

Fé e Ideologia na Compreensão Psicológica da Pessoa

Mauro Martins Amatuzy^{1,2}
Pontifícia Universidade Católica de Campinas

Resumo

Estudo teórico que visa discutir fé e ideologia como dimensões psicológicas da pessoa influenciando sua ação. Segue os caminhos de uma reflexão fenomenológica sobre a experiência. Fé e ideologia aparecem como dimensões complementares e não opostas. A fé diz respeito à ligação com os fins visados mas não ainda experimentados, e a ideologia diz respeito à visão de mundo conseqüente a essa ligação com os fins. São examinados diversos âmbitos da experiência de processo: o individual, o de grupo, o social, o ecológico e o universal. Fé e ideologia manifestam-se em todos os âmbitos. A fé se torna religiosa, implícita ou explicitamente, quando se faz experiência da indagação pelo significado último. Daí se segue também uma ideologia abrangente. Ambas terão influência sobre todos os demais âmbitos da experiência. A psicologia não pode desconsiderar os estados da fé e da ideologia se quiser ser um conhecimento do humano.

Palavras-chave: Fé; ideologia; psicologia.

Faith and Ideology in the Psychological Understanding of the Person

Abstract

This is a theoretical study that intends to discuss faith and ideology as the person's psychological dimensions influencing his/her action. It follows the roads of a phenomenological reflection about the experience. Faith and ideology appear as complementary, not opposite, dimensions. Faith concerns the connection with the intended, but not still experienced, ends. Ideology concerns the vision of the world subsequent to that connection with the ends. Several domains of the process experience are examined: the individual, the group, the social, the ecological and the spiritual. Both faith and ideology are evident in all these domains. Faith becomes explicitly or implicitly religious in the context of the experience of the inquiry concerning the ultimate meaning. Then it is also follows an including ideology. Both will have an influence on all the other domains of the experience. Psychology cannot ignore the states of faith and ideology for understanding the human.

Keywords: Faith; ideology; psychology.

Esse tipo de questão tem interessado pessoas sensíveis à problemática religiosa, e também aquelas, de certa forma, abertas à importância do político na vida humana. E parece haver sempre nesse interesse uma insatisfação: por que a psicologia não fala dessas coisas?

De qualquer maneira as palavras “fé” e “ideologia” não pertencem ao vocabulário usual de nossa ciência, não constando da maioria dos dicionários especializados (Ex.: Gauquelin, 1980; Gobbi & Missel, 1998; Rycroft, 1975; mas, por outro lado, ver Fowler, 1992; Massimi & Mahfoud, 1999; Paiva, 2001; Shafranske, 1996). “Fé” remete mais, obviamente, a um vocabulário religioso, e é empregada por adeptos, pregadores, ou teólogos. E “ideologia” remete talvez mais a um vocabulário de tipo sociológico, ou então político. Não são termos usados para descrever psicologicamente uma pessoa.

¹ Texto correspondente à conferência de mesmo título apresentada na XXXII Reunião Anual de Psicologia (Sociedade Brasileira de Psicologia), em Florianópolis, em outubro de 2002. Agradeço à Sociedade Brasileira de Psicologia ter possibilitado a apresentação da conferência.

² Endereço para correspondência: R. Luverci Pereira de Souza, 1656 (Cidade Universitária), 13084-031, Campinas/SP. E-mail: mauroamatuzzi@sigmanet.com.br

Podemos nos perguntar o porquê disso. Talvez respondamos dizendo que a fé se pronuncia ativamente sobre um sentido de vida, traz significados sobre o mundo. E não cabe à psicologia se pronunciar sobre tal coisa. O mesmo se poderia dizer da ideologia. Não cabe à psicologia dizer se uma ideologia é correta ou não, mas somente que função está tendo na organização do comportamento pessoal ou social. É por isso, talvez, que esses termos são substituídos por outros mais gerais e sem conotação religiosa ou política. Fala-se de “motivação” (o que move a pessoa), ou de “valor” (valor vivido, ligação com um objetivo supostamente ainda não presente). E fala-se de “cognição” e de “crença” (afirmações acerca da realidade, vividas pela pessoa, não importa se verdadeiras ou falsas) (Ex.: ver Eigenheer, 2002; Maslow, 1970).

Não estaríamos perdendo alguma coisa com isso? A pessoa politicamente motivada quer discutir a correção de uma ideologia; quer poder mostrar, por exemplo, as armadilhas que ela contém no que diz respeito à realidade objetiva, quer entender como ela veio se formando, atendendo a quais interesses, e se pergunta se a psicologia não tem realmente nada a dizer sobre isso. A pessoa

religiosamente motivada espanta-se, de forma análoga, com a ausência de um espaço na psicologia onde possa considerar essa sua preocupação. Afinal onde se enraíza na alma humana a esperança do que é pressentido como felicidade para si e para todos? Isso não é importante psicologicamente falando?

Para alguns provavelmente isso seria uma falsa questão. A psicologia é como todas as demais tecnologias, como a odontologia, por exemplo. Ela tem seu âmbito específico, e é aí que trabalha. O dentista não precisa saber da fé que anima a pessoa para tratar de seus dentes. E nem tampouco de sua ideologia. Mas para outros isso não basta. O ser humano não pode ser olhado assim por partes isoladas.

Aparentemente a fenomenologia veio trazer uma resposta para essas inquietações (Ex.: ver Van der Leeuw, 1964). Se não posso como psicólogo me pronunciar sobre o conteúdo de uma fé, ou de uma ideologia, é certo, no entanto, que essas atitudes são experiências vividas pelas pessoas. A psicologia pode então explorar essas vivências, e, através delas, os “objetos” a que se referem. Enquanto intencionais, isto é, enquanto formas de relação, as vivências de fé, ou de ideologia, têm seus referentes objetivos que não podem ser deixados de lado em sua consideração. A fé se refere aquilo que efetivamente anima a vida de uma pessoa ou lhe dá um sentido, e a ideologia aquilo que a orienta na prática em suas decisões sociais e representa como uma estratégia para realizar aquele sentido. Só faço psicologia verdadeiramente humana se reconstruo essas relações, olhando seus dois pólos, e o significado que têm para a pessoa.

Ou deveríamos admitir que a psicologia não pode chegar a ser uma ciência verdadeiramente humana? Neste caso trocaríamos o título deste artigo. Em vez de dizer “Fé e ideologia na compreensão *psicológica* da pessoa”, diríamos simplesmente “Fé e ideologia na compreensão da pessoa”. E aí sim, sem a psicologia, estaríamos mais à vontade para considerar e compreender o humano. Seria assim?

Juan Luis Segundo (1983, 1997), um teólogo latino-americano, tem uma sugestão sobre a conceituação de fé e ideologia que pode ser bastante interessante para nós. Para ele, fé e ideologia são duas dimensões complementares da experiência humana. A primeira diz respeito à relação com o fim, e a segunda refere-se à ligação com os meios. A fé, no sentido antropológico do termo, portanto como fé humana, é, segundo ele, uma relação com o fim visado e que dinamiza todo o processo de ir em direção a ele. Seria a *determinação* que dá toda energia ao agir. Mas ela não substitui a consideração específica dos meios. É preciso que a pessoa olhe a realidade concreta e objetiva pela qual deve passar no dinamismo de sua ação motivada, sob pena de frustrá-la totalmente. Para essa consideração específica dos meios ele reserva o termo “ideologia”, não sem reconhecer que isso não é muito usual. Ideologia, na acepção mais ampla e geral

do termo, é anterior ao seu uso como doutrina errônea e subserviente a interesses de classe. Seria como a racionalização, no que ela significa de positivo, antes de querer dizer uma espécie de engano intencional sobre as verdadeiras razões de alguma coisa. Para ele a ideologia é a consideração do que está no caminho, como realidade presente, e que só pode ser feita por aquele que já é atraído por um objetivo futuro e, portanto, ainda inexistente e não experimentado (mas já atuante).

A fé seria, então, a ligação com o esperado, a determinação da ação, o vivido de uma opção que mobiliza todo o ser. Diz Segundo (1997): é uma “determinada estrutura de sentido e de valores que cada um constrói para dar significação à sua existência dentro do real” (p. 93). Todos nós temos uma fé que é aquilo que dá sabor a nossa existência. É a aposta de cada um, que o faz viver. Dizer que o ser humano precisa de significação é dizer que ele constrói uma fé.

Isso, no entanto, não quer ainda dizer que essa fé seja religiosa. Ela pode se tornar religiosa em função de sua intensidade, associada à totalidade e abrangência de seu envolvimento. Diz ele: “a fé ‘religiosa’ não se caracteriza como tal por crer em outra coisa que a [fé] antropológica. Potencialmente, crê no mesmo, mas de um modo específico. Quase poderíamos dizer que é um grau de intensidade, de totalidade ou de certeza na aposta, à qual pode ou não chegar a fé antropológica” (Segundo, 1997, p. 92). A fé se torna “religiosa” quando cremos “totalmente”, mesmo que não haja nenhuma referência a uma divindade. A acepção popular do termo (como quando se diz “sigo religiosamente essa norma”, ou “sou um torcedor religioso”) já aponta para essa dimensão de totalidade. A abrangência e o envolvimento totais da fé que se tornou religiosa, no sentido próprio, remetem a um sentido universal. Mas justamente por ser universal, esse sentido não é verificável empiricamente. Comparar com o quê, se ele se refere ao todo? Se tudo está aí incluído, não posso ter nenhum recuo. E, no entanto, há na experiência humana essa possibilidade na construção do sentido. Deixando-nos levar pela lógica interna da questão do sentido, partindo de sentidos mais corriqueiros (o sentido de eu fazer tal coisa de tal modo, por exemplo), acabamos por esbarrar no horizonte, no último (o sentido de minha vida, o sentido do mundo). Mas nesse horizonte temos uma totalidade abrangente ao máximo. Sendo dados sobre a realidade global, diz Segundo (1997), “transcendem toda experiência” (p. 28). Podemos tocar essa totalidade no plano dos significados, podemos pensar nela, mas aí, diríamos, é ela que nos absorve (e não nós que a dominamos). Quando o ser humano chega neste nível experiencial, podemos falar de fé religiosa no sentido mais próprio do termo. Embora

o grau de abrangência seja diferente da simples fé humana, contudo não é uma diferença considerável no que diz respeito à natureza psicológica do ato. Trata-se sempre de uma determinação, de uma energia de ação. Retomando uma expressão já citada aqui, eis como Segundo (1997) se expressa:

o verdadeiramente importante é a determinada estrutura de sentido e de valores que cada um constrói para dar significação à sua existência dentro do real. Que essa fé seja ou não religiosa – e mesmo que, sendo religiosa, mencione Deus ou não, explicitamente – constitui, sim, uma diferença, mas não a diferença central. (p. 93)

Ou seja: existe uma continuidade entre a fé simplesmente humana e a propriamente religiosa, que faz com que possamos dizer que ela, em sua generalidade, é um fenômeno intrinsecamente humano. Sempre temos uma fé, mesmo que não seja religiosa. Necessitamos de uma fé. Isso é inerente à condição e à experiência humana. Minha fé é meu sentido de vida. Como diria Fromm (1974), é meu “sistema de orientação e devoção” (ver AmatuZZi, 1999).

Acontece, no entanto, que só essa ligação com o sentido, só essa determinação que anima a ação, ainda não é suficiente para dar conta do agir. É necessário ainda olhar a realidade, e respeitando-a como ela é, encontrar o caminho concreto por onde realizar aquele sentido. À dimensão da experiência que surge quando faço isso, quando considero os meios, a realidade presente, a partir da ligação com os fins, é o que Segundo chama de “ideologia”. Dom Quixote tinha uma fé, mas não tinha uma ideologia bem construída, diríamos. Sua vida tinha um sentido, mas ele não soube olhar a realidade concreta à luz desse sentido. A ideologia é o como lido com “o que é” (como construo a realidade), à luz de meu “como deveria ser” (que é dado pela minha fé), explica o nosso autor (Segundo, 1997, p. 22). A fé seria o que “*escolhemos*” (como valor último), e a ideologia, o que “*percebemos* na realidade ... que estamos obrigados a manipular” para viver (Segundo, 1997, p. 23). A fé nos liga aos fins visados; a ideologia constrói o mundo pelo qual devemos passar para atingir esses fins. E se ela o fizer sem respeitar a realidade objetiva desse mundo, nossa ação estará fadada ao fracasso.

É um estranho uso da palavra ideologia? Nem tanto. Ela é um sistema de idéias e razões (um conjunto articulado de idéias), construídas a partir da realidade, e que se contrapõe a um sistema de valores como um outro tipo de registro. O âmbito da ideologia é o da realidade objetiva já dada, e ela se atém a dados concretos e verificáveis, por mais que tudo isso esteja na dependência de um sistema de valores. Eis como Segundo (1997) o diz:

Ideologia designa ... uma visão das coisas que se pretende objetiva e ... livre ... de valores, embora ninguém tenha a ilusão de que os conhecimentos, por mais científicos ou sublimes que pareçam, não estejam condicionados, de uma outra maneira, a valores e propósitos humanos. (pp. 22-23)

Notemos bem a expressão: os conhecimentos, por mais científicos que sejam, estão condicionados, “de outra maneira”, isto é, não pelo condicionamento que lhes vem simplesmente de seu objeto e pelo qual eles são ditos precisamente “conhecimento”, mas sim por “valores e propósitos humanos”. O âmbito do conhecimento é diferente do âmbito dos propósitos ou dos valores. No entanto eles se relacionam, sem dúvida, principalmente no contexto da ação concreta. Mas, ao mesmo tempo que o valor, ou propósito, dizem respeito ao fim visado e ainda não presente, o conhecimento diz respeito ao real presente, e se pretende objetivo. Ele não é desejo, tendência, sentido, fé; ele não pode ser um “gostaria”. Corresponde a uma outra função.

É com base nisso que Segundo (1997) entende o uso marxista do termo ideologia. Esse uso:

apoiar-se em que as ideologias pretendem essa objetividade sem possuí-la, já que sempre estão a serviço de interesses (sociais) que deformam a percepção do real. ... Marx usa assim o termo “ideologia”, [precisamente] porque a aceção comum do vocábulo pretende deixar de fora a esfera dos valores. (p. 23)

A função de construir idéias sobre a realidade (que é a função de conhecer) é, em si mesma, comandada pela realidade, e não pelos valores envolvidos em nossas escolhas. Mas como esses valores estão sempre concretamente presentes (porque todo ato de conhecimento toma consistência num determinado contexto), essa construção de idéias é sempre passível das deformações que lhe vêm do contexto. Nesse sentido, as ciências, que são conhecimentos objetivos, são ideológicas apesar da objetividade pretendida (porque elas sempre existem no contexto concreto de uma ação que é determinada por escolhas). É como a racionalização, que é um conceito mais usado em psicologia: ela também depende daquilo que pretendemos.

E Juan Luís Segundo (1997) conclui, então, chamando a atenção para esse “falso lugar comum, segundo o qual os homens se determinam uns pela fé e outros por ideologias” (p. 23), como se alguns fossem religiosos e outros políticos... Segundo ele, “a análise da existência humana mostra que fé e ideologia são dimensões humanas ... universais e complementares” (Segundo, 1997, p. 23). E eu diria,

psicologicamente complementares, isto é ambas necessárias. Se isso for verdade, portanto, será mais justo pensarmos que todos temos uma fé (embora nem sempre religiosa) que é o que nos liga a um fim visado (a energia e determinação de nosso agir), e todos temos uma ideologia que é a visão de mundo, a construção mental da realidade, a forma de organizarmos nossa ação concreta.

É interessante notar que essa maneira de pensar parece vir de muito longe. Um pensador medieval, teólogo também, Tomás de Aquino, pode ser lido a essa luz. Ele está mais interessado na fé enquanto propriamente religiosa, obviamente. Mas, se podemos supor que exista uma continuidade entre fé humana (dinamismo em relação a um sentido) e fé religiosa (quando esse sentido é polarizado por um absoluto, e ao mesmo tempo totalmente envolvente), o que ele diz sobre a fé religiosa pode ser lido sob a luz mais genérica da fé em geral, enquanto uma dimensão psicológica humana. Pois bem, para designar essa ligação com o sentido, entendida enquanto um dinamismo (e não apenas cognitivamente), ele vai falar de “fé” e não de “religião”. Na verdade ele fala de um dinamismo mais complexo que inclui também esperança e ligação afetiva. Na linguagem de sua teologia: fé-esperança-caridade, designando um todo, que só se desintegra em situações anômalas (Tomás de Aquino, séc. XIII/Trad. 1980). O curioso aqui, em todo caso, é que ele não fala de religião, mesmo em se tratando, como é o seu caso, de fé em Deus. Onde ele vai falar de religião? Em outro lugar, quando trata das virtudes morais (Tomás de Aquino, séc. XIII/Trad.1980). Ora, as virtudes morais são as que equilibram nossas ações na realidade concreta em que vivemos, no que diz respeito aos caminhos tomados para dirigirmo-nos ao fim visado, e, portanto, dizem respeito aos meios ou instrumentos na realização do fim. Para ele a religião é a virtude que regula o bom funcionamento do culto prestado a Deus. Não se trata da própria relação originária com Deus, e sim do justo culto prestado. Mas o que significa isso no nosso problema aqui? Significa que a fé (ou o conjunto fé-esperança-caridade) se refere ao dinamismo em relação ao fim visado, e religião se refere a atos concretos através dos quais organizamos nosso caminho em direção ao fim. Ou seja: “fé-esperança-caridade” está do lado da “fé” de que fala Segundo (1997), e “religião” está do lado da “ideologia”. Parece surpreendente essa conclusão, mas devemos ousá-la: a religião, na linha do pensamento de Tomás de Aquino, é um fenômeno de ordem ideológica. Fé e ideologia são dimensões complementares da experiência humana.

Mas é preciso agora que situemos a fé propriamente religiosa, compreendendo como ela surge, e como se articula com a ideologia. É o conceito de “processo” que vai nos ajudar. Como se dão os processos humanos nos diversos

âmbitos da experiência? Estarei retomando aqui uma intuição que já comeci a expressar em um outro lugar (Amatuzzi, 2001).

No âmbito individual como se dão os processos? É uma expressão comum entre psicoterapeutas: “meu paciente, ainda não entrou em processo”. O que significa “entrar em processo” se os atendimentos já começaram? Poderíamos formular a frase de uma forma paradoxal para evidenciar o que quero dizer: “apesar do *processo* terapêutico já ter se iniciado, meu cliente ainda não entrou em *processo*”. A mesma palavra aí está usada em dois sentidos obviamente diferentes. O processo, já iniciado, é uma relação de duas pessoas, cujos encontros se repetem sistematicamente. O processo que não se iniciou ainda é algo mais pessoal e profundo. A relação externa já começou, mas a mobilização interior, o questionamento do modo de ser, a dúvida ativa e assumida sobre os padrões subjacentes aos comportamentos, não começou ainda. No sentido mais profundo, “processo” refere-se a uma mobilização interior. No sentido mais superficial, refere-se à seqüência de eventos externamente verificáveis em uma relação.

Quando se instaura o processo num sentido mais profundo? Quando a pessoa “entra em si”, estabelece um contato ativo com seu centro, e a partir daí se abre para experienciar, de modo mais sintonizado e reflexivo, o que a vida lhe oferece. Trabalhando em grupos populares aprendi a chamar esse centro pessoal de “coração”. Mas cuidado: o coração não é o sentimento, e sim o lugar de onde nasce o sentimento. E é também o lugar de onde nascem o pensamento, os juízos, as decisões. Ou seja: coração é o lugar onde sentimento, pensamento e decisão, não se separaram ainda. É este o “centro da pessoa”, na linguagem de Buber (1982). Processo, num sentido mais profundo, é o que se dá quando a pessoa entra em si, abre seu coração, e passa a funcionar a partir dele.

Quando se dá o processo pessoal no sentido profundo, a pessoa está mobilizada. Existe dentro dela um dinamismo que a faz avançar. Ela busca, como que, guiada por um instinto. Não se trata de algo meramente fisiológico pois já é da ordem das significações, da consciência. Isso que anima a pessoa, essa certeza implícita que é mola de seu movimento, é sua fé atuante, fé no sentido geral, humano, do termo. E o que ela enxerga de si e do mundo, em meio a esse movimento, é sua ideologia: a construção que ela faz do mundo à luz desse dinamismo. É justamente a perda de contato com o centro pessoal, ou com a energia básica emanando daí, que torna nossas construções interiores (ideologia, e mesmo a fé básica) frágeis e passíveis de deformações a serviço de interesses alheios a esse centro.

Passemos agora do âmbito individual para o grupal. Ainda é possível falarmos de dois tipos de processo neste nível?

Parece claro que sim. O processo grupal, no sentido externo ou superficial do termo, seria a seqüência de mudanças ocorridas num determinado grupo em função dos acontecimentos que se abatem sobre ele. Uma classe na Faculdade, no último ano, não é mais a mesma que era no primeiro ano: uma série de coisas aconteceram nesse percurso que determinaram essas mudanças. Mas isso não significa ainda que no último ano essa classe seja um grupo que se tem nas mãos, um grupo plenamente constituído como grupo ativo. Só quando isso tiver acontecido é que poderíamos falar, a partir daí, de processo num sentido mais profundo. Quando os participantes se comunicam de forma aberta uns com os outros, e todos juntos tocam o “centro do grupo”. Este “centro do grupo” é a fonte do que Wood chamaria de sabedoria grupal (Rogers, Wood, O’Hara & Fonseca, 1983). Quando ele é tocado, decisões grupais são tomadas do melhor modo possível, mas sem que necessariamente haja delas uma formulação racional expressa para todos. Algo acontece, não contra as pessoas, mas justamente com elas e por elas, de um modo que ultrapassa os processos racionais expressos. Wood chega a dizer que o acesso experiencial a isso supõe a renúncia a um excessivo desejo de controle racional. O processo grupal, no sentido superficial do termo, ocorre contra as pessoas ou, ao menos, apesar delas. Num sentido mais profundo, o processo só pode ocorrer com as pessoas. Assim entendido, o processo grupal e o pessoal estão intimamente relacionados. A comunicação pessoal aberta, no grupo, instaura uma novidade. Há uma superação do individual, mas uma afirmação da pessoa (que se reassume mais profundamente nesse contexto grupal). A renúncia a um excessivo controle racional (juntamente com uma comunicação aberta) vem a ser a soleira de um outro âmbito da razão: a sabedoria do grupo, que já estava lá de forma latente, e agora pode emergir de forma que todos usufruam dela. É um outro tipo de racionalidade, não mais sediada no indivíduo separado, mas que supõe pessoas em relação.

Há aqui também (quando o processo grupal se instaura) uma fé que move o grupo como um todo, e pode ser experimentada como um âmbito diferente de experiência, se bem que integrado ao âmbito pessoal. Essa fé grupal com certeza favorece o surgimento das decisões coletivas. E há aqui também uma ideologia do grupo, que é o que implicitamente está presente nas decisões, enquanto discernimento, enquanto percepção de realidade no que se refere aos caminhos. A perda dessa grupalidade viva possibilita o surgimento de ideologias falsas ou inautênticas no grupo, e mesmo, de uma “fé grupal” imposta de fora. Nesses casos não estaria havendo processo grupal no sentido de um grupo que se assume.

Podemos agora passar a um âmbito mais abrangente, e nos perguntar se ainda é possível falar de dois níveis de processo no social. Está fora de dúvida que acontecimentos externos a uma sociedade podem se abater sobre ela e determinar mudanças em seu corpo. Mas como poderíamos falar, nesse âmbito, de processo num sentido mais profundo? Uma sociedade “que se tem nas mãos” certamente não é impensável, se bem que talvez não encontremos exemplos maiores disso na história. Mas o que ela é, e quais as condições inerentes a isso? Ao que tudo indica também aqui deve haver um pressuposto de comunicação aberta, no caso, dizendo respeito ao bem comum, ao bem de todos. Essa comunicação, embora não seja constituída de confidências individuais (neste nível já não cabe), permanece sendo pessoal enquanto vinda do centro da pessoa. É da manifestação plena dos membros de uma sociedade no que diz respeito ao bem comum, que pode nascer uma outra consciência, uma consciência comunitária. É claro que tal manifestação deverá driblar as armadilhas dos jogos de poder (política, num sentido menor do termo), e chegar a uma real atenção ao que é comum (política, num sentido próprio). Bem mais complexo, surge, como possibilidade, um outro âmbito de racionalidade, que transcende os anteriores. A sabedoria grupal neste novo nível teria outro nome. Talvez “alma de um povo”. É do contato com ela que poderão surgir soluções novas. Mas isso pressupõe a existência de um processo interno, constituinte de um povo que se assume como dono de seu destino. Pergunto-me se o termo “sociedade” já não se torna ambíguo nesse ponto. Parece-me que um verdadeiro processo social (no sentido mais profundo de processo) mereceria o nome de comunitário, pois se baseia numa comunicação aberta entre as pessoas no que diz respeito ao bem de todos. Um verdadeiro processo social, que fosse mais que uma série de acontecimentos que se abatem sobre um povo, seria, na verdade, um processo comunitário (Buber, 1987). E aqui, de novo, não haveria oposição entre desenvolvimento pessoal e desenvolvimento comunitário. Eles estariam, na verdade, integrados. Uma pessoa que entra em processo terapêutico, mas isso não tem repercussão nenhuma em sua consciência comunitária, na verdade está se iludindo: o que está acontecendo com ela não é profundo.

Existe uma fé coletiva, que anima um povo, e que é o contexto no qual florescem as “fés” individuais. E a visão do mundo que é suscitada por ela, é uma ideologia coletiva também. Mas isso não passa de arremedo ou disfarce enquanto não houver uma comunidade que se tem nas mãos, enquanto não houver verdadeiro processo social.

Poderíamos dar um passo além falando de um âmbito maior? Um processo ambiental? Aqui há um salto qualitativo importante. Mas dele também poderíamos ter

uma visão superficial. O meio ambiente padece as conseqüências de fatos externos a ele, vindos do ser humano muitas vezes. E o contra-processo seria: “vamos preservar a natureza antes que seja tarde”. Podemos notar aí escondido, um pressuposto epistemológico: o homem se coloca no centro, como “dono” da natureza, podendo usufruir dela a seu bel-prazer. E então, face às ameaças de perder “seus” bens, luta para preservá-los. Reverter esse pressuposto, mudar esse ponto de vista, significa deixar de se considerar “dono”, e passar a se ver como parte. Isso vai longe. Uma das conseqüências será um verdadeiro senso de reverência para com a terra (“nossa mãe”). Essa reviravolta também não se dá sem a superação da idéia de que tudo tem um preço. O velho índio teve dificuldade de entender o presidente dos Estados Unidos quando este lhe propôs que “vendesse suas terras”. A terra não pertence ao homem. Como pode ser vendida por ele? É, pelo contrário, o homem que pertence a ela. E por isso o que acontecer à terra, acontecerá a ele. É um outro ponto de vista a partir do qual se dá o conhecimento.

No seu sentido mais profundo o processo ecológico não é pessoal, nem social, mas ambiental. O sujeito deste processo é o meio ambiente, a natureza. O que o ser humano pode fazer é inserir-se nela, reconhecendo-se como parte. É nessa inserção que surge para ele um novo tipo de racionalidade. Em linguagem poética diríamos que essa mudança de ponto de vista não se dá até que aprendamos a conversar com as árvores. Só a partir dessa inserção é que não fica absurda a afirmação de que, por exemplo, os remédios de que precisamos (para curar nossas doenças) podem ser encontrados no meio ambiente que freqüentamos. Eles estão geograficamente perto de nós, mas é preciso saber ver. Só nos inserimos nesse processo ambiental com esse novo tipo de comunicação. E isso porque não se trata de um processo humano que inclua o meio ambiente, mas de um processo ambiental que inclui o ser humano. Este está, agora, engolfado num processo maior. Há algo de profundamente humano que transcende o humano, se me permito a expressão paradoxal. A renúncia implicada já não é simplesmente a de um excessivo controle racional, mas a renúncia a um determinado conceito de si. Já não se trata de alargar homogeneamente um âmbito, mas de uma radical mudança de ponto de vista.

Só é possível mudar de um ponto de vista antropocêntrico para um verdadeiramente ecológico, através de uma fé ampliada, decorrente de uma experiência de comunhão com a natureza. E ela também nos faz mudar o olhar com que vemos o que está diante de nós: uma ideologia mais ampla. Sem essa experiência só podemos pensar num retorno a níveis anteriores, onde a ideologia não passa de uma idéia

pré-fabricada a serviço de outros interesses; e a fé deixa de ser um dinamismo que nasce em integração com o meio.

Fica, no entanto, uma insatisfação. Integrar-se ao meio ambiente, isso é tudo que o ser humano pode esperar? Ao que parece, não tocamos ainda o horizonte. Poderíamos falar de um processo universal? E, para o ser humano, enquanto se integra conscientemente nele, de um processo espiritual? Há dois caminhos nesse momento. Ou voltamos para o nível anterior ao ecológico e dizemos que o homem se esgota no social, ou damos um passo além e começamos a pensar o quase impensável. O todo. Existiria um processo universal para além do ambiental? A cultura humana, em todo caso, tem relacionado o religioso (e o espiritual) com o acesso a esse nível de processo. Contudo é certo que podemos pensá-lo de forma superficial. Elimino as angústias existenciais, ou os medos provocados pelos modernos “pregadores”, com a adesão a uma religião que me convenha. E se ela vier a se revelar não mais conveniente, troco de “religião”. Isto seria o “processo religioso”: mudanças que se abatem sobre minha vida a partir dessas adesões ou “migrações” ideológicas. Mas este conceito se revela, de novo, superficial. O que Buber designa com a palavra “espírito” (nesse contexto), é a capacidade que tem o homem de sair de si, de transcender-se, e assim encontrar-se a si mesmo e sua verdadeira vocação. Espírito é relação (Buber, 1982). Seria possível pensarmos em processo, num sentido profundo, neste nível, um processo onde o ser humano possa situar-se, entregando-se, sem perder sua humanidade?

O sujeito desse processo (nesse último nível) já não é o ser humano, nem mesmo o meio ambiente, e nem a sociedade, mas sim o todo, o universo, tudo que existe, enquanto unidade. O humano fica engolfado por esse todo em sua abrangência absoluta. A participação propriamente humana nesse processo, só pode ser uma nova e totalmente original forma de relação. Não se trata apenas de uma nova visão das coisas, ou de um novo sentimento abismal. Enraizada no centro da pessoa, essa relação tem como pólo “externo” o todo absolutamente inclusivo. Daí sua originalidade, e, se quisermos, sua espiritualidade. É uma relação com o todo, percebido como unidade, e, portanto, com seu centro de consistência. Isto, na linguagem de Segundo, inclui um “dado transcendente”, isto é, não passível de verificação empírica, como é óbvio. O que pode o ser humano fazer em relação a esse processo universal que o transcende, é inserir-se conscientemente nele, por uma relação que se consuma numa entrega absoluta. É nessa “entrega absoluta” que o ser humano toca seu limite, encontra-se consigo mesmo, e pode, por fim, viver e morrer humanamente. Ela dá, pois, um sentido para a morte, mas também para a vida (Amatuçzi, 1998). Essa relação de entrega terá inevitavelmente uma repercussão em todos os outros âmbitos anteriormente

considerados: o viver pessoal, a integração no grupo e na sociedade, a verdadeira consciência ecológica.

A meu ver essa entrega absoluta é a fé propriamente religiosa (seja o “centro do universo” nela nomeado, ou não). E aquela repercussão nos outros âmbitos todos, é a ideologia, ou seja, a visão de mundo que decorre desse dinamismo mais radical. Todo homem acaba tendo uma fé central, e uma conseqüente ideologia. E quando se fecha a isso, fica vulnerável a todo tipo de significados pré-fabricados, vindos de fora (mesmo que sejam “religiosos”). Isso equivale a dizer que, na medida em que o homem se isola, ele perde seus sentidos mais profundos e abrangentes, e enlouquece.

Se assim são as coisas, parece-me evidente que fé e ideologia são conceitos necessários para se dar conta do humano. Uma psicologia que não chegasse aí, estaria ainda distante de seu objeto que é o ser humano. E mais, uma prática terapêutica que se restringisse aos mecanismos individuais, sem levar em conta os outros âmbitos de processo envolvidos, ou assume que não passa de um receituário pragmático, o que às vezes pode ser útil sem dúvida, ou estará efetivamente prejudicando o humano, e criando uma ilusão de “cura” ou integração pessoal.

Referências

- Amatuzzi, M. M. (1998). Experiência religiosa: Estudando depoimentos. *Estudos de Psicologia*, 15(2), 3-27.
- Amatuzzi, M. M. (1999). Religião e sentido de vida: Um estudo teórico. *Temas em Psicologia da SBP*, 7, 183-190.
- Amatuzzi, M. M. (2001). *Por uma psicologia humana*. Campinas: Alínea.
- Buber, M. (1982). *Do diálogo e do dialógico*. São Paulo: Perspectiva.
- Buber, M. (1987). *Sobre comunidade* (M. Dascal & O. Zimmermann, Seleção e Introdução). São Paulo: Perspectiva.
- Eigenheer, A. L. Q. T. (2002). *A vivência motivacional em trajetórias de trabalho: Um estudo fenomenológico*. Dissertação de Mestrado não-publicada, Curso de Pós-Graduação em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Campinas, SP.
- Fowler, J. (1992). *Estágios da fé: A psicologia do desenvolvimento humano e a busca de sentido* (J. P. T. Zabatiéro, Trad.). São Leopoldo, RS: Sinodal. (Original publicado em 1981)
- Fromm, E. (1974). *Análise do homem* (O. A. Velho, Trad.). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado em 1944)
- Gauquelin, M. (Org.) (1980). *Dicionário de Psicologia* (C. Reimão, V. Madureira & M. L. Muñoz, Trads.). Lisboa/São Paulo: Verbo. (Original publicado em 1971)
- Gobbi, S. L. & Missel, S. T. (Orgs.) (1998). *Abordagem centrada na pessoa: Vocabulário e noções básicas*. Tubarão: Universitária UNISUL.
- Maslow, A. (1970). *Introdução à psicologia do ser* (A. Cabral, Trad.). Rio de Janeiro: Eldorado.
- Massimi, M. & Mahfoud, M. (Orgs.) (1999). *Diante do mistério*. São Paulo: Loyola.
- Paiva, G. J. de (Org.) (2001). *Entre necessidade e desejo: Diálogos da Psicologia com a Religião*. São Paulo: Loyola.
- Rogers, C., Wood, J. K., O'Hara, M. M. & Fonseca, A. H. (1983). *Em busca de vida: Da terapia centrada no cliente à abordagem centrada na pessoa*. São Paulo: Summus.
- Rycroft, C. (1975). *Dicionário crítico de psicanálise* (J. O. de A. Abreu, Trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1968)
- Segundo, J. L. (1983). *Fé e ideologia: As dimensões do homem* (L. J. Gaio, Trad.). São Paulo: Loyola. (Original publicado em 1978)
- Segundo, J. L. (1997). *A história perdida e recuperada de Jesus de Nazaré: Dos sinóticos a Paulo* (M. F. de Queiroz, Trad.). São Paulo: Paulus. (Original publicado em 1991)
- Shafranske, E. P. (Org.) (1996). *Religion and the clinical practice of Psychology*. Washington, DC: American Psychological Association.
- Tomás de Aquino (séc. XIII/ Trad. 1980). *Suma teológica* (A. Correa, Trad.). Porto Alegre: Sulina.
- Van Der Leeuw, G. (1964). *Fenomenologia de la religion* (E. de la Peña, Trad., E. C. Frost, Rev.). México: Fondo de Cultura Económica. (Original, 2ª ed., publicado em 1956)

Recebido: 12/02/2003
1ª Revisão: 26/03/2003
Última Revisão: 05/05/2003
Aceite Final: 09/05/2003

Sobre o autor

Mauro Martins Amatuzzi é Psicólogo, Doutor em Educação pela Universidade Estadual de Campinas. É Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.