessoa integral não pode ser imaginada sem a atuação concomitante dos elementos inconscientes na estrutura da pessoa”. Isso quer dizer que os elementos inconscientes “sempre estão presentes e determinam em alto grau o conteúdo da fé” (p. 8). Continua o autor (1996):

Por outro lado, porém, a fé é um ato consciente, e com isso os elementos inconscientes só participam do surgimento da fé quando são levados ao centro da pessoa e por ele são impregnados. Se isto não acontece, quando apenas as forças inconscientes determinam a constituição interior da pessoa, então o que surge não é fé, mas atos obsessivos de diversos tipos que tomam seu lugar. Mas fé é uma questão de liberdade. Liberdade por sua vez é nada mais do que a possibilidade de agir a partir do centro da pessoa. Esta maneira de ver poderia ser muito útil em frequentes discussões em que fé e liberdade são apresentadas como opostos. Aqui liberdade e fé são vistas como uma só coisa.

Com isso, também respondemos a pergunta se é possível uma psicologia da fé. Tillich (1996) assegura que tudo o que acontece na personalidade do homem pode ser objeto da psicologia e o ato da fé está inserido na totalidade dos processos psicológicos. Sendo assim, é perfeitamente

possível uma psicologia da fé.

Tillich (1996) discute, ainda, as relações entre a fé na Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e na Psicanálise de Sigmund Freud.

Segundo o autor (1996, p.8), “uma vez que a fé é um ato da pessoa toda, ela participa da dinâmica da vida pessoal. Essa dinâmica já foi descrita de muitas maneiras, mas as publicações (...) no campo da psicologia analítica é que mais se aprofundaram aqui”. Continua Tillich (1996) afirmando que estas abordagens da psicodinâmica têm em comum o pensamento em polaridades e a observação das tensões que se resultam da relação entre essas polaridades. Com esta perspectiva, a psicologia adquire fortes ares de dinamismo, sintonizando-se com as teorias dinâmicas da fé, que tem suas raízes no centro da pessoa. Neste panorama, observamos que uma das principais polaridades que são expressas nestas psicologias é a de inconsciente, de um “lado”, e consciente, do outro, como já nos expressamos mais acima. Mas o que dizer a respeito dessas polaridades no campo da prece?

Inicialmente, o que se evidencia nesta contextualização é que a prece também possui elementos conscientes e inconscientes. Poderíamos dizer, numa reflexão livre, portanto, que embora se faça por vias conscientes, gera um estado de transe que aflora materiais inconscientes. Ademais, serve como uma ponte entre as duas instâncias, facilita processos catárticos e o afloramento de materiais inconscientes pelo que poderíamos chamar de diminuições da resistência do ego. Além disso, por meio de confissões, permite afrouxar forças de repressão. Outrossim, dá ensejo a práticas de perdão, re-significando complexos emocionais traumáticos. Neste panorama, seria interessante a confecção de pesquisas e estudos a respeito do exposto.

Ainda na Psicologia Analítica de Jung, observamos que em sua teoria a estrutura psíquica do ser é representada por uma esfera, contendo o Self em seu centro, como um miolo. Se para Tillich a fé parte do centro do Eu, poderíamos inferir que a fé é um ato do Self? E estando a prece relacionada à fé, poderia esta experiência e comportamento religioso partir, também, do Self? No que isto implicaria?

Já num diálogo com a Psicanálise Freudiana, Tillich (1996) assinala uma outra polaridade revelada por Freud, em que está ego de um lado e superego do outro (há também uma terceira estrutura, que Freud chama de “Id”, mas que não entrará no assunto em questão). Essa polaridade entre ego e superego, diz Tillich (1996), é de igual importância para a compreensão da fé. O conceito do “superego” em Freud traz certa ambigüidade na medida em que é o fundamento de toda vida cultural e ao mesmo tempo gera o “mal-estar da cultura”. Nesta primeira face do superego, de fundamentação, ele age não permitindo que se dê “rédeas soltas” à libido, ou energia sexual; já na sua segunda face, o superego “castra” toda a vitalidade da pessoa, levando sob certas circunstâncias à neurose, ou seja, a “doenças” psíquicas.

Sob esse ponto de vista “os símbolos da fé aparecem como expressão do superego, ou, em termos concretos, da “imagem do pai” que dá ao superego o seu conteúdo (TILLICH, 1996, p. 8-9). Considerando-se, no entanto, essa ambigüidade que foi exposta acima, quando o superego não se justifica por normas objetivas, ele se transforma num tirano, afastando-se das definições de fé que construímos com Tillich (1996). Arremata o autor (1996) que a fé real:

consegue vestir-se da imagem paterna, transformando-a mesmo assim num princípio de verdade e justiça, o qual, se for o caso, precisa ser defendido mesmo contra o ‘pai’. Em todos os casos, fé e cultura só podem ser mantidos, se o super-ego encarna normas e princípios objetivos do ser (Sein).

Concluimos com isso que a verdadeira fé, segundo o autor (1996), tem origem no superego, mas não encarna todas as suas características e efeitos. Transcende, assim, a possibilidade de ser tirana. Neste contexto, a prece nascida desta “verdadeira fé” pode mostrar-se como um diálogo interior que se faz com a estrutura psíquica do pai – o superego -, permitindo-se maior autoconhecimento e funcionando como uma terapêutica que, ao mesmo tempo, salvaguarda-se de ser tirana e castradora.

### **Espiritualidade, prece e saúde**

Os campos da fé e da prece também estão profundamente relacionados com saúde e cura. Numa análise de grande multiplicidade de estudos sobre religiosidades e saúde mental, física e social tanto em estudos com contornos mais qualitativos e etnográficos, como nos quantitativos epidemiológicos, verificamos que o bem-estar espiritual atua como fator protetor para transtornos psiquiátricos menores e diminuição de distúrbios mentais, o que aborda desde transtornos mentais leves, até quadros mais graves, como ansiedade, psicoses, esquizofrenia paranóide e transtorno esquizoafetivo (VOLCAN et al., 2003; MARQUES, 2003; MURAKAMI & CAMPOS, 2012; HUGUELET et al., 2006).

Importante destacar que as práticas religiosas e a espiritualidade são entendidas como o nosso centro vital que busca um sentido de vida e nos dirige na busca da nossa integralidade, uma vez que nos influencia psicodinamicamente, isto é, nos auxilia na lida com a ansiedade, medos, frustrações, raiva, sentimentos de inferioridade, desânimo e isolamento, bem como previne doenças

mentais (MOREIRA et al., 2006; VOLCAN et al., 2003) e permite que os pacientes nomeiem suas vivências psíquicas e lhe atribuam sentido, assegurando-lhes um senso de identidade (DALGALARRONDO, 2007).

Assim, há quantidade considerável de pesquisas referentes às associações entre a religiosidade/espiritualidade e aumento da atividade imunológica, melhoras na saúde mental, redução em geral da mortalidade e redução da mortalidade por neoplasias e doenças cardiovasculares, interrupção do tabagismo, aumento de atividades físicas regulares, maior suporte social, menor uso dos serviços de saúde, diminuição de depressão e transtornos ansiosos em diversos autores, tais como: Strawbridge et al. (1997), Hummer et al. (1999), McCullough et al. (2000), Saad et al. (2001), Moreira et al. (2006), Almeida (2010), Cascudo (1983), Murakami & Campos (2012), Volcana et al. (2003), Marques (2001), Lotufo (1997), Sousa et al. (2001), Powell et al. (2003), Guimarães & Avezum (2007), Soeiro (2008), Baltazar (2003), Propst (1992), Azhar et al. (1995), Pargament (1997), Koenig (2001), Shaw et al. (2005), Berry (2002), entre outros.

Ademais, as pesquisas a respeito de certa prática tão afim à temática da prece, a meditação, revelam que a prática meditativa enquanto prática religiosa/espiritual possui o potencial gerador de reflexões profundas sobre a existência, de expansões da consciência e da atividade cerebral, assim como estados alterados de consciência que induzem a novas perspectivas e formas de enxergar a si mesmo, ao outro e ao mundo (KOENIG et al., 2006; MOREIRA et al., 2006; BENSON, 1975; NEWBERG, 2003; LAZAR, 2005; GRANT, 2010; BANQUET, 1973). Em sintonia, Stanislav Grof em suas pesquisas se deu conta de que os grandes místicos da História vivenciavam profundas experiências de estado alterado de consciência por meio de meditações e orações (preces) (apud REIKDAL et al., 2011). A partir disso, tem sido estudado com métodos de neuroimagem funcional que tais estados são induzidos pela prece e meditação (PERES et al., 2007).

Desse modo, as implicações da religião/espiritualidade na saúde, enquanto práticas geradoras de comportamentos nos sujeitos, vêm sendo cientificamente avaliadas e documentadas em centenas de artigos, demonstrando sua relação com vários aspectos das saúdes física e mental, provavelmente positivos e possivelmente causais. Entretanto, foram encontradas algumas poucas pesquisas que verificaram que em alguns sujeitos a prática religiosa não causou efeito algum e em casos de excesso de religiosidade, causou distúrbios e transtornos emocionais. Neste sentido, justifica-se o presente estudo, uma vez que maiores discussões e investigações devem ser realizadas.

## **Conclusão**

Em meio a todo o conteúdo apresentado no decorrer deste artigo, percebemos a necessidade

de se indagar: o que a experiência religiosa da prece tem a oferecer quando usada com cautela e segurança na prática clínica? Como a mesma pode se tornar uma ferramenta terapêutica? Nessa tessitura, pode-se salientar que há a necessidade de mais questionamentos e reflexões a respeito do tema visando uma clínica que saiba usar as experiências do sagrado como ferramentas quando o paciente as considera fundamental em sua vida.

Portanto, seria interessante e necessário a confecção de pesquisas e estudos qualitativos e quantitativos através de diversas metodologias e abordagens que relacionem a experiência religiosa da prece e demais experiências religiosas/espirituais enquanto possível ferramenta terapêutica em instituições hospitalares, psiquiátricas, clínicas, entre outras, uma vez que já há considerável ligação entre espiritualidade (que abraça, portanto, fé e prece) com saúde mental e bem-estar físico, social, emocional e espiritual.

### **Referências**

ALMEIRA, A.M. Espiritualidade & Saúde Mental: O desafio de reconhecer e integrar a espiritualidade no cuidado com nossos pacientes: *Zen Rev*; 1, 2010.

AZHAR, M.Z. & VARMA, S.L. Religious psychotherapy in depressive patients. *Psychother Psychosom* 63(3-4):165-168, 1995.

BALTAZAR, D.V.G. Crenças religiosas no contexto dos projetos terapêuticos em saúde mental: impasse ou possibilidade. Rio de Janeiro. Dissertação [Mestrado em Saúde Pública]- Fundação Oswaldo Cruz; Rio de Janeiro, 2003.

BANQUET, J.P. Spectral analysis of the EEG In Meditation, *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology*, 35:143-151, 1973.

BENSON, H. *The relaxation Response*, New York; Morrow, 1975.

BERRY, D. Does religious psychotherapy improve anxiety and depression in religious adults? A review of randomized controlled studies. *Int J Psychiatr Nurs Res* 8(1):875-890, 2002.

CASCUDO, L.C. *Civilização e cultura*. Belo Horizonte: Itatiaia; 1983.

CROATTO, J.S. *As Linguagens da Experiência Religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

DALGALARRONDO, P. Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Rev Psiq Clin*, 34 Supl.1: 25-33, 2007.

DICIONÁRIO MICHAELLIS ONLINE, 2014. Disponível em: <<http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portuguesportugues&palavra=coer%EAncia>> Acesso em: Setembro de 2014.

ELIADE, M. O sagrado e o profano; a essência das religiões. São Paulo, Martins Fontes, 1995.

GRANT et al, Cortical thickness and pain sensitivity in Zen meditators. *Emotion*; 10(1):43. DOI: 10.1037/a0018334, 2010.

GUIMARÃES H.P. & AVEZUM Á. O impacto da espiritualidade na saúde física. *Rev. Psiquiatr. Clín.*; 34(1):88-94, 2007.

HUGUELET, P.; MOHR, S.; BORRAS, L.; GILLIERON, C. & BRANDT, P. Spirituality and religious practices among outpatients with schizophrenia and their clinicians. *Psychiatric Services*; 57(3):366-372, 2006.

HUMMER, R.A.; RODGERS, R.G.; NAM, C.B. & ELLISON, C.G. Religious involvement and U.S. adult mortality. *Demography* 36(2): 273-285, 1999.

KOENIG, H. Handbook of religion and health. University Press, Oxford, 2001.

LATERCE, S. Husserl e a Crise da Ciência: Ontem e Hoje. *Cadernos da EMARF, Fenomenologia e Direito*, Rio de Janeiro, v.1, n.1, p.1-100, abr./set, 2008.

LAZAR, S.W. et al, Meditation Experience is associated with increased cortical thickness, *Neuroreport*, November 28;16(17):1893-1897, 2005.

LOTUFO, N.F. *Psiquiatria e religião; a prevalência de transtornos mentais entre ministros religiosos [tese de livre-docência]*. São Paulo: Escola Paulista de Medicina da Universidade Federal de São Paulo, 1997.

MARQUES, L. *A saúde e o bem-estar espiritual em adultos porto-alegrenses [tese de doutorado]*. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2001.

MARQUES, L.F. *A saúde e o bem-estar espiritual em adultos Porto-Alegrenses*. *Psicologia Ciência e Profissão*, 23(2), 56-65, 2003.

MCCULLOUGH, M.E.; HOYT, W.T.; LARSON, D.B.; KOENIG, H.G. & THORESEN, C.E. Religious involvement and mortality: A metaanalytic review. *Health Psychology*, 19, 211–222, 2000.



MOREIRA, A.A.; NETO, F.L. & KOENIG, H.G. Religiousness and mental health - a review. Rev. Bras Psiquiatria, 2006.

MURAKAMI, R. & CAMPOS, C.J.G. Religião e saúde mental: desafio de integrar a religiosidade ao cuidado com o paciente. Rev Bras Enferm, Brasília mar-abr; 65(2): 361-7, 2012.

NEWBERG, A.B. The neural basis of the complex mental task of meditation -neurotransmitter and neurochemical considerations. Medical Hypotheses, 61 (2), 282-291, 2003.

OXFORD DICTIONARY, 2014. Disponível em: <<http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/religion>> Acesso em: Setembro de 2014.

PARGAMENT, K.I. The Psychology of religion and coping: theory, research, and practice. Guilford Press, New York, 1997

PERES, J.F.P.; SIMÃO, M.J.P. & NASELLO, A.G. Espiritualidade, Religiosidade e Psicoterapia. Rev. Psiq. Clín. 34, supl 1; 136-145, 2007.

POWELL, L.H.; SHAHABI, L. & THORENSEN, C.E. Religion and sipirituality – linkages to physical health. Am Psych; 58(1):36-52, 2003.

PROPST, L.R.; OSTROM, R.; WATKINS, P.; DEAN, T. & MASHBURN, D. Comparative efficacy of religious and nonreligious cognitive-behavioral therapy for the treatment of clinical depression in religious individuals. Journal of consulting and clinical psychology 60(1):94-103, 1992.

REIKDAL, Marlon et al. *Refletindo a Alma*. Salvador, BA. Alvorada Editora, 2011

SAAD, M.; MASIERO, D. & BATTISTELLA, L. Espiritualidade baseada em evidências. Acta Fisiatrica 2001;8(3):107-12, 2001.

SHAW, A.; JOSEPH, S. & LINLEY, P.A. Religion, spirituality, and posttraumatic growth: a systematic review. Mental Health, Religion & Culture 8(1):1-11, 2005.

SOEIRO, R.E.; COLOMBO, E.S.; FERREIRA, M.H.; GUIMARÃES, P.S.; BOTEGA, N.J., & DALGALARRONDO, P. Religião e transtornos mentais em pacientes internados em um hospital geral universitário. Cad Saúde Pública, 24(4):793-9, 2008.

SOUSA, P.L.R.; TILLMANN, I.A.; HORTA, C.L. & OLIVEIRA, F.M. A religiosidade e suas interfaces com a medicina, a psicologia e a educação: o estado de arte. Psiq Prat Med, 34:112-17, 2001.

STRAWBRIDGE, W.J.; COHEN, R.D.; SHEMA, S.J. & KAPLAN G.A.K. Frequent attendance at religious services and mortality over 28 years. *Am J Public Health* 87:957-961, 1997.

VOLCAN, S.M.A. et al. Relação entre bem-estar espiritual e transtornos psiquiátricos menores: estudo transversal. *Rev Saúde Pública*, 37(4):440-5, 2003.