



As duas alternativas da pesquisa em espiritualidade e saúde

The two alternatives of the research on spirituality and health

Humberto Schubert Coelho*

Resumo

Na medida em que o termo espiritualidade é em si mesmo ambíguo, o desafio específico da pesquisa em espiritualidade e saúde enquanto campo é definir de que maneiras o conceito ‘espiritualidade’ pode ser frutiferamente aplicado à saúde física e mental. Uma vez que a relatividade hermenêutica de um conceito humanístico tem de se relacionar com os resultados mensuráveis das ciências empíricas, algumas dificuldades inevitavelmente surgem. Isso não impediu, contudo, a formação de duas abordagens claramente definidas na pesquisa em espiritualidade e saúde; uma a que poderíamos chamar hermenêutica-existencial e a outra mais relacionada às ciências da natureza. Por falharmos em distinguir essas opções, muitas das interações entre a ciência da religião ou os estudos da religião e a pesquisa em espiritualidade e saúde são prejudicadas ao ponto da quase ausência de diálogo. Nosso intuito aqui é apresentar e conceituar as duas alternativas nos termos das ciências humanas. A primeira alternativa, propriamente humanística, é facilmente descritível segundo o aparato metodológico e conceitual das ciências humanas. Afinal, trata-se de uma concepção puramente filosófica de “saúde espiritual”. A segunda alternativa que analisaremos envolve maiores desafios à abordagem fundamentalmente filosófica proposta, exatamente por não se restringir ao âmbito humanístico. Contudo, mostraremos que também uma visão mais ligada à saúde física e mental e submetida aos métodos experimentais tanto pressupõe quanto acarreta questões filosóficas.

Palavras-chave: Experiências espirituais. Bem-estar. Evidência. Mensurável.

Abstract

While spirituality in itself is a very elusive concept, the specific challenge to the research in spirituality and health as a field is to define in which ways the concept ‘spirituality’ can be fruitfully applied to both mental and physical health. Since the hermeneutic relativity of such a humanistic concept has to be connected to the measurable results that empirical sciences work with, some difficulty inevitably arises. This has not impeded, however, the formation of at least two clearly defined approaches in spirituality and health, one we could call existential-behavioural and the other more related to the natural sciences. As we usually fail to discern these options, many interactions between the science of religion or religion studies and the research on spirituality and health are harmed to the point of an obstruction to dialogue. Our aim in this paper is to present and conceptualize both alternatives in the terms of the humanities. The first (humanistic) approach is easily adjusted to the methodological apparatus of the humanities. The very meaning of “Spiritual health”, for instance, is purely philosophical. Not being restricted to the scope of the humanities, the second alternative analysed involves greater challenges to our fundamentally philosophical approach. However, we will show that perspectives oriented by the concepts of mental and physical health, from the experimental health sciences, both presuppose and engender philosophical issues.

Keywords: Spiritual experiences. Well-being. Empirical evidence. Measurable.

Artigo submetido em 18 de junho de 2021 e aprovado em 2 de maio de 2022.

* Doutor em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFJF. País de Origem: Brasil. E-mail: humbertoschubert@yahoo.com.br

Introdução

Na medida em que as pesquisas envolvendo diversas noções de espiritualidade, saúde espiritual, florescimento, felicidade, propósito ou sentido para a vida e impacto da espiritualidade na saúde física e mental aumentaram bruscamente nas últimas décadas, diversos novos problemas terminológicos e metodológicos vêm se acentuando. Assim como em áreas como os estudos de religião/ciência da religião, até mesmo a definição do nome do campo é altamente problemática, exigindo cada vez mais a participação de filósofos e diferentes tipos de metodólogos. Defendo, contudo, que ao menos duas tendências majoritárias podem ser identificadas no grande campo das pesquisas em espiritualidade e saúde: uma nascida das humanidades e com concepção humanística de saúde e de espiritualidade, a outra nascida das ciências da saúde, com concepções mais instrumentalistas de saúde e de espiritualidade.

1 Saúde espiritual como bem-estar e propósito

A complexidade inerente aos conceitos fundamentais dos estudos da religião, sejam esses conceitos o de Deus, o de Sagrado ou mesmo o de religiosidade ou espiritualidade, aliada à não menor complexidade das divisões temáticas e campos disciplinares, bem como da interação entre eles (DIERKEN, 2009; COELHO, 2013), exige declarações demarcadoras de saída. Com o campo de pesquisa em saúde e espiritualidade não ocorre de outro modo, e embora as demarcações sejam muito menos variáveis, por necessariamente terem de se ater aos elementos da vivência religiosa/espiritual que possuem impacto clínico e/ou observável empiricamente, ainda resta suficiente flexibilidade para que as discussões do campo sejam demoradas e intensas mesmo em relação aos critérios básicos de definição do que seriam essas experiências/vivências espirituais (MOREIRA ALMEIDA; KOENIG; LUCCHETTI, 2014).

O conceito de espiritualidade já não pode ser negligenciado, uma vez que a psiquiatria atualmente reconhece a necessidade de abordar a saúde humana em suas dimensões física, psíquica, social e espiritual (MOREIRA ALMEIDA; SHARMA; RENSBURG; VERHAGEN; COOK, 2018).

De um ponto de vista, portanto, o campo ‘saúde e espiritualidade’ deve necessariamente considerar os possíveis efeitos alegados das práticas e experiências espirituais sobre a saúde; de outro, porém, na medida em que dialoga com as ciências humanas em favor de um significado mais hermenêutico-cultural,¹ a pesquisa em espiritualidade e saúde deve dialogar com os critérios puramente hermenêutico-existenciais de avaliação dessas experiências. O perigo nesta segunda abordagem, como bem destaca Victoria Harrison, é o escamoteamento de compromissos, vieses e vínculos a jogos de linguagem reducionistas ou mesmo combativos em relação à religião na forma da “neutralidade científica” de pesquisadores na verdade comprometidos com a desqualificação da objetividade do fenômeno religioso, o que leva à dualidade entre um esforço de autoexplicação assumidamente comprometida e um esforço de explicação externa (assumidamente ou não) descaracterizante do mesmo (HARRISON, 2006).

Na medida em que o campo vem crescendo rápida e consistentemente nos últimos anos (LUCCHETTI; LUCCHETTI, 2014), uma definição menos ambígua de espiritualidade como fator da saúde humana tem adquirido mais importância. Continua a não interessar aos profissionais de saúde, psicólogos e sociólogos, no entanto, a dimensão de fé ou propriamente confessional da experiência, não apenas devido a um cuidado em “higienizar” sua pesquisa de associações diretas com religiões específicas, mas também porque a experiência *sui generis* de fé resta como relativamente inabordável a partir de critérios empíricos.

De várias maneiras diferentes, William James é um autor estratégico nesse quadro. Ele não apenas reúne a qualidade rara do duplo protagonismo em psicologia – com uma visão tanto fisiológica quanto cognitivista da mesma – e filosofia, o que lhe permite transitar confortavelmente entre os registros mais

¹ “A categoria do Sagrado, sob cujo signo a fenomenologia comparativa da religião buscava chegar à ‘essência’ da religião, nisso levando a cabo realizações filológicas notáveis, acha-se agora em segundo plano. Toma-se agora distância de definições fixas de religião, dada sua profusão, falta de rigor e relatividade quanto a ponto de vista. A religião tende antes a ser parafraseada, meio às apalpadelas, por exemplo, enquanto um “modo de orientação”. Na observação de cultos e ritos de outras esferas culturais, coloca-se em questão a proveniência do conceito de religião a partir do ambiente de um Ocidente que leva em si as marcas do cristianismo. A religião é descrita como parte da cultura – em seus artefatos, sistemas de comunicação simbólica e formas sociais. Perspectivas advindas das ciências religião é acomodada à tensa história cultural da modernidade. O foco dirige-se ao sentido subjetivo em seu significado para a condução de vida nos contextos sociais. Isso é o que deixam transluzir as coordenadas categoriais, ou categorialidade (*die Kategorialität*), do clássico da ciência da religião Max Weber – por mais que a ciência da religião tenha começado suas atividades justamente enquanto teoria histórica-empírica, culturais e especialmente da sociologia forcem sua passagem e avancem.” (DIERKEN, 2009, p. 199).

empíricos e objetivos da ciência e os registros metodológicos, metafísicos, epistemológicos ou hermenêuticos da filosofia, como também é um autor central para o enquadramento da experiência religiosa nos termos da pesquisa empírica. Ele não pode ser acusado de reduzir o fenômeno religioso a algum outro, ou a uma categoria alienígena para os fiéis, enquanto, ao mesmo tempo, não oferece modelos minimamente identificáveis como religiosamente comprometidos ou passíveis de acusação de criptoteologia (COELHO, 2018), à semelhança do que às vezes ocorre com autores como Rudolf Otto.

De um ponto de vista declarado com radical empirista e pragmatista, James reformula as perguntas fundamentais a respeito das verdades e validades dos discursos e experiências religiosas, retirando o foco das noções de verdade e validade essenciais para uma noção prático-fenomenológica de verdade e validade como “poder de compra” (JAMES, 1978). Este movimento, que James aplica a todos os demais campos da vida, termina por enquadrar a experiência religiosa sob o escrutínio de ciências quantitativas que meçam o impacto da mesma sobre a vida prática e mensurável do sujeito.

Conforme o indivíduo pareça transtornado ou fortalecido, traumatizado ou pacificado, ressentido ou dignificado com a sua vivência religiosa, James orienta-o, com base nos resultados dessa vivência. O objetivo de uma doutrina que dê sentido para a vida, argumenta James em seu *As Variedades da experiência religiosa*, é a saúde, a paz de espírito e a responsabilidade moral pessoal, e se este objetivo é alcançado pela religião, ela pode ser cientificamente prescrita para determinados indivíduos. Em vantagens a outros modelos psicológicos, o de James preserva uma porção saudável de dúvida quanto às causas últimas da vida mental, evitando dogmatismos tanto pró quanto contra a validade última das experiências religiosas.

Na análise de James, os resultados práticos observáveis da resignação religiosa, por exemplo, ideia que unicamente faz sentido diante da convicção em uma ordem moral e propósito cosmologicamente dados, são resultados bem mais evidentes e positivos que os da resignação estoica, por exemplo. O filósofo trágico ou o pessimista entendem a resignação como um conformismo, deixando ignorado o núcleo do ânimo religioso, onde o indivíduo encontra uma verdadeira

alegria pela dor, pela morte e pelo mal que deve suportar no mundo, na medida em que tais desgraças venham ao encontro de um propósito maior. Só esta resignação positiva em face do sofrimento do mundo, ainda que presente apenas em uma fatia menor da população religiosa, já seria, para James, motivo o bastante para que a religião se afirme como experiência *sui generis* (JAMES, 1995).

Outra peculiaridade prático-existencial relevante da vivência religiosa, afirma James, é a sua capacidade única para fomentar no ser humano atitudes que negam frontalmente os instintos básicos de sobrevivência e o cálculo do “melhor interesse” das pessoas (JAMES, 1995). Este grau notável de autonegação, abnegação ou aparente negação de disposições evolutivas básicas seria, segundo James, um dos melhores e mais persuasivos atestados da intensidade e da radicalidade da experiência religiosa, e o que faz dela uma potencial fonte de virtude não facilmente explicável como ilusão ou mera crença transmitida culturalmente.

Um estudo mais detido do caráter prático e transformativo da experiência religiosa deveria incluir uma análise mais detida de autores como Viktor Frankl e Carl G. Jung (MELO; RESENDE, 2019), os quais recebem significativo interesse dentro do campo de pesquisa em espiritualidade e saúde.

Dos clássicos da primeira metade do século XX ao estudo social quantitativo mais apurado da segunda, o conceito de experiência religiosa cresceu para englobar a multidão de associações que as sociedades multiculturais fomentavam. Alister Hardy, por exemplo, coletou milhares de questionários cuidadosamente refinados para detecção de elementos espirituais em uma das sociedades mais secularizadas e menos religiosas do mundo, a Grã-Bretanha, chegando à conclusão de que nem sempre a não adesão a religiões se traduz como fraca vivência espiritual (HARDY, 1979). Isso porque as vivências espirituais implicam também perspectivas e filosofias de vida que impactam, por exemplo, no senso de propósito e missão na vida.

Hardy menciona diversas vezes em seu clássico *A natureza espiritual do homem* o fato de ser um biólogo, buscando elaborar questionários que captem o

mais amplo espectro possível das manifestações *comportamentais* do fenômeno religioso. Essa evidência comportamental, contudo, necessariamente tem de se estender aos aspectos da vida nos quais a experiência espiritual/religiosa geralmente reside, isto é, os aspectos sentimentais, ideológicos, filosóficos e subjetivos, às vezes não inteiramente conscientes.

O poder da experiência religiosa ou espiritual, observa Hardy, é mais visível quando analisamos elementos cognitivos e afetivos da vida como o “senso de alegria, felicidade e bem-estar” (HARDY, 1979, p. 52), ou o “senso de propósito por trás dos acontecimentos” (HARDY, 1979, p. 64), sentimentos fortemente correlacionados à religiosidade/espiritualidade. A grande notícia, considera Hardy, e que torna essas correlações ou possível causalidade entre espiritualidade e tais sentimentos muito mais relevante, é o fato de a presença desses sentimentos estar, por sua vez, correlacionada a fatores de desenvolvimento e bem-estar pessoais e comunitários (HARDY, 1979).

Nos últimos trinta anos, contudo, uma escalada sem precedentes de pesquisas multiplicou exponencialmente o volume de trabalhos realizados em espiritualidade e saúde, muitos deles na esteira da análise social quantitativa, buscando a correlação fina entre elementos subjetivos “discretos”, que precisam ser trazidos à tona através de questões muito específicas nos formulários de coleta, e impactos mensuráveis no comportamento e saúde.

Após pesquisa longitudinal de 14 anos com acompanhamento de mais de 66 mil pessoas, por exemplo, foi constatado que a prática religiosa diminui em 50% o risco de divórcio, aumentando semelhantemente as chances de um novo casamento para os divorciados (LI, KUBZANSKI, VANDERWEEELE, 2018). Uma variação tão alta coloca a religiosidade como fator central do processo de divórcio, e como outras pesquisas sociais aplicadas demonstram, esse não é um fator casual para os índices de bem-estar e saúde mental. Ao contrário, casar e permanecer casado é um dos maiores fatores preventivos de transtornos mentais (WAITE; GALLAGHER, 2000), pois a presença de parceiro modera e ajuda a detectar alterações de humor e comportamento quando ainda são administráveis, sendo particularmente impactante sobre populações carentes de outros recursos sociais de defesa e promoção (WILCOX; WOLFINGER, 2016).

A influência da religiosidade/espiritualidade sobre o matrimônio é apenas um exemplo entre uma dúzia de fatores que promovem ou protegem os índices de bem-estar e saúde mental diante dos mais diversos problemas da vida, com destaque também para uso de drogas, depressão, alcoolismo e taxas de suicídio. O programa Human Flourishing, da Harvard's Institute for Quantitative Social Science (HARVARD, 2020)² provê uma grande quantidade de informações sobre análises estatísticas ligadas ao bem-estar e como esses dados devem ser interpretados para otimização de práticas simples capazes de potencializar o bem-estar, o desenvolvimento de virtudes, os índices de felicidade e a saúde mental e física.

O resultado mais chamativo, no entanto, refere-se ao fator 'senso de propósito', que impacta fortemente sobre transtornos de alimentação e obesidade, abuso de substâncias, depressão, ansiedade, satisfação com a vida, uso do sistema de saúde preventivo e até no comparecimento eleitoral. Senso de propósito seria um designador para a crença, a visão de mundo e a interpretação da vida associadas a um papel especial ou missão para cada indivíduo e à noção de alto significado da vida. Esse fator está correlacionado com a participação em comunidades religiosas e com bom relacionamento com a mãe (CHEN; KIM; KOH; FRAZIER; VANDERWEELE, 2019).

Embora o matrimônio também esteja ligado a posições filosóficas dos envolvidos, a concretude das relações interpessoais e fatores psicobiológicos possuem uma presença muitas vezes ofuscante sobre o caráter filosófico do fator, de modo que o senso de propósito se destaca como fator eminentemente ligado à interpretação da vida e posturas existenciais, e o seu enorme impacto sobre a saúde e fatores ambientais e comportamentais cria um melhor caso para o estudo do papel específico da religiosidade/espiritualidade na vida humana.

Tais evidências reforçam significativamente a importância da presença dos medidores de espiritualidade nos questionários sociais e epidemiológicos.

² <https://hfh.fas.harvard.edu/how-to-flourish>

2 Espiritualidade como fator desencadeador da saúde física e mental

Grande parte da cultura ilustrada ou da subcultura acadêmica contemporâneas dão como inquestionável a pressuposição de ateísmo metodológico ou de invalidez epistêmica radical dos relatos maravilhosos e extraordinários das religiões. De fato, a associação entre ateísmo e ciência é para muitos uma certeza metafísica (PICH, 2009).

Social e historicamente, contudo, os bilhões de adeptos das religiões do mundo, e uma parte significativa dos “sem religião”, consideram ou creem na possibilidade de eventos milagrosos, paranormais ou supernaturais. Esta naturalidade da aceitação de eventos extraordinários, sejam eles sonhos divinatórios, curas ou aparições dos mortos, é em si um fato que interesse ao cientista da religião investigar e explicar nos limites do conhecimento científico. Pesquisadores abertos ao “anormal”, como C. G. Jung, William James e Mircea Eliade, constituíram modelos de análise da religião com base na força desses fenômenos como promotores de ressignificações morais/comportamentais e existenciais.

O filósofo da ciência e epistemólogo C. D. Broad, contudo, foi mais explícito ao perguntar se “os resultados da ciência tornam a ocorrência de eventos supernormais impossíveis ou altamente improváveis.” (BROAD, 1939, p. 136). Mais do que confirmar se os feitos extraordinários de Jesus ou outros líderes espirituais são ou não possíveis, contudo, Broad observa que nos interessa saber se um dos pontos centrais da própria doutrina cristã – tomada como exemplo de doutrina religiosa – pode ou não ser abordado cientificamente. Para ele, esse ponto central seria a ideia de imortalidade da alma, da qual depende toda a concepção antropológica cristã. Para o fiel pode ser aceitável crer ou apostar, mas o cientista precisa abordar tais alegações sobre a realidade factual da sobrevivência da alma a partir das evidências disponíveis e da consequente *plausibilidade científica* da crença.

Adicionalmente, quando o fiel diz que o pronunciamento da ciência não é necessário, porque a própria autoridade de um ser extraordinário como Jesus garantiria as afirmações, ele na verdade usa um argumento circular, pois a

autoridade de Cristo baseia-se exatamente nas supostas evidências que ele teria oferecido de sua superioridade (BROAD, 1939). Mesmo um conhecimento superficial do Novo Testamento evidencia que a base da fé cristã são os eventos inesperados e persuasivos da ressurreição, a qual os apóstolos não esperavam, ou a visão de Paulo a caminho de Damasco (Atos 9; I Tess. 4:13-16; Atos 5:18; Atos 12:6-7; I Cor 15:13-16).

Broad conclui que não é possível verificarmos empiricamente nenhuma alegação de evidências daquela época, mas que há evidência indireta de “alguma” ocorrência extraordinária em termos psicológicos (BROAD, 1939), isto é, a transformação dos apóstolos e outros discípulos com base em sua convicção naqueles fatos. Mais peculiar ainda, talvez, seja a força persuasiva de tais relatos para centenas de milhões de pessoas que não presenciaram os eventos descritos no Novo Testamento.

O artigo termina com a declaração de Broad de que ele não é cristão e não tem interesse específico em salvar o cristianismo da desmoralização diante da ciência, mas que por uma questão de honestidade intelectual cabe estudar a força persuasiva das alegações extraordinárias, tão comuns no discurso religioso. Implicitamente, o artigo nos deixa duas opções explicativas: ou bem há uma propensão natural para a aceitação de tais relatos, o que pode ser explicado a partir de modelos psicológico-antropológicos de consciência do Sagrado; ou bem as pessoas detectam consciente ou inconscientemente que esses relatos correspondem a alguma parte da natureza compartilhada por todos. A primeira hipótese é a que foi explorada no tópico precedente, restando-nos, portanto, a segunda hipótese a considerar.

A ideia de que eventos maravilhosos ou mesmo sobrenaturais possam ocorrer remonta às origens do pensamento, estando presente em virtualmente todas as culturas. Isto não é o mesmo que dizer que seres humanos querem interpretar eventos materiais como agência invisível, como sugerido pela ciência cognitiva da religião (BARRETT, 2007), por exemplo, e sim que há uma propensão mais ou menos universal à crença de que tais agências invisíveis são observáveis (SHUSHAN, 2009; WEINREICH, 1909; KRIPAL, 2010; BARRETT, 1926; GAULD, 1982).

É claro, as experiências espirituais mais concretas (não apenas interpretativas ou simbólicas) também podem ter apenas efeitos subjetivos, isto é, para a visão de mundo e disposições existenciais do sujeito. Em recente estudo sobre as experiências de quase morte, Bruce Greyson observa que o número assombroso de 10% de todas as pessoas ressuscitadas narra experiências radicais desse tipo, e metade destas alegam que a experiência alterou suas vidas imbuindo-as de propósito (GREYSON, 2021).

Esse é um bom exemplo de como experiências com valor de objetividade epistêmica podem fomentar ressignificações, como as discutidas no tópico anterior, ou tão somente ajudar a sustentar a percepção coletiva geral de credibilidade dos relatos de experiências espirituais/religiosas (SHUSHAN, 2009), mas o que é realmente relevante para o ponto presente é discutir de que maneiras essa objetividade epistêmica pode de fato valer para além da interpretação do crente, como fato observável.

Ao passo que posições mais doutrinárias ou até ideológicas podem valer para as ciências humanas na medida em que partem de alguma perspectiva interpretativa,³ as ciências médicas não podem admitir as mesmas limitações, pois não se caracterizam como ponto de partida ou perspectiva sobre algo, e sim como agregado de disciplinas restrito ao objeto humano enquanto física, social, psíquica e espiritualmente mensurável, tendo em vista a sua conservação e bem-estar.

Também desde a constituição da ciência moderna, uma série de autores centrais como Johannes Kepler, Robert Boyle, Isaac Newton e Michael Faraday estavam comprometidos com a ideia de que eventos místicos ou espirituais faziam parte do mundo natural, e não do sobrenatural (SOMMER, 2013; WOLLGAST, 1988; THORNDIKE, 1958).

³ O impedimento mais tradicional a esta aceitação é a crença de que somente percepções sensoriais são possíveis e/ou epistemicamente válidas. “De acordo com esse sensacionismo (que chega até nós graças às filosofias de John Locke, David Hume e Immanuel Kant), toda a nossa experiência sobre o mundo além de nossas próprias mentes nos chega através dos órgãos sensórios do corpo, que só são estimulados por objetos físicos. De acordo com essa *doutrina*, não pode haver experiência não sensorial. Além de excluir a genuinidade das percepções aparentemente extra-sensoriais estudadas pela parapsicologia, esta doutrina também exclui experiências teístas genuínas, entendidas no sentido tradicional como percepções da realidade sagrada distinta do percebedor. Essa insistência de que não pode haver experiência direta da realidade sagrada levanta a questão da própria existência e persistência da religião (GRIFFIN, 2002).

Mais recentemente, muitos filósofos e psicólogos envolveram-se com as consequências metafísicas francamente espiritualistas do mesmerismo ou magnetismo animal, e da hipnose pouco depois.

Em seus *Diários sobre o magnetismo*, o filósofo idealista J. Fichte levanta a possibilidade de as curas – as quais ele presenciou e julgava reais – pudessem ser provocadas por algum tipo de sugestão que induzisse à auto-cura (FICHTE, 2011). Uma grande quantidade de autores românticos ou idealistas, como A. Eschenmayer, Samuel Coleridge e I. H. Fichte também se dedicam ao magnetismo animal. Arthur Schopenhauer ultrapassou o interesse anedótico e tentou com mais afinco acomodar fenômenos psíquicos como precognição e telepatia ao seu sistema metafísico em *Sobre a vontade na natureza*. Em um capítulo dedicado ao magnetismo animal e à magia, Schopenhauer afirma que as antigas noções sobrenaturais e mágicas de ação ou percepção à distância, ou curas sem o auxílio de nenhum meio material, deveriam ser interpretadas conforme a interconexão metafísica de todas as coisas através da vontade (SCHOPENHAUER, 2013)⁴. O filósofo não considera haver muita dúvida quanto à objetividade dessas ocorrências, tanto no passado quanto no presente.

O romantismo e o mesmerismo/magnetismo dominaram a cena do espiritualismo intelectual até aproximadamente meados do século XIX (COELHO, 2019), quando os noticiários sobre os eventos insistentes em torno das irmãs Fox em Hydesville, e uma enxurrada de obras de autores com postura consideravelmente mais positivista ou técnica como H. L. D. Rivail, A. Aksakof e Frederic Myers pautaram um tom mais “laboratorial”.

No caso específico de Frederic Myers, que influenciou fortemente o surgimento da psicologia através, por exemplo, de William James e C. G. Jung, a supressão de sua obra diretamente relacionada às causas objetivas das experiências espirituais parece ter muito a ver com a constituição da ciência da religião e dos vários tipos de estudo da religião como exclusivamente

⁴ A formulação shopenhaueriana da questão é suspeitamente semelhante à noção de sincronicidade de Jung, mas por falta de pesquisa específica sobre a questão apenas recomendaré ao leitor o texto de Paul Bishop sobre o caráter filosófico da ideia de sincronicidade (BISHOP, 2000).

humanísticos (COELHO, 2013), ao ponto de serem excludentes em relação a quaisquer implicações naturais ou mais objetivas das experiências espirituais.

No entender do historiador da religião Jeffrey Kripal, os estudos de religião têm manobrado com o máximo de habilidade e cuidado para evitar abordar as experiências espirituais maciçamente presentes em todas as expressões de fé e comunidades religiosas, e até fora delas (KRIPAL, 2010).

Entre as honrosas exceções inclui-se a de Michael Winkelman, mais conhecido por seus estudos em neuroteologia das experiências xamânicas. De acordo com Kripal, Winkelman teria “demonstrado forte correspondência entre os achados da pesquisa parapsicológica e relatos antropológicos de fenômenos mágicos” (KRIPAL, 2010, p. 13), sugerindo que a pesquisa conjunta poderia ter mais potencial para desenvolvimento de outras correlações e modelos com mais poder explicativo do que o costumeiro isolamento autoimposto entre as pesquisas em religião e as pesquisas em espiritualidade e saúde.

Rudolf Otto também se pronunciou favoravelmente em relação às pesquisas psíquicas e em espiritualidade como promissoras para a compreensão dos eventos extraordinários ligados a santos e fundadores de religiões, particularmente aqueles feitos fundamentais à fé cristã. Em 1908, em seu *Vida e ministério de Jesus*, o famoso autor de *O Sagrado* afirma que as concepções científicas de religião deveriam necessariamente transitar das noções pré-científicas de sobrenatural, milagroso e mistério para as noções então exploradas pela hipnose, pelo sonambulismo induzido, e pelas pesquisas psíquicas em geral (OTTO, 1908).

Enquanto a ideia de pesquisas psíquicas ganhava força no mundo anglo-saxônico através de Myers, H. Sidgwick, A. R. Wallace, William Crookes e da *Society for Psychical Research* (WATSON, 1917), na Alemanha proliferavam as ligações entre espiritismo, teosofia, antroposofia e místicas orientais ou renascentistas. Em Karlsruhe, a título de exemplo, “uma *Sociedade para o avanço espiritual* foi fundada, para onde foram convidados como palestrantes Martin Buber, Thomas Mann e Max Planck entre outros.” (BISHOP, 2000, p. 324).

Todo esse envolvimento de intelectuais e cientistas com a questão da sobrevivência, contudo, muitas vezes esteve comprometido com teses e crenças religiosas, sobre a religião, ou com a questão prática sobre haver ou não evidência da sobrevivência da alma (ALMEDER, 1992). Foram relativamente poucos os autores que enfocaram as consequências das implicações antropológicas desse dualismo mente-corpo para a saúde física ou mental, de modo que de suas origens no magnetismo animal e nas crenças românticas sobre o domínio da mente sobre o corpo a meados do século XX percebe-se uma ruptura com a ideia de consequências práticas, particularmente médicas da pesquisa sobre os fenômenos espirituais.

Além do mais que conhecido combate às ideias espiritualistas no meio acadêmico, com destaque para teses materialistas reducionistas, especialmente, mas não exclusivamente nas ciências humanas, os próprios pesquisadores da espiritualidade ou das faculdades parapsicológicas buscaram dissociar essas ocorrências tanto do discurso religioso quanto das implicações filosóficas da realidade de tais fenômenos. O pai da parapsicologia, J. B. Rhine, é ele mesmo um exemplo dessa postura “higienizadora”.

O psiquiatra infantil Ian Stevenson, nos anos 1970 a 1990, foi talvez o maior contribuinte para uma abordagem médica e pragmática da pesquisa psíquica ou em espiritualidade no século XX – e após a dissociação entre pesquisa psíquica e em espiritualidade e saúde –, atacando fobias e transtornos traumáticos sem causa aparente através da pressuposição de que os pacientes – geralmente crianças de menos de 10 anos – deveriam ser ouvidos sem desdém. Ao não reduzir automaticamente os relatos das crianças a alucinações, fantasia ou mentiras, Stevenson encontrou fortes correlações entre os discursos que apresentavam e os tipos de transtornos mentais sofridos (STEVENSON, 1977), aventando a hipótese de que essas crianças pudessem ter de fato memórias de vidas passadas.

Em resumo, boa parte das pesquisas sobre espiritualidade e saúde hoje considera as implicações ontológicas (por exemplo, o dualismo) das experiências espirituais interpretadas de forma não reducionista.

Conclusão

Ao passo em que a discussão sobre o próprio conceito de espiritualidade e sua aplicação ao multidimensional campo da pesquisa em saúde segue em transformação, é possível identificar duas correntes bastante claras de abordagem, ambas com mais de cem anos de existência: a corrente hermenêutica, pragmática e existencial, a expressar-se pela preocupação com fatores mais filosófico-comportamentais como bem-estar e propósito; e a corrente fenomênica ou natural, a expressar-se como tentativa de investigar até que ponto as experiências espirituais possam também corresponder a realidades ontológicas, isto é, a eventos naturais, ainda que culturalmente tidos como extraordinários. Esta segunda corrente interpreta as experiências espirituais e religiosas como sugestivas da sobrevivência da consciência após a morte, do dualismo de substância ou de uma primazia da mente ou do espírito sobre o corpo e a matéria, enquanto a primeira corrente acomoda-se melhor a uma visão de mundo razoavelmente mais “desencantada”, mas não menos avessa ao materialismo, do qual decorrem, no entender de seus proponentes, consequências existenciais niilistas e pessimistas.

Como pesquisador dedicado primariamente às humanidades e à especulação teórica, compartilho do assombro comum a esse campo em face do grau inusitado de assertividade com que as pesquisas em espiritualidade e saúde abordam a realidade mensurável da experiência religiosa. E esta peculiaridade nos coloca na obrigação de confrontar a perspectiva de ambas as alternativas da pesquisa em espiritualidade e saúde com o aparato analítico da filosofia, da teologia comparada e da ciência da religião.

REFERÊNCIAS

ALMEDER, Robert F. **Death and Personal Survival. The Evidence For Life After Death.** Lanham, Rowman, 1992.

BARRETT, Justin L. Cognitive Science of Religion: What is It and Why is It? **Religious Compass**, v. 1, n. 6, p. 768-786, 2007.

BARRETT, William Fletcher. **Deathbed Visions.** London: Methuen, 1926.

BISHOP, Paul. **Synchronicity and Intellectual Intuition in Kant, Swedenborg and Jung.** Ceredigion: The Edwin Mellen Press, 2000.

BROAD, Charlie Dunbar. The present relations of science and religion. **Philosophy**, v. 14, n. 54, p. 131-154, 1939.

CHEN, Ying; KIM, Eric S.; KOH, Howard K.; FRAZIER, Lindsay; VANDERWEELE, Tyler J. Sense of Mission and Subsequent Health and Well-Being Among Young Adults: An Outcome-Wide Analysis. **American Journal of Epidemiology**, v. 188, n. 4, p. 664-673, 2019.

COELHO, Humberto S. A filosofia como juíza: considerações epistemológicas e histórico-culturais sobre o cisma entre ciência e religião. *In*: SIMANKE, Richard T.; BOCCA, Francisco V.; MURTA, Claudia (ed.). **Psicanálise em perspectiva**. Curitiba: CRV, 2018.

COELHO, Humberto S. Ciência sistemática e ciência histórica da religião. **Atualidade Teológica**, ano XVII, n. 43, p. 112-128, 2013.

COELHO, Humberto S. Matrizes filosóficas do Espiritualismo Moderno. *In*: GOMES, Adriana; CUNHA, André Victor Seal da; PIMENTEL, Marcelo Gulão. **Espiritismo em perspectivas**. Salvador: Sagga, 2019.

DIERKEN, Jörg. Teologia, ciência da religião e filosofia da religião: definindo suas relações. **Veritas**, v. 54, n. 1, p. 113-136, 2009.

FICHTE, Johann G. **Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften**. Bd. II, 16: Nachgelassene Schriften (1813). Stuttgart: Frommann-holzboog Verlag, 2011.

GAULD, Alan. **Mediumship and Survival**. London: Heinemann, 1982.

GREYSON, Bruce. **After: A Doctor Explores what Near-Death Experiences Reveal about Life and Beyond**. New York: St. Martin's Essentials, 2021.

GRIFFIN, David Ray. Naturalism: Scientific and Religious. Scientific Naturalism, the Mind-Body Relation and Religious Experience. **Zygon**, v. 37, n. 2, p. 361-379, June 2002.

HARDY, Alister. **The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience**. Oxford: Clarendon Press, 1979.

HARRISON, Victoria S. The pragmatics of defining religion in a multi-cultural world. **International Journal for Philosophy of Religion**, v. 58, p. 133-152, 2006.

HARVARD. **The Human Flourishing Program**. Cambridge: Harvard University, 2020. Disponível em: <https://hfh.fas.harvard.edu/how-to-flourish>. Acesso em: 16 dez. 2021.

JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa**. São Paulo: Cultrix, 1995.

JAMES, William. **Pragmatism and The Meaning of Truth**. Cambridge. Harvard University Press, 1978.

- KRIPAL, Jeffrey. **Authors of the Impossible: the Paranormal and the Sacred**. Chicago: University of Chicago, 2010.
- LI, Shanshan; KUBZANSKI, Laura D.; VANDERWEELE, Tyler J. Religious service attendance, divorce and remarriage among U. S. nurses in mid and late life. **Plos One**, v. 13, n. 12, e0207778, 2018.
- LUCCHETTI, Giancarlo; LUCCHETTI, Alessandra L. G. Spirituality, Religion, and Health: Over the Last 15 Years of Field Research. **The International Journal of Psychiatry in Medicine**, v. 48, p. 199-215, 2014.
- MELO, Walter; RESENDE, Pedro H. The Impact of James's *Varieties of Religious Experience* in Jung's Work. **History of Psychology**, v. 23, p. 62-76, 2019.
- MOREIRA ALMEIDA, Alexander; KOENIG, Harold; LUCCHETTI, Giancarlo. Clinical implications of spirituality to mental health: review of evidence and practical guidelines. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, v. 36, p. 176-182, 2014.
- MOREIRA ALMEIDA, Alexander; SHARMA, Avdesh; RENSBERG, Bernard J.; VERHAGEN, Peter J.; COOK, Christopher C. H. Posicionamento da Associação Mundial de Psiquiatria sobre religiosidade e espiritualidade em psiquiatria. **Revista Debates em Psiquiatria**, v. 8, n. 2, p. 6-8, mar./abr. 2018,
- OTTO, Rudolf. **Life and Ministry of Jesus**. Chicago: Open Court, 1908.
- PICH, Roberto Hofmeister. **Naturalismo e ateísmo**. Porto Alegre: Edições EST, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. **Sobre a vontade na natureza**. Porto Alegre: L&PM, 2013.
- SHUSHAN, Gregory. **Conceptions of the Afterlife in Early Civilizations: Universalism, Constructivism and Near-Death Experience**. London: Continuum, 2009.
- SOMMER, Andreas. **Crossing the Boundaries of Mind and Body: Psychical Research and the Origins of Modern Psychology**. PhD Thesis in Science and Technology Studies, University College London, 2013.
- STEVENSON, Ian. Research into the evidence of man's survival after death. **The Journal of Nervous and Mental Disease**, v. 3, n. 163, p. 152-170, 1977.
- THORNDIKE, Lynn. **A History of Magic and Experimental Science**. New York: Columbia University Press, 1934-1958. 8 v.
- WAITE, Linda J.; GALLAGHER, Maggie. **The Case for Marriage**. New York: Doubleday, 2000.
- WATSON, Marriot. Orthodox Science and Psychical Research. **The North American Review**, v. 206, n. 741, 1917, p. 271-282, 1917.
- WEINREICH, Otto. **Antike Heilungswunder**. Giessen: Alfred Töpelmann, 1909.

WILCOX, W. Bradford; and WOLFINGER, Nicholas H. **Soul Mates: Religion, Sex, Love, and Marriage among African Americans and Latinos**. New York: Oxford University Press, 2016.

WOLLGAST, Siegfried. **Philosophie in Deutschland zwischen Reformation und Aufklärung, 1550-1650**. Berlin: Akademie Verlag, 1988.