



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA SOCIAL

AURORA CAMBOIM LOPES DE ANDRADE LULA

**Desenvolvimento Moral e Religioso: Estudo Correlacional e Validação
de Instrumento**

João Pessoa, PB

2013

AURORA CAMBOIM LOPES DE ANDRADE LULA

**Desenvolvimento Moral e Religioso: Estudo Correlacional e Validação
de Instrumento**

Tese apresentada ao Programa de Pós
graduação em Psicologia Social da
Universidade Federal da Paraíba,
como parte dos requisitos para
obtenção do grau de Doutora em
Psicologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Cleonice Pereira dos Santos Camino

João Pessoa, PB

2013

L955d Lula, Aurora Camboim Lopes de Andrade.
Desenvolvimento moral e religioso: estudo correlacional e
validação de instrumento / Aurora Camboim Lopes de Andrade
Lula.-- João Pessoa, 2013.
269f.
Orientadora: Cleonice Pereira dos Santos Camino
Tese (Doutorado) – UFPB/CCHL
1. Psicologia social. 2. Pensamento moral -
desenvolvimento. 3. Pensamento religioso - desenvolvimento.
4. Julgamento moral. 5. Julgamento religioso.

UFPB/BC

CDU: 316.6(043)

FOLHA DE APROVAÇÃO

Nome: Aurora Camboim Lopes de Andrade Lula

Título: Desenvolvimento moral e religioso: estudo correlacional e validação de instrumento

Tese apresentada à Universidade Federal da Paraíba como requisito para a obtenção do título de Doutora em Psicologia Social.

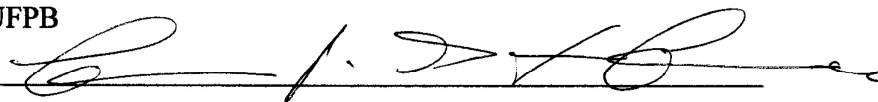
Aprovada em: 26 de abril de 2013.

Banca examinadora:

Prof^ª. Cleonice Pereira dos Santos Camino (Orientadora)

Instituição: UFPB

Assinatura:



Prof^ª. Nadia Maria Ribeiro Salomão

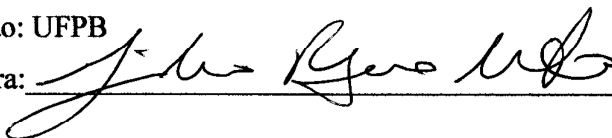
Instituição: UFPB

Assinatura:

Prof. Julio Rique Neto

Instituição: UFPB

Assinatura:



Prof^ª. Alicia Garrido

Instituição: Universidad Comtuplense de Madrid

Assinatura:

Prof. Leonardo Rodrigues Sampaio

Instituição: UNIVASF

Assinatura:

— Santidade, qual é a melhor religião?

O Dalai Lama fez uma pequena pausa, deu um sorriso, me olhou bem nos olhos e afirmou:

— A melhor religião é aquela que te faz melhor.

Para sair da perplexidade diante de tão sábia resposta, voltei a perguntar:

— O que me faz melhor?

— **Aquilo que te faz mais compassivo, aquilo que te faz mais sensível, mais desapegado, mais amoroso, mais humanitário, mais responsável... A religião que conseguir fazer isso de ti é a melhor religião...**

(Diálogo entre Leonardo Boff e o Dalai Lama adaptado)

A Augusto Cesar, Ana
Leticia e Allan Philipe, meus maiores tesouros,
aqueles que me dão a alegria de viver

AGRADECIMENTOS

Não foram poucos os obstáculos para que eu chegasse à concretização dessa tese. Se não fosse o apoio da família e dos amigos dificilmente eu teria conseguido superar o desafio de estudar um tema que ainda poucos na psicologia se propuseram a pesquisar. Teria sido um trabalho bastante solitário se não fossem esses apoios inspiradores e revigorantes. Entre lágrimas, sorrisos, dúvidas, certezas, concluí um trabalho que, apesar de tudo, me deu muito prazer em construir. Agradeço a todos que passaram em minha vida nesses quatro anos de intensa aquisição de conhecimento, mas agradeço especialmente:

- Ao meu querido companheiro **Pablo Cezar** que, durante todo esse tempo, compreendeu a dimensão dessa empreitada e me deu todo o apoio nas horas felizes ou de angústia. Nunca deixou de acreditar em mim, talvez até mais do que eu mesma.

- A minha querida mãe **Maria Waleska** que, mesmo bem longe na distância física, sempre esteve do meu lado, segurando na minha mão e me dando força para continuar.

- A minha orientadora **Cleonice Camino** que teve paciência para orientar uma tese que, em parte, foge de seus interesses.

- Aos professores da banca de qualificação e de defesa **Julio Rique, Nadia Salomão, Thiago Aquino, Márcia Paz e Leonardo Sampaio**, pela disponibilidade e excelente avaliação do meu trabalho.

- A todos os integrantes do **NPDSM**, pela amizade e contribuições a minha tese durante longos anos.

- A **Miriane Santos e Juliane Fernandes**, pela amizade sincera cultivada por 12 anos.

- A **Nilton Formiga** pelas contribuições estatísticas.
- As amigas **Germana Dália** e **Mirna Nóbrega** que me fazem lembrar todos os dias o valor de uma amizade.
- A toda **espiritualidade** que me ajudou a persistir e nunca desistir, me fornecendo o conforto da esperança e da fé.
- Aos meus irmãos **Genaro** e **Juliana** que me apoiaram imensamente, estreitando os laços espirituais e materiais que nos unem.
- A **Ângela** que sempre cuidou tão bem dos meus filhos para que eu pudesse me dedicar a minha tese, mas que agora é ela quem precisa de cuidados.
- Ao meu pai **Bernardo Lula Junior** que, do seu jeito, me envia suas energias fortificantes.
- As minhas avós **Leticia Camboim** e **Regina Lula** (*in memoriam*) que eram meus exemplos de determinação, força e sabedoria.
- Aos meus lindos e amados filhos **Augusto Cesar**, **Ana Letícia** e **Allan Philipe** por existirem em minha vida e por me ensinarem todos os dias o valor da paciência, da inocência, do desapego, da união, do compartilhamento, do amor incondicional e da doçura.

RESUMO

Camboim, A. (2013). *Desenvolvimento Moral e Religioso: Estudo Correlacional e Validação de Instrumento*. Tese de Doutorado, Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa – PB.

O objetivo final desta tese foi verificar se o desenvolvimento do pensamento moral é condição necessária para o desenvolvimento do pensamento religioso. Para atingir esse objetivo, fez-se necessário antes construir e validar um instrumento objetivo para investigar o julgamento religioso. Duas teorias serviram como base para este estudo: a teoria do desenvolvimento do julgamento moral de justiça, elaborada por Kohlberg (1969) e a teoria do desenvolvimento do julgamento religioso, elaborada por Oser e Gmünder (1991). Ambas seguem os mesmos pressupostos piagetianos. Sendo assim, foi necessária a realização de três estudos, os dois primeiros referentes à construção e validação do Teste do Julgamento Religioso (TJR) e o terceiro referente à verificação da relação entre pensamento moral e religioso. O TJR foi construído baseado em três dilemas de Oser e Gmünder (1991). Após cada dilema havia itens constituídos por afirmativas, que correspondiam aos estágios da teoria do julgamento religioso. Os respondentes deveriam indicar em uma escala do tipo *likert* o grau de importância de cada afirmativa. A validação de construto consistiu na verificação dos coeficientes de fidedignidade e da consistência interna dos itens do instrumento construído. Participaram 206 estudantes adolescentes e universitários. Foi realizada uma análise fatorial para cada dilema e Teste-T e ANOVA para verificar a influência dos dados sócio-demográficos nos escores dos participantes referentes aos fatores das escalas. Verificou-se nos resultados que a organização dos itens nos fatores mostrou-se adequada com três componentes ao invés de cinco (como previa a teoria). Concluiu-se que o dilema de Paulo e o dilema da Sorte apresentaram parâmetros psicométricos adequados, mas o dilema do Juiz não apresentou e foi retirado das análises posteriores. O segundo estudo teve caráter confirmatório e contou com uma participação de 153 estudantes adolescentes e universitários. Foi administrado o TJR com as modificações realizadas no segundo estudo. Verificaram-se mais uma vez que os itens apresentaram uma organização mais adequada com três componentes, o que levou a crer que o desenvolvimento do julgamento religioso pode ser dividido por níveis. Os dois primeiros estágios constituiriam o primeiro nível, o estágio 3 formaria o segundo nível e os dois últimos estágios comporiam o terceiro nível. O terceiro estudo teve como objetivo verificar se o pensamento moral é condição necessária ao pensamento religioso. Participaram 293 jovens dentro das seguintes faixas etárias: 16-17 anos; 20-21 anos e 24-25 anos. Foram utilizados os seguintes instrumentos: um questionário sócio-demográfico; o DIT e o TJR. Através de uma análise de Wilcoxon, esperou-se encontrar nos resultados que os participantes evoluíssem primeiro no pensamento moral do que no pensamento religioso. Os resultados revelaram que a maior parte dos participantes deram escores maiores no pensamento moral do que no religioso, constituindo uma diferença significativa. No entanto, 49 participantes seguiram numa direção contrária ao esperado. Nesse caso, é preciso levar em consideração que o pensamento moral não se limita à justiça, sendo possível que outras variáveis possam ter interferido no estudo.

Palavras-chaves: Pensamento Moral, Pensamento Religioso, Desenvolvimento

ABSTRACT

Camboim, A. (2013). *Moral and religious development: correlational study and validation instrument*. PH.D. Dissertation, Graduate Program in Social Psychology, Federal University of Paraiba, João Pessoa-PB.

The main aim of this work was to verify if weather the development of moral thinking is necessary to the development of the religious thinking. To attain this intend it was first needed to built and validate an objective instrument to investigate the religious judgment. Two theories are the groundwork of this study: The Moral Judgment on Justice, a developmental theory elaborated by Kohlberg (1969), and the Development of Religious Judgment, a theory elaborated by Oser e Gmünder (1991). Both of them follow the same piagetian assumptions. Consequently, three studies were necessary to attain the main aim. The two first studies intended for construct and validate the Religious Judgment Test (TJR) and the third study proposed for verify the relation between moral and religious thinking. The TJR was built based on Oser e Gmünder (1991) three dilemmas. After each of these dilemmas there are items consisted of affirmatives that corresponds to the religious judgment theory stages. The participants should indicate with a Likert scale the importance of each affirmative. Confidence coefficient and items internal consistence authorize the instrument construct validation. 206 adolescents and University students participated. Factorial analyses were made for each dilemma and both the T-test and ANOVA permit verify the influence of social demographic data on participants scores found on scales factors. The results support items allocation on factors only with three components, and not with five components as indicated by theory. As a result, both Paul-dilemma and Chance-dilemma presented adequate psychometric parameter, while the Theodicy-dilemma did not present the same adequacy and was removed from posterior analyses. 135 adolescents and University students participated on the second study which had a confirmatory character. The TJR with the modifications realized by means of the first study was applied. Once again, the items presented a more adequate organization with three components. It indicates a level development of religious judgment. Level 1 should be formed by the two initial stages, Level 2 outlined by the third stage and Level 3 should be composed by the last two stages. The third study propose to verify if moral thinking is a necessary condition to religious thinking. Participated 293 young people within the follow ages groups: 16-17 years old; 20-12 years old, and 24-25 years old. The instruments applied were: a demographic questionnaire, the DIT and the TJR. It was assumed that the Wilcoxon test would confirm that the participants should progress first on moral thinking than on religious thinking. The results revealed that, significantly, the great part of the participants score higher on moral thinking than on religious thinking. However, 49 participants followed a contrary and unexpected direction. In this case, it might be considered that the moral thinking is not restricted by Justice, and that it is possible that others variables would have influenced in the study.

Key-words: Moral thinking, Religious thinking, Development.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Análise dos Componentes Principais do Dilema de Paulo.....	172
Tabela 2 – Análise dos Componentes Principais do Dilema da Sorte.....	175
Tabela 3 – Análise dos Componentes Principais do Dilema do Juiz.....	177
Tabela 4 – Média e desvio padrão dos homens e mulheres em relação aos três fatores dos dilemas de Paulo e da Sorte.....	178
Tabela 5 – Média e desvio padrão dos estudantes de ensino médio e superior em relação aos três fatores dos dilemas de Paulo e da Sorte.....	179
Tabela 6 – Média e desvio padrão dos participantes quanto ao grau de religiosidade para os três fatores.....	180
Tabela 7 – Média e desvio padrão dos participantes quanto ao grau de espiritualidade.....	181
Tabela 8 – Média e desvio padrão dos participantes quanto à pertença religiosa.....	182
Tabela 9 – Médias e desvios padrão dos participantes quanto à prática religiosa.....	183
Tabela 10 – Análise fatorial confirmatória do Dilema de Paulo.....	202
Tabela 11 – Análise Fatorial Confirmatória do Dilema da Sorte.....	205
Tabela 12 – Média e desvio padrão dos homens e mulheres em relação aos fatores da análise confirmatória.....	206
Tabela 13 – Média e desvio padrão dos estudantes de ensino médio e universitários aos fatores da análise confirmatória.....	207
Tabela 14 – Média e desvio padrão dos participantes quanto ao grau de religiosidade para os fatores da análise confirmatória.....	207
Tabela 15 – Média e desvio padrão dos participantes quanto ao grau de espiritualidade para os fatores da análise confirmatória.....	208

Tabela 16 – Média e desvio padrão dos participantes quanto à pertença religiosa para os fatores da análise confirmatória.....	209
Tabela 17 – Exemplo de atribuição de pesos aos dilemas.....	223
Tabela 18 – Análise dos Componentes Principais dos dilemas do Prisioneiro Foragido e de João e o Remédio.....	226
Tabela 19 – Características dos níveis de desenvolvimento do julgamento moral e religioso.....	227
Tabela 20 – Relação entre os níveis de julgamento moral e os níveis de julgamento religioso.....	228
Tabela 21 – Tabela de contingência entre os níveis de julgamento moral e julgamento religioso.....	229

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Médias dos participantes por grupo de idade em cada nível de julgamento moral.....	230
Figura 2 – Médias dos participantes por grupo de idade em cada nível do julgamento religioso.....	231

SUMÁRIO

EPÍGRAFE.....	iii
DEDICATÓRIA.....	iv
AGRADECIMENTOS.....	v
RESUMO.....	vii
ABSTRACT.....	viii
LISTA DE TABELAS.....	ix
LISTA DE FIGURAS.....	xi
INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1. O DESENVOLVIMENTO DO JULGAMENTO MORAL.....	22
1.1. O QUE É MORAL?	23
1.2. PRINCÍPIOS DA ABORDAGEM COGNITIVA DO DESENVOLVIMENTO	26
1.3. A TEORIA DO DESENVOLVIMENTO MORAL DE PIAGET.....	32
1.4. A TEORIA DO DESENVOLVIMENTO MORAL DE KOHLBERG.....	35
1.5. ESTUDOS EMPÍRICOS	45
1.6. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO	63
CAPÍTULO 2. O DESENVOLVIMENTO DO JULGAMENTO RELIGIOSO	69
2.1. O CAMPO DE ESTUDO DA PSICOLOGIA DA RELIGIÃO	70
2.1.1. <i>Religião, Religiosidade e Espiritualidade.....</i>	<i>75</i>
2.1.2. <i>A Psicologia da Religião no Brasil.....</i>	<i>76</i>
2.1.3. <i>O campo de estudo da psicologia do desenvolvimento religioso e espiritual.....</i>	<i>79</i>
2.2. DEFINIÇÃO DO JULGAMENTO RELIGIOSO.....	82
2.2. RELEVÂNCIA DO JULGAMENTO RELIGIOSO.....	83
2.3. A ESTRUTURA E O DESENVOLVIMENTO DO JULGAMENTO RELIGIOSO	84
2.3.1. <i>Características dos estágios do julgamento religioso</i>	<i>84</i>
2.3.2. <i>Desenvolvimento do julgamento religioso</i>	<i>91</i>
2.4. PENSAMENTO RELIGIOSO E PENSAMENTO MORAL	96
2.5. CONCLUSÕES SOBRE TEORIA DO JULGAMENTO RELIGIOSO.....	97

2.6. ESTUDOS EMPÍRICOS	98
2.6.1. <i>O estudo de Oser e Gmunder (1991)</i>	98
2.6.2. <i>O estudo realizado no Brasil</i>	99
2.6.3. <i>Outros estudos empíricos</i>	102
2.7. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO	114
CAPÍTULO 3. RELAÇÃO ENTRE MORAL E RELIGIÃO	120
3.1. BREVE HISTÓRICO DA RELAÇÃO ENTRE MORAL E RELIGIÃO	121
3.2. KANT: DA MORAL À RELIGIÃO	130
3.3. A VISÃO DE KOHLBERG E A SUPOSIÇÃO DE UM SÉTIMO ESTÁGIO	134
3.3.1. <i>O sétimo estágio: para além da justiça</i>	142
4.4. ESTUDOS EMPÍRICOS	146
4.4. CONSIDERAÇÕES SOBRE O CAPÍTULO	158
CAPÍTULO 4. O PRIMEIRO ESTUDO EMPÍRICO	162
PARTE I – CONSTRUÇÃO DO TESTE DO JULGAMENTO RELIGIOSO.....	163
4.1. OBJETIVO.....	163
4.2. MÉTODO	163
4.3. A PRIMEIRA VERSÃO DO TJR	165
PARTE II – VALIDAÇÃO DO TJR	166
4.4. OBJETIVO GERAL	166
4.5. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	166
4.6. HIPÓTESES	166
4.7. MÉTODO	168
4.7.1. <i>Participantes</i>	168
4.7.2. <i>Instrumentos</i>	168
4.7.3. <i>Procedimentos</i>	168
4.8. RESULTADOS	169
4.9. DISCUSSÃO	184
CAPÍTULO 5. SEGUNDO ESTUDO EMPÍRICO	196
5.1. OBJETIVO GERAL	197

5.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	197
5.3. HIPÓTESES	197
5.4. MÉTODO	198
5.4.1. <i>Participantes</i>	198
5.4.2. <i>Instrumentos</i>	198
5.4.3. <i>Procedimentos</i>	199
5.5. RESULTADOS	199
5.6. DISCUSSÃO	209
 CAPÍTULO 6. O TERCEIRO ESTUDO EMPÍRICO.....	218
6.1. OBJETIVO GERAL	219
6.2. OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	219
6.3. HIPÓTESES	219
6.4. MÉTODO	220
6.4.1. <i>Participantes</i>	220
6.4.2. <i>Instrumentos</i>	220
6.4.3. <i>Procedimento</i>	221
6.5. RESULTADOS	224
6.6. DISCUSSÃO	231
 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	240
 REFERÊNCIAS	245
 APÊNDICES.....	257
APÊNDICE A: SEGUNDA VERSÃO DO TJR.....	258
APÊNDICE B: QUESTIONÁRIO SÓCIO-DEMOGRÁFICO	263
APÊNDICE C: VERSÃO FINAL DO TJR	264
 ANEXO	267
ANEXO A: DIT	268

INTRODUÇÃO

A história da humanidade mostra a formação de sociedades de pessoas desde os primórdios. A vida em sociedade implica a necessidade de coexistência e de sua regulamentação. Além disso, a regulamentação de comportamentos sociais implica conteúdos legais, morais e religiosos. Nota-se, por exemplo, a necessidade de normas frente aos grandes problemas por que passa o mundo moderno, tais como o aquecimento global, a poluição e a violência que colocam em evidência a necessidade de uma conduta moral pautada na justiça social, solidariedade e na responsabilidade.

O atual cenário político brasileiro também se constitui em um bom motivo para estudar a relação entre moral e religião, pois existe hoje uma crescente discussão de assuntos que envolvem problemas concernentes a essas duas dimensões. Tais como: a legalização do aborto, casamento entre homossexuais, adoção de crianças por pessoas do mesmo sexo, pesquisas com células-tronco. A mídia também tem levantado discussões, e a população se divide nas opiniões, acerca do pastor evangélico que preside a comissão de Direitos Humanos e que levanta discursos considerados, por uma parte dessas pessoas, preconceituosos. Esses confrontos de opiniões sobre questões morais colocam, muitas vezes, a religião como um obstáculo à justiça e à liberdade. Seriam, então, essas duas dimensões antagônicas ou caminhariam na mesma direção?

Durante a história do homem, moral e religião caminharam juntas ao longo dos séculos. As religiões tomaram para si a responsabilidade de educar moralmente seus fiéis, ditando normas de conduta, orientando sobre quais os comportamentos certos e errados de acordo com suas doutrinas e dogmas. Em determinadas épocas da humanidade, a moral religiosa era pautada na punição para todos aqueles que não se ajustavam às normas de comportamento considerado certo. Pode-se dar o exemplo da

Santa Inquisição que, na idade média, era uma espécie de tribunal utilizado pela Igreja Católica para condenar aqueles que agiam de encontro aos seus dogmas.

A modernidade foi o período em que houve uma significativa separação entre moral e religião. A religião perdeu o seu monopólio e a moral passou a ser função do Estado democrático. A moral e a religião são vistos desde então como domínios separados. Segundo Kant (2006/1793), o homem conhece os seus deveres sem a religião, pois a lei moral pode claramente ser percebida pela razão humana sem o auxílio de revelação religiosa. As pessoas podem agir moralmente sem necessitar da fé ou crenças religiosas. O pensamento moderno trouxe a tona o racionalismo, a autonomia da vontade (Kant, 1974/1788). O homem é desafiado a tomar decisões segundo sua própria consciência, seja ele religioso ou não. A moral é tida como um campo independente de qualquer outro, não precisando de nenhum outro fim a não ser ela própria.

A religião, por outro lado, não deixou de ter importância no mundo moderno, mas vem sofrendo uma reestruturação ao longo dos últimos anos, sendo considerada uma alternativa pessoal para compreender o dever de ser moral. A religião tem a função de ajudar as pessoas em suas decisões morais, com o fim de adquirir segurança futura, além da vida material. As pessoas recorrem à religião porque esta oferece uma resposta às injustiças, ao sofrimento e a morte, que não podem ser totalmente respondíveis pelo discurso moral. A religião necessita da moral para existir, para fundamentar a sua doutrina.

As pessoas, portanto, procuram a religião para responder as suas incertezas acerca do significado da vida e da morte. A religiosidade pode advir de duas formas não excludentes, uma delas é através da experiência religiosa ou mística e a outra é pela racionalidade. Ter consciência da finitude, limitação e imperfeição humana leva à

crença num poder maior, criador e regulador do mundo. Por outro lado, a contemplação do mundo, da natureza e da vida pode levar a um sentimento de união com o universo que, por sua vez, leva à certeza de que nada existe por fruto do acaso e que haveria uma lei suprema que estaria por trás de toda organização natural.

É nesse sentido que Kohlberg (1981) aceita a teoria da lei natural como explicativa para entender a relação da natureza humana com a ordem natural ou cósmica. A teoria da lei natural é baseada na razão humana e faz menção a uma ordem ou lei que governa o universo e que não é passível de erros e injustiças, como são as leis humanas. De acordo com a teoria da lei natural, os seres humanos estão interligados uns com os outros e com o universo, sendo imprescindível o respeito pelo outro. Assim, de acordo com Kohlberg, as leis morais são naturais, pois são produtos da natureza humana universal e não das normas sociais relativas.

Kohlberg (1981), da mesma forma que Kant (2006/1793), coloca a moralidade como um campo autônomo, mas não fechado nele mesmo, pois as questões morais podem ter um direcionamento para o domínio religioso. Isso significa dizer que existem certas questões que ultrapassam o limite do campo moral e precisam ser respondidas de uma perspectiva religiosa, como por exemplo, “por que ser moral?”. É uma questão sobre o sentido da vida e o domínio moral não cobre a sua extensão.

Diante de todas as suas reflexões sobre a relação entre moralidade e religião, Kohlberg (1981) tentou compreendê-la também de um ponto de vista do desenvolvimento estrutural. É nesse campo de estudo que essa tese se insere, procurando investigar a relação de necessidade entre desenvolvimento do julgamento moral e desenvolvimento do julgamento religioso. Para Kohlberg, o pensamento moral e o pensamento religioso são diferentes, mas possuem estágios de desenvolvimento paralelos. Esse autor levantou uma hipótese que, mesmo depois de décadas de sua

elaboração, continua a motivar discussões e pesquisas para confirmá-la. A hipótese é: o desenvolvimento de um estágio moral é necessário, mas não suficiente para o desenvolvimento de um estágio paralelo do julgamento religioso.

Kohlberg (1981) apoiou-se em duas suposições filosóficas para explicar sua hipótese. A primeira delas é a de que a moral é autônoma, não depende de outros domínios para existir. Isto significa que as pessoas podem justificar suas ações e decisões morais sem necessitar de um argumento religioso, e que o desenvolvimento moral ocorre mesmo que os indivíduos não tenham crenças religiosas. A segunda suposição é a de que o desenvolvimento metafísico pressupõe o desenvolvimento do raciocínio ou prática moral. Ou seja, só se pensa ou reflete sobre um mundo sobrenatural, depois de se pensar e refletir sobre o mundo natural, pois este constitui referência para aquele. Em outras palavras, as pessoas se relacionam desde o nascimento com o meio social e só depois aprendem ou intuem sobre um mundo além do conhecido.

Essas elucubrações realizadas por Kohlberg (1981) foram escritas em uma de suas obras. Este autor é mundialmente conhecido por sua teoria sobre o desenvolvimento do julgamento moral, mas se viu compelido a admitir que a sua teoria não é completa, pois além da virtude de justiça, considerada por ele como a maior das virtudes, existem outras que são enfatizadas nos ensinamentos éticos cristãos e que podem ser incluídas no campo moral. E é por isso que Kohlberg julgou existir um sétimo estágio, além dos seis que compõem a sua tipologia do desenvolvimento moral. Seria um estágio que vai além da justiça e tem orientações éticas e religiosas.

Ao relacionar moral e religião, Kohlberg (1981) baseia-se tanto em conhecimentos de psicologia quanto em conhecimentos filosóficos. Para estudar o

desenvolvimento religioso, Kohlberg sofreu influência, principalmente, da teoria do desenvolvimento da fé de James Fowler (1981).

James Fowler (1981) e Fritz Oser (1991) constituem os dois principais autores dentro do campo do desenvolvimento religioso numa perspectiva cognitiva e estrutural. Tanto o sexto estágio da teoria de Fowler quanto o quinto estágio da teoria de Oser apresentam uma relação estreita com o desenvolvimento moral e são influenciados pela noção de julgamento moral. Fowler e Oser argumentam da mesma forma, que o raciocínio religioso inclui componentes do raciocínio moral, parecendo lógico que a transição do estágio do raciocínio moral deve preceder a mudança de estágio no desenvolvimento religioso. A lógica dessa abordagem pode ser sensata, mas evidências empíricas não necessariamente apoiam-na. Day (2009) afirma que em alguns resultados de pesquisas, em conformidade com as suposições de Oser e Fowler, os escores do julgamento moral são maiores do que os do julgamento religioso, mas em outros casos acontece o inverso. Em geral, não tem existido diferença estatística entre os dois.

Apesar das teorias do desenvolvimento da fé ou do desenvolvimento religioso apresentar considerável impacto no campo do desenvolvimento humano e na psicologia da religião, são teorias que apresentam problemas comuns aos modelos neo-piagetianos quanto às noções de estágios e estrutura – os estágios não correspondem a estruturas. Esses problemas referem-se principalmente à imprecisão da qualidade dos estágios, assim como problemas referentes à idade, no qual os sujeitos mais jovens algumas vezes atuam com melhor competência do que poderia ser predito no modelo referido e alguns mais velhos teriam um menor desempenho de acordo com a lógica do modelo.

As pesquisas empíricas que tentam compreender a relação entre desenvolvimento moral e desenvolvimento religioso são poucas. Essa escassez de pesquisas pode estar associada ao fato de que é relativamente recente (cerca de duas a

três décadas) o interesse de pesquisadores que procuram definir, avaliar e mapear a psicologia do desenvolvimento religioso e espiritual como um objeto merecedor de rigor científico (Day, 2009).

Constatando-se que existem poucos estudos empíricos sobre a relação da moral com a religião dentro de uma perspectiva do desenvolvimento cognitivo; sendo esta escassez verificada principalmente no Brasil, considera-se relevante investigar este tema, tanto de forma teórica quanto empírica. Além disso, a grande quantidade de discussões políticas que envolvem problemas morais e religiosos motiva a tentar compreender melhor essa relação. Para tanto, esta tese será apresentada em seis capítulos.

O primeiro capítulo apresenta, inicialmente, os princípios que regem as teorias do desenvolvimento cognitivo e estrutural para em seguida apresentar as principais teorias morais, com ênfase na teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg e os estudos empíricos relativos a essa teoria. O segundo capítulo apresenta as principais teorias do desenvolvimento religioso, enfatizando a teoria de Oser e Gmünder, assim como os estudos empíricos referentes ao desenvolvimento religioso. O terceiro capítulo versa sobre a relação entre moral e religião, apresentando um histórico sobre essa relação, as visões de Kant e Kohlberg sobre o tema e os estudos empíricos que abarcam essa relação. O quarto, o quinto e o sexto capítulos dizem respeito a realização de estudos empíricos com a finalidade de atingir os objetivos pleiteados: o primeiro consiste na construção e validação de um teste objetivo para medir o julgamento religioso; o segundo consiste em confirmar a estrutura do instrumento construído; e o terceiro refere-se a um estudo transversal considerando diferentes grupos de idade que procura verificar a relação de necessidade entre o pensamento moral e o pensamento religioso.

Capítulo 1. O Desenvolvimento do Julgamento Moral

1.1. O que é Moral?

A moral é de interesse de diversas áreas de conhecimento, para a psicologia, filosofia, educação e para a sociologia (Biaggio, 2002). Lourenço (1992) afirma que para conseguir refletir ou estudar o desenvolvimento moral é necessário primeiramente levantar uma pergunta básica “o que é moral?”. Este autor afirma que uma das características da moralidade é ser prescritiva, normativa e generalizável e estar ligada ao domínio do dever. As normas morais, então, têm a ver com a justiça e o bem-estar do outro.

Vázquez (1987) define moral como um conjunto de normas e regras, aceitas livre e conscientemente, que regulam as relações dos indivíduos e que variam historicamente nas diferentes sociedades. Surge quando o homem deixa sua natureza instintiva e puramente natural e passa a ter uma natureza social. Segundo esse autor, a moral só existe nas relações entre as pessoas e quando estas possuem certa consciência para se comportar de acordo com as normas que as governam. A moral nasce, portanto, “...com a finalidade de assegurar a concordância do comportamento de cada um com os interesses do coletivo” (p.28). A partir do momento em que as sociedades vão se desenvolvendo, substituindo certas normas e princípios por outros, ou certos valores morais e virtudes por outras, também a moral muda. Assim, a moral é concebida como um fato histórico e, ao longo da história humana, pode-se falar da moral da Antiguidade, da moral feudal da Idade Média, da moral burguesa, e assim por diante.

Ainda que a moral mude historicamente e que uma mesma norma moral possa ter conteúdos distintos em diferentes contextos sociais, a função social da moral continua a mesma: regular as ações dos indivíduos nas suas relações indivíduo/indivíduo ou indivíduo/sociedade. Segundo Vázquez (1987), a moral tem a

função de contribuir para que as ações dos indivíduos ou de um grupo social desenvolvam-se de maneira vantajosa para toda a sociedade ou para uma parte dela.

O comportamento moral é obrigatório, pois o indivíduo é obrigado a comportar-se de acordo com uma norma, e toda norma funda um dever. No entanto, a vontade do agente moral é uma vontade livre, pois as normas morais devem ser respeitadas por uma convicção interior e não por conformidade exterior. Isso supõe que a obrigatoriedade moral inclui a liberdade de escolha. Vásquez (1987) afirma que apesar da moral ter um caráter social, esta só se desenvolve com o aumento do grau de consciência e de liberdade dos indivíduos, ou seja, da responsabilidade pessoal no comportamento moral. Esse autor afirma que os fatores objetivos (costumes, tradição, normas já estabelecidas) não podem obscurecer o papel dos fatores subjetivos, dos elementos individuais (decisão e responsabilidade pessoal), mesmo que a consciência individual esteja condicionada a situação social concreta. Assim, “...o verdadeiro agente moral é o indivíduo, mas o indivíduo como ser social” (p.184).

A psicologia tem seu papel dentro da discussão da responsabilidade e obrigatoriedade moral do indivíduo. Diferentes correntes abordam a moralidade sob perspectivas distintas. A psicanálise, por exemplo, trata da consciência moral como um sentimento de culpa, originado no complexo de Édipo, no qual existe a ansiedade em relação à perda do amor dos pais ou do medo da punição pelos impulsos não aceitos socialmente. Segundo Junqueira e Coelho Junior (2005), a moral para Freud surge a partir da necessidade de domínio das forças da natureza e da agressividade humana e tem como função regular os relacionamentos entre os homens, sob um ponto de vista da necessidade de sobrevivência da espécie. O desenvolvimento moral no indivíduo remontaria ao desenvolvimento da moralidade na espécie humana, expresso por meio do mito do pai primevo. Para Freud, a civilização e a neurose têm a mesma origem – a

renúncia pulsional. Os conflitos morais vividos pelas pessoas seriam na realidade conflitos pulsionais e os dois principais meios de lidar com a pulsão que deve ser renunciada são o recalque (responsável por processos patológicos) e a sublimação (responsável por processos saudáveis e criativos).

A perspectiva behaviorista ou da aprendizagem coloca a questão da moralidade como punição ou reforço. Na perspectiva do Behaviorismo radical cita-se o exemplo de Skinner. Este afirmava que as pessoas são produto da aprendizagem, modeladas mais pelos fatores externos do que por fatores genéticos. Segundo Zilio e Carrara (2009), Skinner afirmava que o behaviorismo propunha uma ciência dos valores, podendo-se supor que em sua teoria do comportamento havia uma teoria moral implícita. Bondade estaria relacionada a algo bom e, portanto, deveria ser reforçada. Esse autor afirma que a teoria moral de Skinner possui as seguintes afirmações que a constitui: (a) o que é bom para uma espécie é o que possibilita a sua sobrevivência; (b) o que é bom para o organismo é o que promove o seu bem-estar; e (c) o que é bom para a cultura é o que resolve seus problemas. Dessa forma, o principal valor da teoria moral de Skinner é a sobrevivência em todos os níveis (natural, operante e social).

Dentro da teoria da aprendizagem social, Bandura apresenta um posicionamento diferente daquele adotado por Skinner. Para Bandura, o comportamento social não é explicado apenas por mecanismos simples de reforço e punição. A fonte mais importante da aprendizagem social seria a observação dos outros, a imitação. Não seria possível testar todos os comportamentos possíveis para aprender qual seria o melhor, mas se uma criança observa uma pessoa ter sucesso numa determinada ação, tenderia a imitar aquele mesmo comportamento.

Em ambas as correntes apresentadas acima, a moral parece ser algo exterior ao indivíduo, algo que vai ser internalizado. Segundo Lourenço (1992), é a partir do

enfoque construtivista de Piaget e do enfoque cognitivo-estrutural de Kohlberg que o sujeito aparece como agente do processo moral. A essência da moralidade está no julgamento moral, no conhecimento do que é certo ou errado. Este enfoque cognitivista tomou conta do campo da moral nas últimas décadas (Biaggio, 2002).

A ideia de que a mente humana evolui orientada para o equilíbrio é o que constitui a base, não apenas no campo da moral, mas para qualquer teoria dentro de uma abordagem cognitiva e do desenvolvimento na psicologia. Esse desenvolvimento vem acompanhado de mudanças sequenciais na organização do pensamento, tanto na esfera das compreensões do mundo físico quanto na esfera das relações sociais.

Sendo assim, para compreender as teorias do desenvolvimento contidas nesta tese, tanto a do julgamento moral como a do julgamento religioso, é necessário antes conhecer os princípios dessa abordagem que teve como precursor Jean Piaget.

1.2. Princípios da Abordagem Cognitiva do Desenvolvimento

Piaget dedicou 60 anos de sua vida em observações, reflexões e pesquisas para tentar compreender e explicar o desenvolvimento cognitivo, social e emocional das crianças. A sua teoria é de vital importância tanto dentro da psicologia como dentro da educação, apesar de seu trabalho não ter sido diretamente voltado nem para uma área nem para outra. Na realidade, ele preferiu ser classificado como epistemólogo genético.

Piaget, inicialmente, por ter formação universitária em ciências naturais, estudou o desenvolvimento dos moluscos. Por seu trabalho intenso nesta área, concluiu que o desenvolvimento biológico não se devia apenas à maturação, mas também às variáveis do ambiente. Estas convicções contribuíram mais tarde para que Piaget entendesse o desenvolvimento mental como um processo de adaptação ao meio e uma extensão do desenvolvimento biológico.

Os estudos de Piaget sobre o desenvolvimento intelectual foram largamente influenciados pelos seus estudos enquanto biólogo. Para este autor, a mente e o corpo não são independentes um do outro, a atividade mental submete-se às mesmas leis da atividade biológica. Piaget (1966/1987) afirmou que os atos intelectuais são entendidos como atos de organização e de adaptação ao meio.

O desenvolvimento e a formação do conhecimento, de acordo com Piaget (1975), são explicados por um processo central de equilibração. Esse processo, através de equilibrações e re-equilibrações múltiplas, conduz de certos estados de equilíbrio a outros, qualitativamente diferentes. Em alguns casos pode ocorrer que certas re-equilibrações retornem ao equilíbrio anterior, porém, aquelas que são fundamentais para o desenvolvimento consistem em não somente num novo equilíbrio, mas em um melhor equilíbrio, e são chamadas de “equilibrações majorantes”.

Todo equilíbrio cognitivo requer dois processos fundamentais: assimilação e acomodação. A assimilação ocorre quando um novo elemento entra numa estrutura organizada se este elemento não a destrói. Piaget (1967/2000) explica que o funcionamento do organismo não destrói e sim conserva o ciclo de organização, coordenando os dados do meio de maneira a incorporá-los nesse ciclo. Como o ser humano está continuamente processando estímulos, o processo de assimilação também ocorre de forma contínua.

A assimilação possibilita a ampliação dos esquemas, mas não os transforma. Sabe-se que os esquemas dos adultos são diferentes dos das crianças, portanto, para compreender como os esquemas se transformam é necessário entender o processo de acomodação. Algumas vezes não é possível assimilar um estímulo novo a um esquema já existente, pois ele não se “encaixa”. Ou seja, as estruturas do estímulo não se assemelham a nenhum esquema disponível. Existem, então, duas soluções: cria-se um

novo esquema ou modifica-se um velho esquema. Ambas são formas de acomodação. É importante lembrar que nenhum comportamento é só assimilação ou só acomodação. Piaget (1964/2004) explica que toda conduta é uma assimilação do dado a esquemas anteriores e toda conduta é, ao mesmo tempo, uma acomodação destes esquemas à situação atual.

Entende-se, então, o equilíbrio como um estado de balanço entre assimilação e acomodação e o processo de equilibração seria a passagem do desequilíbrio para o equilíbrio. O equilíbrio é característica intrínseca da vida orgânica e mental, é uma condição necessária pela qual o organismo luta constantemente. Toda conduta tende a assegurar equilíbrio entre os fatores internos e externos ou entre a assimilação e acomodação (Piaget, 1964/2004).

A abordagem cognitiva e estrutural do desenvolvimento defende que os indivíduos definem, interpretam e julgam ações sociais no meio externo em interações recíprocas e circulares: ação-reação-ação. Por esta concepção, as interações sociais motivam a busca pela compreensão das outras pessoas, das relações entre elas, tanto quanto as reações entre as pessoas e o mundo físico.

Com o desenvolvimento ocorrem mudanças sequenciais na organização do pensamento, tanto na esfera das compreensões do mundo físico quanto na esfera das relações sociais. Essas mudanças sequenciais, em geral, foram demarcadas por psicólogos como estágios ou níveis que representam mudanças qualitativas nas estruturas mentais e baseiam-se na teoria do desenvolvimento cognitivo de Piaget (1967/2000). Assim, dentro de uma sequencia, o desenvolvimento acarreta uma reorganização estrutural da forma atual do pensamento para uma nova forma mais complexa.

De forma resumida Colby e Kohlberg (1987) comentam sobre o processo de desenvolvimento cognitivo. Esses autores afirmam que o pensamento é formado através das interações com o meio. Tais interações permitem formar um sistema organizado de pensamento, processo pelo qual cada nova maneira diferente de pensar forma uma totalidade estrutural. Essas estruturas ou modos de pensamento se desenvolvem qualitativamente, implicando numa sequência invariável de estágios. Dessa forma, cada novo estágio representaria uma maneira mais equilibrada de compreensão do ambiente.

Muitas críticas foram levantadas à abordagem cognitiva e do desenvolvimento na psicologia, principalmente no que se refere ao conceito de estágios invariantes. Dentre as principais críticas estão:

1. A afirmação de que pensar não é uma cópia ou uma internalização do conteúdo ambiental levou a crer que o desenvolvimento cognitivo receberia uma influência mínima da experiência; o que levaria a tomar-se os estágios do desenvolvimento como independentes das experiências das crianças.

2. Afirmar que o pensamento forma sistemas organizados levou a se acreditar na ideia de que existiria uma consistência geral ou unidade no pensamento individual em cada estágio do desenvolvimento e que, por este motivo, o pensamento deveria ser caracterizado pela homogeneidade.

3. Com relação ao pressuposto de que as mudanças no desenvolvimento de sistemas organizados do pensamento envolvem um processo de regulação interna e de equilíbrio levou a crer que as transições de estágios seriam gerais; ou seja, quando uma nova operação cognitiva fosse assimilada e acomodada, esta nova estrutura seria generalizada para todos os conteúdos do conhecimento ou a uma grande variedade de tarefas.

4. O pressuposto de desenvolvimento em estruturas gerais levou a crer que o avanço das estruturas ocorria de forma abrupta, sem estágios intermediários ou processos de transição.

Segundo Turiel (1983), essas críticas, embora bem colocadas, são caracterizações incompletas e não apuradas das posições estruturais do desenvolvimento. Esse autor refuta as críticas apresentando os elementos que caracterizam as mudanças estruturais da seguinte forma:

(1) *Pensar não é uma cópia ou uma internalização do conteúdo ambiental.* O pensamento ou o conhecimento não são cópias da realidade ou das experiências, embora o desenvolvimento seja originado das interações da criança com o meio, isto é, da experiência. A proposição interacional, conforme a teoria estrutural seria então a de que o conhecimento é formado através *das ações do sujeito nos eventos, tarefas e problemas, assim como através de reflexões sobre suas ações.* Assim, experiências similares influenciam as crianças de diferentes formas, em diferentes estágios, permitindo reflexões e construções de distintos domínios do conhecimento. Por exemplo, é possível verificar-se na obra de Piaget a seguinte afirmação: “...a visão de um mesmo objeto suscitará diferentes perguntas em uma criança ainda incapaz de classificação e em uma maior, cujas ideias são mais amplas e mais sistemáticas” (Piaget, 1964/2004; p.16).

(2) *O pensamento forma sistemas organizados.* Essa afirmação implica numa consistência de pensamento através de tarefas e situações, embora isto não signifique que a noção de estágio implique que todas as formas de pensamento são partes de um mesmo domínio. *O conhecimento social se organiza dentro de domínios e não através de domínios.* Do ponto de vista estrutural, portanto, existe tanto homogeneidade como heterogeneidade na cognição. A homogeneidade, esperada em um estágio ou nível de

desenvolvimento, é restrita ao pensamento dentro de domínios conceituais definidos. Variações no pensamento individual se originariam por diferenças de domínio nas interseções do conhecimento e não por processos de transição entre estágios.

(3) *Mudanças no desenvolvimento de sistemas organizados do pensamento envolvem um processo de regulação interna e de equilíbrio.* As transições do desenvolvimento, por hipótese, são reguladas internamente (equilíbrio) e ocorreriam dentro de domínios e de forma gradual. Assim, o processo de mudança de um estágio para o outro seria regulado pela equilíbrio: o desenvolvimento sendo contínuo e gradualmente dirigido em direção a um equilíbrio crescente, de maneira que cada estágio estaria num patamar mais equilibrado do que o anterior. Em outras palavras, cada estágio de desenvolvimento representaria meios mais equilibrados de compreensão do ambiente do que o estágio anterior. Nas palavras de Piaget (2004; p.89): “Daí resulta que a teoria do desenvolvimento apela, necessariamente, para a noção de equilíbrio, pois toda conduta tende a assegurar equilíbrio entre os fatores internos e externos ou, mais em geral, entre a assimilação e a acomodação.”, Segundo Piaget (1966/1987), o ser humano está continuamente processando estímulos. O equilíbrio é característica intrínseca da vida orgânica e mental, é uma condição necessária pela qual o organismo luta constantemente.

As teorias do desenvolvimento moral e religioso que baseiam esta tese seguem os pressupostos acima mencionados. Dentro dessa perspectiva, Piaget dedicou um dos seus livros ao estudo do desenvolvimento moral, tomando como base a ideia de heteronomia e autonomia, que foi aprofundada e sistematizada por Kohlberg posteriormente.

1.3. A teoria do desenvolvimento moral de Piaget

Piaget (1932) afirma que o julgamento moral evolui por etapas e que estas são paralelas ao desenvolvimento cognitivo. Em sua obra "O julgamento moral na criança" (1932), Piaget investigou a compreensão infantil de regras através de perguntas a crianças sobre as regras do jogo de bolinhas de gude. Interessava-o saber sobre a prática das regras e sobre a consciência das regras. Nesta mesma obra, Piaget também investigou a influência da coação adulta nas crianças, fazendo perguntas que levam a dois tipos de atitudes morais: julgar os atos segundo seu resultado material ou levar em conta apenas as intenções, assim como, estudou as ideias das crianças acerca da mentira, que também é o encontro das atitudes egocêntricas com a coação adulta. Por fim, estudou os princípios provenientes das relações das crianças entre si, através da idéia de justiça.

A evolução do julgamento moral tem por base a dimensão heteronomia-autonomia, ou seja, a criança passa de uma moral de regras impostas por uma autoridade (heteronomia) para uma moral da consciência individual (autonomia).

Piaget (1996/1930) coloca o respeito como o sentimento fundamental que possibilita a aquisição das noções morais. Para que se desenvolva a consciência de obrigação seriam necessárias duas condições: (1) que um indivíduo dê conselhos a outro e (2) que esse outro respeite aquele de quem emanam os conselhos. Enquanto Kant vê o respeito como resultado da lei e Durkheim como um reflexo da sociedade, Piaget concorda com Bovet que o respeito pelas pessoas constitui um fato primário, e que a lei deriva dele.

Piaget apresenta dois tipos de respeito: o respeito unilateral, que implica numa desigualdade entre aquele que respeita e aquele que é respeitado, é o respeito do pequeno pelo grande, da criança pelo adulto, no qual existe uma coação do superior

sobre o inferior; e o respeito mútuo, porque aqueles que estão implicados se consideram como iguais e se respeitam reciprocamente, nesse caso não há coação. O respeito unilateral caracteriza uma primeira forma de relação social, a relação de coação; enquanto o respeito mútuo caracteriza uma segunda forma de relação social, a relação de cooperação. São esses dois tipos de respeito, de acordo com Piaget (1996/1930), que explicam a existência de duas morais. O respeito unilateral numa relação de coação moral conduz ao sentimento do dever primitivo, que permanece essencialmente heterônomo. O respeito mútuo nas relações de cooperação caracteriza o sentimento do bem, interior a consciência, que tende a ser inteiramente autônomo.

Quando Piaget (1932) investigou a compreensão das crianças pelas regras do jogo de bolinhas de gude percebeu que os mais novos, entre cinco e oito anos, aceitavam a regra dos mais velhos por respeito unilateral, considerando-a como imutável e sagrada. As regras permaneciam exteriores a elas. Já os mais velhos, faziam eles mesmos as regras por cooperação e respeito mútuo. Piaget afirma que existem deveres impostos pelos adultos que não fazem sentido para as crianças. No caso da regra de não mentir, por exemplo, mesmo que respeitada pela consciência dos pequenos, não é efetivamente observada em seu comportamento. Quando a regra surge como condição de cooperação, quando as crianças a praticam entre si, a regra é mais bem compreendida e verdadeiramente aplicada. Piaget julga que existem dois tipos de regras que acompanham os dois tipos de respeito: a regra exterior ou heterônoma e a regra interior.

A cooperação conduz a constituição da verdadeira personalidade, isto é, a submissão efetiva do eu às regras reconhecidas como boas. A personalidade e a autonomia implicam-se, assim, uma a outra, enquanto que o egocentrismo e heteronomia coexistem sem se anular (Piaget, 1996, p.6).

Existe também o ponto de vista da responsabilidade. Enquanto a regra de não mentir é aceita por respeito unilateral, a mentira é avaliada de um ponto de vista realista, ou seja, de forma objetiva. Quanto mais inverossímil é a mentira mais grave ela é concebida. Nos pequenos a intenção não possui papel algum, mas sim o ato material. Nas crianças que se relacionam por cooperação, já existe a responsabilidade subjetiva e o julgamento em função das intenções.

No campo da justiça podem ser feitas as mesmas reflexões. Piaget (1932) enfatizou três tipos de justiça: a justiça imanente, a justiça distributiva e a justiça retributiva. A noção de justiça imanente é baseada na crença de que qualquer falta tem um castigo automático. Esse tipo de justiça é comum em crianças pequenas que tenderiam a crer que uma má ação produz necessariamente um castigo. Existiria uma crença mítica segundo a qual a justiça, mais cedo ou mais tarde, castiga o culpado, como se as leis morais fossem tão fixas como as leis da física.

Na justiça retributiva, pode haver uma evolução. Para Piaget (1930/1996), a coação do adulto constitui a origem da noção de sanção expiatória. Piaget distingue, portanto, dois tipos de sanções ditas naturais, que se encaixam nas categorias de relações sociais vistas acima. Os pequenos, dominados pelo respeito unilateral optam pela expiação e são muito duros na forma de castigar; os mais velhos, que agem de acordo com o respeito mútuo, consideram mais justas as simples medidas de reciprocidade, que tem como objetivo fazer com que o agressor compreenda o significado da falta cometida.

No que diz respeito à justiça distributiva, Piaget (1932) apresenta três fases evolutivas: na primeira fase, a criança guiada pelo respeito unilateral acredita ser justa uma distribuição determinada pelo adulto ou figura de autoridade; na segunda fase, a criança se guia pelo princípio do igualitarismo absoluto, ou seja, a distribuição deve ser

feita de forma exatamente igual para todos; na terceira fase, o julgamento da criança se baseia no princípio da equidade, existe, portanto, uma ponderação das condições e características individuais de cada pessoa envolvida na distribuição.

Para Piaget (1996/1930), na medida em que o respeito unilateral predomina sobre o respeito mútuo, a autoridade predomina sobre a justiça. Depois dos sete ou oito anos, a vida social entre as crianças regulamenta-se cada vez mais e estabelece-se a necessidade de igualdade. A partir daí, a criança colocará a justiça acima da autoridade e a solidariedade acima da obediência.

1.4. A teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg

Os estudos de Lawrence Kohlberg (1969) sobre a moral basearam-se, sobretudo, na teoria cognitiva e moral de Piaget. Kohlberg (1984) aprofundou as ideias de Piaget com relação ao desenvolvimento da justiça, apoiando-se nas concepções de heteronomia e autonomia, e propondo com mais precisão os estágios de moralidade.

A essência da moralidade, segundo Kohlberg (1984), está mais no sentido da justiça do que no respeito das normas sociais ou morais. A moralidade, portanto, teria a ver com a ideia de igualdade, de equidade, de contratos sociais e de reciprocidade. Sendo assim, os estágios do desenvolvimento moral são os estágios do pensamento para a justiça, sendo este o aspecto mais estrutural do julgamento moral.

Kohlberg (1964) elaborou gradualmente um esquema tipológico que descreve as estruturas gerais e as formas do pensamento moral, que podem ser definidas independentemente do conteúdo específico de ações ou de ocasiões morais particulares. Assim como Piaget, Kohlberg afirma que a sequência de estágios é invariante e universal. Todas as pessoas, de todas as culturas, passam pela mesma sequência de estágios, na mesma ordem, mesmo que nem todos atinjam os níveis mais elevados.

Esta tipologia contém três níveis distintos de pensamento moral. Tendo em cada nível os estágios relacionados. Segundo este autor, estes níveis e estágios podem ser considerados como filosofias morais separadas, pontos de vista distintos do mundo sócio-moral. Pode-se falar da criança como tendo sua própria moralidade ou uma série de moralidades. A hipótese central do enfoque kohlbergiano é que no desenvolvimento moral o indivíduo não se limita a interiorizar regras sociais, ele constrói novas estruturas a partir de sua interação com o meio.

Para Kohlberg (1984), existem três níveis do pensamento moral: pré-convencional, convencional e pós-convencional ou autônomo. Cada nível se subdivide em dois estágios. Cada estágio é moralmente mais avançado e cognitivamente mais complexo que o anterior. Segundo Kohlberg (1984), é necessário que os estágios sejam qualitativamente distintos, que apareçam em uma sequência invariante e que formem uma estrutura de conjunto.

É importante perceber que a teoria de Kohlberg é estrutural, ou seja, os estágios dizem respeito ao raciocínio e não ao conteúdo moral. Uma pessoa pode tanto dar uma resposta positiva quanto negativa, sem influenciar em sua classificação dentro dos estágios, pois o que importa é o argumento dado em sua decisão.

O avanço do raciocínio moral, de acordo com Kohlberg (1984), depende do raciocínio lógico. Para este autor, existiria um paralelismo entre os estágios lógicos de um indivíduo e seu estágio moral. Ainda que o desenvolvimento lógico seja uma condição necessária para o desenvolvimento moral, ele não é suficiente: muitos indivíduos estão em estágios lógicos elevados e encontram-se em estágios morais pouco desenvolvidos, mas o contrário não ocorre, não se pode estar num estágio moral mais avançado do que o estágio lógico.

Kohlberg (1984) também relaciona o raciocínio moral com a conduta moral. Para esse autor, comportar-se de forma moralmente evoluída requer um alto nível de raciocínio moral, pois não se pode seguir princípios morais avançados se não os compreender ou não crer neles. No entanto, é possível raciocinar sobre tais princípios, mas não viver de acordo com eles. Existe uma série de fatores que determinam se uma pessoa numa situação concreta viveria de acordo com seu estágio de raciocínio moral. Mesmo assim, Kohlberg afirma que o estágio moral é um bom indicativo da ação em diversas situações.

A seguir será apresentada a tipologia dos níveis e estágios morais de Kohlberg (1984).

I. Nível pré-convencional

Segundo Kohlberg (1984), este é o nível da maioria das crianças menores de nove anos, de alguns adolescentes e muitos adultos delinquentes. A pessoa deste nível se comporta bem, responde ao que é culturalmente bem e mal. As normas e expectativas sociais são algo externo a si mesmo. Ela interpreta as regras de acordo com suas consequências físicas (castigo, recompensa) ou em termos de poder físico de quem faz as regras. Este nível corresponde à moralidade heterônoma. A justiça e a moralidade se reduzem a um conjunto de normas externas a que se obedece para se evitar o castigo ou para satisfazer a desejos e interesses concretos e individualistas.

Estágio 1 – orientação para a punição e obediência

Submissão total à autoridade. O que determina se algo é bom ou mal é a consequência física da ação, sem considerar o valor ou o significado humano que ela tem. Ou seja, se uma ação for punida, é considerada errada, se for louvada é considerada correta. É certo obedecer às regras para se evitar as punições, não se levando em conta a intenção da ação e sim as consequências desta. Nesse estágio o dever baseia-se em

necessidades externas e objetivas, ou seja, as normas morais são entendidas “ao pé da letra”. É um estágio heterônomo no sentido piagetiano, ou seja, definido pela autoridade, mais do que pela cooperação entre iguais. Os sujeitos não distinguem perspectivas, possuem uma perspectiva moral egocêntrica (mais física do que psicológica) e quando tentam coordenar perspectivas, não vão além de operações de justiça por critérios externos, físicos e materiais. A justiça distributiva se caracteriza pelo princípio da igualdade e não leva em conta a necessidade e o merecimento. A justiça retributiva é uma justiça corretiva e caracteriza-se pela troca do “mesmo pelo mesmo”, é a lei de talião “olho por olho, dente por dente”. As operações de equidade e tomada de perspectiva prescritiva estão ausentes pelo fato desse estágio se caracterizar pelo egocentrismo e heteronomia. Por fim, a universalidade existe no sentido de que uma norma ou regra é generalizada e não admite exceções, com a possível exceção das autoridades que criam e reforçam a regra ou norma.

Estágio 2 – hedonismo instrumental relativista

A ação é moralmente correta se é definida em termos do prazer ou da satisfação das necessidades da pessoa. Não existe reciprocidade em termo de lealdade, gratidão ou justiça, mas em termos de “uma mão lava a outra”. É um estágio egoísta, em que a moral é relativa e o ato moral é tido como instrumento para satisfação do prazer. A justiça e a moralidade são questões de pura troca, agir de modo a satisfazer interesses e necessidades e deixar que os outros façam o mesmo. É um estágio dualista porque os valores morais estão nas suas consequências; prudencial porque são essas consequências que devem regular o cumprimento ou a transgressão das normas; e “intelectual” porque calcula custos e ganhos. É também um estágio de moralidade heterônoma, pois as normas devem ser obedecidas para não se ter problemas. Os sujeitos deste estágio já distinguem perspectivas em confronto, mas ao coordená-las fazem-no de um ponto de

vista individualista e concreto. Existe a ideia de que todos têm iguais direito a satisfazer desejos individuais. Esse estágio difere do anterior porque já existe a coordenação entre igualdade e reciprocidade, podendo usar uma operação de equidade para considerar as necessidades individuais, mas não as intenções.

II. Nível convencional

Este é o nível da maioria dos adolescentes e adultos (Kohlberg, 1987). Este nível também pode ser descrito como conformista. O indivíduo deste nível se preocupa em manter a ordem social (regras familiares, do grupo e da nação). É o nível da internalização dos princípios morais. O indivíduo acredita no valor daquilo que julga certo e tenta viver de acordo com o que é socialmente aceito, havendo tendência para se agir de modo a ser bem visto aos olhos dos outros ou a merecer respeito e consideração. O justo e o injusto não se confunde com o que leva ao castigo ou recompensa.

Estágio 3 – moralidade do bom garoto, da aprovação social e das relações interpessoais

As ações são motivadas pela aprovação externa. O certo é fazer o que é esperado pelas pessoas próximas ou o que as pessoas geralmente esperam de alguém. Busca-se aprovação sendo bom. É a moralidade de conformismo e estereótipos. Neste estágio existe a preocupação com as normas sociais e as convenções sociais, de um ponto de vista de uma terceira pessoa relacional e afetiva e não do ponto de vista de um outro generalizado, que adota a perspectiva social, legal e institucional. Um aspecto importante neste estágio é a capacidade das pessoas em tratar os outros como gostaríamos de ser tratados se estivéssemos no lugar deles. Os sujeitos deste estágio distinguem perspectivas e coordenam-nas do ponto de vista de uma terceira pessoa que procura ir além da satisfação dos interesses de cada perspectiva em confronto. Contudo, essa coordenação é feita através de uma moral relacional. A justiça por igualdade

mantém que todos devem saber ocupar o seu papel na sociedade. A justiça por universalidade mantém que todos devem impedir o caos social. A justiça por reciprocidade faz referência a conceitos mediadores, tais como o mérito e demérito. A justiça por tomada de perspectiva prescritiva tende a ser formulada em termos ideais, não concretos.

Estágio 4 – orientação para a lei e a ordem, autoridade mantendo a moralidade

Há um grande respeito pelas leis e pela autoridade. Um ato é imoral se vai contra as normas da sociedade. Não se questiona as normas, o indivíduo apenas se submete a elas, devendo-se cumprir os deveres. A justiça está relacionada com a ordem social estabelecida. Este estágio é o mais frequente entre adultos. É uma moralidade convencional, portanto interpessoal. Não é mais orientado para uma moralidade afetiva e relacional e sim para a perspectiva de uma terceira pessoa que adota um ponto de vista mais geral e racional, ou seja, das normas e dos códigos socialmente aceitos e partilhados. Os sujeitos deste estágio revelam uma orientação para a manutenção do sistema social, para a manutenção dos deveres e dos direitos institucionais. Para resolver um conflito recorre-se sempre à lei como “consciência coletiva”. Apela sempre para soluções racionais e mais equilibradas, para uma razão institucional, mas não universal. A justiça por igualdade tem como ideia que todos são iguais perante a lei; a universalidade é coordenada no sentido de manter a integridade e a consciência do sistema; a reciprocidade constrói a ideia de deveres e direitos do indivíduo para com a sociedade e desta para com aquele; a equidade admite exceções à lei, mas só em circunstâncias excepcionais e nunca pondo em causa a sua manutenção; a tomada de perspectiva prescritiva é formulada em nome de um outro imparcial. Neste estágio, os sujeitos manifestam um tipo de preocupação ausente nos estágios anteriores,

preocupações de justiça processual, que significa o interesse pelos procedimentos antes de se chegar à solução para o conflito.

III. Nível pós-convencional

Este nível é alcançado por uma minoria de adultos, que se caracteriza por uma maior confiança nos princípios morais autônomos, geralmente sujeitos com mais de 20-25 anos. Vai-se além da internalização. É o nível que a pessoa tende a compreender as normas na sua relatividade, ou seja, compreendê-las como regras de ação cuja finalidade é garantir que esses princípios sejam respeitados em contextos concretos. Se isso não acontecer as leis devem ser mudadas e, em último caso, desobedecidas.

Estágio 5 – orientação para o contrato social democrático

O indivíduo é capaz de questionar as leis, percebendo que pode haver erros, procurando corrigi-los através de processos legais ou democraticamente. Admite-se que as leis podem ser injustas e devem ser mudadas. Busca-se a mudança por canais legais e por contratos democráticos. Há uma ideia da relatividade das normas, ou seja, as pessoas desse estágio constroem a ideia de que as normas são regras de ação que entram em conflito com princípios gerais que definem o ponto de vista moral. As pessoas também se orientam para um contrato social e para o bem comum. Os sujeitos desse estágio começam a intuir que a maior parte das leis e dos valores são relativos a determinados grupos, havendo, porém, valores e direitos que não são relativos e que devem ser protegidos, mesmo que vá de encontro com a opinião da maioria, tais como o direito à vida e à liberdade. A perspectiva dos sujeitos desse estágio é de alguém que se coloca antes da sociedade, que começa a intuir que a sociedade só faz sentido se assegurar os direitos fundamentais dos indivíduos. É uma perspectiva mais de transformação da sociedade do que de manutenção. Os sujeitos desse estágio constroem a ideia de igualdade de todas as pessoas em relação aos direitos fundamentais; em

termos de universalidade existe a ideia de que os desvios são legítimos, quase obrigatórios para garantir esses direitos; quanto à reciprocidade, há a ideia da reversibilidade ideal entre direitos e deveres; a equidade constrói a ideia de exceção para todas as situações que não garantem ou violam os direitos fundamentais; a tomada de perspectiva prescritiva constrói a ideia de balanceamento ideal, que é feito de um ponto de vista moral, de modo que pudesse ser aplicada a todos e em quaisquer circunstâncias e aceito por todos, mesmo que trocassem de posição.

Estágio 6 – princípios universais de consciência

O indivíduo é guiado por princípios éticos universais de justiça, reciprocidade e igualdade de direitos humanos e respeito pela dignidade dos seres humanos como pessoas individuais. Mesmo que as leis injustas não sejam alteradas pelos canais legais, luta-se contra elas. É a moralidade da desobediência civil, dos mártires e revolucionários pacifistas e de todos aqueles que permanecem fieis a seus princípios, ao invés de se conformarem com o poder estabelecido. Os princípios de justiça inclui o princípio da máxima qualidade de vida para cada pessoa, a máxima liberdade compatível com a liberdade dos outros, a equidade ou justiça na distribuição dos bens e o respeito. As operações de igualdade, equidade, reciprocidade são auto-conscientes. Segundo Lourenço (1992), esse estágio é tão raro que Kohlberg desistiu dele enquanto realidade empírica, embora o tenha mantido como ideal supremo de desenvolvimento moral. Este estágio deixou de ser atribuído às respostas de moralidade pós-convencional mais elevadas, passando a ser consideradas como respostas do estágio 5. Nesse estágio o dever é visto como uma espécie de compulsão interna e de necessidade moral. Os valores morais não seriam o desejado, mas o desejável. Os sujeitos desse estágio sempre seriam capazes de coordenar as perspectivas em confronto e hierarquizá-las segundo a

perspectiva de um ser-moral-racional. Os sujeitos desse estágio sempre formulariam operações de justiça do ponto de vista de uma reversibilidade ideal universal.

Kohlberg sempre deixou claro que os estágios por ele elaborados caracterizam-se pelo raciocínio de justiça e não de emoções ou ações. Suas definições de desenvolvimento moral basearam-se em Kant e em Piaget. Na moral kantiana havia a noção de respeito pelas pessoas, o imperativo categórico de tratar cada pessoa como um fim e não como um meio. Da mesma forma, Piaget definiu a moralidade como o respeito pelas pessoas e pelas regras (Biaggio, 2002). Apesar de Kohlberg colocar a justiça como central em sua teoria, esse autor reconhecia que esta não reflete inteiramente o campo da moral. Além da justiça Kohlberg reconhecia a existência de uma virtude enfatizada nos ensinamentos cristãos, o *ágape* – palavra grega que significa amor ou caridade.

A teoria de Kohlberg (1984) recebeu críticas de outros autores que também se debruçaram sobre o estudo da moral. Alguns desses autores foram seus próprios alunos. As principais críticas, segundo Rest, Narvaez, Thoma e Bebeau (2000), são:

- O desenvolvimento moral em seis etapas seria assumir: a) um Principlismo¹ Fundamental; b) a dedução e não a indução; c) uma orientação mais individualista do que comunitária; d) o consenso de princípios deontológicos, onde não há consenso; e) a crítica ao relativismo onde a suposição de universalidade é injustificada; e f) supor que os princípios abstratos são suficientes para orientar as tomadas de decisões específicas.

- Não há uma compreensão total da teoria do desenvolvimento moral: por focar apenas na justiça; por utilizar uma quantidade de dilemas hipotéticos não

¹ “O termo principlism, normalmente é traduzido por principalismo, mas José Luiz Telles de Almeida propõe a tradução como principialismo para evitar a derivação de principal e marcar a derivação de princípios” (*Enciclopédia Virtual de Bioética e Biodireito*).

representativos; enfatizar aspectos racionais da moralidade e negligenciar os aspectos emocionais; e clamar por universalidade, sendo que estudou uma parte muito limitada da humanidade.

Em seus trabalhos posteriores, Kohlberg reconheceu o alcance limitado de sua teoria e investigações – que sua teoria teve início com suposições limitadas (assim como toda teoria) e que novos construtos e variáveis foram necessários para explicar o complexo fenômeno da moralidade.

No que se refere a forma de avaliar o desenvolvimento moral, com a maior divulgação das teorias de Piaget e Kohlberg na década de 80, começaram a ganhar evidência os instrumentos de medida do desenvolvimento do raciocínio moral. Destacaram-se o *Defining Issues Test* (DIT) de Rest e o *Moral Judgment Interview* (MJ) de Kohlberg. Ainda se destacaram nesse período, entre os instrumentos de avaliação do raciocínio moral, o *Ethical Reasoning Inventory* (ERI) de Page e Bode (1980) e o *Sociomoral Reflection Objective Measure* (SROM) de Gibbs et al. (1984).

Como o instrumento a ser utilizado nesta tese para investigar o julgamento moral é o DIT, serão realizadas algumas considerações acerca deste. O DIT é um teste objetivo, baseado na teoria de Kohlberg, que contém seis dilemas hipotéticos. Cada dilema possui 12 frases de possíveis soluções para o problema. Os participantes devem marcar o grau de importância para cada uma dessas frases e, por fim, devem escolher as quatro mais importantes. O DIT, portanto, avalia a preferência das pessoas por determinado tipo de pensamento.

Segundo Rest, Narvaez, Thoma e Bebeau (2000), o DIT se estrutura em três fatores: o primeiro chamado de Esquema de Interesse Pessoal, que engloba os estágios 2 e 3 da teoria de Kohlberg; o Esquema da Manutenção das Normas, que engloba o estágio 4; e o Esquema Posconvencional, que diz respeito aos estágios 5 e 6. De acordo

com os autores supracitados, ler os dilemas morais e os itens do DIT ativa esquemas morais (até o ponto em que a pessoa os desenvolveu). Os itens são fragmentos de raciocínio, não são orações completas que defendem um curso de ação. Quando os participantes encontram um item que, tanto faz sentido como também ativa um esquema preferencial, esse item é classificado como tendo uma alta importância. Em contrapartida, quando o participante encontra um item que para ele não faz sentido ou parece simplista e não convincente (não está ativando um esquema preferencial), esse item recebe uma baixa avaliação. O DIT, portanto, pode ser considerado um teste projetivo, já que a natureza fragmentada dos itens requer que os participantes forneçam um significado para os itens que estão avaliando.

1.5. Estudos empíricos

Foi realizada uma pesquisa na base de dados de artigos científicos com as palavras-chaves “Desenvolvimento Moral”. Serão descritos a seguir apenas os artigos que seguem a mesma perspectiva teórica abordada nesta tese.

(a) Pesquisas de Kohlberg e colaboradores

Para estudar a moral, Kohlberg (1969) fez uma pesquisa com 75 indivíduos, seguindo seu desenvolvimento durante 12 anos com intervalos de três anos, desde a adolescência (10-16 anos) até a idade adulta (22-28 anos). Kohlberg pôde identificar níveis e estágios de desenvolvimento moral, lançando assim a sua teoria.

Estudo semelhante foi realizado por Kohlberg (1969) com jovens de diferentes culturas, tais como Taiwan, Grã-Bretanha, México, Yucatán, Turquia e Estados Unidos, no qual os resultados indicaram um aumento nas frequências de respostas aos estágios 3 e 4 dos 10 aos 16 anos. Esses estudos foram realizados utilizando o MJT, instrumento construído por Kohlberg.

Kohlberg, Snarey e Reimer (1984) realizaram uma pesquisa longitudinal com 92 participantes, de 12 a 26 anos, entre homens e mulheres, residentes em um *kibbutz*, utilizando o MJL. Os resultados revelaram que com a idade houve avanço em 65,6% dos casos, nenhuma mudança em 28,1% dos casos e regressão em apenas 6,3% dos casos; além disso, os autores também mencionaram que se constatou consistência nas respostas dos sujeitos: 94% dos participantes raciocinaram em um só estágio ou em dois adjacentes e 6% incluíram em seu raciocínio três estágios adjacentes.

Outro estudo foi realizado por Kohlberg, Snarey e Reimer (1984) com o fim de comparar os resultados obtidos no estudo acima mencionado com dados de estudos anteriores com jovens de 10 a 36 anos, utilizando o MJL (Colby & Kohlberg, 1978 e Nisan & Kohlberg, 1982, citados em Kohlberg, 1984). Os autores concluíram que: as frequências de respostas do estágio 1, 1/2 e 2 desaparecem com o avanço da idade; as frequências de respostas do estágio 2/3 prevaleceram entre os 13 e 18 anos e diminuíram nas idades mais avançadas; as frequências de respostas do estágio 3/4 foram as predominantes dos 16 aos 26 anos; as frequências de respostas aos estágios 4 e 4/5 aumentaram com a idade, porém foram inferiores as do estágio 3/4; não apareceram frequência aos estágios 5.

(b) Outras pesquisas internacionais por ordem cronológica

White (1999) realizou um estudo para investigar se existe diferença de gênero no desenvolvimento moral. Foram comparadas as respostas de 299 homens e mulheres membros da guarda costeira dos Estados Unidos, utilizando-se o DIT (Defining Issues Test) como instrumento de medida. Os resultados indicaram que a pontuação das mulheres foi estatisticamente superior a dos homens.

Walker, Gustafson e Hennig (2001) realizaram um estudo longitudinal que teve como objetivo analisar como ocorre a transição de um estágio moral para o próximo e

como esses estágios podem ser preditos, particularmente em termos de características de desequilíbrio intrapsíquico. Participaram desse estudo 64 crianças e adolescentes, que responderam a cinco administrações anuais do MJI (Moral Judgment Interview). Os resultados deste estudo apontaram para um padrão cíclico de mudanças e preditores na transição de estágios.

Uma pesquisa realizada na Turquia por Koç, Çolak, Kocaman e Bayraktar (2009) teve como objetivo principal verificar a relação entre o nível de julgamento moral de estudantes universitários, de acordo com a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg. Participaram 380 pessoas (208 feminino, 172 masculino) divididas em 211 alunos do curso de Educação, 66 de Artes e Ciências, 33 de Economia e Ciências Administrativas, 58 de escola profissional e 12 de Engenharia. O nível de julgamento moral que prevaleceu entre os estudantes universitários deste estudo foi o nível pré-convencional.

Outro estudo conduzido na Turquia por Kabadayı e Aladağ (2010) teve como objetivo revelar se há diferença significativa nos níveis de julgamento moral de alunos que frequentam escolas públicas e privadas. Participaram desse estudo 212 alunos, sendo 104 de escola pública e 108 de escolas particulares. Foi utilizado o DIT numa versão turca. Não foram encontradas diferenças significativas quanto ao tipo de escola, nem quanto ao sexo, apesar de que as meninas apresentaram escores mais elevados do que os meninos.

Aranda (2010) investigou o desenvolvimento moral de estudantes de 12 anos que participavam de atividades esportivas escolares em quatro países europeus: França, Espanha, Portugal e Itália. Foram utilizados dilemas morais, construídos para a pesquisa, sobre situações hipotéticas que envolviam atividades esportivas e uma escala de valoração desses dilemas, assim como foi realizada uma discussão com os

participantes sobre três valores: companheirismo, honestidade e respeito. Nos resultados verificou-se que a maioria dos participantes estava num nível convencional, sendo que as meninas obtiveram resultados mais significativos nos valores discutidos do que os meninos.

Uma pesquisa conduzida por Mayhew, Seifert e Pascarella (2012) teve como objetivo investigar a diferença entre estudantes universitários que possuem raciocínio moral em transição *versus* aqueles que possuem raciocínio moral em consolidação, considerando o impacto das experiências no primeiro ano de curso. Fizeram parte desta pesquisa 1469 estudantes e o instrumento utilizado foi o DIT. Os resultados indicaram que os alunos no início do primeiro ano de curso universitário apresentaram um raciocínio moral em transição, enquanto os alunos do final do primeiro ano de curso universitário apresentaram raciocínio moral consolidado. Foi verificado também que os estudantes em transição moral pareceram mais influenciados pelos aspectos particulares do ambiente universitário, e são aqueles matriculados em cursos relacionados à diversidade. Os autores afirmaram que os estudantes em transição moral, por terem feitos significativos ganhos no raciocínio moral, devem ser mais bem preparados e receptivos a lidar com o desequilíbrio e desconforto que muitas vezes surgem quando se discute questões de diversidade social.

(c) Pesquisas realizadas no Brasil por ordem cronológica

Em nível nacional foram realizadas pesquisas sobre o julgamento moral em diferentes áreas e, algumas delas, ao invés do valor moral justiça, abordaram outros valores específicos, como culpa, polidez, gratidão, generosidade. Algumas dessas pesquisas são descritas abaixo.

Biaggio (2002) em 1975 realizou uma pesquisa comparando os escores médios de maturidade moral de estudantes universitários brasileiros e norte-americanos, através

do instrumento MJL. Os resultados revelaram que não houve diferença entre as médias dos participantes dos dois países, contudo, com relação às frequências de respostas por estágio, a autora verificou diferenças culturais: os brasileiros deram mais respostas do estágio 2, 3, 4 e 5, de maneira uniforme, enquanto os norte-americanos deram mais respostas do estágio 4.

Num outro estudo conduzido por Biaggio (1976) utilizando o MJL, essa autora comparou o raciocínio moral de crianças e adolescentes brasileiros de 10, 13 e 18 anos com o de crianças e adolescentes norte-americanos de uma pesquisa realizada por Kohlberg (1969). Os resultados revelaram que nas duas amostras as respostas de estágios 1 e 2 diminuíram com o avanço da idade e as respostas de estágios 4 e 5 aumentaram com o avanço da idade. No entanto, entre os brasileiros prevaleceu o estágio 3 nas três faixas etárias e entre os norte-americanos prevaleceu, a partir dos 16 anos, o estágio 5.

Camino, Luna, Alves, Silva e Rique (1988) realizaram uma pesquisa com estudantes de ensino médio e universitários, utilizando o DIT. Os resultados demonstraram que houve uma diminuição significativa das médias dos estágios 2, 3 e 4 e o aumento significativo dos estágios 5 e 6 com o avanço da idade.

Utilizando o SROM, Biaggio e Barreto (1991) realizaram uma pesquisa com 40 crianças e adolescentes de 9 a 17 anos do sexo masculino que frequentavam as ruas, sendo que 20 dessas crianças frequentavam um albergue. Os resultados demonstraram escores elevados nos estágios 2 e 3 e nenhuma diferença significativa entre os dois grupos.

Uma pesquisa sobre a “fronteira moral da intimidade” foi conduzida por La Taille, Maiorino, Storto e Roos (1992). Foram feitas entrevistas clínicas com 70 crianças de seis a quatorze anos sobre um dilema envolvendo punição em situação

escolar. Com os resultados pode-se constatar que a partir dos oito anos, a confissão pública polariza os juízos das crianças, que consideram este tipo de punição a mais penosa; as opiniões se dividem no que tange à correção moral desta forma de castigo. Os autores discutem os efeitos pedagógicos, mostrando que causar vergonha é uma consequência inevitável em toda punição, mas que sua prática, através da humilhação explícita ou pública, pode trazer efeitos danosos ao desenvolvimento moral das crianças menores.

Camino, Rique e Araújo (1993), através de um estudo longitudinal, utilizando o DIT, verificaram que não houve mudança na frequência das respostas do estágio 2 com o avanço da idade, mas houve um aumento significativo na média das respostas do estágio 3 e um decréscimo na média do estágio 4.

Um estudo semelhante foi realizado por Ribeiro (1996). Utilizando o DIT numa amostra de adolescentes de 11 a 19 anos, este autor verificou uma diminuição significativa dos escores médios dos participantes nos estágios 3 e 4 e um aumento significativo dos escores médios dos estágios 5 e 6.

Uma pesquisa realizada por Loos, Ferreira e Vasconcelos (1999) buscou verificar possíveis diferenças na emergência do sentimento de culpa entre 32 meninos (6-12 anos) provenientes de grupos distintos, sendo 16 de comunidade carente e 16 de instituição que atende crianças sob risco e abandono. Para as autoras, a culpa é um importante aspecto afetivo do desenvolvimento moral. Utilizaram-se tarefas de checagem do reconhecimento de emoções, julgamento de personagem em situação de dano acidental e intencional, e relato de episódio pessoal envolvendo culpa, além de entrevista exploratória dos modelos de moralidade com os quais convivem as crianças. Os resultados apontaram para concepções distintas de culpa, determinadas pela idade. Não houve diferença significativa entre os grupos de origem.

Menin (2000) realizou uma pesquisa com o objetivo de verificar quais as representações sociais de justiça de adolescentes de 12 a 17 anos que cometeram infrações. Participaram 20 adolescentes, que responderam individualmente a uma entrevista depois de terem sido escutados pelo promotor público. Emergiram, como concepções mais comuns aquelas que relacionaram justiça à ocorrência de infrações ou à sanções, numa visão predominantemente repressiva, leis como ordens incondicionais, injustiça como a ocorrência de transgressões.

La Taille (2001) realizou uma pesquisa sobre a polidez em crianças. Esse estudo buscou responder as seguintes questões: A polidez faz parte do universo moral das crianças? A polidez já é vista pela criança pequena na sua especificidade em relação às regras propriamente morais? Para esse autor, a polidez relaciona-se com a moral quando é sinal de mínimo respeito moral pelo outro (com exceção dos casos de clara hipocrisia). Foram entrevistados 90 estudantes de escolas particulares com idades de 6, 9 e 12 anos. No Estudo 1 foi realizada uma entrevista aberta baseada nas seguintes perguntas: (1) O que é boa educação? Dê alguns exemplos; (2) Dê exemplos de má educação; (3) O que se deve fazer com pessoas mal-educadas? Por quê? Nos demais estudos, foram apresentadas situações-problemas sobre temas diferentes. No estudo 2 foi apresentada uma situação-problema para averiguar se os sujeitos pensavam que a falta de polidez numa pessoa é indício de que ela transgredirá regras morais. O estudo 3 foi um complemento do anterior, e tratava-se de saber se os sujeitos pensavam que a falta de educação é indício de índole moral suspeita e, ao invés de dar como exemplo a transgressão, abordou-se o tema da virtude. O estudo 4 visou verificar como os sujeitos hierarquizavam, em termos de gravidade, uma falta de polidez e um dano material causado por desleixo. Os resultados indicaram que a polidez pertence ao universo moral das crianças de 6 a 12 anos, mas com a peculiaridade de sua falta não merecer castigo;

que a falta de polidez é, para as crianças de 6 anos, um indício para se julgar o caráter moral de uma pessoa e deixa de sê-lo para as crianças de 12 anos, com uma fase de transição aos 9 anos e que a falta de polidez é vista como conduta de uma certa gravidade nas três faixas etárias.

Fujisawa (2002) realizou uma pesquisa com o objetivo de investigar o desenvolvimento moral de um grupo de crianças, com base nos estudos de Piaget. Foi realizada uma entrevista semi-estruturada, na qual eram contadas cinco histórias padronizadas, extraídas dos estudos de Piaget. Os resultados evidenciaram que os participantes estavam na fase de autonomia ou de cooperação, com tendência predominante a igualdade em seus julgamentos.

Camino, Camino e Moraes (2003) realizaram uma pesquisa com o objetivo de verificar a relação entre práticas maternas de controle social e o julgamento moral dos filhos. Participaram deste estudo 222 díades de mães e filhos. A idade das crianças variou de 5 a 11 anos. As mães responderam a um questionário sobre técnicas de controle social, perguntando-se com que frequência as mães empregavam cada uma das quatro técnicas de socialização (promessa de recompensa, explicação, ameaça de punição real e ameaça de punição sobrenatural) e quando pretendiam controlar o comportamento de seu filho em 13 situações determinadas (por exemplo, comer, dormir, brincar). Para cada técnica a mãe deveria indicar em uma escala de cinco pontos a frequência com que utilizavam a técnica em cada um dos 13 comportamentos. O instrumento tinha 52 questões. Para avaliação do Julgamento Moral das crianças, foram utilizados oito pares de histórias. O escore do julgamento foi obtido através do número de respostas corretas às perguntas sobre qual o personagem mais errado. As respostas das mães mostraram a existência de dois fatores, que foram considerados como controle

interno e externo. O controle interno, de uma forma geral, associou-se a um nível mais elevado de desenvolvimento moral do que o controle externo.

Para avaliar a fidedignidade da tradução e adaptação brasileira do DIT – 2, Shimizu (2004) investigou 621 jovens distribuídos proporcionalmente por região, tipo de escola e o ano escolar frequentado. Esse autor também realizou ponderações sobre a utilização desse instrumento e do DIT – 1. Nesse estudo, verificou-se que apesar dos índices estatísticos brasileiros serem inferiores àqueles obtidos nas versões originais americanas do DIT, o teste é válido para o contexto brasileiro. De uma forma geral, a maior pontuação média dos jovens concentrou-se no Estágio 4. Houve variação quanto ao nível socioeconômico, nível educacional e região de procedência. Os estudantes de escolas públicas, os estudantes do 8º ano e os estudantes de Floriano (Piauí) pontuaram nos estágios mais baixos (estágios 2 e 3) em comparação com os estudantes de escolas particulares, os estudantes do 3º ano e as cidades de Erechim (Rio Grande do Sul) e Marília (São Paulo), os quais tiveram maior pontuação nos estágios mais altos (estágios 5 e 6).

Freitas, Kovaeski e Boing (2005) realizaram uma pesquisa com o objetivo de verificar o nível de desenvolvimento moral de formandos do curso de odontologia. Foram entrevistados 42 formandos, de ambos os sexos, com idades entre 22 e 28 anos, que responderam ao dilema de Heinz (MJI). Os resultados indicaram que: 66% dos formandos estão nos dois primeiros estágios de desenvolvimento moral, nos quais não há capacidade de relativizar situações e dilemas morais, ou estes são resolvidos na lógica de interesse pessoal; o reconhecimento de que normas e valores morais podem ser relativizados e devem ser orientados para o bem comum foi atingido por menos de 10% dos entrevistados; os valores de lei prevaleceram aos de vida para a maioria; o conjunto de valores que orientou a escolha do dilema foi majoritariamente definido pela

busca de recompensa e a preocupação com a própria reputação. Os autores concluíram que tais resultados não poderiam ser condizentes com futuros profissionais da área de saúde, pois podem vir a interferir nas relações éticas do cotidiano, trazendo consequências danosas tanto para o profissional, quanto para os pacientes e sociedade.

Trevisol, Rhoden e Hoffelder (2009) realizaram um estudo com o intuito de verificar a compreensão de crianças entre seis e sete anos sobre a virtude justiça e como a percebem e vivenciam no seu cotidiano. Participaram 14 alunos de uma escola pública. Primeiramente, contou-se uma fábula e em seguida os alunos responderam a uma entrevista semi-estruturada de forma individual. Para essas crianças, ser justo é saber dividir as coisas, respeitar as pessoas, obedecer aos pais, não brigar, ajudar a mãe, entre outras atividades. Segundo as autoras, as primeiras noções de justiça vão sendo construídas a partir de orientações que as crianças recebem dos adultos a quem atribuem confiança, entretanto, a inserção em grupos sociais é essencial para compreensão, interiorização e uso dessas normas em sua vida cotidiana.

Uma pesquisa realizada por Bordignon (2011) investigou as implicações dos níveis de desenvolvimento moral na educação superior. Através do MJT identificou-se o estágio de desenvolvimento moral de educadores de ensino superior e por fim, foi realizada uma entrevista para esclarecimento dos conteúdos das respostas. Nos resultados verificou-se que 65% dos professores estavam no nível convencional: 29% no estágio 3 e 35% no estágio 4; e 35% no nível pós-convencional, estágio 5. Como conclusão o autor questiona: como pode haver conscientização e transformação social e educacional se os educadores não alcançaram o nível pós-convencional de desenvolvimento moral?

Com o objetivo de investigar o julgamento moral de estudantes de ensino médio, Galvão e Camino (2011) realizaram uma pesquisa com 200 estudantes que responderam

a questões sobre pena de morte e redução da maioridade penal. De um modo geral, os estudantes opinaram favoravelmente pela pena de morte e pela redução da maioridade penal, utilizando, sobretudo, argumentos típicos dos estágios mais inferiores da tipologia de Kohlberg.

Interessados na expressão de gratidão, Freitas, Pieta e Tudge (2011) investigaram 430 crianças e adolescentes de 7 a 14 anos, que responderam às perguntas: “O que tu mais queres?” e “O que tu farias para a pessoa que te desse o que tu mais queres?”. Foram consideradas quatro tipos de gratidão: verbal, concreta, conectiva e finalística. Verificou-se um decréscimo na frequência de gratidão concreta com o avanço da idade e um aumento do tipo conectiva.

Também enfocando na virtude gratidão, Castro, Rava, Hoefelmann, Pieta e Freitas (2011) realizaram um estudo que teve como objetivo investigar se, para as crianças, haveria obrigação de retribuir um favor. Foram feitas entrevistas individuais com 30 crianças distribuídas em três grupos etários (5-6, 7-8, 11-12 anos). Utilizou-se uma história na qual um adulto ajuda uma criança para investigar se a criança deveria retribuir o favor. Os resultados indicaram uma evolução na forma como as crianças concebem a obrigação de retribuir. Todas as crianças de 5-6 anos enfocaram nas consequências para o benfeitor. Esse tipo de justificativa diminuiu com a idade. A partir dos 7 anos a justificativa mais frequente foi a retribuição para evitar o juízo negativo alheio. A retribuição como um bem moral apareceu entre as crianças de 11-12 anos. As autoras julgam que este trabalho pode contribuir para a compreensão das diferenças entre gratidão e obrigação e que traz subsídios para intervenções educativas.

Alves, Alencar e Ortega (2012) investigaram juízos de crianças sobre as escolhas dos exemplos de amor mais e menos importantes. Foram entrevistadas 40 crianças de 6 e 9 anos individualmente, utilizando o método clínico proposto por Piaget.

Foram considerados mais importantes, principalmente, "amor por determinada(s) pessoa(s)", que aumentou com a idade, "ações de amor para outrem" e "ações com amor". A maioria das justificativas para essa escolha foi relacionada à "consequência positiva para si próprio", que aumentou com a idade. Sobre os exemplos de amor menos importantes, principalmente os escolares de 9 anos afirmaram não existir, e os de 6 anos elegeram as "ações com amor". Os argumentos para a escolha desses exemplos foram, especialmente, pela sua "pouca importância", que apresentou um acréscimo com a idade. A partir dessas considerações, este artigo amplia a discussão sobre a importância do amor no desenvolvimento, contribuindo com subsídios para propostas de intervenção na educação em valores morais.

Teses e Dissertações brasileiras por ordem cronológica

A dissertação de Bzuneck (1975) avaliou as tendências de idade com relação aos estágios do desenvolvimento moral segundo a teoria de Kohlberg, controlando a variável nível socioeconômico. Participaram desse estudo 72 estudantes do sexo masculino da cidade Londrina – PR, dividido em três grupos de 10, 13 e 16 anos, que responderam ao MJT. Metade dos sujeitos era de nível socioeconômico alto e metade de nível inferior. Os resultados revelaram tendências significativas de idade quanto à preferência pelo tipo de raciocínio moral, mas a variável socioeconômica não apareceu como relevante.

Bzuneck (1979) em sua tese de doutorado objetivou verificar o nível de desenvolvimento moral de adolescentes delinquentes em comparação com adolescentes não delinquentes. Participaram 40 adolescentes institucionalizados, do sexo masculino, e 39 adolescentes não delinquentes. Levou-se em consideração a idade, nível de escolaridade e nível socioeconômico, além de também discriminar as famílias intactas e desfeitas pela ausência do pai. Foi utilizado o teste de julgamento de situações de Rest.

Foram feitas três hipóteses: (1) os jovens delinquentes apresentam escores significativamente mais altos nos estágios inferiores do que os não delinquentes e estes nos estágios mais altos; (2) no índice P do teste, os não delinquentes apresentam escores significativamente mais altos; e (3) os rapazes de lares desfeitos pela ausência do pai apresentam escores mais baixos de julgamento moral que os de família intacta. Os resultados confirmaram a primeira e a terceira hipóteses, mas não confirmaram a segunda.

A dissertação de Bataglia (1996) teve como objetivo comparar as respostas de profissionais de psicologia dadas aos dilemas elaborados por Kohlberg (MJI) e aos dilemas específicos da profissão de psicólogo. Tentava-se descobrir se em situações mais próximas do real se os participantes mantinham os mesmos níveis de juízos morais. Participaram 23 indivíduos, sendo 3 psicólogos atuantes na área e 20 estudantes do último ano do curso de Psicologia. Os resultados apontaram para o mesmo nível de juízo moral nas duas situações e que as defasagens apresentadas não ultrapassaram meio estágio.

Foi realizada uma pesquisa sobre o desenvolvimento moral e do perdão em estudantes universitários na dissertação de mestrado de Moraes (1997), fundamentada na teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg e na teoria do desenvolvimento do perdão de Enright. O objetivo principal foi verificar se o curso de Direito favorecia aos seus estudantes um avanço no julgamento moral e na atitude para o perdão. Participaram 142 estudantes com idade média de 23 anos distribuídos nas turmas de início, meio e fim do curso de Direito e de Educação Física, que responderam ao DIT e a Escala de Atitude para o Perdão. Nos resultados, em relação ao escore de julgamento moral, verificou-se que, contrariamente ao esperado, para ambos os cursos, houve um avanço significativo apenas do início do curso para o meio do curso. Em relação ao escore da atitude para o

perdão, também diferentemente do previsto, constatou-se que os estudantes dos dois cursos apresentaram média semelhante ao início e no meio do curso e média mais baixa no final do curso, sendo a diferença entre a média intermediária e a final significativa. Ademais, verificou-se que, tanto em relação ao julgamento moral quanto em relação à atitude para o perdão, a média dos estudantes do curso de Direito foi significativamente superior à média dos estudantes do curso de Educação Física. Moraes concluiu que, na realidade, é a universidade e não os conteúdos específicos dos cursos de Direito e Educação Física que influencia no julgamento moral e na atitude para o perdão dos estudantes.

Dallegrave (1999) estudou a relação entre o nível de maturidade de julgamento moral de adolescentes e de professores com os quais se identificavam. Nessa dissertação adotou-se a perspectiva teórica de Kohlberg sobre o desenvolvimento moral e a aprendizagem social para estudar a identificação. Participaram 67 alunos com idades de 15 a 19 anos e 17 professores de 25 a 48 anos, que responderam ao SROM. Os resultados indicaram que, quanto maior o grau de identificação do aluno com o professor, maior é a correlação do nível de julgamento moral. Verificou-se também a correlação positiva entre o julgamento moral de alunos do sexo masculino com professores, cuja identificação foi forte e alunas com professoras, cuja identificação foi fraca. A autora apontou para o fato de que os adolescentes enfatizam a importância do professor, expressando por que seu julgamento moral está associado entre eles.

Seguindo uma orientação piagetiana, Lima (2000), em sua dissertação de mestrado, pesquisou o conceito de generosidade em crianças de 6, 9 e 12 anos de idade. Responderam a uma entrevista clínica 120 crianças divididas por faixa etária, sexo e tipo de escola (pública e privada). Os dados demonstraram que o conceito generosidade forma-se precocemente nos indivíduos e que maior clareza de sua definição cresce dos 6

aos 12 anos, contudo, não foram encontradas diferenças no desenvolvimento moral por tipo de escola. Outras virtudes, como amizade e fidelidade, surgiram como vivências relacionadas à formação do conceito de generosidade.

A dissertação de Monteiro (2000) teve como objetivo investigar as relações entre julgamento moral, depressão e culpa, tendo como referência a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg e a teoria cognitiva de Beck sobre a depressão. O primeiro estudo verificou a adaptação do inglês para o português do Inventário de Culpa de Jones e Kugler; o segundo estudo verificou a relação entre depressão e culpa e por fim, o terceiro estudo verificou a relação entre depressão e julgamento moral. Com relação a este último estudo, participaram 16 pessoas depressivas e 16 pessoas não depressivas que foram entrevistadas com o MJJ e BDI (*Beck Depression Inventory*). Os resultados revelaram que a maioria dos depressivos estudados foi classificada no estágio 3 do julgamento moral, enquanto que os não depressivos foram classificados em estágios 2/3, 3 e 3/4.

Santos (2000) realizou um estudo experimental em sua dissertação com o objetivo de diminuir o comportamento agressivo de adolescentes na escola. Ela baseou seu estudo na teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg e na teoria da aprendizagem social de Bandura. Os participantes eram 44 adolescentes com idades entre 12 e 18 anos que foram pré-testadas através do MJJ e pelo *Teachers Report Form* de Achenbach. Foi realizada a técnica de intervenção desenvolvida por Blatt e Kohlberg, através da discussão de dilemas tradicionais e dilemas que propunham soluções pacíficas *versus* soluções agressivas. Estes últimos foram construídos para a pesquisa da dissertação. Os resultados não apresentaram diferenças significativas, mas uma análise qualitativa mais acurada revelou ganhos interessantes tanto na maturidade de julgamento moral quanto nas reflexões sobre paz e violência.

Dias (2002) buscou compreender em sua dissertação, através de entrevistas e discussões em grupo, como as crianças de 7 anos concebem as virtudes morais: coragem e generosidade. Os dados apontaram que as crianças desta faixa etária já possuem clareza das qualidades que admiram nas outras pessoas. Entendem coragem como enfrentar uma situação de medo e generosidade como uma ação de ajuda a quem precisa, que fortalece os vínculos afetivos. A autora hipotetizou que a reflexão sobre as virtudes morais dirige a atenção das crianças para a construção de uma personalidade moral e de valores que fortalecem o autorrespeito.

Moretto (2003), em sua dissertação de mestrado, estudou o conceito de moral e o nível de julgamento moral de adolescentes de diferentes níveis socioeconômicos, baseado na teoria do desenvolvimento do julgamento moral de Kohlberg. Participaram 166 adolescentes com idades de 11 a 21 anos estudantes de duas escolas públicas. O conceito de moral foi organizado em cinco categorias: relação de poder, caráter, respeito, ordem e outros aspectos. Teve predominância da categoria respeito. Quanto ao nível de julgamento moral, os participantes apresentaram um julgamento moral correspondente aos estágios 2, 3 e 4, com predominância do estágio 3. O nível socioeconômico não influenciou nos resultados. As mulheres apresentaram uma tendência para um nível de julgamento moral mais avançado do que os homens.

A dissertação de Caetano (2004) abordou o tema da obediência. O objetivo principal foi investigar o conceito de obediência de pais de crianças pequenas. Foram utilizadas perguntas abertas e dilemas morais com instrumentos para pesquisar a relação entre os juízos morais dos adultos e as diferentes intervenções junto aos seus filhos. Participaram 60 pais de crianças de 2 a 6 anos, divididos igualmente em duas escolas, sendo 15 pais e 15 mães de cada uma. Os resultados revelaram que não existe um conceito de obediência pré-definido pelos pais e que eles não têm clareza dos seus

principais objetivos ao educar as crianças. Todavia, as atitudes e intervenções dos adultos estão absolutamente relacionadas com os seus conceitos morais. Observou-se também que os pais revelaram a necessidade de refletirem mais sobre as questões referentes à relação pais e filhos, para que pudessem sistematizar os seus conceitos. Os pais não desejavam que seus filhos obedecessem cegamente e que fossem submissos, mas suas intervenções buscavam por tentativa e erro alcançar a obediência por parte dos filhos. A autora apontou para a necessidade das escolas auxiliarem a família, possibilitando-lhe o acesso ao conhecimento sobre as fases do desenvolvimento moral da criança, bem como a tomada de consciência do seu importante papel como cooperadores para a possível evolução moral de seus filhos.

Na sua Tese de Doutorado, Caetano (2004) desenvolveu e validou um instrumento de avaliação psicológica que permitisse a investigação dos conceitos dos pais sobre a sua participação na construção da autonomia moral dos seus filhos adolescentes. Essa tese teve como base a teoria do desenvolvimento moral de Piaget. A amostra se constituiu de 860 genitores (pais e mães) de adolescentes com idades entre doze e vinte anos. Havia participantes de todas as regiões do país. A escala tinha 36 assertivas divididas em quatro construtos: obediência, respeito, justiça e autonomia. A Análise Fatorial confirmou os quatro fatores. A Escala de Concepções Educativas, como foi chamada, finalizou com 25 itens. Os resultados revelaram que houve uma considerável diferença entre as concepções educativas e as intervenções concretas dos pais e seus filhos. Caetano verificou que a maior dificuldade dos pais para educar para a autonomia moral diz respeito aos tipos de punição, portanto, um problema de justiça retributiva.

Frias (2010) realizou um estudo sobre o jogo das representações (RPG) e aspectos da moral autônoma. Sua dissertação foi baseada na teoria moral de Piaget e

teve como objetivo averiguar se o *Roleplaying Game* (RPG) constitui recurso favorável ao desencadeamento de atividades relacionadas à cooperação e à capacidade de negociação, entendidas como próprias do desenvolvimento da moral autônoma. Os dados foram coletados em 12 encontros com um grupo de 7 participantes do sexo masculino com idades entre 11 e 27 anos. Os encontros foram gravados em áudio e vídeo e também foram feitas entrevistas no início e no final do processo. As análises realizadas permitiram concluir que o RPG mostrou-se útil como recurso para mobilização da cooperação e da negociação.

Galvao (2010) realizou um estudo de intervenção com estudantes do ensino médio no campo da Educação Moral para verificar a influência da empatia no desenvolvimento moral. Dessa forma, o objetivo de sua tese foi verificar se existem diferenças entre os efeitos de uma técnica “racional-discursiva” (apenas desenvolvimento moral) e uma técnica “racional-afetiva” (desenvolvimento moral e empatia). Os resultados revelaram que o grupo submetido à técnica de intervenção “racional-afetiva” evoluiu mais do que o grupo submetido à técnica “racional-discursiva”, tanto no estágio do desenvolvimento moral quanto no grau de empatia. O grupo controle não apresentou nenhum tipo de evolução.

A tese de doutorado de Vale (2012) teve como objetivo investigar os juízos morais de crianças de 6, 9 e 12 anos sobre generosidade em contraposição à justiça e generosidade e gratidão. Foram realizadas entrevistas individuais baseadas em histórias sobre os temas citados com alunos de uma escola particular na cidade do Rio de Janeiro. Os resultados indicaram que, diante de um conflito entre a generosidade e a justiça para consigo mesmo, os juízos das crianças de 6 anos remetem à generosidade. Os critérios utilizados pelos mais velhos para hierarquizar as duas dimensões morais estão atrelados a uma noção geral de justiça. Quanto ao tema da generosidade e gratidão, a maioria das

crianças de todas as idades pesquisadas não atribui obrigatoriedade ao agradecimento e/ou retribuição a uma manifestação de generosidade. Mesmo assim, a retribuição é indicada e admirada, mas não é um critério que os leve a agir generosamente, o que mostra sinais de autonomia nos juízos relacionados à generosidade desde a mais tenra infância. Verificou-se também uma íntima relação entre simpatia e generosidade. A comoção com o sofrimento alheio comparece nas argumentações das crianças que decidiram pela ação generosa para com o outro. Mesmo com alta frequência em todas as idades, esse argumento predomina na menor idade e decresce nas idades seguintes. Nos mais velhos, além dessa sensibilidade para com outrem, a reciprocidade e justiça também passam a regular decisões que culminam na generosidade.

Abreu (2013) realizou sua dissertação de mestrado para verificar a relação entre o pensamento moral de justiça e o pensamento moral do perdão. Participaram 155 estudantes, divididos em três grupos de idade: 10-14 anos; 15-19 anos e 20-24 anos. Os resultados mostraram no que se refere à justiça que o uso do estágio 4 foi predominante nos três grupos de idade. Com relação ao perdão, o grupo mais jovem apresentou maior frequência no estágio 3, enquanto os demais apresentaram majoritariamente o estágio 4 de pensamento. Por meio de um teste de Wilcoxon, encontrou-se uma relação de necessidade entre os pensamentos de justiça e de perdão, na qual a justiça antecede o perdão no desenvolvimento.

1.6. Considerações sobre o capítulo

No início do capítulo discute-se o conceito de moral. Concorde-se com Vázquez (1987) quando ele define moral como um conjunto de normas que regulam as relações dos indivíduos e que variam historicamente nas diferentes sociedades. Todas as pessoas devem seguir normas, portanto, o comportamento moral é obrigatório. Todavia, as

normas morais devem ser respeitadas por uma convicção interior e não por conformidade exterior.

Sendo assim, diferentemente das perspectivas psicanalíticas e behavioristas, que concebem a moral como algo que vem de fora para dentro, defende-se uma posição sócio-construtivista, na qual o sujeito aparece como agente do processo moral. Essa visão surgiu com as teorias de Piaget e Kohlberg, que pensaram o desenvolvimento moral como influenciado pelas interações sociais.

Para melhor compreender como se processa o desenvolvimento dentro da perspectiva cognitivista, julgou-se necessário apresentar os pressupostos piagetianos que baseiam toda e qualquer teoria do desenvolvimento dentro desse enfoque, como por exemplo, a teoria do desenvolvimento do julgamento moral e a teoria do desenvolvimento do julgamento religioso (que será abordado no próximo capítulo). O desenvolvimento e a formação do conhecimento são explicados a partir de um processo central de equilibração. Assim, o desenvolvimento acarreta uma reorganização estrutural de uma forma atual de pensamento para uma nova forma mais complexa. Essas estruturas ou modos de pensamento se desenvolvem numa sequência invariável de estágios e cada novo estágio representa uma maneira mais equilibrada de compreensão do ambiente. Em seguida, considerou-se relevante apresentar as principais críticas à abordagem cognitiva do desenvolvimento, assim como as respostas dadas a estas por Turiel (1983).

Deu-se destaque nesse capítulo à teoria do desenvolvimento do julgamento moral de Kohlberg (1964), apresentando a sua visão acerca da moralidade. Para este autor, a moral é definida em termos de justiça, sendo os estágios do desenvolvimento moral estágios do pensamento para a justiça. Mas antes de apresentar a teoria de Kohlberg foi necessário apresentar a teoria do desenvolvimento moral elaborada por

Piaget, a qual Kohlberg se baseou e aprofundou seus conceitos. Para Piaget (1932), o julgamento moral desenvolve-se por etapas paralelamente ao desenvolvimento cognitivo e tem por base a dimensão heteronomia-autonomia. O respeito seria o sentimento fundamental que possibilitaria a aquisição das noções morais. Além de Piaget, Kohlberg baseou-se na moral kantiana com relação ao imperativo categórico de tratar cada pessoa como um fim e não como um meio.

É importante destacar também que Kohlberg, apesar de ter colocado a justiça como virtude central de sua teoria, reconhecia que esta não reflete inteiramente o campo da moral. A virtude *ágape* também foi reconhecida por Kohlberg e estudada em um dos seus livros. Considera-se relevante que este autor tenha dedicado uma parte de seus estudos para esta virtude, pois mostra o quanto um princípio religioso pode estar relacionado a uma forma de pensamento moral elevada. Como não poderia deixar de lado essa discussão, o posicionamento de Kohlberg sobre essa relação é discutida mais detalhadamente no capítulo 3.

Ao final da parte teórica deste capítulo, fala-se sobre o DIT, o instrumento utilizado nesta tese para avaliar o desenvolvimento do julgamento moral. O DIT, elaborado por Rest, foi baseado no MJT, elaborado por Kohlberg, com a diferença de ser um teste objetivo. É um teste que avalia a preferência das pessoas por determinado tipo de pensamento.

A quinta parte deste capítulo refere-se aos estudos empíricos na área. Constatou-se com as pesquisas aqui relatadas que existe uma grande quantidade de elementos a serem explorados no campo do desenvolvimento moral. A variável idade não poderia deixar de constar em todos os estudos, já que estão inseridos na perspectiva do desenvolvimento, mas algumas pesquisas dão ênfase a outras variáveis. As pesquisas, por exemplo, que compararam os escores de julgamento moral entre homens e mulheres

(White, 1999; Kabadayı & Aladağ, 2010; Aranda, 2010; Moretto, 2004) verificaram que as mulheres apresentaram escores de julgamento moral mais elevados do que os homens. Outros estudos preferiram abordar a questão dos estágios de transição (Walker, Gustafson & Hennig, 2001; Mayhew, Seifert & Pascarella, 2012).

Com relação à variável socioeconômica, Kabadayı e Aladağ (2010) não encontraram diferenças significativas na comparação dos julgamentos morais de estudantes de escola pública e privada, assim como a pesquisa de Buzneck (1975) não encontrou diferenças significativas quanto ao nível socioeconômico dos participantes. Diferentemente do que ocorreu no estudo de Shimizu (2004), no qual os estudantes de escola pública pontuaram nos estágios mais baixos (estágios 2 e 3) em comparação aos estudantes de escola privada, que pontuaram nos estágios mais altos (estágios 5 e 6).

A tendência de idade do desenvolvimento do julgamento moral é verificada em vários estudos aqui relatados, com algumas exceções, tais como no estudo de Koç, Çolak, Kocaman e Bayraktar (2009) que encontraram o nível pré-convencional prevalecendo entre estudantes universitários; resultado semelhante foi encontrado na pesquisa de Freitas, Kovalesski e Boing (2005), na qual 66% dos formandos em odontologia se encontravam no nível pré-convencional. A pesquisa de Bordignon (2011), com professores de nível superior, mostrou que 65% desses professores não atingiram o nível pós-convencional; no estudo de Camino, Rique e Araujo (1993) verificou-se um decréscimo na média do estágio 4; na pesquisa de Galvão e Camino (2011) os estudantes de ensino médio também permaneceram com argumentos do nível pré-convencional. No estudo de Galvão (2010) e no de Abreu (2013) o estágio 4 foi predominante entre estudantes.

Todas as pesquisas descritas nesse capítulo seguiram uma perspectiva cognitivista, fundamentadas em Piaget e/ou Kohlberg. Destaca-se, nos estudos

brasileiros, uma tendência a pesquisar outras virtudes ou elementos morais que não sejam apenas justiça. Por exemplo, La Taille, Maiorino, Storto e Roos (1992) estudaram a vergonha; Loos, Ferreira e Vasconcelo (1999) investigaram o sentimento de culpa; La Taille (2001) se interessou pela polidez em crianças; Freitas, Pieta e Tudge (2011) pesquisaram a gratidão em crianças e adolescentes, assim como Castro, Rava, Hoefelmann, Pieta e Freitas (2011); Alves, Alencar e Ortega (2012) se interessaram em estudar a virtude amor; Lima (2000) pesquisou o conceito de generosidade em crianças; Dias (2002) investigou a concepção de crianças sobre coragem e generosidade; Vale (2012) também se interessou sobre os julgamentos de crianças sobre generosidade, justiça e gratidão; Caetano (2004) abordou o tema da obediência e Abreu (2013) investigou a justiça e o perdão. Todos esses estudos são realizados com crianças, com exceção do estudo de Caetano, que foi realizado observando a perspectiva dos pais e a de Abreu que foi realizada com adolescentes e jovens adultos. Estas pesquisas evidenciam que a justiça, enfatizada por Kohlberg, não é suficiente para a formação moral do sujeito, existem outros elementos implicados nesta formação. Apesar da limitação, a teoria do desenvolvimento do julgamento moral de Kohlberg continua uma referência neste campo de pesquisa.

Sendo assim, outro campo de estudo surgiu a partir das pesquisas sobre o desenvolvimento moral – o desenvolvimento religioso. Tendo em vista que o objetivo deste trabalho é verificar a relação entre pensamento moral e pensamento religioso e saber se existe uma relação de necessidade entre esses dois tipos de raciocínio, o próximo capítulo abordará o tema da religião, enfatizando a perspectiva cognitivista. Sendo assim, abordar-se-á como surgiu o campo de estudo da psicologia da religião e como este tem se desenvolvido ao longo dos anos, para em seguida adentrar mais

especificamente no campo da psicologia do desenvolvimento religioso, dando relevo à teoria do desenvolvimento do julgamento religioso de Oser e Gmunder (1991).

Capítulo 2. O Desenvolvimento do Julgamento

Religioso



2.1. O campo de estudo da psicologia da religião

O estudo científico da religião teve seu início no século XIX, sendo realizado por várias disciplinas das ciências humanas e sociais, tais como a Antropologia, a História, a Sociologia e a Psicologia. Cada disciplina enfoca elementos distintos do fenômeno religioso e a reunião delas em torno deste tema deu origem a um campo do saber denominado de Ciência das Religiões ou Ciências das Religiões. O campo da Psicologia da Religião consiste, segundo Paiva et al (2009), no estudo do comportamento dos indivíduos referentes a um objeto transcendente, que na cultura ocidental pode se chamar de “Deus”.

A história da psicologia da religião se confunde com a história da própria psicologia científica, pois os pioneiros da psicologia e da psiquiatria, tais como William James, Sigmund Freud, Carl Gustav Jung, Pierre Janet, Gordon Allport, Stanley Hall, interessaram-se pelo comportamento religioso e realizaram estudos nessa área (Abreu & Neto, 2003). A psicologia da religião tem como objetivo estudar a relação do ser humano com a religião seja ela qual for. Não nega e nem afirma a existência de deuses, demônios, espíritos ou de uma transcendência, mas procura conhecer as experiências, comportamentos ou pensamentos das pessoas ao considerar ou não tais figuras religiosas.

O estudo da religião dentro da psicologia se divide em dois campos distintos, o da psicologia européia, de corrente hermenêutica, fenomenológica e psicanalítica e a norte-americana, com forte base empírica (Dalgarrondo, 2008). Apesar das importantes contribuições da psicologia européia, foi nos Estados Unidos, segundo Paiva (1990), que a Psicologia da Religião se separou da Teologia ou da Filosofia e se tornou uma corrente científica. Stanley Hall foi pioneiro neste campo de pesquisa, sendo orientado por William James, cuja obra intitulada *Varieties of Religion Experience*

publicada em 1902, marcou a psicologia da religião nos Estados Unidos e no mundo. Segundo Paiva, William James se destacou pelo impacto duradouro que exerceu dentro do campo da psicologia da religião e pela sensibilidade em tratar do polimorfismo do psicológico e do religioso, pelo fato de haver muitas psicologias e muitas religiões.

William James (1992) estudou a religião de um ponto de vista pessoal, desatrelada de instituição, numa relação direta “de coração para coração, de alma para alma, entre o homem e seu criador” (p.31). Esse autor definiu religião como “os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino” (p.31-32). Para James, o comportamento humano é determinado por pensamentos e sentimentos. No campo religioso, existe uma grande variedade de pensamentos e ideias, mas os sentimentos e comportamentos são quase sempre os mesmos. A religião, para esse autor, é verdadeira porque é vivida pelos seres humanos, influenciando profundamente suas vidas.

A psicologia americana, influenciada por William James, tendeu a enfatizar a experiência, mais do que os mecanismos e operações psicológicos e psicossociais sobre os quais a experiência repousaria. Essa corrente é a principal responsável pela produção científica, com influência sobre o campo de pesquisa que aproxima psicopatologia, saúde mental e religião (Dalgalarondo, 2008).

Não existe dentro da psicologia uma teoria da religiosidade unificada. Cada abordagem psicológica trata da questão religiosa de forma diversificada, enfatizando aspectos relevantes. Dentro da psicanálise, por exemplo, ressaltam-se os aspectos inconscientes. Freud, um ateu convicto, possuía uma visão negativa da religião, mas sempre manifestou interesse pelo estudo desta (Maciel & Rocha, 2008). Em seu livro intitulado “O futuro de uma ilusão” (1976) afirmou ser a religião a mais séria inimiga da

ciência e a definiu como uma ilusão. Apesar de Freud, o pai da psicanálise, afirmar que a religião é o produto das neuroses humanas, outros psicanalistas tomaram uma concepção diferente da sua acerca da religião. Carl Gustav Jung (1999) colocou a religião num lugar central em seus estudos, reconhecendo que os conteúdos arquétipos da alma humana são representações primordiais coletivas que estão na base das religiões. Jung (1999) afirmou:

Visto que a religião constitui, sem dúvida alguma, uma das expressões mais antigas e universais da alma humana, subentende-se que todo o tipo de psicologia que se ocupa de estrutura psicológica da personalidade humana deve pelo menos constatar que a religião, além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos. (p.7)

Outro importante cientista da mente humana, interessado na dimensão espiritual da vida e que sofreu influência da psicanálise foi Viktor Frankl. Este possuía uma visão mais existencial do homem e pregava a humanização da psicologia. Frankl (1993) foi o fundador da Logoterapia e acreditava que a busca de sentido na vida de uma pessoa era a principal força motivadora do ser humano. Este autor acreditava que o homem e os animais possuíam em comum uma dimensão biológica, que abrange os fenômenos corporais, uma dimensão psicológica, que abrange os instintos, os condicionamentos e as cognições, e uma dimensão noética, que abrange todas as qualidades que diferem o homem dos animais. A palavra noética deriva do termo grego *nous*, que significa espírito e é por este motivo que esta dimensão também pode se chamar dimensão espiritual. Essa dimensão inclui os valores, a criatividade, a livre tomada de decisões e a consciência moral. É considerada uma dimensão superior às demais, mas também é a mais compreensiva, pois inclui as dimensões inferiores, sem negá-las.

Em essência, a dimensão espiritual é a vivência da liberdade e responsabilidade. Essa responsabilidade não seria vista como uma obrigação para seguir normas introjetadas, mas se caracterizaria pela capacidade de responder pela liberdade do

homem diante das circunstâncias. Nesse sentido, toda liberdade, para Frankl (1993), tem um “de que” e um “para que”. A liberdade “de”, deriva das condições biológicas, psicológicas e sociais a que todo homem está submetido, é a liberdade diante de seu id; diferente da liberdade “para” efetivar o seu posicionamento no mundo. Sendo assim, a liberdade da vontade do ser humano é a liberdade “de” ser impulsionado “para” ser responsável, para ter consciência.

Frankl (1993) conceitua liberdade para explicar a transcendência da consciência. Para ele, a consciência como um fato psicológico imanente remete por si mesma a uma transcendência “... para explicar a condição humana de ser livre é suficiente basear-nos em sua existencialidade, porém, para explicar a condição humana de ser responsável, precisamos recorrer à transcendentalidade de ter consciência.” (p.50). Ele explica melhor essa relação entre imanência e transcendência com um exemplo: o umbigo humano por si só não faz sentido, pois só pode ser compreendido a partir da história pré-natal da pessoa. Da mesma forma que a consciência só pode ser entendida em seu sentido pleno se a concebermos à luz de uma origem transcendente. Assim, “a consciência é apenas o lado imanente de um todo transcendente, a parte que se projeta do plano da imanência psicológica, transcendendo esse plano” (p.51). Para esse autor, portanto, o ser humano irreligioso é aquele que ignora a transcendência da consciência, considerando-a como algo último, como uma facticidade psicológica. Não querer ir além da consciência é não querer “perder o chão firme sob seus pés”. Para Frankl, a pessoa religiosa deveria saber respeitar essa decisão negativa de seus semelhantes, pois é uma possibilidade básica. A liberdade para tal decisão é uma liberdade desejada e criada por Deus, pois a pessoa é a tal ponto feita livre que pode decidir até mesmo por negar a Deus.

Viktor Frankl influenciou, juntamente com outros nomes de escolas psicológicas diferentes, tais como Carl Gustav Jung, Abraham Maslow, James Fadiman e Stanislav Grof, na criação de uma nova abordagem dentro da Psicologia, a psicologia transpessoal, que estuda o ser humano em sua totalidade, como indivíduo na sociedade, e seus relacionamentos ecológicos e cósmicos. Segundo Datti (1997), a psicologia transpessoal utiliza o conhecimento de várias disciplinas e tem por finalidade o estudo da religião ou misticismo como fenômenos da consciência, tentando tornar-se uma Psicologia da Totalidade do Ser. Assim, opera-se uma mudança de perspectiva dentro da psicologia, em contraposição ao behaviorismo, dominante nas primeiras décadas do século XX.

De um ponto de vista da clínica psicológica, muitos psicólogos começaram a recorrer às variadas técnicas para levar as pessoas à tomada de consciência supra e transpessoal, como meditação, terapias corporais, hipnose, Florais de Bach, entre outras. Essas técnicas são chamadas de Terapias Alternativas/Complementares (TAC) e visam a assistência à saúde do indivíduo, seja na prevenção, tratamento ou cura, considerando-o em sua totalidade e não como um conjunto de partes isoladas (Trovo, Silva & Leão, 2003). As terapias alternativas são atualmente reconhecidas e recomendadas pela Organização Mundial de Saúde (OMS) e reconhecidas oficialmente dentro dos serviços públicos brasileiros.

Não é apenas na psicologia clínica que cresce o interesse pelas questões espirituais dos indivíduos. Segundo Stroppa e Moreira-Almeida (2008), nas últimas décadas vem aumentando o interesse dos cientistas pela religiosidade e mais pesquisas estão sendo realizadas nesse campo. Porém, segundo esses autores, a maioria dos estudos tem sido feita com cristãos e judeus em contexto cultural anglo-saxão.

Esse interesse crescente da psicologia por questões religiosas ou espirituais traz a necessidade de conceituação dos construtos “religião”, “religiosidade” e “espiritualidade”, pois frequentemente são utilizados como sinônimos.

2.1.1. Religião, Religiosidade e Espiritualidade

Desde a antiguidade entende-se por religião a relação do homem com Deus ou com o divino. A religião realizar-se-ia na existência humana. O homem sabe-se relacionado e determinado por algo que é maior do que ele mesmo (Zilles, 2002).

Paul Tillich (1957) colocou que ser religioso significa refletir sobre o significado da vida e estar aberto para as mudanças, mesmo que estas venham a incomodar profundamente. Esta posição faz a religião universalmente humana. Dessa forma, segundo Zilles (2002), toda situação verdadeiramente religiosa refere-se aos fundamentos últimos do homem, o sentido final da pessoa, da história e do mundo. Os homens exigem respostas concernentes ao destino humano, às exigências de moralidade e disciplina, aos males de injustiça, sofrimento e morte.

Panzini e Bandeira (2007) definem religião como sendo a crença na existência de um poder sobrenatural, criador e controlador do universo, dando ao homem uma natureza espiritual que continua a existir depois da morte do corpo. Religiosidade é definida como a extensão na qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião. A religiosidade incluiria crenças pessoais – tanto crenças em Deus ou poder superior, como crenças em práticas de uma religião –, pertença e frequência em cultos religiosos e o compromisso com uma religião.

Já o termo espiritualidade é mais recente e é fruto da secularização. A desilusão com as instituições religiosas favoreceu a noção de espiritualidade ganhar um sentido diferente do de religião. A espiritualidade tem sido vista mais como uma dimensão pessoal e existencial, como a crença em Deus ou uma relação com Deus. Espiritualidade

é a busca pessoal por respostas compreensíveis para questões existenciais sobre a vida, seu significado e a relação com o sagrado ou transcendente que podem (ou não) levar ou resultar do desenvolvimento de rituais religiosos e formação de uma comunidade. As pessoas que rejeitam uma religião organizada e que dão ênfase à experiência espiritual direta preferem se definir como espiritualistas ou espirituais.

Nesse sentido, as pessoas religiosas, ao preocuparem-se com o sentido da vida, inquietam-se também com o que vem além dela, com o existir além da matéria. São, portanto, pessoas espiritualizadas, que acreditam existir uma vida depois da morte, uma vida espiritual, mesmo que as explicações sejam distintas nas diferentes religiões. É possível, então, ter uma religião apenas por convenção, como também é possível ser espiritualizado sem filiar-se a uma religião específica, ou ainda ter religião, ser religioso e espiritualizado. Embora haja sobreposição entre espiritualidade e religiosidade, a última difere-se pela clara sugestão de um sistema de fé ou doutrina específica partilhada com um grupo.

2.1.2. A Psicologia da Religião no Brasil

O interesse pela psicologia da religião no Brasil, segundo Abreu e Neto (2003), vem crescendo a partir dos últimos vinte anos, sendo influenciado pelas pesquisas realizadas nos Estados Unidos. Contudo, segundo Paiva et al. (2009), a origem da psicologia da religião nesse país teve influência europeia e data da década de 1950. Foi criada nessa época em São Paulo a Associação de Psicologia Religiosa, constituída de psicólogos, médicos, antropólogos e sacerdotes, sob a direção de Theo Van Kolck, um holandês. Os temas estudados referiam-se a estrutura da personalidade, existencialismo e Freud.

Paiva et al. (2009) realizaram uma revisão bibliográfica da produção em psicologia da religião em periódicos científicos e livros publicados no Brasil. Esses

autores examinaram 25 periódicos científicos impressos da década de 1950 ao ano de 2005 e verificaram um aumento de publicações na área de psicologia da religião ao longo dos anos. Em 1950 foram encontrados dois artigos publicados, 16 publicações na década de 1960, oito estudos publicados na década de 1970, 23 publicações na década de 1980, 37 publicações na década de 1990 e do ano 2000 a 2005 foram publicados 39 artigos, dando um total de 125 artigos publicados na área de psicologia da religião até o ano de 2005. Os autores acreditam que o decréscimo de publicações na década de 1970 se dá pela situação política do país nessa época, que exigiu dos pesquisadores em Psicologia uma atenção mais profunda dos problemas políticos e sociais da nação.

Os temas abordados nos 125 artigos encontrados são diversos e, de acordo com Paiva et al. (2009), são listados pela frequência em que aparecem: saúde, experiência religiosa, vocação religiosa/sacerdotal, identidade religiosa e relações entre psicologia e religião. Esses autores destacam o fato de que 50% desses artigos utilizaram um método conceitual e apenas 22% deles apresentaram algum método empírico. Com relação à abordagem utilizada, 60% dos trabalhos possuem uma perspectiva psicodinâmica, seja da psicanálise freudiana ou winnicottiana, seja da psicologia analítica de Jung.

Com relação aos livros ou capítulos de livros publicados na área, as primeiras obras surgiram na década de 1990 (com poucas exceções) com relatos de trabalhos apresentados em eventos científicos. Foram listados por Paiva et al. (2009) nove obras de 1990 até o ano de 2005, nos quais foram abordados os seguintes temas articulados à psicologia e religião: Literatura, história da cultura, clínica e psicoterapia(s), sexualidade, desenvolvimento ao longo da vida, modalidades do desejo, reinterpretação winnicottiana da ilusão, mudança da modernidade para a pós-modernidade, encontro de culturas, expressões afro-brasileiras, religião popular, dilema ateísmo-devoção, espiritualidade e sagrado.

A área de Psicologia da Religião no Brasil vem se firmando nos últimos anos, como mostra o número cada vez maior de estudos sobre a temática na área de Psicologia. A aceitação acadêmica que vem crescendo ao longo dos anos deve-se ao fato de que, segundo os autores supracitados, a Psicologia da Religião vem seguindo, tanto na teoria quanto na metodologia, os caminhos da Psicologia. Contudo, não é um campo de estudo consolidado. Em comparação com outras áreas da Psicologia, são poucos os núcleos universitários dedicados ao estudo da Psicologia da Religião.

Como exemplo do crescimento dessa área no Brasil, em 1998 foi criado o GT Psicologia & Religião no Simpósio de Pesquisa e Intercambio Científico da ANPEPP, que ocorreu em Gramado. O GT surgiu para unir e fortalecer as pesquisas que já vinham sendo feitas na área do comportamento religioso ou experiência religiosa em algumas Universidades, tais como a Universidade de São Paulo, que possui o Laboratório de Psicologia Social da Religião, a Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, a Universidade Federal de Minas Gerais e a Pontifícia Universidade Católica de Campinas. Outras Universidades também se agregaram com o tempo, como a Universidade de Brasília, a Universidade Metodista de São Paulo e a Universidade de São Paulo (campus de Ribeirão Preto). O GT vem organizando os Seminários Psicologia e Senso Religioso, que contam com a participação de pesquisadores de várias regiões do país, como também convidados internacionais. O VIII Seminário Psicologia e Senso Religioso ocorreu na Universidade Católica de Brasília em outubro de 2012.

Verifica-se, no entanto, que não há a participação de nenhuma universidade das regiões Sul, Norte e Nordeste do Brasil.

2.1.3. O campo de estudo da psicologia do desenvolvimento religioso e espiritual

A psicologia do desenvolvimento é um campo de estudo que engloba diferentes domínios do processo de transformações dos indivíduos ao longo dos anos. Uma das áreas que vem despertando o interesse dos psicólogos desenvolvimentistas é a da religiosidade.

Segundo Kläden e Feeser-Lichterfeld (2006), vem ocorrendo nos últimos anos uma individualização e pluralização religiosa, que tem gerado tensões entre a forma de religião tradicional e histórica e a consciência pluralística da sociedade moderna, levando as Igrejas e comunidades religiosas a esforços para se adaptar a essas transformações. Esse processo de mudança, de acordo com esse autor, influencia também o desenvolvimento da religiosidade pessoal dos indivíduos, que demanda um processo constante de conciliação crítica individual da experiência pessoal com as crenças religiosas tradicionais.

Os principais autores que se dedicaram a estudar o campo da psicologia do desenvolvimento religioso seguiram os mesmos pressupostos piagetianos do campo do desenvolvimento cognitivo e estrutural. Segundo Day (2007), esses estudos tiveram início há mais de 40 anos. Nos primeiros anos, procurou-se aplicar o modelo de desenvolvimento cognitivo estrutural de Piaget ao pensamento da criança religiosa. Destacam-se nesse primeiro momento os trabalhos de Ronald Goldman (1964) e David Elkind (1964). Esses autores realizaram uma investigação psicológica sistemática do pensamento religioso das crianças através de entrevistas clínicas, cuja análise obedecia aos critérios da teoria do desenvolvimento de Piaget.

Ronald Goldman (1964) concluiu que o pensamento religioso não é diferente, nem no modo e nem no método, do pensamento não religioso e seguem o mesmo desenvolvimento em estágios que foram propostos por Jean Piaget para o desenvolvimento do raciocínio. David Elkind (1964) investigou as concepções religiosas em crianças de diferentes instituições: judia, católica, protestante. Este autor estava interessado em saber como a criança forma a ideia de pertencer a uma religião. Tanto Goldman quanto Elkind propuseram um modelo de três estágios de desenvolvimento religioso.

Os estágios de Goldman são divididos da seguinte forma: *Estágio pré-religioso* (5-7 anos); *estágio materialista e físico* (8-9 anos) e *estágio realístico* (acima de 10 anos). Os estágios de Elkind diziam respeito a como a criança forma a ideia de pertencer a uma religião: *estágio I* (5-7 anos) – concepção de identidade religiosa indiferenciada; *estágio II* (7-9 anos) – progresso na conceituação da identidade religiosa e *estágio III* (10-12 anos) – é o estágio da reflexão.

As pesquisas realizadas por esses autores demonstraram que algumas questões inicialmente feitas por Piaget sobre a relação entre religiosidade e desenvolvimento poderiam ser operacionalizadas para o estudo da ciência psicológica. No entanto, não houve uma investigação maior com a idade adulta e nem uma preocupação em fundar um campo específico para o desenvolvimento religioso. Somente a partir dos estudos sobre desenvolvimento moral ampliou-se a perspectiva sobre o desenvolvimento religioso.

Os debates e publicações sobre a teoria do desenvolvimento moral elaborada por Lawrence Kohlberg (1969) permitiu que psicólogos do desenvolvimento religioso supusessem a existência de uma relação entre desenvolvimento moral e desenvolvimento religioso. Na realidade, o próprio Kohlberg escreveu um capítulo

sobre esta questão em uma de suas obras². Segundo Day e Naedts (1995), o estudo empírico sobre o desenvolvimento moral tem contribuído para o estudo do julgamento religioso. Os neo-Piagetianos ou Kohlbergianos têm argumentado que o avanço dos estágios morais precede o avanço do raciocínio religioso.

Os modelos dominantes do desenvolvimento religioso são os de James Fowler (1981) e Oser e Gmünder (1991). Fowler oferece um modelo de desenvolvimento da consciência da fé. A sua concepção de fé refere-se a uma experiência dinâmica e genérica, não idêntica à religião e que se desenvolve em estágios. Oser e Gmünder elaboraram a teoria do desenvolvimento do julgamento religioso, que discute sobre a natureza da relação que o ser humano possui com Deus e a ação de Deus na vida humana³. Tanto o sexto estágio da teoria de Fowler quanto o quinto estágio da teoria de Oser assumem uma relação estreita entre desenvolvimento moral e desenvolvimento religioso.

Segundo Day (2008) e Reich (1993), o campo da psicologia do desenvolvimento, incluindo a psicologia do desenvolvimento religioso, tem sido marcada pelos debates sobre a “força” dos estágios. Questiona-se se os estágios de Fowler e os de Oser constituem estágios *hard* (Fortes) no sentido Piagetiano, ou são mais flexíveis, maleáveis considerados estágios *soft*. As teorias de estágios mais flexíveis são geralmente mais complexas porque tentam dar conta de um grande número de operações diferentes, tentando integrar categorias multidimensionais, o que pode ter ampla aplicabilidade, mas pouca precisão preditiva. Esse é o caso da teoria de Fowler, que é um modelo multifatorial, que integra as teorias de vários autores, tais como

² A concepção de Kohlberg sobre esse tema será tratada no capítulo seguinte que discute a relação entre Moral e religião.

³ Esta teoria será discutida com maiores detalhes mais na frente ainda neste capítulo.

Piaget, Kohlberg, Erikson, Loevinger e Levinson, Selman e Kagan, sendo considerada, portanto, uma teoria de estágios *soft*. Já a teoria de Oser, por ser mais específica, é considerada mais consistente do que a de Fowler, mas não chega a ter a mesma força da teoria de Piaget, por exemplo. Em realidade, nenhuma teoria do desenvolvimento religioso atinge o mesmo grau de rigor da teoria de Piaget por causa da natureza complexa dos contextos religiosos, na qual os conteúdos religiosos são particulares a cada contexto.

Para fins de pesquisa, optou-se, nesta tese, por basear o desenvolvimento religioso na teoria do julgamento religioso de Oser. Sobre essa escolha, concorda-se com Day (1995) que é uma teoria que possui um critério mais forte de estágio, que deixa mais clara a relação entre estrutura e conteúdo. Essa relação clara facilita o teste empírico, permitindo assumir uma maior validade preditiva.

A seguir, será descrita a teoria do julgamento religioso para em seguida serem apresentados alguns estudos da área.

2.2. Definição do julgamento religioso

Segundo Oser e Gmünder (1991), numa concepção psicológica-antropológica, o julgamento religioso é uma forma de conhecimento, de construção ou de interpretação, por meio da qual as pessoas se relacionam com uma entidade transcendente ou com Deus. Em outras palavras, o julgamento religioso expressa a maneira pela qual as pessoas justificam seu relacionamento com Deus ou Ser Absoluto; é também a forma pela qual as pessoas interpretam situações de dilemas ou dificuldades na vida (questões práticas). Assim, diante de determinadas circunstâncias, o julgamento religioso avaliaria a relação individual com Deus. Ao se defrontarem com situações difíceis, as pessoas passariam a lidar com o problema construindo uma conexão entre si mesmas e Deus. As

situações limites são facilitadoras dessa relação, embora não sejam necessariamente as únicas que poderiam possibilitar essa relação.

As pessoas utilizam o raciocínio religioso em muitos momentos durante a vida; momentos tais como: a oração, a leitura de textos sagrados, a participação ativa em cultos religiosos e outros. Essas experiências estimulam as pessoas a refletir sobre a relação do indivíduo com Deus.

De acordo com esta teoria, em atividades cotidianas, as pessoas confiariam em suas cognições, linguagem, sentimentos e ações, coordenariam estas atividades mentais em um padrão que traduziria a relação entre o ser individual e Deus. Essas ações mentais marcariam a criação de significados para enfrentamento de contingências em um esforço contínuo na segurança pessoal e identidade.

2.2. Relevância do julgamento religioso

A relevância do julgamento religioso pode ser atribuída ao fato de Oser e Gmünder (1991) terem percebido a importância do raciocínio religioso na vida das pessoas. Embora alguns estudiosos acreditem que todas as pessoas e todas as culturas sejam fundamentalmente diferentes, essa teoria, por ser um domínio da teoria estrutural do desenvolvimento, procura mostrar que as estruturas da identidade religiosa, bem como a sequência fundamental do desenvolvimento humano são universais. Da mesma forma, diferentes idades cronológicas implicariam diversos tipos de julgamentos religiosos, significando uma mudança na qualidade do pensamento com relação a Deus.

Muitas pessoas vêem a religião como um fenômeno marginal na existência humana, e enfatizam as capacidades matemáticas e morais como mais importantes. No entanto, esses autores dedicaram-se a mostrar que a identidade religiosa das pessoas, incluindo o julgamento religioso, constitui uma categoria antropológica essencial que não pode ser de forma alguma rejeitada.

2.3. A estrutura e o desenvolvimento do julgamento religioso

Para explicar a formação do julgamento religioso, os autores fizeram uso do conceito de estrutura-mãe que foi primeiramente aplicado por Piaget (1967), com relação ao domínio da matemática. Esse conceito é singular pelo fato de uma estrutura-mãe não poder ser reduzida ou derivada de outra (sub-) estrutura, pelo contrário, todas as outras estruturas desenvolvem-se dela. Ou seja, estruturas-mãe são estruturas cognitivas fundamentais.

2.3.1. Características dos estágios do julgamento religioso

Cada estágio do desenvolvimento, como será visto a seguir, possui características e categorias próprias. Existem cinco estágios do julgamento religioso (o estágio-0 constitui um pré-estágio). Entre os estágios puros existem também as transições de um estágio para o outro.

Estágio 0: Perspectiva da dicotomia entre interior e exterior

As características desse estágio são típicas de crianças abaixo de sete anos de idade. As crianças, nessa etapa, seriam incapazes de distinguir entre diferentes forças fora delas mesmas. Saberiam que são influenciadas por algo exterior a si mesmas; diferenciariam entre o que elas podem fazer por elas mesmas e o que não podem por dependerem ou serem influenciadas por outras pessoas. Quando seus pais falam de Deus, em algumas ocasiões, Deus pode, para a criança, tanto ser algo indeterminado como, outras vezes, ser um tio ou alguém desconhecido. De um ponto de vista cognitivo, essa é uma atitude *pré-religiosa*. É possível dizer que as crianças nesse estágio se encaixam inteiramente numa interioridade ou exterioridade. Elas não têm diferentes formas de exterioridades que possam ser conectadas causalmente.

Estágio 1: A Perspectiva Deus ex Machina⁴

Esse estágio também é típico de crianças, apesar de ser encontrado em adultos também. Estas supõem que tudo é guiado e dirigido por forças externas. Num primeiro momento, elas separam as forças de Deus das influências dos adultos e educadores. Deus interfere ativamente no mundo e os seres humanos apenas reagem. O grande avanço do estágio 0 para o estágio 1 consiste no fato das crianças transferirem seus comportamentos padronizados, que aprenderam com seus pais e educadores, para o ainda indeterminado Deus. Por um lado, toda a vida, todas as ações são guiadas, criadas, conduzidas sem mediação alguma, por outro lado, existem poderes Últimos que são distintos de outras forças. Ou seja, a interferência ativa de Deus constitui a primeira externalização. Simultaneamente, contudo, ocorre a internalização das reações das pessoas para este Deus que guia e cria. Exemplos de pensamentos característico desse estágio são: “Deus está no controle da minha vida”; “Tudo já está escrito por Deus”; “Devemos obedecer aos desígnios de Deus”. Ou seja, é um pensamento caracterizado pela dependência e inflexibilidade.

Transição do Estágio 1 para o Estágio 2

Dois aspectos marcam o aumento de complexidade nesse estágio. Primeiro, a criança questiona a unilateralidade da influência e das ações de Deus; subitamente a criança começa a acreditar que as pessoas podem causar uma reação na divindade.

⁴ *Deus ex machina* é uma expressão que vem do grego, que significa literalmente “Deus surgido das máquinas”. A origem dessa expressão remonta ao teatro grego e refere-se a um inesperado personagem ou artefato introduzido na trama para solucionar uma situação. No teatro grego muitas peças terminavam com um deus sendo baixado para o local de encenação, que amarrava as pontas soltas da história. Atualmente, essa expressão pode significar uma pessoa que aparece e resolve um problema que parecia insolúvel.

Segundo, a subjetividade da criança começa a emergir. O fato das pessoas agirem conforme certas regras (executando rituais, dando esmolas aos pobres, rezando de uma maneira particular, etc.) termina fazendo a divindade parecer uma marionete nas mãos das pessoas. Embora as crianças ainda sintam que são influenciadas por uma força externa, elas começam a titubear entre a negação de uma influência Absoluta e uma nova concepção, postulando uma conexão entre a ação humana e a ação ou reação de Deus.

Estágio 2: A Perspectiva do Do Ut Des⁵

O avanço deste estágio sobre o primeiro deve-se, principalmente, ao fato de que as pessoas podem agora objetivar as consequências e, por conseguinte, serem capazes de coordená-las com o poder de um Deus fora delas. Neste estágio, existem meios disponíveis para influenciar o Absoluto transcendente (destino, espíritos, Deus).

As pessoas têm um *self* próprio da mesma maneira que Deus também tem. As pessoas podem coordenar o sentido dos eventos ou ações, de maneira que ser bom ou ser mau implica uma relação linear com os eventos da vida (sorte, bem-estar, doença, morte, salvação e desastre).

O avanço sobre o estágio anterior consiste na habilidade de articular o próprio *self* (si mesmo), e na possibilidade de resistir e objetivar a pressão das expectativas. A relação entre si mesmo e Deus, como o Sujeito Absoluto, é bipolar e recíproca. Exemplo: “Se eu rezar muito, Deus pode curar a doença da minha mãe”; “Se eu for boa com as pessoas, Deus pode me recompensar”.

Transição do Estágio 2 para o Estágio 3

⁵ Do Ut Des é uma expressão latina que significa “Dou para que dê”. É uma expressão jurídica que implica no pacto de favores recíprocos.

O aumento de complexidade, inerente a esta transição, deve-se ao fato dos jovens acreditarem que certas coisas são imutáveis e nem mesmo seus maiores esforços podem fazer uma diferença (por exemplo, Jó não compreende por que ele está sendo punido, uma vez que sempre viveu corretamente). Os jovens começam a negar que eles podem influenciar Deus. Começam a tomar mais responsabilidade pessoal, a distinguir entre as coisas que podem executar e assumir a responsabilidade por elas, daquelas que podem apropriadamente atribuir a Deus.

Estágio 3: A Perspectiva da Autonomia Absoluta e do Deísmo⁶

As pessoas nesse estágio são capazes de separar completamente o seu domínio do de Deus. Atribuem uma grande responsabilidade a si mesmas nas atividades que exigem planejar e decidir. Continuam separando completamente Deus (Destino, Ser Absoluto, Espírito) do mundo material e relegando a uma esfera de influência independente. Nesse estágio, as pessoas são tomadoras de decisão, responsáveis, autodeterminadas, tal qual Deus o é no seu próprio domínio de tomada de decisão. Não é mais importante influenciar Deus porque ele tem a sua própria esfera de responsabilidade. Outro avanço sobre o estágio anterior consiste no fato de que agora as pessoas têm competências próprias para tomar decisões, que podem ser coordenadas com as decisões de Deus. Exemplos: “Deus não interfere na minha vida, sou eu que tomo as decisões”; “Deus não tem nada a ver como o que ocorre no mundo, as pessoas são as responsáveis”.

Esse estágio, segundo Oser (1991), recebeu críticas de alguns autores que afirmaram que o estágio-3 não seria religioso. O próprio Oser refuta as críticas afirmando que as pessoas do estágio-3 não são necessariamente ateias. Elas rejeitam a ideia de Deus e tentam se distanciar das religiões tradicionais. Não são incrédulas,

⁶ Deísmo é uma postura filosófica que admite a existência de um Deus não interferente

muitas vezes acabam por acreditar em outras coisas, com outras denominações, tais como, natureza, amor universal, poder cósmico, matéria, espírito humano, etc.

Transição do Estágio 3 para o Estágio 4

As pessoas nessa fase começam a negar o conceito do estágio 3, de autodeterminação humana e de autonomia. Embora toda a responsabilidade permaneça com as pessoas, começa a aparecer uma consciência que vê uma relação mediada entre os seres humanos e Deus. Ocorre uma quebra na medida em que as pessoas começam a perceber a simultaneidade de forças transcendentais e imanentes e lentamente começam a construir um novo modelo para mediação das duas dimensões. A crise dessa transição está sendo articulada na negação dos extremos. As pessoas têm que aprender a ver diferentes coisas simultaneamente.

Não é mais possível resolver os problemas apenas dividindo cada polaridade em suas entidades individuais. A ruptura do estágio 3 para o estágio 4 ocorre por meio de uma crise porque, pelo menos inicialmente, a pessoa a considera uma regressão quando reflexões sobre esta crise não podem ser relacionadas apenas a sua própria competência em decidir.

Estágio 4: A Perspectiva da Autonomia Religiosa e o Plano da Salvação

O julgamento religioso, nesse estágio, diz respeito a uma nova possibilidade de mediação entre a autonomia da tomada de decisão do sujeito e Deus. Este seria imaginado como transcendente sendo, entretanto, imanente no sentido de ser identificado como condição para todas as decisões e ações das pessoas. Apareceria simbolicamente na natureza, na cultura, nas capacidades de amar do ser humano. O mundo não seria mais determinado por Deus, como no estágio 1, mas, em vez disso, seria “um querer” da Divindade, seria a garantia da possibilidade das realizações

humanas. Dessa forma, as pessoas começam a juntar uma nova semiótica para perceber as pré-condições que tornam possível a comunicação humana.

Há um avanço sobre o estágio anterior, que consiste em as pessoas terem agora um *self* que decide, em uma relação mediada correlativamente com Deus. Os sujeitos veem a si mesmos como tomadores de decisão, estando, entretanto, num plano universal que constitui condições para a vida (plano da salvação, evolução cósmica, providência divina, reino de Deus).

Há neste estágio uma limitação, uma fixação no plano (de salvação). Neste estágio, as pessoas estruturam sua liberdade de uma forma quase rígida. Há uma fixação na liberdade. O *self* religioso é ainda representativo da “liberdade de”, mas não da “liberdade para”⁷. A presença imanente ou simbólica de Deus não pode ser externalizada de uma forma que possa ser coordenada com a interação humana por meio de uma emergência absoluta de Deus em tal interação. Nem o plano da salvação nem Deus negam a autonomia que foi internalizada no estágio 3; ao contrário, tornam a autonomia possível. Exemplos: “Está nas mãos dos seres humanos a construção de um mundo melhor, essa é a vontade de Deus”; “Deus permite que as pessoas façam suas escolhas na vida, seja para o bem ou para o mal”.

Estágio 5: A Perspectiva da Autonomia Religiosa por Meio da Intersubjetividade

Aqui, a relação entre o *self* e Deus é percebida como sendo mediada intersubjetivamente. Permanece a questão de “por que alguma coisa existe?” levando à suposição de que Deus constitui a possibilidade para a ação humana. Entretanto, no estágio 5, existe uma ligação entre os fundamentos da vida e do mundo com um plano

⁷ Ver o conceito de liberdade “de” e liberdade “para” em Victor Frankl descrito na página 62 desta tese.

pré-determinado e este plano relaciona-se com a liberdade humana e com a autodeterminação.

O que é importante é que a relação entre Deus e o ser humano não é mais dirigida por alguma espécie de lei positiva (plano de salvação, vontade de Deus), mas por uma espécie de *norma normans* para o domínio da comunicação humana. A experiência da salvação ou condenação tem agora uma base intersubjetiva; qual seja, é interpretada como lealdade ou deslealdade à dimensão Última em ações interativas.

No contexto da liberdade real, prática e transcendental, esse tipo de modelo cognitivo define a essência humana estritamente como liberdade. A intersubjetividade incondicional e não contingente torna-se o lócus significativo para a manifestação do transcendente: o transcendente aparece como a possibilidade da liberdade finita, os outros, em sua própria liberdade, tornam-se o verdadeiro objetivo e fornecem o significado para toda ação. Os sujeitos desse estágio são religiosos que passaram através do estágio do egocentrismo (como mediado pelos estágios 3 e 4) e que estão finalmente constituídos através de outros na união e no amor via Deus.

Diferentemente do estágio 4, as pessoas aqui *têm* um plano, isto é, elas são autoras de suas próprias histórias de vida e têm a possibilidade de, em qualquer ponto, escrevê-las diferentemente. As pessoas nesse estágio finalmente explicam todas as principais decisões com referência ao “conhecimento” de que Deus pode emergir na dimensão incondicional da ação intersubjetiva, e em nenhuma outra forma. Isto, então, implica numa responsabilidade derivada da intenção para a liberdade, que tem um papel ativo na modelagem e administração desse mundo.

No estágio 3 a liberdade vinda de Deus era dominante; no estágio 4, era uma liberdade por conta de Deus. No estágio 5 a liberdade é vista sempre como sendo para os outros e para o indivíduo e postulada para eles. Deus passa a existir quando quer que

esta liberdade seja conferida e realizada intersubjetivamente. Exemplo: “Amar a Deus é amar o próximo”.

2.3.2. Desenvolvimento do julgamento religioso

Oser e Gmünder (1991), concebendo o desenvolvimento do julgamento religioso por estágios, acreditam ser importante discutir sobre a aplicabilidade universal da teoria do desenvolvimento do julgamento religioso. A esse respeito, eles fizeram as seguintes perguntas: a sequência do desenvolvimento das estruturas subjacentes é universalmente válida e os estágios individuais são culturalmente invariáveis?; é possível que indivíduos de religiões muito diferentes em seus dogmas, costumes, rituais, ou mesmo um ateu, exibam estruturas religiosas similares?

O desenvolvimento do julgamento religioso acontece por etapas. A passagem de uma etapa para outra é complexa e constitui uma descontinuidade. Para compreender por que os estágios mais altos do julgamento religioso são mais complexos do que os mais baixos, é necessário conhecer os conceitos de “externalização” e “internalização”. Estes seriam centrais para explicar o que chamaram de ganhos desenvolvimentais. Pelo fato dos estágios serem formados por estruturas lógicas e conteúdos fenomenológicos, os autores sentiram a necessidade de integrar os dois pontos de vista do desenvolvimento: conceitos da psicanálise com a teoria sócio-cognitivista. Dessa forma, consideraram as ideias apresentadas por Noam e Kegan (1982, citados por Oser & Gmünder, 1991), adotando o ponto de vista da transformação psicológica, mais do que o ponto de vista da transformação lógica; procurando provar que tais conceitos não são exclusivamente psicanalíticos ou cognitivistas, mas da psicologia do desenvolvimento, o que tornaria possível a integração de ambas as perspectivas.

Externalização significaria que a pessoa, através de uma apreciação, forma o seu próprio julgamento, o que permite coordenar este julgamento com outros. E

internalização significaria que um novo passo está sendo dado, uma nova etapa está sendo realizada. O equilíbrio entre os dois constitui uma resolução temporária de uma tensão entre os anseios ao longo da vida para inclusão e afiliação, por um lado, e autonomia e separação, por outro lado. As pessoas que estão interagindo com Deus usam essas descentrações para formar significações que não só explicam as suas situações da vida real causalmente, mas também as transformam.

Para compreender as diferenças qualitativas entre os estágios, os autores utilizaram alguns elementos que pertencem à descrição do julgamento religioso. Esses elementos são dimensões religiosas fundamentais e bipolares. As pessoas em face de um dilema precisariam estabelecer um equilíbrio entre essas dimensões, sendo que o equilíbrio mais perfeito é alcançado no estágio mais alto.

A origem dessas dimensões polares não foi derivada de uma teoria em particular, mas pode ser encontrada em toda parte na história da religião, como também na literatura da psicologia da religião. Essas dimensões surgiram nas respostas aos dilemas do estudo piloto realizado por esses autores e foram estabelecidas por indução. A consideração de todas as dimensões representa um meio interpretativo para alocar uma pessoa em um determinado estágio, assim como para a validação qualitativa das características estruturais.

As dimensões encontradas foram: o sagrado *vs* o profano; o transcendente *vs* o imanente; liberdade *vs* dependência; esperança *vs* desesperança, confiança *vs* ansiedade, eternidade *vs* efemeridade, e transparência funcional *vs* opacidade (mágica). Cada uma dessas polaridades será resumidamente descrita a seguir.

(1) Na primeira polaridade, “o sagrado *versus* o profano”, Oser e Gmünder (1991) basearam-se nos estudos de Durkheim (1965, citado por Oser & Gmünder, 1991) e Eliade (1992/1957). Segundo Durkheim, o sagrado pode ser encontrado em todas as

religiões e tudo pode ser incluído no “reino sagrado”, como por exemplo, objetos, plantas, animais, expressões, palavras, gestos. Esse autor acredita que o sagrado separa Deus do profano e, ao mesmo tempo, faz a mediação do profano até Deus. Afirmou também que a distinção entre o sagrado e o profano é absoluta, nos quais o sagrado pertence ao mundo ideal, transcendental e o profano ao mundo material.

Para Eliade (1992/1957), o começo da distinção entre sagrado e profano surge da necessidade de um valor absoluto, de um ponto fixo, de referência no espaço. Mais tarde estas dimensões se separam em duas entidades diferentes. Elas vão se juntar de novo quando eventualmente o sagrado transcender e emergir dentro do profano.

Segundo Oser e Gmünder (1991), os indivíduos no processo de desenvolvimento são encorajados, inicialmente, à aceitação inquestionável do sagrado, em seguida para a separação do sagrado e do profano e por fim para a transformação do sagrado em real.

(2) Na segunda polaridade, “o transcendente *versus* o imanente”, existe uma diferença entre, de um lado, a realidade existente, e, do outro, o que fundamenta essa realidade. Ou seja, se o imanente é visto como a realidade como ela existe, o transcendente significa relacioná-lo ao imanente, isto é, o transcendente só pode existir se estiver relacionado a uma realidade. Portanto, o processo de transcendência tem um significado duplo: um movimento que investiga o fundamento; e um movimento orientado a partir do fundamento que muda e melhora a realidade (Simon, 1974, citado por Oser & Gmünder, 1991).

De um ponto de vista psicológico, os autores explicaram essa dimensão tomando um exemplo da vida cotidiana. Quando um evento acontece na vida de alguém, essa pessoa vai explicá-lo de diferentes formas, tais como: a sorte, o destino ou intervenção divina. A pessoa terá de criar um equilíbrio que responda a suas questões de forma

suficiente e plausível para si. Isto ocorre pela interpretação da realidade como também em relação ao transcendente.

No primeiro estágio as pessoas colocam uma prevalência ativa no transcendente. Esta transcendência personificada funciona como algo ou alguém tratando as pessoas como marionetes. No estágio mais alto, existe o equilíbrio entre esses dois pólos.

(3) “Liberdade *Versus* Dependência” é a terceira polaridade. Esse tipo de liberdade tem um pólo social e um pólo natural. Socialmente, a liberdade encontraria o limite no apelo dos outros por meio do poder regulativo da lei. Já em relação à liberdade natural, ela é restrita pelas possibilidades inerentes ao desenvolvimento filogenético.

Visto psicologicamente, no estágio mais baixo as pessoas enfatizariam mais fortemente o polo da dependência, a liberdade só seria exercida quando as pessoas se realizassem cognitivamente. Nos estágios mais altos, liberdade e dependência seriam vistos como inter-relacionados, no qual uma decisão seria marcada pelo elemento de decidir “em favor de” algo, o que constitui para o pólo da dependência a base comunicativa para a liberdade. Oser e Gmünder (1991) enfatizaram que essa dimensão representa a parte ética e filosófica-prática do julgamento religioso, a liberdade formaria a base para todo pensamento ético. Essa dimensão também tem relevância na autonomia da pessoa religiosa, na medida em que no processo do desenvolvimento as pessoas poderiam ser vistas como muito dependentes de uma autoridade última. Um ser humano iluminado, constituído pela liberdade, contudo, torna-se profundamente religioso através da coordenação integrativa da liberdade interna nas contingências desse mundo.

(4) A quarta dimensão é constituída pelos pólos “esperança *versus* desesperança (absurdo)”. A desesperança refere-se à ausência de significação segura e à ausência de uma ação objetiva válida em última instância. Esperança sustenta-se na intensidade e certeza em vários graus de uma realidade futura, refere-se a algo que é possível.

Qualquer situação requer o equilíbrio entre os dois pólos – este equilíbrio mostra um alto grau de complexidade psicológica e de adequação.

O equilíbrio em um estágio mais baixo consiste na representação da esperança como completamente dentro de um contexto social; qualquer ameaça de sair desse contexto é experimentada como um absurdo. Em estágios mais altos, a esperança é uma atividade diária de construção de significado. Quando as pessoas assumem altas responsabilidades sociais, interpretam as situações de tal maneira que o absurdo fica suportável pela esperança, obtêm sua qualidade incondicional em face do absurdo e essa esperança é sustentada por Deus.

(5) A dimensão “confiança *versus* ansiedade” é a quinta polaridade. Os julgamentos religiosos ajudam as pessoas a estruturar e enfrentar a sua ansiedade. Esta dimensão refere-se à articulação do relacionamento de uma pessoa com o transcendente. Mais especificamente, essa dimensão refere-se à resolução de problemas do mal ou sofrimento no mundo.

Esses autores preocuparam-se com a distinção entre ansiedade e medo, embora ambos funcionem como elementos de enfrentamento de contingências e como elementos para a constituição da identidade religiosa. Vistos psicologicamente, nos estágios mais baixos o medo e a ansiedade são reações a estímulos externos, enquanto que nos estágios altos eles respondem à regulação interna. Nos estágios mais baixos, o equilíbrio é baseado em ações concretas, objetos ou eventos. Nos estágios mais altos, o equilíbrio está ligado à conexão entre medo ou confiança e ao grau de êxito ou de fracasso.

(6) A dimensão “eternidade *versus* efemeridade” refere-se a compreensão das pessoas quanto àquilo que se desintegra e aquilo que permanece. Nos estágios mais baixos valoriza-se apenas o que permanece. Nos estágios mais altos o atemporal penetra

o temporal. Quando as pessoas reconstroem a realidade através da meditação, quando criam formas de culto ou quando refletem sobre a vida após a morte, tudo isso simboliza o eterno. Para esses autores, a qualidade dos princípios universais de justiça e as obras de arte correspondem ao conceito que descreve a integração de valores permanentes na vida efêmera.

(7) A última dimensão é a “transparência funcional *versus* opacidade (mágica)”. Opacidade, num sentido mágico, refere-se a efeitos misteriosos, seja de objetos, criaturas ou de elementos da natureza. Uma forma especial de representar o mágico é pelo Animismo. Na história do homem, o animismo das coisas encontrou lugar na mitologia. A função da mitologia é fornecer aos seres humanos um meio de influenciar e enfrentar o universo.

Psicologicamente, nos estágios mais baixos a magia é vista como supostamente determinada e dirigida. Nos estágios mais altos, existe uma aporia, ou seja, as pessoas ao mesmo tempo relutam, reverenciam e descobrem os limites da racionalização. O equilíbrio no mais alto estágio significa que qualquer transparência das coisas inclui seus limites e suas origens.

2.4. Pensamento religioso e pensamento moral

Existem relações e/ou distinções entre a moralidade estudada por Kohlberg (1976) que tem como estrutura maior a justiça, e o julgamento religioso? Para Oser e Gmünder (1991) não se pode reduzir a dimensão religiosa à moralidade. Existiria uma tendência em dissolver o que é religioso em outras categorias. Porém, todas as pessoas deparam-se, em algum momento ou situação em suas vidas, com perguntas acerca da significação da vida, do futuro, ou com o enfrentamento da morte.

O domínio religioso, segundo os autores supracitados, está na origem da civilização humana e possui interesses próprios, separados de outros domínios. As

perguntas das pessoas, ao enfrentar contingências na vida são de diferentes tipos; os questionamentos morais são apenas um dos exemplos, mesmo que se admita que para todas as ações religiosas existam ações morais. Além disso, Deus não pode ser qualificado de nenhum outro modo senão religiosamente. É possível justificar, portanto, um domínio religioso independente com respeito a sua função.

Qualquer pessoa teria o potencial para ativar, por meio de experiências religiosas, a estrutura-mãe religiosa como um padrão de raciocínio específico. Assim, essa forma de conhecimento não pode ser reduzida e não se refere à moralidade.

Pelo fato de a religião ser significativa na vida de uma pessoa, Oser e Gmünder (1991) procuraram comprovar a validade universal da consciência religiosa tanto teórica como empiricamente. Em momentos diferentes do seu desenvolvimento religioso as pessoas refletiriam e interpretariam questões significativas sobre a vida, como por exemplo: a criação, o sofrimento e a morte. As crianças, especificamente, raciocinariam; processariam informações; veriam o mundo e julgariam a origem e o destino da vida humana diferentemente dos adultos. Portanto, não existiriam somente diferenças fundamentais entre adultos e crianças no que diz respeito à lógica matemática, na ontologia, na moral, ou no domínio social, mas existiram também diferenças de uma perspectiva religiosa quanto à interpretação da existência humana.

Uma maior religiosidade significaria uma maior reflexão e um aprofundamento da relação de uma pessoa com Deus. O que não quer dizer que a religiosidade possa ser transcendida racionalmente. Na verdade, significa que os mais altos estágios do desenvolvimento religioso, em comparação com os mais baixos, apresentariam um equilíbrio maior entre religiosidade e racionalidade.

2.5. Conclusões sobre teoria do julgamento religioso

Algumas características importantes dessa teoria são, em resumo:

(a) o não interesse por ritos de uma religião ou pela fé, mas pelos aspectos subjetivos da religião, ou seja, pelo pensamento das pessoas e a qualidade das reflexões que elas fazem quando consideram Deus ou divindades;

(b) o interesse pelos elementos universais das religiões, sendo estes ativados através do desenvolvimento subjetivo (estruturas cognitivas) até chegar à possibilidade de uma mais alta forma de identidade religiosa;

(c) o interesse por elementos que descrevam o desenvolvimento religioso das pessoas, que sejam constantes e regulares;

(d) o interesse por dois aspectos do contexto que fazem surgir o julgamento religioso: o primeiro fundamentado na comunicação humana e o segundo na subjetividade, através da experiência (rituais, meditação, oração etc.).

2.6. Estudos empíricos

2.6.1. O estudo de Oser e Gmünder (1991)

O estudo realizado por Oser e Gmünder (1991) para validar empiricamente o desenvolvimento do julgamento religioso foi realizado na Suíça com 112 participantes de diferentes idades: 8 e 9 anos, 11 e 12 anos, 14 e 15 anos, 17 e 18 anos, 20 a 25 anos, 26 a 35 anos, 36 a 45 anos, 46 a 55 anos, 56 a 65 anos e 66 a 75 anos, cada grupo apresentava um número de quatro a oito pessoas e continha um número igual de homens e mulheres. As religiões dos participantes foram: a católica (N = 49) e a protestante (N = 47).

Para investigar o julgamento religioso dos participantes, Oser e Gmünder (1991) utilizaram uma entrevista semi-estruturada, na qual 20 entrevistadores do Instituto de Pedagogia da Universidade de Zurique foram devidamente treinados, o que assegurou que todos tivessem um profundo conhecimento da teoria. Existia um total de oito

dilemas, sendo que cada participante respondia apenas a quatro. Os autores tomaram o devido cuidado para que todos os dilemas fossem respondidos igualmente. Foram 448 entrevistas no total. Nos resultados, os autores encontraram uma tendência de idade no desenvolvimento do julgamento religioso considerando os oito dilemas apresentados: o estágio-1 foi mais frequente entre os participantes com idades de 8 e 9 anos e praticamente desapareceu nas idades de 14 e 15 anos; o estágio-2 foi mais frequente nas idades de 11 e 12 anos e desapareceu quase completamente nas idades de 17 e 18 anos, o estágio-3 foi mais frequente nas idades de 17 e 18 anos e 20-25 anos e o estágio-4 apareceu nas idades de 14 e 15 anos e aumentou com o avanço da idade.

Para testar a influência educacional nos estágios do desenvolvimento do julgamento religioso os adultos foram divididos em dois grupos: aqueles que possuíam um nível educacional alto (*Formação universitária ou pós-graduação*) e aqueles que possuíam um nível educacional baixo. Os resultados mostraram que as pessoas com maior nível educacional apresentaram maiores escores de maturidade religiosa do que aqueles com menor nível educacional.

Com relação ao sexo, os resultados mostraram que, na infância, os meninos apresentaram maiores escores de maturidade religiosa do que as meninas; na adolescência foi encontrado o contrário e na idade adulta não foram encontradas diferenças de gênero. Os pesquisadores alertam para uma possível coincidência nesses dados.

Não foi encontrada diferença significativa das duas religiões.

2.6.2. O estudo realizado no Brasil

Foram realizados dois estudos no Brasil para verificar o desenvolvimento do julgamento religioso pela autora desta tese, quando de sua dissertação de mestrado (Camboim, 2009). O primeiro estudo teve como objetivo adaptar a entrevista

semiestruturada elaborada por Oser e Gmünder (1991) para investigar o julgamento religioso e o segundo objetivou verificar e comparar o julgamento religioso dos adolescentes e jovens adultos.

No primeiro estudo participaram 18 adolescentes, nove homens e nove mulheres, estudantes do ensino médio de uma escola pública, com idades de 14 a 18 anos ($M = 15,89$, $DP = 0,96$) e 21 jovens adultos, quatro homens e 17 mulheres, estudantes de psicologia de uma universidade pública, com idades de 20 a 40 anos ($M = 23,57$, $DP = 4,42$). Os instrumentos utilizados foram: (1) Um questionário sócio-demográfico; (2) A entrevista do Julgamento Religioso de Oser e Gmünder (1991), que contém três dilemas que simulam situações de crise ou contingência: o dilema de Paulo, o dilema do Juiz e o dilema da Sorte; e (3) Um questionário de avaliação dos dilemas, elaborado para verificar: a tradução dos dilemas, se esses estavam apropriados para o contexto e se as situações seriam suficientemente coerentes, claras.

Primeiramente, uma pessoa realizou uma tradução dos três dilemas do inglês. Em seguida, outra pessoa fez uma revisão desta tradução inicial, ambos os tradutores tinham domínio da língua inglesa e do português. Por último, uma tradução foi efetuada por um professor de inglês e, finalmente, foram comparadas as duas traduções. Foram corrigidas divergências e inconsistências para elaboração da versão final.

Os instrumentos em sua forma completa foram aplicados inicialmente nos adolescentes de uma escola estadual de ensino médio e em seguida foram aplicados nos universitários. Após o término da aplicação, o grupo de universitários foi convidado a participar de um grupo focal para discutir sobre as dificuldades e facilidades em responder os dilemas e dar sugestões. Em seguida, analisou-se o conteúdo que emergiu na discussão e no questionário de avaliação dos dilemas de todos os participantes.

Levando em consideração as respostas dadas pelos participantes, assim como a discussão com eles, percebendo que a principal queixa foi a extensão do instrumento e o tempo dispensado em respondê-lo (cerca de 1h e 10 minutos), optou-se por retirar o dilema que foi apontado como o menos importante (o dilema da Sorte). Seguindo as sugestões dos participantes e a revisão da literatura sobre religião, foram adicionadas questões no questionário sócio-demográfico, pedindo para os respondentes diferenciarem religiosidade, espiritualidade e prática religiosa. Também foram adicionadas ao questionário perguntas sobre a crença e sobre a definição de Deus, sugeridas pelos participantes.

Verificou-se também nesse primeiro estudo que 77,8% dos adolescentes disseram ser católicos, enquanto os universitários em sua maioria (52,4%) afirmaram não ter religião. Embora tanto os adolescentes como os jovens adultos tenham apresentado pouca prática religiosa, foi encontrada uma diferença significativa entre os grupos de idade ($t = 3,103$, $gl = 37$, $p = 0,04$), indicando que os adolescentes apresentaram pouca ou alguma prática religiosa ($n = 18$, $M = 1,11$, $DP = 0,583$), enquanto a maioria dos jovens adultos disse não ter nenhuma prática religiosa ($n = 21$, $M = 0,48$, $DP = 0,680$). A maioria dos adolescentes foi classificada no estágio-2, enquanto que a maioria dos jovens adultos foi classificada no estágio 3.

O segundo estudo contou com a participação de 124 adolescentes estudantes do ensino fundamental e médio de escolas privadas, sendo 69 homens e 55 mulheres, com idades variando de 12 a 18 anos ($M = 14,81$, $DP = 1,433$), e 63 estudantes universitários, sendo 19 homens e 44 mulheres, com idades variando de 16 a 35 anos ($M = 22,06$; $DP = 3,959$). Foram utilizados os seguintes instrumentos: (1) Questionário de informações sócio-demográficas e (2) A entrevista do Julgamento religioso de Oser e Gmünder

(1991), contendo dois dilemas, o dilema de Paulo e o dilema do Juiz. O tempo de duração para responder aos dilemas foi de aproximadamente 50 minutos.

A maior parte dos adolescentes (68,5%) disse ser católica. Já entre os jovens adultos verificou-se uma divisão entre católicos (39,7%) e aqueles que afirmaram não ter religião (38,1%). Verificou-se que os adolescentes apresentaram maior afiliação religiosa, maior prática religiosa, maior religiosidade e menor espiritualidade comparados aos jovens adultos. O estágio do julgamento religioso predominante nos adolescentes foi o estágio 2, enquanto que nos jovens adultos ficou dividido entre o estágio 3 e o estágio 4.

Com esses resultados, a hipótese central de que o julgamento religioso se desenvolve com o avanço da idade das pessoas foi confirmada nos dois estudos desenvolvidos na pesquisa em questão, corroborando a teoria de Oser e Gmunder (1991).

Comparando-se esse estudo realizado no Brasil com a pesquisa de Oser e Gmünder (1991) pode-se verificar algumas diferenças na distribuição dos estágios do julgamento religioso: na amostra da Suíça o estágio-3 surge bem mais cedo (11 e 12 anos) e o estágio-1 aparece com menos frequência do que na amostra local. Esse resultado indica que a autonomia religiosa parece chegar mais cedo nos adolescentes estrangeiros.

2.6.3. Outros estudos empíricos

Como já foi dito acima, apenas 22% dos artigos científicos que relacionam psicologia e religião no Brasil da década de 1950 a 2005 apresentaram algum método empírico e 60% deles possuíam uma perspectiva psicodinâmica. Os artigos empíricos sobre psicologia e religião no Brasil inserem-se mais frequentemente numa vertente da saúde mental, na qual os principais resultados indicam os efeitos positivos da

religiosidade na saúde das pessoas. Internacionalmente, foram encontrados artigos empíricos que relacionaram religiosidade com relações familiares, uso de drogas, estudos longitudinais, estudantes universitários e secundaristas.

Foram encontrados artigos que relacionavam religiosidade e saúde. Um dos principais autores que estuda religião e espiritualidade dentro da psicologia, principalmente sobre o *coping* religioso, é Kenneth Pargament. Um dos estudos realizados por Pargament, Smith, Koenig e Perez (1998) foi para tentar identificar padrões positivos e negativos dos métodos de *coping* religioso e examinar as suas implicações para a saúde. Esse estudo foi realizado com estudantes universitários que enfrentaram um atentado em Oklahoma City e pacientes idosos hospitalizados. Esses autores verificaram que os participantes utilizavam mais padrões positivos de métodos de enfrentamento religioso e que os dois métodos traziam diferentes implicações para a saúde.

Fehring, Miller e Shaw (1998) realizaram uma pesquisa para verificar a correlação existente entre religiosidade, bem-estar espiritual, esperança, depressão e outros estados de humor em pacientes idosos com câncer. Esses autores encontraram uma correlação positiva entre religiosidade intrínseca, bem-estar espiritual, esperança e outros estados de humor positivo; e uma correlação negativa entre religiosidade intrínseca, depressão e outros estados de humor negativos.

Seeman, Dubin, e Seeman (2003) revisaram as evidências encontradas em estudos anteriores da possível ligação entre processos biológicos e espiritualidade/religiosidade para saúde. Esses autores encontraram estudos sobre a relação entre as práticas religiosas de tradição judaico-cristã, a pressão arterial e função imunológica. Contudo, os resultados mais significativos encontrados foram de um estudo que apresenta os efeitos fisiológicos benéficos da meditação.

No Brasil foram realizadas algumas pesquisas também nessa área. Dalgalarondo (2007), Moreira-Almeida, Neto e Koenig (2006) realizaram uma revisão bibliográfica acerca da relação entre religião e saúde mental e verificaram que existe uma multiplicidade de abordagens referentes a essa relação e que maiores níveis de envolvimento religioso se relacionam positivamente com medidas de bem estar psicológico. Panzini e Bandeira (2007) verificaram os benefícios do uso da religião, da espiritualidade ou da fé para lidar com o estresse e Paiva (2007) discutiu como a religião pode auxiliar na cura e recuperação das doenças. Com relação ao contexto clínico de psicoterapia, Peres, Simão e Nasello (2007) analisaram o impacto das percepções influenciadas pela religiosidade/espiritualidade, acreditando que estas podem ser utilizadas como recursos na promoção da saúde.

Mais especificamente na área da psicologia do desenvolvimento, existe o trabalho de Amatuzzi (2001). Este autor realizou estudos sobre o desenvolvimento religioso numa perspectiva fenomenológica da experiência religiosa a partir de depoimentos colhidos em pessoas de diferentes idades. Ele trabalhou com grupos populares discutindo sobre o crescimento pessoal. Chamou a sua atenção o fato de perceber níveis diferenciados de maturidade religiosa que seguiam o mesmo sentido do nível de maturidade humana em geral. Encontrou e descreveu nove etapas hipotéticas do desenvolvimento religioso que permitiu analisar qualitativamente os depoimentos religiosos colhidos. Para descrever o desenvolvimento religioso foi necessário, segundo este autor, articular três dimensões: o desenvolvimento psicológico, a ocorrência de experiências religiosas e o encontro com alguma tradição religiosa viva.

Não foi encontrado no Brasil outro estudo empírico da área da psicologia do desenvolvimento. Internacionalmente, colocando as palavras-chaves *development* e

religiosity no Portal da Capes, foi possível encontrar os artigos empíricos descritos a seguir.

Harms (1944) realizou uma pesquisa com crianças e adolescentes sobre o desenvolvimento religioso, adotando uma perspectiva mais emocional do que cognitiva. Acreditando que as experiências religiosas não podem ser expressas senão por uma ínfima parte das faculdades racionais e intelectuais, sendo o principal conteúdo dessa experiência expresso na maior parte das vezes simbolicamente, este autor procurou verificar como as crianças e adolescentes expressam através de desenhos a sua religiosidade.

Foram utilizadas classes inteiras de crianças de escolas públicas e privadas de diferentes grupos etários. O professor foi instruído a falar sobre o tema da religião e as crianças foram convidadas a imaginar como Deus olharia para elas se elas desenhassem-no em sua mente, ou imaginar qual a aparência do maior ser que elas achassem que existia. Foi então pedido que desenhassem sobre o que foram orientadas a imaginar, no tempo que fosse necessário. Os mais velhos, adolescentes e pré-adolescentes, além de representar graficamente o que Deus representava para eles, foi pedido que apresentassem, se o desejassem, o significado da religião e dos mais altos ideais expressos na religião. Antes da entrega dos desenhos, as crianças foram orientadas a escrever sobre o que as figuras representavam. A análise dos desenhos permitiu a criação de três estágios da experiência religiosa.

O primeiro estágio foi denominado Estágio do conto de fadas, e englobou as crianças do pré-escolar, entre três e seis anos. Foram analisados cerca de 800 desenhos nessa faixa etária. Foi verificada nesse grupo uma maior uniformidade. Todos os desenhos expressaram a divindade como num conto de fadas. O segundo foi chamado de Estágio Realista, em que as crianças deixam de conceber os aspectos religiosos como

fantásticos contos de fadas e aceitá-los como realidades da sua vida social. É a fase mais propícia para adaptar-se a uma religião institucionalizada. Os símbolos religiosos parecem despertar maior fascínio e são representados com maior frequência nos desenhos (crucifixos, estrela judaica, anjos, santos).

O terceiro foi denominado de Estágio Individualista. Foram coletadas cerca de quatro mil imagens de adolescentes, que quando analisados mostraram diferentes traços específicos, sendo, por este motivo, considerado um período de individualismo religioso. Existem aqueles adolescentes que tendem a viver dentro de um dogma prevalecente, caracterizando a religião de forma conservadora. Esses adolescentes não possuem uma fantasia religiosa original. Outro grupo já se mostra menos interessado nos conteúdos dogmáticos da religião, começando a pensar por si. E um último grupo surpreendeu por transcender um individualismo religioso além dos limites de fé dos pais, desenhando, por exemplo, documentos de religiões antigas, de cultos egípcios antigos e os de mitologia Persa. Os resultados dessa pesquisa levaram o autor a refletir sobre a importância de se considerar as características de cada fase do desenvolvimento da criança na escola para o ensino religioso.

Hoge e Petrillo (1978) realizaram uma pesquisa testando a teoria de Goldman. Esses autores estavam interessados em saber a relação entre o pensamento religioso (concreto ou abstrato) e a rejeição religiosa de adolescentes, assim como a relação entre pensamento religioso e capacidade cognitiva. Foram entrevistados meninos e meninas membros de diferentes instituições religiosas, sendo 152 católicos, 151 batistas e 148 metodistas. A idade média dos adolescentes foi de 16 anos, sendo 54% do sexo feminino.

Para medir o pensamento religioso foi utilizado o escore RTTA (*Thinking About the Bible Test*). Para medir a rejeição à educação religiosa foram feitas algumas

questões que perguntavam sobre a rejeição à doutrina religiosa e rejeição à igreja. Um exemplo de pergunta foi: “Como você se sente sobre a afirmação de que o conhecimento religioso é diferente de outro conhecimento?”, para essa questão os participantes poderiam escolher três diferentes respostas, o item 1 dizia que religião e ciência são realidades separadas, o item 2 dizia que não existe conflito entre esse dois tipos de conhecimento e o item 3 dizia que a religião é uma forma primitiva de ciência que frequentemente entra em conflito com a ciência moderna. Outro exemplo de pergunta foi: “Em minha experiência, religião organizada é em geral...”, o participante teria que refletir sobre as seguintes dimensões, (a) é uma ajuda para o bem-estar humano *versus* não ajuda no bem-estar humano, (b) está sinceramente interessada em resolver os problemas humanos *versus* não possui interesse em resolver problemas humanos, (c) basicamente repercute bem *versus* basicamente não repercute bem, precisa de uma revisão total.

Para medir a capacidade cognitiva foi utilizado o *Burney Logical Reasoning Test*, um teste de 21 itens para medir a capacidade de raciocínio lógico. Esse instrumento utiliza diagramas simples, *puzzles* mentais, experiências de pensamentos e analogias verbais. Uma Análise de Variância revelou uma diferença significativa ($p > 0,001$), na qual os participantes da igreja metodista obtiveram uma maior média ($M = 13,70$), seguidos pelos católicos ($M = 12,90$), e por fim os batistas ($M = 11,88$).

Os resultados do teste RTTA indicaram que o pensamento religioso dos católicos foi o mais abstrato, enquanto que o dos batistas foi o mais concreto. Os jovens batistas foram os que obtiveram índices mais devocionais e os que tiveram o pensamento mais concreto. Com relação ao teste de capacidade cognitiva relacionada com o RTTA, os católicos tiveram um índice razoavelmente maior, seguidos pelos metodistas, enquanto que entre os batistas não houve efeito algum. No geral, não houve

correlações significativas entre os instrumentos. Hoge e Petrillo (1978) concluíram com esses resultados que a educação e socialização religiosa têm um impacto global maior no pensamento religioso concreto ou abstrato do que a capacidade cognitiva.

Outros resultados indicaram que, entre os batistas, metodistas e católicos de escola pública, os maiores escores do RTTA estão associados com maior rejeição da doutrina e da igreja. Entre os participantes católicos de escola privada, a educação religiosa recebida por eles, aparentemente estimulou um pensamento religioso mais abstrato e reduziu as críticas à igreja.

Hoge e Petrillo (1978) após a realização da pesquisa relataram a dificuldade de medir a diferença entre pensamento religioso e outro tipo de pensamento, sugerindo que novos métodos de medição deveriam ser empregados. Essa pesquisa não corroborou a teoria de Goldman, pois revelou que o pensamento religioso mais abstrato entre estudantes de ensino médio está associado com maior, e não menor, rejeição religiosa. Esses autores concluíram que as diferenças entre escolas públicas e privadas revelaram que o tipo de educação religiosa tem impacto diferente no pensamento religioso.

Bryant e Astin (2008) estavam interessados na religiosidade dos estudantes ao ingressarem na universidade. Esses autores acreditavam que os anos de estudo na universidade são marcados por reflexões acerca da fé, significado da vida e por esforços para entender o sofrimento humano, o mal e a morte no mundo. Essas reflexões levavam ao questionamento da fé, à conversão religiosa e questionamento de valores. Nesse sentido, os autores chamam de “luta espiritual” esses momentos de conflitos religiosos. Essa pesquisa buscou entender como se dá a “luta espiritual” entre os universitários, levando em consideração as dimensões sócio-demográficas: sexo, etnia, religião, nível socioeconômico, a frequência e participação nas organizações religiosas. Foi também correlacionado “luta espiritual” com universitários envolvidos em

discussões políticas e religiosas, assim como militantes sociais. Foi verificado nessa pesquisa se “luta espiritual” estaria ligada às atribuições pessimistas da natureza de Deus, ao bem-estar psicológico, baixa autoestima e tolerância religiosa.

Numa amostra de 3493 estudantes universitários, foram usados dois questionários: o primeiro deles media construtos associados a atitudes, valores, autoavaliações e as expectativas dos estudantes que entram no primeiro ano; o segundo media questões de significado da vida e espiritualidade. As principais correlações positivas encontradas foram entre “luta espiritual” e certas preferências religiosas (principalmente minorias religiosas, como o budismo, hinduísmo, islamismo e universalismo unitário); estudantes do sexo feminino; e formandos em psicologia. Os autores puderam concluir que as lutas de natureza espirituais são uma realidade para os estudantes universitários.

Foram encontrados também três artigos sobre religiosidade e relações familiares. Pearce e Axinn (1998) testaram cinco hipóteses: (1) As mães que frequentam serviços religiosos têm relações mais positivas com seus filhos; (2) Mães que dão alta importância para a religião têm relações mais positivas com seus filhos; (3) Mães que possuem um aumento da experiência religiosa ao longo do tempo possuem relações mais positivas com seus filhos do que mães com experiência religiosa decrescente; (4) Famílias que possuem vários membros com uma forte religiosidade se caracterizam por haver uma relação mais positiva da relação mãe-filho; e (5) Díades mãe-filho marcadas por alta congruência na religiosidade possuem relacionamento mais positivo entre mãe e filho. Para testar essas hipóteses foi utilizado o *Intergenerational Panel Study of Mothers and Children* (IPSMC). Os resultados indicaram de uma forma geral, que a religiosidade tem um forte impacto sobre a família e as relações intergeracionais. Foi encontrado que as diferenças de filiação religiosa não têm impacto significativo na

qualidade da relação mãe-filho, nem do ponto de vista das mães e nem das crianças. Os resultados indicaram também que a religiosidade pode promover fortes laços familiares, tendo efeitos significativos na qualidade dos relatos das mães e das crianças. A exposição a temas como a tolerância, paciência e amor incondicional através da participação a serviços religiosos proporciona recursos para melhorar relacionamentos entre pais e filhos.

King e Elder Jr. (1999) realizaram uma pesquisa com o objetivo de verificar se os avós religiosos são significativamente mais envolvidos com os netos adolescentes do que os avós menos religiosos. Foi feita uma pesquisa com mais de 585 avós, utilizando-se medidas de religiosidade e de envolvimento dos avós. Os resultados indicaram que os avós religiosos são mais envolvidos com seus netos adolescentes do que os não religiosos. Esse envolvimento é maior em todos os tipos de família estudados. Os autores explicam que avós religiosos são mais propensos a serem enredados em laços sociais para com os outros. De alguma forma, a religiosidade reforça os laços com os netos.

Regnerus (2005) avaliou como a discórdia religiosa afeta os adolescentes quando avaliam seu relacionamento com a mãe, através de um modelo de solidariedade familiar intergeracional. Os resultados sugeriram que quando os adolescentes são discordantes das mães quanto ao atendimento e valorização da religião fazem avaliações mais pobres da relação mãe-criança. A discórdia religiosa foi mais agravante quando as famílias eram religiosamente homogêneas.

Foram encontrados também três artigos que descrevem pesquisas longitudinais com adolescentes, com ênfase em uso de drogas, sucesso acadêmico, ajustamento interno, valores e identidade.

Brechting e Giancola (2006) realizaram uma pesquisa com o objetivo de verificar se o aumento dos níveis de *coping* religioso levaria a uma redução no consumo de drogas em meninos adolescentes. Participaram desta pesquisa 326 adolescentes do sexo masculino. O *Coping* foi medido na idade 12-14 anos e o uso de drogas foi medido na idade de 15-16 anos. Informações sócio-demográficas foram coletadas numa primeira avaliação nas idades de 10-12 anos e atualizadas nas idades seguintes. Para medir o *coping* foi utilizada a escala *Wills*, um inventário de 54 itens que produz 11 fatores, incluindo o de enfrentamento religioso. Para medir o uso de drogas foram usadas três escalas.

Os resultados mostraram que altos níveis de *coping* religioso nas idades de 12-14 anos previram a redução de uso de drogas nas idades de 15-16 anos, mesmo quando foi controlado a idade e outros estilos de *coping*. Os autores explicaram que adolescentes que usam estratégias religiosas provavelmente vêm de famílias religiosas, o que afeta o ambiente do adolescente fora do contexto familiar. A educação religiosa pode não cultivar um estilo de *coping* religioso, mas pode reduzir a exposição a oportunidades de uso de drogas. Além disso, pessoas que utilizam estratégias de enfrentamento religioso podem abraçar as responsabilidades que acompanham suas crenças religiosas, como por exemplo, o respeito às regras e à figura de autoridade, bem como responsabilidade pessoal para tratar o corpo e a mente com respeito. Por fim, crenças religiosas podem reforçar autossuficiência e autoeficácia, permitindo decisões independentes.

Good e Willoughby (2011) realizaram um estudo longitudinal com 3993 adolescentes canadenses ao longo de cinco anos para verificar a associação entre estudantes que mantêm atividades religiosas e estudantes que mantêm atividades não religiosas, uso de substâncias e sucesso acadêmico. Os resultados indicaram que a

participação mais frequente em atividades religiosas levou a níveis mais baixos de uso de substâncias ao longo do tempo. O que pode ser explicado pela reduzida oportunidade de comportamento de risco, assim como o envolvimento religioso pode aumentar capacidades de autocontrole e autorregulação. Não houve correlação entre atividades não religiosas e uso de substância. Em contraposição, ao contrario do esperado, os estudantes com atividades não religiosas correlacionaram-se positivamente com maior realização acadêmica ao longo do tempo.

Sallquist, Eisenberg, French, Purwono e Suryanti (2010) realizaram uma pesquisa longitudinal com adolescentes indonésios. Esses autores afirmavam que religião e espiritualidade são muito importantes para os adolescentes, pois tendem a integrar as crenças, valores e costumes da sua religião e espiritualidade a sua visão de mundo e de identidade. A espiritualidade e religiosidade do adolescente provavelmente também possuem implicações sócio-emocionais, e estas por sua vez podem influenciar sua espiritualidade e religiosidade. O objetivo deste estudo foi examinar a espiritualidade e religiosidade de adolescentes mulçumanos indonésios através do tempo e as relações entre religiosidade e espiritualidade com o (des)ajuste interno ao longo do tempo. A pesquisa foi feita em três momentos.

No primeiro momento (T1) participaram 205 estudantes ($M = 13,47$ anos; $DP = 0,69$). No segundo momento (T2), cerca de 7 meses depois, a amostra foi constituída de 183 adolescentes mulçumanos ($M = 13,88$ anos; $DP = 0,70$). Neste momento, os pais dos adolescentes e 21 professores também participaram. No terceiro momento, cerca de 15 meses depois, 300 adolescentes mulçumanos (sendo 136 adolescentes do T2 e 164 participantes novos) participaram ($M = 14,91$ anos e $DP = 0,60$). Os pais dos adolescentes e professores também participaram. Os novos participantes foram utilizados apenas em análises simultâneas e não nas relações longitudinais.

Para medir a religiosidade, foi utilizada uma escala que focou no aspecto comportamental. As medidas de religiosidade foram um pouco diferentes no T2 e T3, mas todos os itens estavam relacionados com as mesmas áreas de práticas religiosas. Para medir a espiritualidade foi utilizada uma escala que incluía itens relativos à conexão espiritual, apoio divino e fontes de inspiração, discernimento e orientação. Nos T2 e T3 os professores e pais responderam a uma escala que versava sobre o comportamento, a simpatia e a tomada de perspectiva dos adolescentes. Outra escala respondida por pais e professores versava sobre habilidades sociais e comportamento socialmente adequado dos adolescentes. Nos T1 e T3 os adolescentes responderam a uma escala sobre autoestima e para avaliar problemas de internalização, os adolescentes responderam a uma escala de 13 itens que avaliava o seu grau de solidão. Os pais também responderam a uma escala sobre problemas de internalização dos adolescentes. Em T2 e T3 os adolescentes e seus pais responderam também a uma escala sobre comportamentos desviantes.

Os resultados indicaram que os adolescentes religiosos e espiritualizados pareciam encontrar redes sociais de apoio que podiam agir como um amortecedor dos comportamentos desviantes. As relações entre espiritualidade/religiosidade e desajustamento foram modestas e não foram confirmadas ao longo do tempo, o que surpreendeu. Foi encontrado também que a prática religiosa dos adolescentes declinou ao longo do tempo, o que foi contrário ao esperado, dada a importância da religião na cultura indonésia. Mesmo nessa cultura altamente religiosa, ao entrar na adolescência os jovens tomam decisões próprias sobre o grau de prática do islã. Comportamentos pró-sociais foi positivamente predito pela espiritualidade/religiosidade nas primeiras idades. Espiritualidade/religiosidade também correlacionou positivamente com a autoestima e negativamente com solidão. No geral, os resultados indicaram que existem relações

entre espiritualidade/religiosidade e uma variedade de aspectos do funcionamento socioemocional dos adolescentes mulçumanos. Muitas vezes essas relações são dinâmicas e suscetíveis de influência por terceiros fatores.

2.7. Considerações sobre o Capítulo

O primeiro tópico do capítulo aborda o contexto histórico da psicologia da religião. O interesse por essa área surgiu desde o início da própria psicologia científica e tem como objetivo estudar a relação das pessoas com uma religião ou espiritualidade. Existem dois campos distintos, uma que nasceu na Europa e tem uma perspectiva mais fenomenológica e psicanalítica e a outra que nasceu nos Estados Unidos, que tendeu a enfatizar a experiência e a produção científica.

Em seguida, colocam-se em relevo alguns autores dentro da psicologia que abordaram o tema da religiosidade. Freud (1976/1927), por exemplo, deu uma conotação negativa à religião, julgando-a como uma ilusão, fruto das neuroses humanas. Ainda numa visão psicanalítica, Jung (1999) foi de encontro com as ideias de Freud, julgando que a religião deveria ser estudada com atenção por constituir uma das expressões mais antigas e universais da humanidade. Destaca-se também dentro da psicologia o fundador da Logoterapia – Viktor Frankl. Esse autor acreditava que os indivíduos possuem, além da dimensão biológica e psicológica, a dimensão espiritual. Frankl (1993) julgava que a consciência só poderia ser compreendida plenamente se a concebêssemos como tendo uma origem transcendente. O ponto de vista de Frankl é importante para que se compreendam algumas características dos estágios do julgamento religioso de Oser e Gmünder (1991), principalmente os dois últimos estágios, que fazem referência à liberdade e responsabilidade.

Ao longo do capítulo também se apresentou novas formas de clinicar, influenciadas por técnicas que levam as pessoas à tomada de consciência transpessoal.

Além da clínica, também aumentou o interesse por questões espirituais no meio científico, destacando-se que nas últimas décadas mais pesquisas vem sendo realizadas sobre esse tema.

Esse crescente aumento de interesse pelo tema da religiosidade e espiritualidade levou à necessidade de se conceituar tais termos. A religião é definida como sendo a crença na existência de um poder sobrenatural, criador do universo. Religiosidade incluiria tanto crenças pessoais como crenças em práticas de uma determinada religião. Espiritualidade tem sido considerada como uma busca por respostas às questões de sentido da vida. Nesse sentido, as pessoas religiosas, ao preocuparem-se com o sentido da vida, inquietam-se também com o que vem além dela. São, portanto, pessoas espiritualizadas, que acreditam existir uma vida depois da morte, uma vida espiritual.

Abordou-se em seguida o interesse pela psicologia da religião no Brasil, que vem crescendo de uns vinte anos para cá, influenciada pelas pesquisas norte-americanas. Contudo, Paiva et al (2009) assinalam que a origem da psicologia da religião no Brasil teve influência europeia, na década de 1950. Foi realizada por Paiva et al. uma revisão bibliográfica da produção em psicologia da religião em periódicos científicos e livros publicados nesse país da década de 1950 até o ano de 2005. Esses autores encontraram 125 artigos publicados. Destaca-se o fato de que apenas 22% desses artigos apresentaram algum método empírico e 60% deles possuíam uma perspectiva psicodinâmica. Com relação aos livros ou capítulos de livros publicados na área, esses autores listaram nove obras de 1990 até o ano de 2005.

É pertinente enfatizar que o campo da psicologia da religião no Brasil, mesmo tendo mais aceitação no meio acadêmico nos últimos anos, ainda não é uma área consolidada. As principais pesquisas desta área se concentram em algumas

universidades do Sudeste (USP, UFMG, PUC, UMESP) e do Centro-Oeste (UNB e UCB), não tendo significativa representação das regiões Sul, Norte e Nordeste.

Depois de realizar um panorama do surgimento do campo da psicologia da religião, tanto a nível internacional como a nível nacional, adentrou-se mais especificamente no campo da psicologia do desenvolvimento religioso. Os estudos nessa área tiveram início há mais de 40 anos, seguindo uma orientação piagetiana. Os primeiros estudos nessa área, realizados por Ronald Goldman (1964) e David Elkind (1964), procuravam aplicar o modelo cognitivo de Piaget ao pensamento da criança religiosa, não tendo preocupação em fundar um campo específico para o desenvolvimento religioso. Somente com os estudos sobre desenvolvimento moral que houve uma ampliação da perspectiva sobre o desenvolvimento religioso.

Os principais nomes dentro do campo do desenvolvimento religioso são James Fowler (1981) e Fritz Oser (1991). A teoria de Fowler é mais complexa, pois envolve muitos fatores, integrando um grande número de teorias, sendo considerada uma teoria de estágios *soft*. Já a teoria de Oser é mais específica e, por este motivo, mais consistente. Optou-se nessa tese, portanto, por basear o desenvolvimento religioso na teoria elaborada por Oser e Gmünder.

Sendo assim, o tópico seguinte foi dedicado exclusivamente a esta teoria. Oser e Gmünder (1991) definem o julgamento religioso como a forma pela qual as pessoas, diante de situações de dilemas ou dificuldades práticas na vida, expressam seus raciocínios sobre como elas julgam o seu relacionamento com Deus. Considera-se que esses raciocínios não são exclusivos de uma religião particular, mas pressupõem elementos universais que podem ser ativados por cada pessoa ao longo do desenvolvimento, independente de filiação religiosa, por meio de uma estrutura específica que se desenvolve até uma forma ideal de identidade religiosa. Através de

uma pesquisa empírica, os autores constataram uma tendência para o desenvolvimento do julgamento religioso através de cinco estágios com o avanço da idade.

A parte final do capítulo refere-se aos estudos empíricos realizados na área da psicologia da religião e da psicologia do desenvolvimento religioso. Primeiramente, foi descrito o estudo realizado por Oser e Gmünder (1991) na Suíça, em seguida descreveu-se o estudo realizado no Brasil pela autora dessa tese, quando de sua dissertação de mestrado (Camboim, 2009). Na última parte, foram descritas as demais pesquisas encontradas a partir de uma pesquisa na base de dados de artigos científicos em revistas de psicologia e psiquiatria nacionais e internacionais. Os artigos encontrados nessas revistas estavam relacionados com distintos conteúdos, tais como:

(1) Saúde mental, *coping* religioso e qualidade de vida (Brechtling & Giancola, 2006; Dalgalarrrondo, 2007; Dantas, Pavarin & Dalgalarrrondo, 1999; Fehring, Miller & Shaw, 1998; Fleck, Borges, Bolognesi & Rocha, 2003; Freire & Moreira, 2003; Moreira-Almeida, Neto & Koenig, 2006; Paiva, 2007; Panzini & Bandeira, 2007; Pargament, Smith, Koenig & Perez, 1998; Peres, Simão & Nasello, 2007; Seeman, Dubin, & Seeman, 2003). Os resultados desses estudos foram semelhantes e indicaram que maiores níveis de envolvimento religioso/espiritual se relacionavam positivamente com medidas de bem estar psicológico; ajudavam a lidar contra o estresse e auxiliavam na cura e recuperação de doenças.

(2) Ajustamento interno, comportamento e uso de drogas em jovens (Bryant & Astin, 2008; Dalgalarrrondo, Soldera, Correa Filho & Silva, 2004; Good & Willoughby, 2010; Sallquist, Eisenberg, French, Purwono & Suryanti, 2010; Sanchez, Oliveira & Nappo, 2004). Os resultados desses estudos indicaram que o envolvimento religioso/espiritual pode levar os jovens a menos oportunidade de uso de drogas e a uma menor realização de comportamentos desviantes, assim como pode reforçar-lhes a

autossuficiência e autoeficácia, permitindo-lhes decisões autônomas. Além disso, os autores verificaram que existia um aumento dos conflitos espirituais internos entre adolescentes e jovens, com um declínio das práticas religiosas.

(3) Relações familiares (King & Elder Jr., 1999; Pearce & Axinn, 1998). Os resultados dessas pesquisas mostraram que a religiosidade pode promover fortes laços familiares e que quando existia discórdia quanto à valorização da religião numa família, as avaliações de relacionamento entre os membros eram mais negativas.

(4) Desenvolvimento religioso, questões cognitivas ou emocional/afetivas (Amatuzzi, 2001; Camboim, 2009; Harms, 1944; Hoge & Petrillo, 1978; Oser & Gmünder, 1991). Essas pesquisas têm em comum o enfoque nos níveis diferenciados da maturidade religiosa de acordo com a idade. Os resultados demonstraram que o avanço da idade está relacionado a mudanças na forma de pensar ou vivenciar a religiosidade.

Os resultados de pesquisas relatados acima permitiu verificar que, a nível nacional, os estudos que abordam o tema da religião e religiosidade dentro da psicologia são mais ligados à saúde mental e *coping* religioso. Dentro da área cognitiva foram encontrados estudos sobre religião apenas a nível internacional.

A ampliação das pesquisas na área do desenvolvimento religioso dentro de uma perspectiva cognitiva foi fruto do interesse dos pesquisadores do campo do desenvolvimento moral. Existe, portanto, uma aproximação dessas duas áreas e essa relação será estudada no próximo capítulo. Primeiramente, será apresentado um breve histórico sobre essa relação, já que desde os primórdios da humanidade essas duas dimensões são de fundamental importância para a vida em sociedade. Em seguida, aproximando-se do objetivo principal desta tese de verificar a precedência do pensamento moral sobre o pensamento religioso, serão apresentadas as visões de

Immanuel Kant e Lawrence Kohlberg sobre o assunto. Por fim, serão descritos os estudos empíricos referentes a esta relação.

Capítulo 3. Relação entre Moral e Religião

3.1. Breve histórico da relação entre moral e religião

Religião e Moral são conceitos de difícil diferenciação, pois ambos se relacionam estreitamente com deveres. Essa relação se confunde desde as épocas mais primitivas da formação da sociedade. Antes mesmo de ser haver evidências da linguagem em tempos pré-históricos, já havia evidências de práticas religiosas. Tanto a religião como a moral são fatos históricos, mutáveis com o tempo e que no decorrer da história humana caminharam juntas em muitos momentos. Tanto a moral (Vasquez, 1987) como as primeiras práticas religiosas surgiram quando o homem superou sua natureza instintiva e passou a ter uma natureza social, membro de uma coletividade.

Para entender como se dá a relação entre essas duas dimensões da vida historicamente é necessário primeiramente distingui-las, apesar de já terem sido definidas e discutidas nos capítulos anteriores. Adota-se, nesta tese, a concepção de Vasquez (1987) sobre moral, que a define como sendo “um conjunto de normas, aceitas livre e conscientemente, que regulam o comportamento individual e social dos homens.” (p.49). Esse autor define religião como a fé ou crença na existência de forças sobrenaturais ou num ser transcendente e sobre-humano com o qual o homem está em relação ou está religado.

No mundo antigo, segundo Comparato (2006), era impossível distinguir entre três esferas de regulação do comportamento humano: a religião, a moral e o direito. A religião comandava a vida das pessoas desde o nascimento até a morte, era o fundamento de toda organização política e social; os governantes, antes de tudo, eram sacerdotes e tinham a função principal de cumprir as cerimônias religiosas. Vivia-se da idéia de que os deuses tanto eram protetores quanto inimigos cruéis e muito dificilmente alguém agia sem estar seguro de que sua ação seria agradável aos deuses. A moralidade existente nessa época estava implantada em costumes e práticas religiosas.

O período axial, entre os séculos VIII e II a.C., é considerado por Comparato (2006) o período em que se enunciaram os grandes princípios e se estabeleceram as diretrizes fundamentais da vida, que estão em vigor até os dias de hoje. Coexistiram entre os anos de 600 e 480 a.C. alguns dos maiores doutrinadores de todos os tempos: Zaratrusta, Buda, Lao-Tsé e Confúcio, Pitágoras e o Dêutero-Isaías. Durante esse período as religiões tornaram-se mais éticas e menos rituais ou fantásticas. Buscou-se alcançar uma esfera transcendental ao mundo e aos homens ou desenvolver a veneração aos antepassados como modelos éticos para as novas gerações. Os componentes da vida ética: a religião, a moral e o direito, começaram a desconectar-se pelo efeito de dois fatores principais: o nascimento da filosofia ou saber racional e o surgimento das primeiras religiões universais, como os monoteísmos missionários e o budismo.

O monoteísmo revolucionou a vida religiosa dos povos antigos, substituindo a imanência mundana dos deuses mitológicos pela transcendência da divindade. As prescrições religiosas antigas eram rituais e não se apresentavam como normas morais, fundadas em princípios. Para Comparato (2006), no campo moral, o monoteísmo introduziu um critério absoluto e inflexível para o julgamento das ações humanas. O Deus único, criador do universo, passa a ser a única fonte legítima da justiça e do direito. A *Torah*⁸ representou uma novidade absoluta, sendo apresentada como um código moral universal, embora dirigido ao povo eleito. O Deus da bíblia não é apenas a proclamação de dogmas de fé, mas prega, antes de tudo, normas imperativas de conduta a serem seguidas em todos os momentos da vida. O monoteísmo judaico trouxe uma inovação histórica no campo moral, que foi o estabelecimento dos primeiros padrões de

⁸ A *Torah* ou *Torá* constitui o texto central do judaísmo e contém as leis e os mandamentos que teriam sido dados a Moisés para que ensinasse ao povo de Israel por volta de 1500 A.C.. O Cristianismo também conhece a *Torah* como Pentateuco, que constitui os cinco primeiros livros da Bíblia Cristã.

conduta individual, que orientaram as leis e códigos de todas as nações, assim como a fixação de uma responsabilidade individual e não mais familiar pela prática de delitos.

O cristianismo afastou o caráter jurídico do monoteísmo hebraico. Apesar de reconhecer a posição eminente da lei mosaica, nos relatos evangélicos Jesus refere-se à alteração supressiva da Lei, mas não a sua evolução positiva. A lei de talião, por exemplo, foi importante historicamente para estabelecer limites numa sociedade de mentalidade primitiva. Contra essa tradição de vingança punitiva, Jesus chamou os homens para construir uma sociedade comunitária em que todos irmanados pudessem buscar um destino comum, o “Reino dos Céus”. Entretanto, segundo Comparato (2006), um dos textos mais avançados da *Torah*, já estabelece uma verdadeira ponte entre judaísmo e cristianismo é “Não te vingarás e não guardarás rancor contra os filhos do teu povo. Amarás o teu próximo como a ti mesmo. Eu sou *Iahweh*.”. Esse versículo dirige-se aos homens individualmente e não aos grupos sociais (Família, povo), sendo esse texto, portanto, fundamental na evolução moral da humanidade, por afirmar o indivíduo como sujeito responsável. Para Jesus, a *Torah* e os profetas resumiam-se em dois mandamentos, o primeiro é “Amar a Deus de todo coração, toda alma e todas as forças” e o segundo “semelhante a este” é “amar o próximo como a si mesmo”.

O cristianismo, com relação ao judaísmo, trouxe um alargamento de perspectivas, contra o sentido nacionalista da *Torah*. Todas as diferenças de nação, gênero ou condição social ficaram superadas, por exemplo, na pregação de Paulo: “Não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher; pois todos vós sois um só em Cristo Jesus”. A distinção, mas não necessariamente separação, entre o direito humano e a ética divina aparecia como uma consequência lógica. O próprio Jesus no episódio do pagamento do tributo a César pareceu aprovar essa distinção ao separar o poder político terreno da autoridade espiritual: “Devolvei o que é de César a

César e o que é de Deus a Deus”. Significando que a submissão compulsória dos gentios poderia coexistir com o dever moral de amar a Deus. (Comparato, 2006).

Segundo o autor supracitado (Comparato), existe um princípio moral comum às três grandes religiões do mundo (Judaísmo, Cristianismo e Islamismo) que é o dever de socorrer e proteger em qualquer circunstância os pobres, fracos e oprimidos. No entanto, a história de todas essas religiões é marcada por uma infidelidade desse princípio, o que evidencia a distância entre as práticas das instituições religiosas criadas pelos homens e os princípios morais de suas doutrinas. Se tomar-se como exemplo a religião católica, constata-se, segundo Crespi (1999), como a mensagem evangélica, inicialmente profética e religiosa, foi transformando-se numa verdade dogmática que legitima o exercício do poder da instituição eclesiástica. Assim, a transformação da mensagem evangélica em dogma cumpre a função de critério absoluto de legitimação do poder da hierarquia eclesiástica que se torna habilitada a promulgar leis, a julgar consciências, a conceder ou negar a graça da salvação, entre outras coisas.

Para Crespi (1999), a transformação da Igreja numa instituição de poder aparece como consequência de um processo que a levou a substituir a missão original de pregação da mensagem de Cristo, baseada na caridade, pelo exercício de definir as normas e gerir a graça sacramental. A autoridade eclesiástica se comportava como se tivesse plena consciência da vontade de Deus. A religião institucional, para esse autor, propõe um modelo baseado na negação de si mesmo, na remoção dos próprios desejos, emoções e espontaneidade. Segundo Comparato (2006), a autoridade moral e o poder temporal do papa nunca foram tão fortes quanto no século XIII. O clero tinha seus próprios tribunais, que eram os únicos competentes para julgar todas as causas que diziam respeito à religião, assim como viúvas, órfãos, estudantes, casamentos, adoções, processos de blasfêmias e heresias e tudo que dizia respeito à educação e atividades

artísticas. De acordo com Vasquez (1987), a moral da sociedade medieval estava impregnada de conteúdo religioso e como o poder espiritual eclesiástico era aceito por todos os membros da comunidade (senhores feudais, artesãos e servos) esse conteúdo garantia certa unidade moral da sociedade, mesmo que as rígidas divisões sociais originassem uma pluralidade de códigos morais.

De acordo com Comparato (2006), o comportamento moral não tem sido influenciado apenas por ideias e doutrinas, mas também por modelos pessoais de vida, cujo valor serve de guia para a sociedade. Destacam-se durante a Idade Média, três personalidades – Santo Agostinho, São Francisco de Assis e São Tomás de Aquino – em uma antecipação aos tempos modernos. Esses e outros cristãos contribuíram para a afirmação do indivíduo, ao conceberem o pecado como um ato consciente da vontade individual e que acarreta uma responsabilidade pessoal e intransmissível.

Com a Reforma Protestante, a instituição religiosa medieval rompeu com a tradição de muitos séculos de instituições, princípios e práticas para estabelecer em seu lugar o culto à Palavra. Na verdade, a Reforma Protestante contribuiu para a transformação da sociedade europeia, não só no campo religioso, mas também na política e economia, nas instituições de organização social e nas normas morais.

Os estudos de Max Weber (1967) contribuíram para se compreender como a religião determinou não apenas a moral, mas também a economia mundial.

O racionalismo econômico, embora dependa parcialmente da técnica e do direito racional, é ao mesmo tempo determinado pela capacidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta racional. Onde elas foram obstruídas por obstáculos espirituais, o desenvolvimento de uma conduta econômica também tem encontrado resistência interna. Ora, as forças mágicas e religiosas, e os ideais éticos do dever deles decorrentes, sempre estiveram no passado entre os mais importantes elementos formativos da conduta (p. 11).

A Reforma Protestante, não foi uma simples rebeldia religiosa ou apenas um agente do capitalismo moderno, mas deu início a uma verdadeira revolução política, que fez a Europa Ocidental entrar num estado de guerra permanente. Segundo Comparato (2006), diante da perda espiritual europeia e perante as múltiplas guerras, era indispensável restabelecer a harmonia entre os três componentes da vida ética: a religião, a moral e o direito. De acordo com Jean Bodin (1530-1596) e Thomas Hobbes (1588-1679), essa fórmula política só seria possível com a monarquia absoluta. Propunha-se com isso um regime de completa heteronomia da vida ética, ou seja, tanto a religião, como as normas morais e legais deveriam subordinar-se às decisões do monarca. Assim, enquanto que no pensamento medieval a heteronomia da ética encontrava-se na figura de Deus, Bodin e Hobbes propunham trazer esse fundamento para a Terra e substituir Deus pela figura do monarca. Foi a esse projeto que Rousseau e Kant no século XVIII se opuseram.

Contra o pensamento de Hobbes, John Locke sustentou uma posição contrária ao defender que a religião é assunto da vida particular e não de ordem pública. Locke não sugeria que os poderes públicos se desinteressassem pela religião, mas que a tolerância religiosa deveria ser um dever jurídico, que incumbe, tanto aos governantes quanto aos indivíduos particularmente, de professar livremente sua convicção religiosa. Enquanto uma religião não prejudicar os direitos das pessoas e nem atentar contra a paz pública das sociedades, as autoridades civis não têm o direito de proibir a pregação ou a prática religiosa. Comparato (2006) explica que os revolucionários americanos, um século depois da divulgação dos escritos de Locke na Inglaterra, entenderam que a liberdade de religião foi a fonte de todas as liberdades individuais.

Com o Iluminismo no século XVIII, a modernidade desejou eliminar toda forma de conhecimento e representação da realidade que não fosse subordinada à razão.

Segundo Crespi (1999), o mito e a religião, nesse período, tenderam a ser substituídos pelo novo mito do progresso científico e tecnológico. Comte tentaria uma nova religião leiga da humanidade, enquanto Marx acreditava que a libertação final do ser humano das amarras da dominação e dos condicionamentos materiais colocar-se-ia no lugar da fé na salvação ultraterrena. Na primeira parte do processo de secularização, portanto, as velhas crenças religiosas foram substituídas por novas crenças utópicas e, somente na contemporaneidade, o fim das grandes ideologias do século XIX trouxe as discussões sobre a fé no progresso e na ciência.

Segundo Comparato (2006), a idade moderna, o período de progresso tecnológico e científico, não despreza apenas a religião, mas também o exame das questões morais, pela sua aparente ausência de racionalidade. “Foi uma era de persistentes contradições, ideológicas e institucionais, rompendo-se desse modo a harmonia unitária do antigo sistema ético” (p.698). A religião e a moral foram limitadas à condição de meros costumes privados, submetidas ao direito.

Brym, Lie, Hamlin, Mutzenberg, Soares e Souto Maior (2006) julgam que na virada do século XX, a ciência e outras formas de racionalismo estavam substituindo a autoridade religiosa. As observações de Weber (1967) sobre o “desencantamento” do mundo formou a base para a tese da secularização. De acordo com esta tese, as consciências, as ações e as instituições religiosas provavelmente não desaparecerão, mas estão em declínio no mundo inteiro. Segundo Brym et al. (2006), a tese da secularização foi um dos argumentos mais aceitos na sociologia da religião até a década de 1990. A religião em declínio perde o seu poder de regulação das normas sociais e morais, passando esta tarefa para o Estado democrático.

Porém, segundo Brym et al. (2006), nos últimos anos a tese da secularização perdeu força por duas razões. Primeiro, as evidências empíricas vêm mostrando que a

religião não está em decadência, pelo contrário, uma enquete realizada em 31 países em 2002 mostrou que muitos países como, por exemplo, o Brasil apresentava um alto índice de religiosidade. Segundo, houve uma intensificação das crenças e práticas religiosas entre alguns povos nas últimas décadas. O aumento da importância da religião nos últimos 30 anos em muitas partes do mundo levou alguns sociólogos a rejeitar a tese da secularização e outros a revisá-la. Os revisionistas reconhecem a crescente influência da religião na vida das pessoas, mas afirmam que a autoridade religiosa diminuiu em muitos domínios da vida social, como na educação, família, política e economia. De acordo com uma pesquisa realizada em 12 países pós-industriais no ano de 1990, comparando com dados de 1981, diminuiu a crença dos indivíduos, na maioria dos países, de que a Igreja oferece resposta adequada aos problemas morais.

No Brasil verifica-se o declínio das religiões tradicionais, tais como catolicismo, protestantismo e umbandismo, e um aumento daqueles que se declaram “sem-religião”, de acordo com o último censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE] (2000). Neste sentido, Brym et al. (2006) argumentam que vem ocorrendo um processo de reestruturação do campo religioso, no qual formas arcaicas de religiosidade combinaram-se e adaptaram-se às necessidades da vida contemporânea. A reestruturação religiosa no mundo atual deve-se ao rompimento da relação entre Igreja e Estado. A ruptura no monopólio de uma religião tida como oficial de uma determinada sociedade deu origem ao fenômeno do pluralismo religioso. O indivíduo, em sua liberdade, opta frente a uma imensa diversidade de alternativas religiosas.

O interesse pelas concepções religiosas atualmente aparece, para Crespi (1999), como o reaparecimento da função religiosa essencial de integração e de certeza. A importância da religião, de um ponto de vista da sociologia, destaca-se como uma forma de mediação simbólica apta para consolidar os laços sociais e fortalecer as ordens

normativas. Baseando-se em Augusto Comte, Crespi afirma que os valores do sentimento da moral e da religião são indispensáveis para fundar a ordem social.

Segundo Vasquez (1987), os princípios morais básicos que estão na origem das religiões são a o amor ao próximo, respeito à pessoa humana, igualdade espiritual de todos os homens, reconhecimento do homem como pessoa (como fim) e não como coisa (meio ou instrumento). Em nossos dias se fortalece no cristianismo uma tendência que remonta a suas origens, afastando-se da tradição conformista que durante séculos serviu aos interesses das classes dominantes, para se socializar com forças que lutam por uma transformação efetiva da realidade humana.

Essa revisão histórica mostra que a religião esteve no centro das sociedades desde o mundo antigo, ampliando o seu poder durante muitos séculos na época medieval e perdendo força política a partir dos primeiros ideais iluministas. Durante todo o tempo de dominação, os dogmas religiosos serviram como base para a regulação das normas morais presentes na sociedade. Atualmente, a religião não detém o poder central da sociedade e as pessoas conseguem separar melhor as várias dimensões de suas vidas, mas continua presente na vida destas, influenciando em suas decisões morais, mesmo que de forma diferenciada, sem a imposição de tempos passados. Essa relação hoje está pouco definida, devido talvez, ao processo de reestruturação por que passa a religiosidade das pessoas no mundo, segundo os sociólogos.

Para ajudar a compreender essa relação de um ponto de vista do raciocínio, segue as ideias de Immanuel Kant, considerado um dos pensadores mais influentes dos tempos modernos. Esse autor faz um estudo sobre a relação entre moral e religião no seu livro *A Religião nos limites da simples razão* escrito no ano de 1793. As suas ideias sobre o assunto também influenciaram os estudos de Kohlberg. As concepções de Kant

e Kohlberg sobre a precedência da moral foram adotadas nesta tese e são apresentadas a seguir.

3.2. Kant: da moral à religião

A moral, segundo Kant (2006/1973), basta-se a si mesma, não necessita de nenhum outro fundamento para reconhecer seus deveres, pode abstrair de todos os fins. No entanto, da moral deriva um fim, pois não se pode ser indiferente à questão “o que resultará desse nosso reto agir?”. A moral leva à ideia de um bem supremo no mundo, que leva a supor a existência de um Ser superior, moral e onipotente. A moral, para Kant, leva inevitavelmente à religião.

Para Kant (2006/1973), a religião e a moral estão estreitamente ligadas, já que ambas têm a ver com deveres. O conteúdo é o mesmo, diferem apenas na linguagem utilizada para expressar esses deveres. Na moral o dever é expresso como um imperativo categórico, como princípios fundamentais, e na religião os deveres são considerados mandamentos divinos. A passagem da moral para a religião se dá através do movimento da moral na procura de uma melhor aplicação.

O direcionamento da moral para a religião tem como objetivo fornecer um ponto particular de referência à ação humana. Esse ponto de referência diz respeito ao dever de todas as pessoas em adotar um compromisso público de lealdade comum. É nesse sentido que Kant argumenta a existência de Deus. A lei moral nos exige agir em função de um bem supremo para sermos dignos da felicidade, já que as leis da moralidade são as únicas que estão de acordo com a ideia de uma perfeição suprema. Para Kant, somos causa apenas de nossas ações individuais e não do mundo. A consciência moral postula, então, a existência de uma causa do mundo e da natureza que possa, acima de nós, garantir a relação entre felicidade e moralidade (Fragoso, 2007). A religião é o reconhecimento pelo ser humano de um princípio superior, é a busca de um supremo

fim moral. Como instância de reconhecimento a religião é uma atitude pessoal – intelectual e moral – para com o destino humano (Zanellas, 2008).

Kant, em sua obra *A Crítica da Razão Pura*, segundo Zanellas (2008), define o sumo bem como sendo a relação proporcional entre felicidade e virtude. Para a ideia de felicidade, Kant (2006/1793) afirma ser necessário um todo absoluto, um máximo de bem-estar no estado presente e no futuro, o que seria impossível para qualquer ser humano, pois seria necessária a onisciência. A felicidade isoladamente não é concebida pela razão como um bem perfeito, apenas se estiver ligada ao mérito de ser feliz, com a boa conduta moral. A disposição moral é a condição que torna a felicidade possível e a religião tem a função de ensinar como estabelecer uma boa disposição moral.

Para Kant (2006/1973), a religião situa-se mais num campo de ação prática do que num campo de conhecimento teórico, tendo como fonte a consciência da obrigação moral. A religião tem a função de ajudar o homem a controlar suas inclinações naturais, disciplinando-as e cultivando-as para o bem, tentando incentivar as qualidades moralmente boas das pessoas, através da educação.

Na religião, a moral é um objeto de adoração por causa da sua lei suprema. No entanto, os homens muitas vezes degradam-na quando aproveitam a ideia para seu uso próprio. Kant acredita que a degradação e a tutela religiosa tornam o homem em um ser dependente e supersticioso porque corrompem sua disposição à liberdade e à autonomia. Considera que a culpa da degradação é do próprio homem que se acomoda em ser “menor”. O homem se submete a dependência das leis coercitivas da Igreja e do Estado. Dessa forma, quando mal conduzida, a religião pode ser elemento de opressão e controle social, e quando bem conduzida pode fazer do homem um sujeito de argumentação crítica, pois é uma fonte exímia para a interpretação do sentido da vida.

Kant (2006/1973) diferencia a religião revelada da religião natural. Aquela pela qual se deve saber previamente que alguma coisa é um mandamento divino para reconhecê-lo como dever é chamada de religião revelada. Aquela pela qual se deve saber antes que alguma coisa é um dever, antes de reconhecê-lo como mandamento de Deus, é a religião natural. De acordo com Kant, os racionalistas declaram que somente a religião natural é moralmente necessária, mas não podem negar jamais a possibilidade e/ou a necessidade de uma revelação divina para introduzir a “verdadeira religião”, que é só uma, mesmo existindo muitas formas de crenças. Nas diversas Igrejas que se separaram uma da outra por causa da diversidade do gênero de crença, encontra-se uma única e “verdadeira religião”, puramente moral.

A fé numa religião cultural, segundo o autor supracitado, é uma fé mercenária e servil, isto é, não é moral. A fé santificante, ou seja, a fé que contém em si mesma a disposição moral para a felicidade eterna, deve ser livre, unicamente baseada nas puras intenções do coração. “Tudo o que o homem pensa poder fazer, exceto a boa conduta, para se tornar agradável a Deus é simplesmente ilusão religiosa e falso culto de Deus” (Kant, 2006/1973, p.161). Um Deus que exige apenas a obediência a seus mandamentos sem exigir nenhuma melhora na intenção moral, não é o Ser moral cujo conceito é necessário para uma religião.

Kant (2006/1973) vê a figura de Cristo como aquele que fundou uma religião universal, o Cristianismo, que teve como primeiro objetivo verdadeiro a introdução de uma pura fé religiosa. Refere-se ao Cristianismo como uma religião universal porque nele as leis não são coercitivas como no Estado, mas são leis morais que dizem respeito à intenção moral. Algumas passagens de sua doutrina são citadas por Kant como sendo puros ensinamentos da razão, como por exemplo, aquele que resume todos os outros deveres “Amar a Deus acima de tudo e amar a teu próximo como a ti mesmo” e são

vistos como prescrições de santidade. Porém, alcançar tal virtude é agir de acordo com as leis morais, tirando a esperança daqueles que esperam passivamente o bem moral cair do céu. A felicidade é prometida se o homem agir em conformidade com uma boa conduta, porém, é observada a intenção que inspira a conduta. O prêmio daqueles que cumpriram o seu dever por causa da recompensa futura ou para fugir de um castigo merecido deverá diferir do prêmio dos homens que cumpriram seu dever pelo próprio amor ao dever.

Para Kant (2006/1973), existe uma verdadeira Igreja (visível) na Terra, que representa o reino moral de Deus e que tem as seguintes características: Universalidade (pretensão de união de toda a humanidade); Relação (somente sob o princípio da liberdade); e Modalidade (a imutabilidade de sua constituição). Essa Igreja visível e verdadeira é a religião histórica baseada em Cristo, o Cristianismo, que representa uma comunidade ética sob a legislação moral divina, ou seja, o reino de Deus organizado na forma humana. Já o reino de Deus como um ideal de reino moral é uma Igreja invisível, ou seja, a ideia de todos os homens honestos sob o comando divino (moral) no mundo.

Essa comunidade ética é o lugar onde a religião realiza a sua função de instrução e inspiração das disposições morais, preparando o homem para o seu fim final, a moralização. No entanto, Kant não deixa de chamar a atenção para a responsabilidade individual de cada um como membro de uma comunidade ética, “o homem deveria agir como se tudo dependesse dele”. Segundo esse autor, a religião histórica é o veículo da religião moral, “O desenvolvimento religioso do homem traduz-se como o desenvolvimento de suas capacidades racionais, ou melhor, a função pedagógica a ser desenvolvida pela religião é o ensino de como estabelecer uma vida moral” (Zanellas, 2008, p. 93). A instituição de uma religião moral pura não pode se constituir, pois ela

somente ocorre na forma de um progresso moral-histórico, sendo as ideias morais aquilo que é transmitido à humanidade sensível.

É neste sentido que Kant defende o Cristianismo como a verdadeira Igreja visível, pois possui as características que preenchem os requisitos para uma religião moral. O único problema de uma Igreja histórica que serve de meio é que, ao invés de promover o estímulo para uma conduta moral boa, faz mal uso de seus mecanismos internos. A função da religião é a liberdade de consciência e não a escravização das almas. Ou seja, a religião histórica é o veículo imperfeito da religião moral.

O Cristianismo, considerado por Kant por um lado, como uma pura fé racional e, por outro lado, como uma fé revelada é a religião mais completa. Se as verdades da religião são descobertas pela razão, sem interferência de revelação divina, então deve ser uma matéria que todo homem sensato é capaz de conhecer.

Zanellas (2008) afirma que sendo a moral que conduz à religião, na concepção de Kant, em hipótese alguma a religião pode se fundar em outra área que não seja a moral, uma vez que toda religião pressupõe a moralidade. Para este autor, a moral sempre deve anteceder a religião, pois a possibilidade de pensar a religião é a moral.

3.3. A visão de Kohlberg e a suposição de um sétimo estágio

A teoria de Kohlberg (1969), segundo Biaggio (2002), é considerada a mais completa dentro da psicologia da moralidade. Seus estudos contribuíram para a realização de diversas pesquisas sobre o desenvolvimento moral em todo o mundo. Em um dos seus livros, Kohlberg (1981) dedica-se ao estudo da relação entre moral e religião. Apesar de ser apenas um capítulo em meio as suas extensas obras sobre o desenvolvimento moral, traz discussões interessantes que continuam rendendo vários debates, principalmente entre os psicólogos desenvolvimentistas da religião.

Kohlberg (1981), ao relacionar moral e religião, baseia-se tanto em seus conhecimentos de psicologia, quanto em conhecimentos filosóficos. Rejeita, portanto, duas teorias que tentam explicar a relação entre moral e religião, a teoria do divino comando e a teoria emotiva ateísta. A teoria do divino comando é uma teoria fundamentalista, em que a moralidade seria definida por uma ordem divina revelada pela bíblia ou outros documentos de revelação religiosa. A teoria emotivista, que tem Freud como principal representante, veria parcialmente a moralidade e totalmente a religião como sendo ilusões, o produto das fantasias irracionais humanas.

Ao rejeitar essas duas teorias, Kohlberg (1981) aceita a teoria da lei natural, que faz menção a uma lei maior, diferente das leis humanas que são passíveis de erros e injustiças. Segundo Hick (1970), a teoria da lei natural difere da revelada (que Kohlberg chama de teoria do divino comando) por consistir em verdades teológicas que podem ser elaboradas racionalmente pelo homem. Na teoria natural, a existência e os atributos de Deus, assim como a mortalidade da alma, podem ser provados por argumentos lógicos. Diferente da lei civil, a teoria da lei natural é um reflexo de uma ordem inerente à natureza humana e à ordem natural ou cósmica, não é um contrato social para resolver conflitos, é uma lei baseada na razão humana e prescreve respeito pela personalidade humana. Kohlberg traz como exemplos Sócrates e Martin Luther King que dedicaram suas vidas à educação para a justiça e, além disso, eram profundamente religiosos.

Segundo Kohlberg (1981), Martin Luther King elaborou uma relação entre lei civil e lei natural em termos de responsabilidade legal e moral para obedecer a leis justas. Será possível desobedecer a uma lei civil se sua consciência lhe disser que ela é injusta, pois se é injusta não possui raiz nas leis eternas e naturais. Uma lei que eleva a personalidade humana é justa e aquela que a degrada é injusta. Kohlberg, portanto, afirma que os princípios morais do estágio 6 da teoria que elaborou sobre o

desenvolvimento moral, são baseados na lei natural, no sentido de que apoiam o crescimento universal do desenvolvimento da natureza humana. Segundo Kohlberg, as leis morais não são produtos da internalização arbitrária e cultural de normas sociais relativas, mas são produtos da natureza humana universal, desenvolvidas sob aspectos universais da condição humana e, nesse sentido, as leis morais são naturais. Indo além da psicologia, Martin Luther King faz uma suposição ontológica ou metafísica. King supõe que nossa consciência da justiça da lei moral é paralela ou está em harmonia com nossa consciência do poder último ou das leis que governam o cosmos.

Kohlberg (1981) considera que a suposição da lei natural é mais bem expressa na relação entre entidades que devem trabalhar juntas, mas que modernamente se desconectaram, que são: valores X conhecimento; bondade X verdade; religião X ciência. Kohlberg afirma que estudos científicos sobre o desenvolvimento humano indicam como as religiões existentes desenvolveram uma sabedoria vencedora que é essencial para uma vida melhor. Essa sabedoria, aliada a descobertas científicas sobre o mundo e a natureza humana, resultaria em valores e convicções morais que forneceriam orientação válida e efetiva para melhorar a vida.

Poder-se-ia afirmar que a teoria da lei natural é uma falácia naturalística. Ou seja, que deduz prescrições morais de fatos sobre a ordem natural. Contudo, Kohlberg (1981) afirma que a teoria da lei natural não deriva de princípios morais vindos de generalizações fatuais, mas consiste na suposição de que existem certas características partilhadas entre a ordem natural (como é conhecida pela ciência ou pela metafísica) e a ordem moral (como é conhecida pela filosofia moral). Isto significa que a moralidade como domínio autônomo da razão prática é diferente da ciência como um domínio da razão teórica, mas existem estruturas paralelas nos dois domínios. Kohlberg aponta dois níveis de paralelismo entre as estruturas:

- (1) O primeiro nível é mais direto e está implicado na discussão da justiça como equilíbrio. O estudo científico do desenvolvimento moral humano possui paralelo com a forma de conhecimento da moral filosófica sobre a moralidade. Esse argumento não se compromete com a falácia naturalística, pois não deriva de ou reduz argumentos morais a julgamentos da psicologia como uma ciência natural. Em vez disso, assume um paralelismo estrutural entre a análise filosófica e a análise psicológica da explicação do julgamento moral.
- (2) O segundo nível é mais epistemológico. A suposição do paralelismo da lei natural sugere que nossas intuições morais ou senso de ordem moral tem paralelo com nossas intuições metafísicas ou religiosas de uma ordem natural. Segundo esse ponto de vista, os princípios morais são autônomos, pois não podem ser derivados de ou reduzidos a leis científicas ou afirmações metafísicas, são estruturas que tem características paralelas a estruturas ontológicas e científicas.

Para evitar a falácia naturalística, Kohlberg (1981) afirma que a moralidade deve ser definida como um reino autônomo do discurso. Neste sentido, ele distingue as funções do pensamento moral e do pensamento religioso. A função do pensamento moral é resolver reivindicações competitivas de indivíduos com base numa norma ou princípio e a função primária do pensamento religioso é afirmar a vida e a moralidade relacionadas a um fundamento transcendente ou infinito ou um sentido de completude. Esse autor julga que, embora essas funções possam ser diferenciadas, tem sido vistas pelo cristianismo e pelo judaísmo como intimamente relacionadas, pois enfatizam que para estarem em harmonia com Deus as pessoas devem agir moralmente, mas ao mesmo tempo, prescrevem que as pessoas devem confiar em Deus para ter uma vida moral.

Adentrando no domínio religioso, Toulmin (1950, citado por Kohlberg, 1981) avalia que o domínio moral não está fechado nele mesmo. As questões morais podem ter um direcionamento para o domínio religioso. Ao perguntar-se continuamente pelas razões por que uma norma particular deveria ser tomada, como por exemplo, manter uma promessa, depois de um tempo as razões possíveis para apoiar a norma estarão exauridas. Então, perguntar-se-á “por que isso é moral?” e a resposta não terá um fundamento estritamente moral. A questão “por que ser moral?” aparece no limite da inquisição moral e coloca um novo problema, o sentido da atividade humana. O problema religioso é aquele no qual o indivíduo finito e incerto procura por segurança no futuro. Para Toulmin, a religião ajuda a aceitar o dever de ser moral, mesmo com a evidência de que agir moralmente não levará a nenhuma recompensa não moral, como o prazer. A resposta religiosa à questão limite da moralidade respeita a integridade do domínio moral de uma forma que outras respostas não morais não o fazem.

Sob uma perspectiva diferente, Bradley (1962, citado por Kohlberg, 1981) discute sobre a relação entre moral e religião. Para esse autor, fazer o bem pelo bem é virtude, fazer o bem com outro objetivo nunca será virtude, e nunca agir com uma finalidade que não seja fazer o bem e o correto é a marca do vício. Não existe sentido em perguntar “qual a recompensa de ser moral?”. Bradley afirma que a pergunta “por que ser moral?” é uma questão sobre o sentido da vida e requer uma resposta religiosa.

Na visão de Kohlberg (1981), tanto Toulmin como Bradley colocam a questão do por que ser moral de forma filosófica e acrescenta que essa questão poderia ser colocada também de forma prática, por exemplo: quando uma pessoa confronta as tensões entre seu dever e seu desejo de ser feliz ou quando confronta seus ideais éticos e a realidade da injustiça. Além disso, Kohlberg julga que não se pode justificar ser moral com base em fins não morais (como o prazer), e que a experiência humana revela que a

virtude não é recompensada e o justo sofre. Nesse sentido, a religião (em sua manifestação teísta ou panteísta): (1) é uma resposta a nossa incerteza em face do mal moral, do sofrimento e da morte; (2) oferece uma forma de aceitar a realidade como uma verdade absoluta última a despeito da ambiguidade ocasionada pela distância entre o ideal moral e o real e pela existência de sofrimento, injustiça e morte; e (3) coloca questões que aparecem nos limites do raciocínio moral, que são peculiares porque pertencem ao domínio moral, mas não são respondíveis pelo discurso moral. Kohlberg, então, afirma que as estruturas religiosas pressupõem as estruturas morais, mas vão além dessas na procura por respostas.

No esforço para estudar a religião e sua relação com a moralidade de uma perspectiva do desenvolvimento estrutural, Kohlberg (1981) toma como exemplo o estudo desenvolvido por Fowler (1981) sobre o desenvolvimento da fé. A teoria de Fowler é muito abrangente, que inclui diversos elementos à sua matriz ampla de fé, tais como, moral, religião, *role taking*, e por esse motivo recebe muitas críticas. Kohlberg aponta duas esferas separadas na teoria de Fowler: o julgamento e raciocínio moral e o julgamento e raciocínio religioso. Baseando-se em Aristóteles e Espinosa sobre o estudo da ética como um quadro geral da vida boa, baseada: em princípios morais, na natureza da psicologia humana e na perspectiva religiosa ou metafísica da condição humana, Kohlberg avalia a teoria de Fowler como sendo voltada para o desenvolvimento ético, por abranger tanto o pensamento moral quanto o pensamento religioso.

Para Kohlberg (1981), o pensamento moral e o pensamento religioso são diferentes, mas estão relacionados e possuem estágios de desenvolvimento paralelos. Religião, para esse autor, é uma resposta consciente e uma expressão da demanda por um significado último para o julgamento moral e a ação moral. A principal função da religião é apoiar o julgamento e ação morais como atividade humana com propósito.

Não é a de oferecer prescrições morais. Um dado estágio de soluções a problemas morais é necessário, mas não suficiente para um estágio paralelo de soluções a problemas religiosos.

A hipótese psicológica empiricamente possível de ser testada, para Kohlberg (1981), é: o desenvolvimento de um estágio moral é necessário, mas não suficiente para o desenvolvimento de um estágio paralelo do julgamento religioso. Essa hipótese deriva de duas suposições filosóficas:

- (1) A moral é autônoma, ou seja, a moralidade é um domínio logicamente independente e não uma aplicação do pensamento religioso a questões morais. Kohlberg argumenta que poucos indivíduos apontam explicitamente a preocupações religiosas para justificar seus julgamentos morais e que o desenvolvimento moral ocorre quer os indivíduos tenham crenças particulares ou não, ou quer os indivíduos nos estágios morais mais altos difiram largamente em suas visões religiosas.
- (2) O desenvolvimento do raciocínio metafísico pressupõe o desenvolvimento do raciocínio ou prática moral. Kohlberg explica que as estruturas religiosas são em grande parte metaéticas ou estruturas metafísicas que pressupõem estruturas normativas ou morais. A questão “por que ser moral?” é metaética, ou seja, pressupõe a existência de uma estrutura normativa da moralidade. A existência ou desenvolvimento do julgamento moral é pressuposto ou necessário para o desenvolvimento do julgamento metaético, contudo não é suficiente porque as teorias metaéticas ou as respostas às questões “por que ser moral?” e “o que é moralidade?” não derivam dos princípios morais em si mesmos, elas requerem suposições adicionais: sócio-científica, metafísica ou religiosa.

Colocando em termos um pouco diferentes, Kohlberg (1981) afirma que a ideia de que o desenvolvimento de princípios morais é necessário, mas não suficiente para uma metafísica das morais representa a ideia de que a pessoa se move do bem conhecido ou do bem mais certo para o mais desconhecido e especulativo. O bem mais conhecido ou claramente baseado na razão é aquele descrito no estágio 6 da teoria de Kohlberg, que é fundamentado no imperativo categórico de Kant de “tratar cada pessoa como um fim e não como um meio”⁹.

Para testar se a sua hipótese sobre os estágios morais serem necessários, mas não suficientes aos estágios religiosos, Kohlberg (1981) desenvolveu uma definição de estágios religiosos independente (no conteúdo) do julgamento moral, mas que incluiu características estruturais dos estágios morais. Pelo fato de que numa visão judaico-cristã o pensamento religioso centra-se num Deus pessoal, Kohlberg baseou a relação entre Deus e as pessoas na mesma estrutura da relação moral das pessoas umas com as outras. A partir de suas entrevistas sobre moralidade e fé, esse autor verificou que a descrição da relação paralela entre concepções morais e religiosas mostraram versões teístas de cada estágio do pensamento religioso, por ser mais fácil desenhar paralelos da relação entre as pessoas e um Deus pessoal, assim como mostrou versões panteístas nos últimos estágios do pensamento religioso, nos quais já existe um paralelo entre concepções de uma ordem moral nas relações humanas e uma ordem cósmica.

A partir dos dados de suas entrevistas, Kohlberg (1981) sustentou a hipótese de que existe um tempo adicional entre o alcance de um estágio moral e a construção de um padrão organizado de crenças e sentimentos religiosos de um estágio religioso

⁹ Análises ou especulações sobre os fundamentos desse princípio levaram Kant a desenvolver as obras “Os fundamentos metafísicos das morais” em 1785 e “A religião nos limites da simples razão” em 1793

paralelo. Isso significa dizer que o pensamento religioso requer uma reflexão sobre o raciocínio moral e a partir do momento que se compreende este raciocínio moral dá-se um significado religioso. Assim, Kohlberg afirma que a linguagem moral ordinária é qualificada e transformada numa linguagem extraordinária. Sendo assim, a função ética do pensamento religioso é apoiar as estruturas do raciocínio moral que se desenvolvem com certa autonomia das estruturas religiosas.

3.3.1. O sétimo estágio: para além da justiça

A questão “por que ser moral?”, como foi visto anteriormente, é uma questão limite do pensamento moral, que leva a uma resposta religiosa. No entanto, segundo Kohlberg (1981), é uma questão que pode ser respondida até o estágio 5 da teoria do desenvolvimento do julgamento moral, sem necessitar de raciocínio religioso. Por exemplo, no estágio 3 o sentido de ser moral pode ser pela aprovação dos outros. No estágio 6, contudo, os princípios éticos universais não podem ser justificados pela realidade de uma ordem social humana. É por esse motivo que Kohlberg pensou num estágio de orientação religiosa que requer princípios morais universais, a que ele chamou de estágio 7. Esse nome é usado apenas em termos metafóricos, pelo fato de pressupor os conflitos e questões que surgem no estágio 6. Segundo esse autor, essa orientação religiosa não é uma melhor aplicação dos princípios universais da justiça humana encontrada no estágio 6, mas é a integração desses princípios com a perspectiva de um significado último da vida.

Uma parte da noção do estágio 7 vem da discussão de Erikson de um último estágio no ciclo da vida, que confronta a integridade com o desespero. Segundo Kohlberg (1981), nem mesmo a consciência dos princípios universais de justiça, tipicamente conquistados pelos jovens adultos, não removem a possibilidade de desespero, quando se alcança a noção da dificuldade de se encontrar justiça no mundo.

Pergunta-se, então, “por que ser justo num universo amplamente injusto?” e a pergunta “por que ser moral?” vai implicar na pergunta “por que viver?” ou “como enfrentar a morte?”. As respostas a essas questões envolveriam experiências contemplativas, que poderiam ser expressas, por exemplo, em termos teísticos de união com Deus. O mais importante é compreender que a essência dessas soluções estaria no sentido de sentir-se parte de um todo, de um cosmos. Assim, a maturidade moral última requer uma solução madura para a questão do significado da vida.

Em termos religiosos, o movimento para o estágio 7 começa com o desespero, que envolve o início da perspectiva cósmica. Quando se começa a ver a vida como finita a partir da perspectiva do infinito é que se sente tal desespero. A solução para o desespero, que Kohlberg (1981) chamou de estágio 7, representa a continuação do processo de tomada de perspectiva cósmica cuja primeira expressão é o desespero. No desespero, a pessoa vê o *self* a partir da distância do cosmos ou infinito. Neste estado mental, a pessoa se identifica com a própria perspectiva cósmica ou o infinito; a vida passa a ser valorizada a partir desta figura de base. Para sair do desespero é necessário ocorrer uma mudança de figura e fundo, aquilo que é normalmente o segundo plano torna-se primeiro e o *self* não é mais a figura de base. Sente-se, nesse momento, a “unidade do todo” e a pessoa como parte desta unidade. Essa experiência de unidade é erroneamente tratada como meros sentimentos místicos.

Para Espinosa (1930, citado por Kohlberg, 1981), a ordem do universo é conhecida para os seres humanos porque a mente humana é parte do universo, ambos compartilham parcialmente das mesmas propriedades. Para esse autor, a totalidade da natureza, não quer dizer que o universo é a mera soma das suas partes, mas é algo para além do agregado das coisas. O ser humano é parte da totalidade do universo não como uma peça faz parte de uma máquina, mas como participando de tudo o que constitui o

todo. O universo poderia ser comparado a um holograma, em que cada parte é uma imagem de todo o objeto, ou seja, cada parte contém informações sobre o objeto inteiro.

Para elaborar o estágio 7, Kohlberg (1981) baseou-se na experiência de algumas pessoas que ele definiu como pertencentes a este estágio. O sétimo estágio teria duas versões: (1) baseado na teoria da lei natural e (2) na ética de ágape.

Kohlberg (1981) exemplifica a primeira versão do estágio 7 com o imperador romano Marco Aurélio. Em primeiro lugar, esse exemplo foi escolhido porque Marco Aurélio não pertence à tradição judaico-cristã o que ajudaria a definir a universalidade do pensamento religioso, e em segundo lugar, porque no mundo do império romano esse homem com absoluto poder foi totalmente incorruptível. Marco Aurélio era um filósofo por natureza, avesso às guerras e aos assassinios, tão frequentes na época dele. Ele não apenas esqueceu as ofensas daqueles que o traíram como procurou amá-los. A sua fé foi baseada na crença de que o universo é lícito, cognoscível e evolui. Marco Aurélio acreditava que o princípio evolutivo do Universo podia ser chamado tanto de natureza como de Deus, não sendo necessário separá-los. Sua crença derivava da visão de uma lei natural da moralidade que o impelia a agir em termos de princípios universais de justiça num mundo injusto.

A segunda versão do estágio 7 é exemplificada por Kohlberg (1981) através da vida e pensamentos de Andrea Simpson. Em sua vida, Andrea Simpson conseguiu integrar duas formas de misticismo, a contemplativa oriental, através da meditação e crença na reencarnação e a forma ocidental, de ajuda ao próximo. Para Andrea Simpson, o pensamento e a experiência religiosa não apenas apóiam a orientação moral, mas informam-na, unem-se a ela e dá a ela uma nova direção. O princípio moral que comanda o seu pensamento e experiência é chamado de ágape, o qual, segundo Kohlberg, é diferente e maior do que os princípios de justiça do estágio 6.

Ágape é uma palavra grega que significa “amor” ou “caridade”. Ela possui a característica de ser não excludente, podendo se estender inclusive aos inimigos. Kohlberg (1981) explica que a ética de ágape poderia ser vista como uma alternativa ou princípio moral que competiria com a justiça, mas Kohlberg explica que essa afirmação está errada, pois ágape é uma ética que pressupõe princípios de justiça, mas vai além deles. Descreve-o como "uma ética do amor universal, de serviço ou sacrifício". A ética de ágape integra o princípio de justiça e as ações super-rogorárias, ou seja, ações que vão além do dever, ou além da justiça. As ações super-rogorárias não podem ser exigidas de todas as pessoas, pois são ações heróicas e de sacrifícios.

A ética de ágape possui o mesmo respeito pela personalidade e integridade humana como a atitude de justiça. Suscita uma noção religiosa ou metafísica de união das pessoas umas com as outras e com Deus ou a natureza. Essa perspectiva religiosa é a base para as ações nas quais os interesses de si mesmo não são antagônicos aos interesses dos outros, mas estão em profunda harmonia.

É importante destacar que o estágio 7 não é uma reconstrução estrutural do estágio 6 de justiça, como o estágio 6 é uma reconstrução mais adequada do estágio 5. O metafórico estágio 7 é religioso ou ontológico, não puramente moral, está elaborado em uma ética super-rogorária, deixando problemas de justiça a serem resolvidos pelos princípios do estágio 6. Kohlberg (1981) afirma que o estágio 7 pode se satisfazer tanto com a idéia de “Dê a César o que é de César” no caso de uma sociedade justa, como “Dê a Deus o que é de Deus”, no caso de amor de sacrifícios e fraternidade humana.

Existem semelhanças e diferenças nas duas versões do estágio 7. A perspectiva de Marco Aurélio é panteísta ou intuída pela ciência racional encontrada nos eventos da lei natural. Isto é, os princípios éticos de Marco Aurélio são princípios de justiça conhecidos ou intuídos pela filosofia moral racional. A religião e a ética de Andrea

Simpson são inspiradas pela suposição Judaico-Cristã de um Deus de amor e não por um Deus impessoal da lei natural. Porém, o pensamento religioso de Andrea Simpson é tão universalista quanto o de Marco Aurélio, não é um pensamento dependente da revelação nem é uma ética dependente do “comando divino”. Pelo contrário, a orientação religiosa dessas duas personalidades está apoiada no sentido de conexão entre a mente e o coração do ser humano e uma ordem ou totalidade cósmica maior, a qual eles denominam de Deus, Natureza, Vida ou Realidade Última. Esse sentido de conectividade apoia e inspira ambas as ações éticas dirigidas a outros seres humanos.

4.4. Estudos empíricos

Um levantamento realizado no Portal Periódicos Capes em diferentes base de dados, utilizando as palavras-chaves “moral e religião”, resultou em artigos de diferentes áreas, tais como, sociologia, filosofia, educação, enfermagem e psiquiatria, não sendo possível encontrar artigos da área de psicologia. Para especificar a busca e encontrar artigos na área da psicologia do desenvolvimento moral e religioso, utilizaram-se as seguintes palavras-chaves, tanto em inglês quanto em português: “desenvolvimento moral e religioso” ou “julgamento moral e religioso”. Essa busca possibilitou encontrar quatro artigos empíricos da área desejada na esfera internacional, que serão descritos a seguir, e nenhum artigo no Brasil. Foi encontrado um estudo realizado no Brasil publicado num capítulo de livro.

O estudo realizado por Kohlberg (1981) para tentar verificar a hipótese de que os estágios do pensamento moral desenvolvem-se paralelamente aos estágios do pensamento religioso, mas não são suficientes, foi o ponto de partida para outros estudos que também se interessaram em verificar esta relação. Kohlberg entrevistou 21 indivíduos para comparar o desenvolvimento moral e religioso (estágios elaborados por Kohlberg). Este autor encontrou 81% de concordância entre as duas dimensões e os

únicos casos em que houve diferenças foram nos estágios mais altos (estágios 4 e 5). Nesses casos, o estágio mais alto foi o do desenvolvimento moral.

Baseando-se na pesquisa de Kohlberg (1981), Day e Naedts (1995) também se interessaram na relação entre o desenvolvimento moral e religioso. Esses autores compararam os níveis de julgamento moral e religioso de adolescentes e jovens adultos belgas. Foram testadas três hipóteses: (1) O escore do julgamento moral é supostamente maior ou igual ao escore do julgamento religioso; (2) As mulheres entre 12 e 18 anos devem apresentar maiores escores (religiosos e morais) do que os homens deste mesmo grupo de idade; (3) Estudantes universitários devem apresentar escores maiores (religiosos e morais) do que estudantes de nível médio. Para medir o julgamento moral foi utilizado o *Sociomoral Reflection Measure* (SROM) e para medir o julgamento religioso foi construído um questionário, o *Religious Judgment Questionnaire* (RJQ), baseado nos dilemas de Oser e Gmünder (1991) no mesmo formato do SROM.

Participaram desse estudo 129 sujeitos, que englobava: alunos de uma escola preparatória para universidade; universitários e graduados. 69 sujeitos estavam em escolas técnicas, academias técnicas pós-secundárias ou graduados de escolas técnicas. Foram criados quatro grupos. A: 12 a 14 anos ($n = 48$); B = 15 a 17 anos ($n = 52$); 18 a 20 anos ($n = 37$) e 21 a 24 anos ($n = 57$). Os resultados demonstraram que tanto os escores do julgamento moral quanto os escores do julgamento religioso (vistos separadamente), aumentaram em função da idade. As mulheres tiveram escores significativamente maiores do que os dos homens, com exceção do grupo de idade de 18-20 anos, que tinha uma pequena quantidade de sujeitos do sexo masculino ($n = 6$). Os escores foram maiores nas escolas preparatórias para universidade do que nas escolas técnicas, mas não se diferenciaram nos universitários e pós-graduandos.

Os escores do julgamento moral e os escores do julgamento religioso apresentaram uma forte correlação. Os escores morais foram maiores do que os escores religiosos em todas as idades, tanto nos homens como nas mulheres, em todos os tipos de escolaridade. No entanto, essas diferenças não foram estatisticamente significativas. Os escores aumentaram mais drasticamente, tanto no julgamento moral quanto no julgamento religioso, nos grupos de 15-17 anos e 18-20 anos. Em muitos aspectos o grupo de 18-20 anos constituiu-se de uma anomalia: foi nesse grupo que os escores dos estudantes de escolas técnicas foram maiores do que os escores dos universitários; homens mais jovens tiveram escores maiores do que as mulheres; e houve um acentuado “pulo” da média do julgamento moral e julgamento religioso.

A primeira hipótese testada foi confirmada: os escores do julgamento moral foram maiores em relação ao julgamento religioso, mas não houve diferenças estatísticas. A segunda hipótese foi também confirmada: os escores do julgamento moral das mulheres foram significativamente maiores do que os dos homens nas idades de 12 a 18 anos. A terceira hipótese foi confirmada em parte, pois houve um grupo que apresentou resultado contrário, os estudantes de 18 a 20 anos de escolas preparatórias para a universidade apresentaram escores menores (religiosos e morais) do que aqueles de escolas técnicas, o que não era esperado.

Foi interessante perceber que adolescentes que apresentaram uma descrição de Deus como severo, distante e punitivo ou um inflexível princípio que rege o cosmos, seus escores do julgamento religioso foram menores do que os escores do julgamento moral, mesmo em questões que foram formuladas quase da mesma maneira em dois diferentes protocolos. Em contraste, os sujeitos que apresentaram Deus como amoroso, terno, misericordioso, compreensivo e acessível tiveram escores do julgamento religioso que foram igualmente elevados, ou em alguns casos, até maiores do que os seus escores

do julgamento moral. Encontrou-se, portanto, neste estudo, que o julgamento moral e o julgamento religioso são fortemente relacionados, mas que o tradicional argumento de precedência do julgamento moral em relação ao julgamento religioso não pôde ser verificado, pois não houve diferença significativa entre os escores morais e religiosos.

Para verificar a inferência de que conteúdo e estrutura são independentes, baseados na teoria de Kohlberg, Norman, Richards e Bear (1998) investigaram o raciocínio moral de estudantes relacionados ou não a conteúdos religiosos. A primeira hipótese investigada foi a de que estudantes de escolas que contém em seu currículo o ensino religioso resolveriam mais frequentemente dilemas morais utilizando argumentos religiosos do que crianças da mesma idade que estudaram em escolas seculares. A segunda hipótese foi a de que crianças em instituições que enfatizavam o respeito pela lei e a deferência pela autoridade (um tema comum em escolas cristãs) tenderiam a escolher questões referentes à “lei”, “punição” e “autoridade”, enquanto as crianças que estudassem em escolas menos estruturadas religiosamente tenderiam mais a escolher a “vida”, a “consciência” e o “contrato”. A terceira hipótese deste estudo referiu-se à afirmação de que crianças que davam justificativas em termos religiosos teriam maior dificuldade para exibir raciocínio do estágio 2 da teoria de Kohlberg do que crianças que não faziam referência religiosa. Os autores dessa pesquisa justificaram a terceira hipótese afirmando que o raciocínio moral do estágio 2 contrariava a crença religiosa num Deus de amor que desencoraja esse tipo de pensamento.

Participaram do estudo supracitado 60 estudantes de escolas públicas e 83 estudantes de uma escola privada evangélica. Os instrumentos utilizados foram: um questionário socioeconômico e a forma “A” do *Moral Judgment Interview* (MJI) para medir o julgamento moral. Para testar a primeira hipótese, foi calculado o número de referências a Deus e/ou temas religiosos nas entrevistas. 82% dos estudantes de escola

religiosa e apenas 8% dos estudantes de escola laica fizeram tais referências, confirmando a primeira hipótese ($\chi^2 = 75,48$; $p = 0,001$). Ao testar a segunda hipótese, encontrou-se que os estudantes de escola cristã, mais do que estudantes de escolas laicas, favoreceram mais a lei (86%) do que a vida (32%), mais a punição (87%) do que a consciência (57%) e mais a autoridade (45%) do que o contrato (12%). Todas as comparações foram significativas ($\chi^2 > 16$; $p = 0,001$), corroborando a segunda hipótese.

Para testar a terceira e última hipótese, Norman, Richard e Bears (1998) consideraram todos os participantes que fizeram referência à religião, independente do tipo de escola, pois nas escolas seculares cinco estudantes citaram temas religiosos em suas respostas e na escola cristã 15 estudantes não fizeram este tipo de referência. Foi designado grupo religioso aquele que englobava estudantes que falaram em Deus ($n = 73$) e grupo secular aquele que englobava estudantes que não citaram Deus ($n = 70$). Os autores encontraram diferenças significativas ($\chi^2 = 8$; $p = 0,05$), indicando que menos estudantes do grupo religioso (62%) usaram argumentos do estágio 2 do que estudantes do grupo secular (83%).

Norman, Richards e Bear (1998) verificaram ainda que: o conteúdo ideológico pode emergir numa entrevista do julgamento moral e que o contexto educacional pode influenciar em que polo do dilema moral uma criança irá se apoiar; todas as crianças, independente de sua religiosidade, utilizam o raciocínio do estágio 2 durante os anos elementares da escola, contudo, com o tempo, as crianças que possuem uma educação religiosa abandonaram mais facilmente esse tipo de raciocínio. Esses achados levaram os autores a sugerirem que, ao contrário do que pensava Kohlberg, conteúdo e estrutura não eram independentes. Apesar dessa constatação, tais resultados devem ser interpretados com cautela, pois num estudo anterior (Richards et al., 1992, citado por

Norman, Richards & Bear, 1998) nenhuma amostra foi socialmente, etnicamente ou culturalmente diferente.

Num estudo realizado por Daniel (2004), investigou-se a relação entre conteúdo religioso e raciocínio moral, com o cuidado de verificar a possível interferência da habilidade cognitiva nesta relação. A hipótese principal do seu estudo foi afirmar a existência de correlação positiva entre julgamento moral e conhecimento bíblico. Essa hipótese baseou-se em estudos anteriores que encontraram essa relação. Porém, Daniel julgava que o estudo de O’Gorman e Harris não deixava claro se a correlação obtida poderia ser explicada por uma maior habilidade acadêmica, já que o conhecimento religioso poderia ser considerado um componente cognitivo mensurável.

Participaram do estudo de Daniel (2004) 56 graduandos (28 homens e 28 mulheres) de uma relativamente pequena universidade Bíblica conservadora Evangélica, selecionados randomicamente de um total de 247 estudantes. A idade dos participantes variou de 21 a 56 anos, estando a maioria numa faixa etária de 22 a 25 anos. Os participantes responderam a três instrumentos: o DIT, para medir o julgamento moral; o *Academic Profile* (AP), que é uma medida objetiva desenvolvida para facilitar a avaliação dos resultados do ensino geral em ambientes acadêmicos, ou seja, é uma medida que foca as habilidades acadêmicas desenvolvidas através de cursos de educação geral e não de conhecimentos adquiridos das disciplinas ministradas nos cursos, e por fim, o *Standardized Bible Content Test* (SBCT), que mede o conhecimento bíblico e seus itens focam informações factuais e crenças doutrinárias, religiosidade ortodoxa, religiosidade geral ou conservadorismo religioso.

Os resultados mostraram que o conhecimento bíblico se correlacionou negativamente com os menores estágios do julgamento moral (estágios pré-convencionais) e correlacionou positivamente com os maiores estágios do julgamento

moral (estágios pós-convencionais). Os escores do teste AP correlacionaram positivamente com os escores das outras duas medidas. As correlações estatisticamente significativas foram: entre raciocínio pós-convencional e conhecimento bíblico ($r = 0.38$); entre raciocínio pós-convencional e habilidade acadêmica ($r = 0,33$) e entre habilidade acadêmica e conhecimento bíblico (0,53). Sobre as correlações encontradas, Daniel (2004) afirmou que:

Um maior conhecimento das escrituras bíblicas poderia estar associado a uma maior maturidade, tanto religiosa quanto moral; o conhecimento bíblico poderia trazer uma perspectiva de vida que vai além de um egocentrismo para uma maior maturidade moral, o qual poderia levar os indivíduos a identificar e interpretar mais as questões morais centrais nas escrituras, ou então, levar a uma maior sofisticação moral acompanhada de um maior interesse em documentos morais, tais como as sagradas escrituras; poderia existir uma variável que estivesse interferindo na relação entre moral e religião, que não fosse a habilidade cognitiva.

O estudo realizado no Brasil por Urbina, Biaggio e Vegas (1998) teve o intuito de investigar as relações entre julgamento moral pós-convencional e afiliação religiosa, participação religiosa e grau de fé. O nível de julgamento moral foi baseado na teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg e a variável religião foi estudada através de três medidas operacionalizadas: instituição religiosa a qual pertence, grau de participação na igreja e nível de estágio da fé. Esta última foi baseada na teoria de desenvolvimento da fé de Fowler.

Urbina, Biaggio e Vegas (1998) postularam as seguintes hipóteses: (1) O nível de julgamento moral dos sujeitos diferirá significativamente conforme a afiliação religiosa; (2) O nível de julgamento moral está associado ao grau de participação do sujeito na sua religião; (3) O nível de julgamento moral do

sujeito está associado ao estágio da fé no qual o sujeito se encontra. Participaram 740 universitários, homens e mulheres, estudantes do primeiro ano, com idades de 20 a 47 anos, provenientes do Brasil e do Chile. Foram 12 universidades, sendo três do Brasil e nove do Chile de dois cursos distintos, um da área de humanas e outro da área de exatas. Foram utilizados os seguintes instrumentos: *Defining Issues Test* - DIT– (adaptação brasileira); instrumento para avaliar a afiliação religiosa dos estudantes (com uma questão aberta); instrumento para avaliar grau de participação religiosa (questionário com cinco itens); a quarta parte da Entrevista sobre o desenvolvimento da fé, adaptada para aplicação em forma de questionário escrito.

Confirmando a primeira hipótese, constatou-se diferença significativa em relação à afiliação religiosa dos participantes e o DIT: os “sem-religião” possuíam escores mais altos em pensamento pós-convencional do que os católicos, independentemente do país a que pertenciam. Apesar de não ter havido diferença significativa, os espíritas apresentaram a maior média no pensamento pós-convencional. Confirmando a segunda hipótese, encontrou-se uma correlação negativa entre grau de participação do sujeito na sua religião e pensamento pós-convencional. O que significa que quanto maior a percentagem de pensamento pós-convencional, menor a participação na igreja. O valor absoluto desta correlação foi muito baixo ($-0,14$), apesar de significativo. A terceira hipótese também foi confirmada ao encontrar-se uma correlação positiva entre julgamento moral e estágio de fé, o que significa que sujeitos com pensamento pós-convencional tendem a apresentar pontuação maior na escala de grau de fé.

Foram investigadas possíveis diferenças de sexo quanto às variáveis julgamento moral e grau de fé, mas não foram encontradas. Observou-se uma associação entre sexo e afiliação religiosa e entre sexo e participação religiosa. As mulheres obtiveram maior média, independente do país. Quanto ao país de origem, no Brasil as mulheres apresentaram médias menores no DIT do que os homens, enquanto no Chile os homens apresentaram médias menores do que as mulheres. Em todas as religiões, os homens apresentaram um escore de grau de fé mais elevado do que as mulheres. Foi estudada também a influência da variável religião sobre a participação religiosa. A participação religiosa foi menor para o grupo sem religião e maior para o grupo pentecostal, sendo a segunda maior participação religiosa a do grupo dos evangélicos. Os católicos e espíritas apresentaram as menores pontuações na participação religiosa. Também se encontrou uma correlação negativa entre participação religiosa e estágio da fé, ou seja, quanto maior o estágio da fé do sujeito, menor a sua pontuação na medida de participação religiosa.

As autoras verificaram com esse estudo que os fatores ambientais podem afetar o julgamento moral do sujeito, já que a instituição religiosa afetou significativamente o escore obtido no DIT em julgamento moral. Também foi possível perceber nesse estudo que existe uma correlação inversa entre o conservadorismo religioso da pessoa e o raciocínio moral, se considerar-se que a pessoa que participa mais na sua igreja é mais conservadora. A maior participação das mulheres nas religiões foi explicada pelo estereótipo social de que “Igreja é coisa para mulher” e os homens recorrem às Igrejas apenas eventualmente nas horas de dificuldade. A baixa participação dos católicos pode ser decorrente de uma atitude menos exigente dos seus membros e a

baixa participação dos espíritas pode ser decorrente dessa religião não ter um culto rígido. A relação negativa entre estágio da fé e participação religiosa pode estar relacionado ao fato de que os estágios mais avançados não se baseiam em cumprimento de ritos e doutrinas rígidas, mas enfatizam a “consciência cósmica universal”.

Os dois estudos a seguir utilizaram uma abordagem teórica diferenciada, baseados na teoria de George Lind sobre competência moral, mas este por sua vez teve como base as teorias do desenvolvimento cognitivo de Piaget e do desenvolvimento moral de Kohlberg.

Duriez e Soenens (2006) investigaram a relação entre as dimensões religiosas descritas por Wulff (1991) (Exclusão vs Inclusão da Transcendência e Literal vs Simbólico) e atitude e competência moral, baseadas na teoria de Georg Lind do Duplo Aspecto do Juízo Moral. A dimensão Exclusão vs Inclusão da Transcendência diz respeito a aceitação da existência de Deus ou de alguma realidade transcendente e refere-se a distinção entre ser religioso ou não e ser espiritual ou não. A dimensão Literal vs Simbólico está situada no nível das cognições sociais e se refere à maneira como os conteúdos religiosos são processados, de forma literal ou simbólica.

Os participantes deste estudo foram divididos em três grupos: o primeiro grupo foi composto por 314 adolescentes com idades de 14 a 20 anos ($M = 16$); o segundo grupo foi composto por 320 universitários com idades de 18 a 24 anos ($M = 20$) e o terceiro grupo foi composto por 318 adultos com idades de 30 a 70 anos ($M = 48$). Para medir as diferenças na religiosidade (Exclusão vs Inclusão da Transcendência) das diferenças na maneira como as pessoas processam os conteúdos religiosos (Literal vs Simbólico), Duriez e Soenens (2006) utilizaram o *Post-Critical Belief Scale* e para medir a atitude e competência moral foi utilizado o *Moral judgment Test* (MJT).

Uma análise de correlação mostrou que, em todas os grupos, a dimensão Exclusão vs Inclusão da Transcendência não se relacionou com atitudes e competência morais, mas a dimensão Literal vs Simbólico se relacionou negativamente com a preferência por estágios 1, 2 e 3, não se relacionou com o estágio 4 e se relacionou positivamente com a preferência por estágios 5 e 6. As pessoas que interpretaram conteúdos religiosos de forma simbólica obtiveram um maior nível de competência moral do que aquelas que interpretaram de forma literal. Os autores frisaram que a importância deste estudo foi mostrar que ser ou não religioso não influencia no raciocínio moral, mas sim como as pessoas processam os conteúdos religiosos.

Von Rondon (2009) em sua dissertação de mestrado também baseou seu estudo na teoria do Duplo Aspecto do Juízo Moral de Georg Lind. Essa autora verificou, em estudos realizados sobre o tema, que os países da América Latina apresentaram menores índices de competência moral em relação aos países europeus, especialmente quanto ao dilema da eutanásia, no sentido de serem contra esta prática. Esses resultados foram associados ao fenômeno de *segmentação moral*, ou seja, os indivíduos, por alguma razão, deixavam de utilizar seu nível de desenvolvimento mais alto, realizando julgamentos inferiores quando confrontados com dilemas diferentes. Tais estudos levaram a formulação da hipótese de que a religião poderia ser a responsável por suprimir a autonomia do julgamento moral em dilemas cuja resolução favorável a Igreja condenava. Foram levantadas também as seguintes questões: o fato de alguém ser religioso implica ou não na habilidade de raciocínio moral? O conteúdo religioso interfere na estrutura de raciocínio moral?

O principal objetivo do estudo de Von Rondon (2009) foi o de verificar se existiam correlações entre o fenômeno de segmentação moral e de religiosidade. Essa autora investigou 115 estudantes de teologia provenientes do primeiro, terceiro, quinto e

sétimo períodos noturnos. Foi utilizada para mensurar a competência do juízo moral uma versão adaptada do *Moral Judgment Test* (MJT). Em sua versão original, elaborada por Lind (1998), existem dois dilemas, o dilema do médico e o dilema dos trabalhadores. A versão utilizada no estudo de Von Rondon foi a adaptada em 2001 por Bataglia. Essa versão possui um terceiro dilema, o dilema do Juiz. Von Rondon também fez uso da técnica de Grupo Focal, da qual participaram 10 estudantes do último ano do curso (oitavo período).

Os resultados da pesquisa de Von Rondon (2009) demonstraram que os participantes obtiveram escores mais baixos no dilema da eutanásia. Porém, a autora afirma que quando este estudo foi comparado com resultados de outros estudos realizados no Brasil não houve diferença significativa entre os níveis de competência moral nas diferentes amostras. As demais amostras brasileiras também apresentaram baixos escores nesse mesmo dilema. Ou seja, os estudantes de teologia investigados nesse estudo apresentaram escores semelhantes comparados a outros grupos, demonstrando preferência pelos argumentos dos estágios morais 2 e 4 e menos pelos argumentos dos estágios 3 e 6. Dessa forma, não existiu consistência nos resultados quanto à hipótese de que a religião seria a causa principal da segmentação moral pelo fato da religiosidade orientar os sujeitos a suprimir seus julgamentos morais autônomos em dilemas cujo conteúdo a Igreja tenha uma opinião forte. Quando se comparou os estudantes do início do curso com aqueles do final, observou-se que o ambiente educacional também não influenciou na construção da competência moral.

A autora chegou à seguinte conclusão: (1) que a religião representa uma área social em que o fenômeno de segmentação também é manifestado, mas não é a principal, existem outras áreas em que tal fenômeno também tem se manifestado (estudantes universitários da área de saúde, enfermagem,

medicina, psicologia); (2) que mediante a versão do MJT utilizada, a religião não representou uma influência determinante e/ou significativa na ocorrência da segmentação moral diante da constatação de não haver diferenças significativas entre as amostras comparadas. Através desse estudo pode-se verificar que se a religião influencia ou impede o desenvolvimento moral de modo a orientar os indivíduos a suprimirem sua capacidade de raciocínio autônomo baseado em princípios próprios é uma questão que precisará ser mais bem investigada.

4.4. Considerações sobre o capítulo

Historicamente moral e religião sempre estiveram relacionadas. Até o final da Idade Antiga essas duas dimensões da vida social não se diferenciavam. Durante a história esse relacionamento se estreitou e se separou em vários momentos, sendo ainda hoje uma relação bastante discutida em diversas áreas do conhecimento.

Teoricamente os autores convergem em seu posicionamento de que moral e religião são domínios separados, mas que se relacionam. O campo da moral é autônomo, mas possui questões limites que não podem ser respondidas moralmente, apenas pela religião. A religião, por sua vez, necessita da moral e dá significado à reflexão e ação moral (Kant, 2006, Kohlberg, 1981). O pensamento religioso, portanto, pressupõe o pensamento moral (Day & Naedts, 1995; Fowler, 1991; Kohlberg, 1981; Oser & Gmünder, 1991).

Apesar de haver uma convergência de opiniões entre os autores sobre a relação entre moral e religião, essa convergência empiricamente não vem sendo corroborada (Day & Naedts, 1995; Day, 2009). Os estudos empíricos apresentados neste capítulo demonstraram que faltam maiores investigações sobre o tema. Dos estudos que relacionaram moral e religião na abordagem do desenvolvimento, apenas Day e Naedts

(1995) tentaram investigar a relação existente entre desenvolvimento moral e desenvolvimento religioso, na tentativa de corroborar a hipótese de Kohlberg (1981) sobre a precedência da moral. Os outros estudos relacionaram o desenvolvimento moral ao conteúdo ou conhecimento religioso.

De acordo com as pesquisas mencionadas pode-se verificar que: é possível relacionar desenvolvimento moral e religião (pensamento, conhecimento, conteúdo religioso ou religiosidade). É possível perceber uma questão preocupante e que vem sendo ressaltada nas pesquisas – a influência da religião ou religiosidade no desenvolvimento moral dos indivíduos. Esse é um ponto controvertido, com resultados igualmente controversos. De acordo com o que foi visto na teoria, a religião ou o pensamento religioso possuiria a função de facilitar as reflexões e ações morais, no entanto, alguns autores refletem sobre a verdade desta afirmação. Day e Naedts (1995) colocam a sua preocupação quanto às dificuldades inerentes ao domínio do desenvolvimento religioso, pois o conceito de maturidade religiosa introduz questões sobre o contexto religioso e as diferenças que existem nesses contextos.

Essa inquietação fez com que Von Rondon (2009) se propusesse a pesquisar sobre a possível influência da religiosidade na supressão da autonomia moral dos brasileiros, mas os níveis de competência moral de estudantes de teologia não foram diferentes dos resultados com outros grupos não religiosos. Duriez e Soenens (2006) afirmaram que resultados de pesquisas anteriores sugeriam que as pessoas religiosas são moralmente limitadas por faltar-lhes a capacidade de raciocinar por princípios. No entanto, a pesquisa realizada por esses autores revelou que não importa ser religioso ou não para ser moralmente limitados, o que importa é a maneira como as pessoas processam o conteúdo religioso. Aquelas que conseguiram interpretar os conteúdos

religiosos de forma simbólica apresentaram maiores níveis de raciocínio moral do que aquelas que o fizeram de forma literal.

O estudo realizado por Norman, Richards e Bear (1998) levou em consideração essa preocupação e questionou a independência entre estrutura e conteúdo, e verificou que o conteúdo religioso pode interferir no desenvolvimento moral das pessoas. Da mesma forma, Daniel (2004) concluiu com a sua pesquisa que um maior conhecimento das escrituras bíblicas pode estar associado com uma maior maturidade, tanto religiosa quanto moral.

Apesar de Day e Naedts (1995) afirmarem que o estudo empírico do julgamento moral tem contribuído para o estudo do julgamento religioso, existe uma dificuldade em se definir a relação entre moral e religião no domínio do desenvolvimento. Essa dificuldade pode estar associada ao tipo de procedimento metodológico utilizado pelos pesquisadores.

Segundo Day (2009), existe um problema central nesse domínio de investigação: a formulação e a comparação das fases descritas por desenvolvimentistas da religiosidade não tem sido adequadamente validadas em termos empíricos. A escassez de pesquisas clama por mais estudos que possam verificar como as fases de julgamento moral e religioso se relacionam e se a reivindicação de precedência da moral pode ser verificada.

Neste sentido, a presente tese possui sua relevância e tem como objetivo principal verificar se o desenvolvimento religioso depende do desenvolvimento moral. Para atingir esse objetivo, foi necessária a formulação de quatro estudos empíricos, que serão apresentados a seguir.

O primeiro estudo empírico teve como objetivo construir uma escala objetiva para medir o julgamento religioso. O instrumento conhecido para investigar o

juízo religioso foi elaborado por Oser e Gmunder (1991) e consiste num teste de entrevista clínica. A escolha do DIT (*Defining Issues Test*), um teste objetivo, para a investigação dos estágios morais nesta tese, pela facilidade em sua aplicação e correção, levou a se considerar mais adequado que a investigação do juízo religioso fosse realizada de forma semelhante. Assim, a construção do Teste de Juízo Religioso (TJR) num formato de teste objetivo visa equiparar o aspecto formal das escalas que irão medir o juízo religioso e o juízo moral. Essa preocupação se justifica pelo fato de que, segundo Biaggio (2002), pesquisas realizadas utilizando o MJI (*Moral Judgment Interview*), um teste de entrevista clínica, encontram escores menores do que pesquisas que utilizam o DIT, indicando que é mais fácil reconhecer um estágio como o mais adequado num teste de escolha múltipla. Seria, portanto, um viés metodológico comparar escores de uma escala de entrevista clínica com escores de um teste objetivo de múltipla escolha.

O segundo estudo teve como objetivo a validação de construto do instrumento construído no primeiro estudo; o terceiro estudo teve como objetivo confirmar a validação do estudo anterior e o quarto estudo teve como principal objetivo verificar se o juízo moral é condição para o juízo religioso.

Capítulo 4. O Primeiro Estudo Empírico

Esse estudo foi dividido em duas partes. A primeira parte corresponde à construção do Teste do Julgamento Religioso (TJR) e a segunda parte diz respeito a sua validação.

Parte I – Construção do Teste do Julgamento Religioso

4.1. Objetivo

Construir o Teste de Julgamento Religioso e validar o seu conteúdo.

4.2. Método

A construção do TJR seguiu o mesmo formato do DIT e foi baseado: (a) nos estágios do julgamento religioso descritos por Oser e Gmünder (1991), (b) nos dilemas hipotéticos da entrevista semiestruturada desses autores e (c) nas respostas dos participantes que responderam a essa entrevista no trabalho dissertativo da autora desta tese (Camboim, 2009)¹⁰.

Seguiram-se os seguintes passos:

1) Elaboração dos itens;

Foram elaborados 40 itens para cada um dos três dilemas, sendo oito itens para cada um dos cinco estágios do julgamento religioso. Todos os itens foram elaborados pela autora do presente trabalho, respeitando as características dos estágios do julgamento religioso.

2) Análise de conteúdo dos itens por um grupo de “especialistas”;

Os itens de cada dilema passaram por uma análise teórica dos itens por meio da análise de juízes. Esse tipo de análise, segundo Paquali (2010), tem como objetivo verificar a pertinência dos itens ao construto que representam.

¹⁰ Esse estudo está descrito no capítulo 2.

Seguindo as recomendações desse autor para a realização da análise de conteúdo, os itens foram apresentados a um grupo de pessoas (estudantes de graduação, estudantes de pós-graduação e professores) com o prévio conhecimento dos estágios do julgamento religioso, que leram e discutiram a dificuldade e adequação dos itens.

3) Primeira modificação no TJR;

A partir da análise dos juízes foi possível fazer a primeira alteração no instrumento construído. O instrumento passou a ter 30 itens, pois houve a retirada de 10 itens. Outros foram reformulados para melhorar a linguagem e não fugir da compreensão dos estágios.

4) Análise semântica dos itens;

A análise semântica, segundo Pascali (2010), tem como objetivo verificar se todos os itens são compreensíveis para todos os membros da população a que o instrumento se destina. Nesse sentido, optou-se por fazer uma aplicação do TJR em estudantes de escola pública. Participaram deste estudo 40 adolescentes de uma escola pública, do sexo masculino e do sexo feminino, com idades de 12 a 16 anos.

A aplicação do instrumento piloto foi realizada em uma escola pública da cidade de João Pessoa. Os estudantes responderam individualmente em ambiente coletivo de sala de aula. A aplicação levou cerca de 40 minutos e mais 10 minutos para uma discussão em grupo – grupo focal. Nesta discussão os participantes expuseram as dúvidas e dificuldades que os itens suscitaram.

5) Modificações e ajustes finais do TJR

Após a administração em estudantes de escolas públicas e a discussão com o grupo focal, mais alguns itens foram retirados e outros reformulados, o que levou a uma versão do instrumento com 20 itens, sendo quatro itens para cada estágio. (Os dilemas e os respectivos itens podem ser conferidos no Apêndice A).

4.3. A primeira versão do TJR

O Teste do Julgamento Religioso é um instrumento objetivo construído nesta tese com o objetivo de medir o julgamento religioso dos participantes.

Este instrumento contém três dilemas, resumidamente apresentados a seguir:

- O dilema de Paulo – Paulo era um jovem médico, que estava viajando de férias após concluir o seu curso. O avião em que estava apresentou problema e começou a cair. Paulo, então, fez uma promessa a Deus que, se conseguisse sobreviver, iria dedicar a sua vida a cuidar de pessoas em países pobres. Paulo sobreviveu e recebeu uma ótima proposta de emprego. Paulo deveria cumprir a sua promessa e abdicar de uma carreira de sucesso e status?
- O dilema da Sorte – Uma mulher comprou um bilhete de loteria e ganhou. Ela acreditava que tinha sido a “mão de Deus” que a ajudou a ganhar, mas seus filhos não achavam isso, acreditavam que tinha sido o acaso. Foi sorte ou foi um presente divino?
- O dilema do Juiz – Numa pequena cidade vivia um juiz que, embora sendo um homem justo e generoso, era temido pelo seu rigor, o que levou ao surgimento de boatos e ao fim de sua reputação. Dessa forma, ele teve que renunciar ao seu cargo. Um tempo depois, a sua filha desenvolveu uma doença grave. Foi necessário que vendesse todos os

seus bens e usasse todo o seu dinheiro para pagar as despesas médicas, mas mesmo assim a sua filha não melhorava. Qual o papel de Deus nessa situação?

Após a descrição de cada dilema seguiam-se 20 frases sobre o tema do dilema. Os conteúdos dessas frases operacionalizavam os cinco estágios do julgamento religioso, cada estágio com quatro itens. Para cada frase (ou item), havia uma escala tipo *Likert* de 5 pontos, indo de nenhuma importância (1 ponto) à máxima importância (5 pontos). Depois de marcar suas respostas aos itens, o respondente devia indicar as quatro respostas mais importantes, em ordem decrescente de importância.

Parte II – Validação do TJR

4.4. Objetivo geral

Validação de construto do Teste de Julgamento Religioso – TJR –, construído na primeira parte deste estudo.

4.5. Objetivos específicos

- a) Explorar a estrutura fatorial do TJR;
- b) Verificar a influência do sexo, da idade/escolaridade, do grau de religiosidade e de espiritualidade, da prática religiosa e religião dos participantes sobre os fatores das escalas que compõem o TJR.

4.6. Hipóteses

- (1) Cada dilema do TJR discriminará cinco fatores;
- (2) Não haverá diferença de médias nos estágios do julgamento religioso entre homens e mulheres;

(3) Os participantes mais novos e com menor grau de escolaridade terão maiores médias nos primeiros estágios do julgamento religioso, enquanto os participantes mais velhos e com maior grau de escolaridade terão maiores médias no estágio intermediário e nos estágios mais elevados;

(4) Os participantes com maior grau de religiosidade terão maiores médias nos primeiros estágios do julgamento religioso e os participantes com menor grau de religiosidade terão maiores médias no estágio intermediário;

(5) Os participantes com maior grau de espiritualidade terão maiores médias nos estágios mais elevados e os participantes com menor grau de espiritualidade terão maiores médias no estágio intermediário;

(6) Não haverá diferença de médias nos estágios do julgamento religioso entre as religiões;

(7) Os participantes com maior prática religiosa terão maiores médias nos estágios mais baixos do julgamento religioso, enquanto os participantes com menor prática religiosa terão maiores médias do que os com menor prática religiosa nos estágios mais avançados;

A primeira hipótese baseia-se na teoria do julgamento religioso, segundo a qual existem cinco estágios do julgamento religioso. As demais hipóteses foram baseadas nos resultados das pesquisas realizadas por Oser e Gmünder (1991) na Suíça e por Camboim (2009) no Brasil. Nesses estudos não foram encontradas diferenças entre os sexos e nem entre as religiões, mas foi encontrada uma tendência de idade e escolaridade: os mais novos e menos escolarizados apresentaram-se, sobretudo, nos estágios 1 e 2, enquanto os mais velhos e mais escolarizados apresentaram-se, sobretudo, nos estágios 3 e 4. Na pesquisa realizada por Camboim, os participantes que apresentaram maiores médias nos dois primeiros estágios apresentaram maior grau de

religiosidade e maior prática religiosa, enquanto os que apresentaram maiores médias nos estágios 3 e 4 apresentaram maior grau de espiritualidade e menor prática religiosa.

4.7. Método

4.7.1. Participantes

Participaram um total de 206 estudantes, sendo 101 estudantes do ensino médio de escolas públicas e privadas e 105 estudantes de universidades públicas federais. A amostra total é predominantemente do sexo feminino (66%). Trata-se de uma amostra não probabilística, por conveniência.

4.7.2. Instrumentos

(1) Questionário sócio-demográfico - foram pedidas informações sobre sexo, idade, série, grau de religiosidade, grau de espiritualidade, religião, prática religiosa e crença em Deus (Apêndice B).

(2) O Teste de Julgamento Religioso – Esse instrumento foi construído e descrito na primeira parte deste estudo.

4.7.3. Procedimentos

a) De administração

A aplicação do instrumento foi realizada de forma coletiva em sala de aula, e os estudantes responderam-no individualmente. Os estudantes levaram em média 50 minutos para responder.

b) De análise

Foram realizados dois tipos de análises:

1) Para a análise dos três dilemas, foi realizada uma Análise Fatorial inicialmente com a extração de cinco fatores, como previa a teoria. Foi utilizado o método dos

componentes principais (CP) com rotação *Varimax*. Considerou-se previamente como critérios o *KMO* igual ou superior a 0,60 e o *Teste de Esfericidade de Bartlett* (quadrado, χ^2) significativo ($p < 0,05$). Além disso, assumiu-se que cada item deveria apresentar saturação mínima de |0,40|, assim como excluir os itens que saturavam em mais de um componente.

2) Com a finalidade de verificar a influência das variáveis sócio-demográficas (sexo, idade/escolaridade, religiosidade, espiritualidade, religião e prática religiosa) nos escores das escalas que mediam o julgamento religioso, foram realizados Teste-T para amostras independentes no caso da influência da variável sexo, e ANOVA para verificar as demais influências.

4.8. Resultados

Análise 1 – Análise Fatorial

Tomando como referência os cinco estágios do julgamento religioso, verificou-se que a organização dos itens em cinco fatores mostrou-se inadequada e desequilibrada. Optou-se por pedir uma estrutura fatorial em três componentes, considerando que os estágios do desenvolvimento religioso podiam ser divididos em três níveis.

Serão apresentados, a seguir, os resultados da Análise Fatorial referentes ao Dilema de Paulo, ao Dilema da Sorte e ao Dilema do Juiz.

1) *Dilema de Paulo*

Primeiramente, verificou-se a adequação da aplicação da Análise Fatorial pelo cálculo do *KMO* (0,84) e pelo teste de esfericidade de Bartlett [$\chi^2 (190) = 1174,227, p = 0,000$]]. Após essa verificação, foi feita uma análise dos Componentes Principais – para três fatores – (Tabela 1). Os fatores foram escolhidos segundo o critério de Kaiser. Todos os componentes tinham o autovalor (“eigenvalue”) maior que 1 e explicaram

juntos 47,78% da variância total. Os três componentes obtiveram um Alfa de Cronbach médio de 0,72. Para exclusão dos itens, levaram-se em consideração os critérios de saturação mínima de $|0,40|$ e a saturação em mais de um componente. Com o uso desses critérios, dois itens foram excluídos.

Os componentes são descritos a seguir.

Componente 1 – Este componente foi chamado de Merecimento, pois os itens que o compõe dizem respeito a uma justiça heterônoma ou de reciprocidade entre Deus e os seres humanos. Uma ação má leva a uma punição divina, enquanto uma boa ação leva a uma recompensa. Esse componente refere-se ao nível I do julgamento religioso, por incluir os estágios mais elementares, estágios 1 e 2. Ele reuniu oito itens, com saturações variando de 0,54 a 0,75; apresentou valor próprio de 5,17, consistência interna (Alfa de Cronbach) de 0,86 e explicou 25,84% da variância total.

Componente 2 – Este componente foi chamado de Liberdade, pois os itens que o compõe referem-se à liberdade da ação humana concedida por Deus, assim como ao verdadeiro altruísmo, que constitui uma ação livre e autônoma. Esse componente diz respeito ao Nível III do julgamento religioso, por incluir os estágios mais avançados, estágios 4 e 5. Ele reuniu seis itens, com saturações variando de 0,54 a 0,69; explicou 13,60% da variância total; apresentou um valor próprio de 2,93 e consistência interna de 0,68.

Componente 3 – Este componente ou fator foi chamado de Dimensão Humana, por conter os itens que têm a característica de enfatizar a responsabilidade dos seres humanos por suas próprias vidas, sem interferência divina. O pensamento religioso desse fator foi considerado do Nível II, por incluir o pensamento do estágio 3. Este fator reuniu quatro itens, com saturações variando de 0,55 a 0,76; apresentou um valor próprio de 1,67; uma consistência interna de 0,68 e explicou 8,34% da variância total.

Com relação às médias dos fatores, todas se diferenciaram significativamente entre si ($p = 0,001$), sendo a maior média a do segundo fator denominado Liberdade ($M = 2,93$), em segundo lugar, a do fator chamado de Merecimento ($M = 2,60$) e a menor média foi a do terceiro fator ($M = 1,16$), chamado de Dimensão Humana.

De uma forma geral, a escala apresentou três componentes claramente discerníveis. Na Tabela 1 é possível observar as características de cada fator ou componente.

Tabela 1:
Análise dos Componentes Principais do Dilema de Paulo

ITENS	COMPONENTES		
	NIVEL I	NIVEL III	NIVEL II
	Merecimento	Liberdade	Dimensão humana
1. Deus pode punir Paulo se ele não cumprir a promessa. <i>Estágio 1</i>	,747		
2. A quebra de uma promessa é uma desobediência a Deus, o que deixa as pessoas sob o domínio do mal. <i>Estágio 1</i>	,745		
3. As pessoas têm deveres para com Deus porque Ele nos criou, nos dá tudo, o nascer e o pôr do sol, a natureza, o ar, a vida. <i>Estágio 2</i>	,716		
4. Deus é nosso pai que nos dá muitas coisas boas, devemos cumprir a promessa para apresentá-lo. <i>Estágio 2</i>	,691		
5. Quando Deus for julgar o homem, Paulo irá prestar contas a Deus. <i>Estágio 1</i>	,681		
6. Paulo deve cumprir a promessa, pois Deus pode retribuir com muito mais no futuro. <i>Estágio 2</i>	,635		
7. Se desejo ter Deus como meu amigo, devo cumprir as promessas que faço a ele. <i>Estágio 2</i>	,635		
8. O nosso destino a Deus pertence. <i>Estágio 1</i>	,536		
9. Ajudar o próximo deve ser um ato de amor e não de obrigação, revelando assim a manifestação de Deus em sua plenitude. <i>Estágio 5</i>		,692	
10. A promessa foi feita numa situação de desespero, Deus permite que Paulo tome a decisão que não o obrigue a ser infeliz. <i>Estágio 4</i>		,686	
11. A vontade de Deus é que sejamos pessoas melhores, temos o livre-arbítrio para escolher como devemos agir. <i>Estágio 4</i>		,646	
12. Deus permite que Paulo faça a sua escolha em manter ou não a promessa. A sua decisão deve derivar de uma necessidade e liberdade interior. <i>Estágio 4</i> .		,599	
13. Deus expressa-se nas ações de amor para com o próximo e não na obrigação de cumprir uma promessa. <i>Estágio 5</i>		,554	
14. A verdadeira caridade e solidariedade devem ser atos livres, sem imposições ou condições divinas. <i>Estágio 5</i>		,544	
15. Ele não deveria manter sua promessa, pois não foi Deus quem o salvou, foi apenas um acidente que por sorte ele saiu vivo. <i>Estágio 3</i>			,760
16. Paulo deve seguir a sua consciência sem se preocupar com um Ser que ele não vê. <i>Estágio 3</i>			,757
17. Deus não interfere nesse mundo, quem interfere são os seres humanos e a natureza. <i>Estágio 3</i>			,616
18. Deus não pode interferir na decisão de Paulo, ele é o responsável por sua própria vida. <i>Estágio 3</i>			,555
Número de itens	8	6	4
Valor Próprio	5,17	2,72	1,67
% da Variância	25,84	13,60	8,34
Alfa de Cronbach	0,86	0,68	0,68
Média do fator	2,60b	2,93a	1,16c

2) *Dilema da Sorte*

O KMO (0,90) e o teste de esfericidade de Bartlett [$\chi^2 (190) = 1608,922$, $p = 0,000$] mostraram a possibilidade de se fazer uma análise fatorial. Após essa verificação, foi feita uma análise CP, solicitando-se três componentes. A escolha dos componentes obedeceu ao critério de Kaiser do autovalor (“eigenvalue”) maior que 1 e juntos explicaram 53,791% da variância total. Os três componentes obtiveram um Alfa de Cronbach médio de 0,79. Ao considerar os critérios de saturação mínima de $|0,40|$ e de exclusão dos itens com saturação em mais de um componente, cinco itens foram excluídos.

Os componentes desta escala levaram os mesmos nomes dos componentes da escala do Dilema de Paulo, por se tratar dos mesmos estágios em questão e terem as mesmas características, conforme descrição a seguir.

Componente 1 – O componente Merecimento refere-se ao Nível I do julgamento religioso por incluir os estágios mais elementares, estágios 1 e 2. Reuniu seis itens, com saturações variando de 0,64 a 0,82; apresentou valor próprio de 7,41; consistência interna (Alfa de Cronbach) de 0,88; e explicou 37,04% da variância total.

Componente 2 – Este componente foi denominado de Liberdade e refere-se ao Nível III do julgamento religioso por incluir os estágios mais avançados, estágios 4 e 5. O componente Liberdade reuniu sete itens, com saturações variando de 0,51 a 0,66; apresentou um valor próprio de 1,92; consistência interna de 0,74; e explicou 9,29% da variância total.

Componente 3 – Foi chamado de Dimensão Humana e diz respeito ao Nível II do julgamento religioso por incluir o estágio intermediário, estágio 3. O componente Dimensão Humana foi formado por três itens, com saturações variando de $|0,65|$ a

|0,76|; apresentou um valor próprio de 1,66; consistência interna de 0,72; e explicou 7,47% da variância total.

Com relação às médias dos fatores, todas se diferenciaram significativamente entre si ($p = 0,001$), sendo a maior média a do fator Merecimento ($M = 2,65$), que foi seguida da média do fator Liberdade ($M = 2,37$), e a menor média foi a do fator Dimensão Humana ($M = 1,38$).

A Tabela 2 apresenta todas as características dos três componentes.

Tabela 2:

Análise dos Componentes Principais do Dilema da Sorte

ITENS	COMPONENTES		
	NIVEL I	NIVEL III	NIVEL II
	Merecimento	Liberdade	Dimensão Humana
1. A nossa vida pertence a Deus, Ele tanto pode dar como tirar na hora que achar melhor. <i>Estágio 1</i>	,820		
2. Só Deus tem o poder de mudar a vida de uma pessoa. <i>Estágio 1</i>	,788		
3. É preciso ter bastante fé e esperança, que Deus nos atenderá. <i>Estágio 2</i>	,724		
4. Deus ajuda a quem acredita Nele. <i>Estágio 2</i>	,722		
5. Deus vê tudo e sabe quem está precisando. <i>Estágio 1</i>	,694		
6. Deus quando nos criou já havia escrito o que iríamos ser e o que iríamos ter. <i>Estágio 1</i>	,639		
7. Não penso puramente na sorte, mas penso em forças superiores do universo que regem a natureza e influenciam nos acontecimentos da vida. <i>Estágio 4</i>		,661	
8. O que realmente existe são eventos que nos impulsionam a fazer crescer a força divina que une todos os seres humanos. <i>Estágio 5</i>		,643	
9. Acredito na intervenção divina na nossa vida, mas acredito também em um ser humano ativo em sua construção de vida. Uma coisa não se separa da outra. <i>Estágio 4</i>		,568	
10. A sorte é a manifestação de Deus que nos estimula a agirmos em nome da solidariedade. <i>Estágio 5</i>		,535	
11. Se a mulher conseguir ver Deus nas pessoas, saberá que os eventos da vida ocorrem para que se possa agir com amor e justiça no mundo. <i>Estágio 5</i>		,528	
12. São as pessoas que constroem suas próprias vidas, mas existe uma providência divina que atua nelas, sem que muitas vezes percebam. <i>Estágio 4</i>		,515	
13. O jogo é uma criação humana, Deus não tem nada a ver com isso. <i>Estágio 3</i>			-,761
14. Não foi sorte ou vontade divina, mas foi um fato acidental, explicado estatisticamente <i>Estágio 3</i>			-,731
15. Não acredito na mão de Deus nos acontecimentos. Foi a mulher quem apostou e ganhou. <i>Estágio 3</i>			-,650
Número de itens	6	6	3
Valor próprio	7,32	1,92	1,66
% da Variância	36,61	9,61	8,29
Alfa de Cronbach	,88	,74	,72
Média do fator	2,65a	2,37b	1,38c

3) *Dilema do Juiz*

O KMO (0,82) e o teste de esfericidade de Bartlett [χ^2 (190) = 1197,319, p = 0,000]) mostraram a possibilidade de se fazer uma análise fatorial. Após essa verificação, foi feita uma análise CP, solicitando-se três componentes. A escolha dos componentes obedeceu ao critério de Kaiser do autovalor (“eigenvalue”) maior que 1 e juntos explicaram 41,97% da variância total.

Assim como nos demais dilemas, levaram-se em consideração os critérios de saturação mínima de |0,40| e exclusão dos itens com saturação em mais de um componente. Com o uso desses critérios, foram excluídos oito itens. Mesmo solicitando três fatores, as respostas ao Dilema do Juiz não se organizaram satisfatoriamente como esperado, nem por estágios e nem por níveis. Conforme a Tabela 3, o primeiro componente juntou os itens do estágio 2 e do estágio 5 e os itens do estágio 4 foram todos excluídos, por não atingir a saturação mínima. Diante deste resultado, o Dilema do Juiz foi retirado das análises posteriores do presente trabalho.

Tabela 3:

Análise dos Componentes Principais do Dilema do Juiz

	Componentes		
	1	2	3
1. Se o juiz conseguir sentir o amor divino que une todas as pessoas, ele conseguirá superar qualquer sofrimento <i>Estágio 5</i>	,694		
2. O juiz deve pensar que o amor divino o une a todas as pessoas, até àqueles que o fizeram mal <i>Estágio 5</i>	,681		
3. Se o juiz continuar sendo um bom homem, Deus pode devolver tudo que ele perdeu <i>Estágio 2</i>	,600		
4. Se o juiz tiver fé e mostrar que é uma pessoa boa, Deus vai devolver a sua felicidade <i>Estágio 2</i>	,525		
5. Se o juiz não perder a fé, Deus pode curar a sua filha <i>Estágio 2</i>	,586		
6. As pessoas conscientes de sua ligação com Deus sentem-se mais confortadas em situação de sofrimento <i>Estágio 5</i>	,580		
7. O juiz deve pensar que as pessoas que o fizeram mal são também seres divinos, devendo ser compreendidas e amadas <i>Estágio 5</i>	,559		
8. Deus pune aqueles que agem contra a sua vontade. <i>Estágio 1</i>		,842	
9. As pessoas podem ser punidas por Deus quando elas não provam a sua fé <i>Estágio 1</i>		,778	
10. Deus não tem nada a ver com isso, o que aconteceu com o juiz poderia ter acontecido com qualquer outra pessoa <i>Estágio 3</i>			,620
11. Se existe um Deus, ele não interfere nas ações dos homens, apenas observa <i>Estágio 3</i>			,567
12. O que ocasionou o infortúnio do juiz foram os boatos que as pessoas espalharam e não Deus. <i>Estágio 3</i>			,531
Número de itens	7	2	3
Valor Próprio	5,06	1,84	1,50
% da Variância	25,30	9,19	7,48

Análise 2 – Influência das variáveis sócio-demográficas nos fatores das escalas*(1) Variável Sexo*

Através de um Teste-t, verificou-se que houve diferença significativa entre as médias dos homens e mulheres em relação ao fator Merecimento ($t(206) = -2,91$; $p = 0,005$); em relação ao fator Liberdade ($t(207) = -2,07$; $p = 0,04$) e em relação ao fator

Dimensão humana ($t(214) = 3,48; p = 0,001$). A média ($M = 5,54; DP = 1,81$) das mulheres ao fator Merecimento foi significativamente maior do que a dos homens ($M = 4,73; DP = 2,12$); a média ($M = 5,48; DP = 1,30$) das mulheres ao fator Liberdade foi maior do que a média ($M = 5,06; DP = 1,51$) dos homens; e a média dos homens ($M = 3,01; DP = 2,06$) ao fator Dimensão Humana foi significativamente maior do que a das mulheres ($M = 2,16; DP = 1,48$).

Tabela 4:

Média e desvio padrão dos homens e mulheres em relação aos três fatores dos dilemas de Paulo e da Sorte

	Homens		Mulheres	
	<i>M</i>	<i>DP</i>	<i>M</i>	<i>DP</i>
Merecimento	4,73	2,12	5,54	1,81
Dimensão Humana	3,01	2,06	2,16	1,48
Liberdade	5,06	1,51	5,48	1,30

(2) *Variável Idade/escolaridade: Ensino médio (14 a 16 anos)/Ensino superior (17 a 28 anos)*

Não houve diferença significativa a nenhum dos fatores. Como esta é uma variável importante para a tese, na Tabela 5 se encontram as características de cada fator nesta análise.

Tabela 5:

Média e desvio padrão dos estudantes de ensino médio e superior em relação aos três fatores dos dilemas de Paulo e da Sorte

	Ensino Médio		Ensino Superior	
	M	DP	M	DP
Merecimento	5,51	1,84	5,00	2,05
Liberdade	5,26	1,26	5,47	1,30
Dimensão Humana	2,22	1,67	2,70	1,78

Foi realizada uma ANOVA para verificar se existem diferenças de médias entre escola pública e privada (não-religiosas) apenas com relação aos adolescentes de ensino médio, já que não é possível fazer esta mesma análise com os universitários, pois são todos de instituição pública. Verificou-se uma diferença significativa apenas com relação ao fator Merecimento ($F(83) = 9,83$; $p = 0,002$). A média ($M = 6,03$; $DP = 1,49$) dos estudantes de escola pública foi significativamente maior do a média ($M = 4,82$; $DP = 2,02$) dos estudantes de escola privada.

(3) Variável Religiosidade: nada ou pouca/ mais ou menos/ muita ou bastante

Verificou-se diferença significativa entre as médias dos participantes em função do grau de religiosidade aos três fatores: Merecimento ($F(174) = 20,04$; $p = 0,000$); Dimensão Humana ($F(174) = 10,28$; $p = 0,000$) e Liberdade ($F(174) = 7,37$; $p = 0,001$). Através de um teste de Bonferroni, verificou-se que a média ($M = 3,67$; $DP = 2,54$) dos participantes ao fator Merecimento que afirmaram ser nada ou pouco religioso foi significativamente menor ($p = 0,000$) do que a média ($M = 5,36$; $DP = 1,72$) daqueles que disseram ser mais ou menos religiosos, e significativamente menor ($p = 0,000$) do que a média ($M = 5,92$; $DP = 1,34$) daqueles que disseram ser muito ou bastante religiosos. Com relação ao fator Liberdade, a média ($M = 4,70$; $DP = 1,43$) daqueles que disseram ser nada/pouco religiosos foi significativamente menor ($p =$

0,001) do que a média ($M = 5,56$; $DP = 1,36$) daqueles que disseram ser mais ou menos religiosos e menor ($p = 0,001$) do que a média ($M = 5,59$; $DP = 1,04$) dos participantes que disseram ser muito/bastante religiosos. Com respeito ao fator Dimensão Humana, a média ($M = 3,50$; $DP = 2,37$) daqueles que disseram ser nada ou pouco religiosos foi significativamente maior ($p = 0,000$) do que a média ($M = 2,39$; $DP = 1,64$) daqueles que disseram ser mais ou menos religiosos e também maior ($p = 0,000$) do que a média ($M = 2,00$; $DP = 1,15$) daqueles que disseram ter muita ou bastante religiosidade.

Tabela 6:

Média e desvio padrão dos participantes quanto ao grau de religiosidade para os três fatores

	Nada ou Pouca		Mais ou menos		Muita ou bastante	
	M	DP	M	DP	M	DP
Merecimento	3,67	2,54	5,36	1,72	5,92	1,34
Dimensão Humana	3,50	2,37	2,39	1,64	2,00	1,15
Liberdade	4,70	1,43	5,56	1,36	5,59	1,04

(4) Variável Espiritualidade: nada ou pouco/ mais ou menos/ muito ou bastante

Verificou-se diferença significativa entre as médias dos participantes em função do grau de espiritualidade aos três fatores: Merecimento ($F = 9,67$; $gl = 174$; $p = 0,000$); Dimensão Humana ($F(174) = 19,93$; $p = 0,000$) e Liberdade ($F(174) = 5,80$; $p = 0,004$). Através de um teste de Bonferroni, verificou-se que a média ($M = 4,00$; $DP = 2,62$) dos participantes ao fator Merecimento que afirmaram ser nada ou pouco espiritualistas foi significativamente menor ($p = 0,003$) do que a média ($M = 5,34$; $DP = 1,77$) daqueles que disseram ser mais ou menos espiritualistas, e significativamente menor ($p = 0,000$) do que a média ($M = 5,64$; $DP = 1,60$) daqueles que disseram ser muito ou bastante espiritualistas. Com relação ao fator Liberdade, a média ($M = 4,81$;

$DP = 1,53$) daqueles que disseram ser nada/pouco espiritualistas foi significativamente menor ($p = 0,003$) do que a média ($M = 5,66$; $DP = 1,24$) daqueles participantes que disseram ser muito/bastante espiritualistas. Com respeito ao fator Dimensão Humana, a média ($M = 3,94$; $DP = 2,25$) daqueles que disseram ser nada ou pouco espiritualistas foi significativamente maior ($p = 0,000$) do que a média ($M = 2,26$; $DP = 1,48$) daqueles que disseram ser mais ou menos espiritualistas e também maior ($p = 0,000$) do que a média ($M = 1,99$; $DP = 1,31$) daqueles que disseram ter muita ou bastante espiritualidade.

Tabela 7:

Média e desvio padrão dos participantes quanto ao grau de espiritualidade

	Nada ou Pouca		Mais ou menos		Muita ou bastante	
	M	DP	M	DP	M	DP
Merecimento	4,00	2,62	5,34	1,77	5,64	1,60
Dimensão Humana	3,94	2,25	2,26	1,48	1,99	1,31
Liberdade	4,81	1,53			5,66	1,24

(5) Variável Religião: Sem religião/Católica/Protestante/Espírita/Cristã

Houve diferença significativa no escore dos participantes aos três fatores em função da religião que professam: Merecimento ($F(172) = 11,43$; $p = 0,000$), Liberdade ($F(172) = 8,02$; $p = 0,000$) e Dimensão Humana ($F(172) = 3,34$; $p = 0,012$). Através de um teste de Bonferroni, verificou-se que a média ($M = 3,34$; $DP = 2,62$) dos participantes sem-religião ao fator Merecimento foi significativamente menor do que a média ($M = 6,39$; $DP = 1,38$; $p = 0,000$) dos protestantes e menor do que a média ($M = 5,31$; $DP = 1,70$; $p = 0,000$) dos católicos. Verificou-se também que a média dos protestantes foi significativamente ($p = 0,02$) maior do que a dos católicos.

Ao fator Liberdade, a média ($M = 4,35$; $DP = 1,51$) dos sem-religião foi significativamente menor do que a dos espíritas ($M = 6,92$; $DP = 0,77$; $p = 0,001$), menor do que a dos católicos ($M = 5,65$; $DP = 1,09$; $p = 0,000$) e menor do que a dos que se denominaram cristãos ($M = 5,67$; $DP = 1,47$; $p = 0,008$). A média dos protestantes ($M = 5,06$; $DP = 1,20$) foi significativamente menor do que a dos espíritas ($p = 0,04$).

Ao fator Dimensão Humana, a média ($M = 3,50$; $DP = 2,51$) daqueles que disseram não possuir religião foi significativamente ($p = 0,032$) maior do que a média ($M = 2,33$; $DP = 1,50$) dos católicos e significativamente ($p = 0,013$) maior do que a dos protestantes ($M = 2,04$; $DP = 1,42$).

Tabela 8:

Média e desvio padrão dos participantes quanto à pertença religiosa

	Sem religião		Católica		Protestante		Espírita		Cristã	
	M	DP	M	DP	M	DP	M	DP	M	DP
Merecimento	3,34	2,62	5,31	1,70	6,39	1,38				
Dimensão Humana	3,50	2,51	2,33	1,50	2,04	1,42				
Liberdade	4,35	1,51	5,65	1,09	5,06	1,20	6,92	0,77	5,67	1,47

(6) *Variável Prática Religiosa: nada ou pouca/ mais ou menos/ muita ou bastante*

Verificou-se diferença significativa entre as médias dos participantes em função da prática religiosa aos três fatores: Merecimento ($F(173) = 18,55$; $p = 0,000$), Liberdade ($F(173) = 3,61$; $p = 0,03$) e Dimensão Humana ($F(173) = 9,64$; $p = 0,000$). Através de um teste de Bonferroni, verificou-se que a média ($M = 4,17$; $DP = 2,44$) dos participantes ao fator Merecimento que afirmaram não praticar nada ou pouco sua

religião foi significativamente menor ($p = 0,000$) do que a média ($M = 5,51$; $DP = 1,37$) daqueles que disseram praticar mais ou menos, e significativamente menor ($p = 0,000$) do que a média ($M = 6,13$; $DP = 1,67$) daqueles que disseram praticar muito ou bastante.

Ao fator Liberdade, a média ($M = 5,07$; $DP = 1,45$) daqueles que disseram praticar nada ou pouco sua religião foi significativamente ($p = 0,025$) menor do que a média ($M = 5,69$; $DP = 1,10$) daqueles que disseram praticar mais ou menos.

Com relação ao fator Dimensão Humana, a média ($M = 3,19$; $DP = 2,18$) daqueles que disseram praticar nada ou pouco foi significativamente maior ($p = 0,006$) do que a média ($M = 2,23$; $DP = 1,12$) daqueles que disseram praticar mais ou menos e também maior ($p = 0,000$) do que a média ($M = 1,91$; $DP = 1,43$) daqueles que disseram praticar muita ou bastante sua religião.

Tabela 9:

Médias e desvios padrão dos participantes quanto à prática religiosa

	Nada ou Pouca		Mais ou menos		Muita ou bastante	
	M	DP	M	DP	M	DP
Merecimento	4,17	2,44	5,51	1,37	6,13	1,67
Dimensão Humana	3,19	2,18	2,23	1,12	1,91	1,43
Liberdade	5,17	1,53	5,69	1,10		

Quando comparadas as médias das práticas religiosas em função da religião, verificou-se que a média dos católicos ($M = 6,04$; $DP = 1,05$) e protestantes ($M = 6,57$; $DP = 1,17$) com muita prática religiosa foram maiores no fator Merecimento do que no fator Liberdade ($M = 5,84$; $DP = 1,08$) e ($M = 4,84$; $DP = 1,21$). Enquanto a média dos espíritas ($M = 6,17$; $DP = -$) e dos que apenas se afirmaram cristãos ($M = 6,11$; $DP =$

1,21) com muita prática religiosa foram maiores no fator Liberdade do que no fator Merecimento ($M = 2,42$; $DP = -$) e ($M = 5,30$; $DP = 0,99$).

4.9. Discussão

Esse Estudo foi dividido em duas partes. A primeira parte teve como objetivo construir o TJR e validar o seu conteúdo. A validade de conteúdo de um instrumento tem como objetivo verificar se ele realmente cobre os diferentes aspectos do seu objeto. Não há uma determinação estatística, mas resulta do julgamento de diferentes examinadores que analisam a representatividade dos itens. Segundo Martins (2006), um instrumento de medição deve conter todos os itens que representem o conceito que se pretende medir. Para a construção do TJR, os itens foram atenciosamente examinados com o cuidado para seguirem fielmente as características dos estágios do julgamento religioso.

Sendo assim, o TJR foi construído com vistas a ser um instrumento objetivo válido para investigar o julgamento religioso e, para atingir esse objetivo, todos os passos para essa construção seguiram o recomendado por Pascali (2010). Considerando que todas as modificações no conteúdo dos itens foram realmente adequadas, a segunda parte do Estudo foi realizada.

O objetivo principal da segunda parte desse Estudo foi verificar a estrutura fatorial do Teste do Julgamento Religioso criado no primeiro Estudo. Os resultados demonstraram que o TJR não discriminou estágios de desenvolvimento religioso de acordo com a teoria de Oser e Gmünder (1991), mas se mostrou adequado para discriminar níveis de desenvolvimento religioso.

Apesar de ter sido verificado nos itens do Dilema de Paulo e no Dilema da Sorte essa discriminação em níveis de desenvolvimento religioso, no Dilema do Juiz não houve o mesmo resultado e, por este motivo, foi retirado do instrumento. A esse fato,

julga-se que o conteúdo dos itens do Dilema do Juiz não tenha ficado suficientemente claro quanto às características dos estágios. Sendo assim, as análises posteriores do TJR nessa tese foram todas realizadas considerando apenas os Dilemas de Paulo e o Dilema da Sorte. Em estudos posteriores, o Dilema do Juiz pode ser retomado, passando por uma nova elaboração, com um cuidado maior com relação à linguagem utilizada nos itens.

Apesar de Oser e Gmünder (1991) não verem o desenvolvimento do julgamento religioso se procedendo através de três níveis e sim através de cinco estágios, os resultados da Análise Fatorial realizada neste estudo indicaram apenas a existência de três níveis distintos. O primeiro nível inclui os dois primeiros estágios do julgamento religioso, que se caracterizam por uma crença de que o mundo é controlado por Deus, seja de forma impositiva, seja através de barganha; o segundo nível corresponde ao terceiro estágio, e se caracteriza pela crença de que o controle da vida está nas mãos dos homens, Deus não tem responsabilidade alguma nos acontecimentos do mundo; o terceiro nível diz respeito aos estágios 4 e 5, e caracteriza-se por uma crença na liberdade do homem, que seria mediada por Deus. Nesse nível, as pessoas se vêem como iguais, ligadas por um poder cósmico, independente de religião ou crença.

O fato da TJR não apresentar uma estrutura fatorial que indique a existência de cinco fatores, que corresponderiam aos cinco estágios da teoria do julgamento religioso, não invalida a sua construção. A validação de construto não se limita a validar um instrumento, mas, segundo Raimundo (2009), diz respeito também à validação da teoria em que se apoiou a construção do instrumento. Se Oser e Gmünder (1991), na elaboração da teoria, não chegaram a supor a possibilidade de dividir o desenvolvimento do julgamento religioso em níveis, é aceitável que isso possa ocorrer a partir da realização de estudos empíricos sobre o tema. A proposta do TJR foi a de

medir o julgamento religioso, e nessa primeira exploração estatística do instrumento verificou-se uma divisão por níveis, o que não vem a ser um erro, mas uma nova possibilidade. A validade de construto refere-se à constatação de que o instrumento realmente mede aquilo a que se propõe a medir, o que neste caso, é o desenvolvimento do julgamento religioso.

Para que um instrumento de medida seja válido é necessário que seja fidedigno. Nesse estudo, a fidedignidade do TJR foi verificada através do alfa de Cronbach. O Dilema de Paulo obteve um Alfa de Cronbach médio de 0,72 e o Dilema da Sorte de 0,79, o que, de acordo com Nunally (1991), é considerado apropriado.

Os resultados deste estudo parecem indicar que existe uma diferença na forma como os brasileiros pensam religiosamente. Assim como prevê a teoria do desenvolvimento religioso, verificou-se uma tendência de idade no julgamento religioso, no qual os indivíduos mais jovens apresentaram maiores escores nos primeiros estágios do julgamento religioso e os indivíduos mais velhos apresentaram maiores escores em estágios mais avançados. No entanto, existe uma distinção entre o julgamento religioso do estudo realizado por Oser e Gmünder (1991) na Suíça e os estudos que vem sendo realizados no Brasil desde 2009: nos indivíduos estrangeiros, os primeiros estágios desapareceram mais cedo e o estágio 3 e 4 apareceram mais precocemente do que nos indivíduos brasileiros.

Com relação à influência dos dados sócio-demográficos sobre o julgamento religioso, verificou-se que os dilemas de Paulo e da Sorte apresentaram resultados semelhantes. Com relação à variável sexo, as mulheres apresentaram média significativamente maior do que os homens ao primeiro nível e ao terceiro nível do julgamento religioso e menor média do que os homens ao segundo nível. Esses resultados divergiram dos do estudo de Camboim (2009), no qual não foi encontrada

diferença significativa entre homens e mulheres, divergiram, em parte, dos resultados do estudo de Oser e Gmunder (1991), nos quais não foi encontrada diferença significativa entre os sexos na adolescência, mas sim na idade adulta, na qual as mulheres apresentaram maior maturidade religiosa. E, ainda, divergiram, em parte, daqueles do estudo realizado por Day e Naedts (1995), no qual as mulheres apresentaram escores de julgamento religioso significativamente maiores do que os homens.

É difícil explicar as diferenças de resultados entre homens e mulheres. Parece contraditório que as mulheres apresentem um pensamento religioso com maior escore do que os homens no nível I e escore mais alto do que os homens no nível III. Isso indica que as mulheres possuem uma tendência maior ao envolvimento religioso, interessando-se mais pela espiritualidade do que os homens. Já estes seriam menos ligados à religiosidade do que as mulheres, confirmando a explicação dada por Dalgalarrodo (2008) e por Urbina, Biaggio e Vegas (1991), que encontraram uma maior participação religiosa das mulheres do que dos homens. O fato das mulheres neste estudo pontuarem mais no nível I do que os homens, confirma a suposição de Dalgalarrodo (2008) de que as mulheres tendem a ser mais conservadoras e ortodoxas, o que, segundo ele, explica-se, principalmente, pelos processos de socialização: as meninas são educadas para serem mais passivas e submissas, e a exercerem atividades de criação e cuidado, o que facilita a aceitação de crenças e envolvimento religioso. Uma maior média das mulheres no nível mais alto do julgamento religioso em relação aos homens confirma uma maior busca das mulheres por respostas espirituais, o que levaria as mulheres a desenvolver mais do que os homens o julgamento religioso. Se por um lado a participação maior das mulheres em cultos e práticas religiosas pode dificultar o desenvolvimento do pensamento religioso, o interesse pelas questões

espirituais também pode facilitar esse desenvolvimento. A diferença estaria na maneira de vivenciar a sua religiosidade.

Quanto à variável idade/escolaridade, confirmando a terceira hipótese, o resultado indicou que os estudantes de ensino médio pontuaram mais no nível I e os estudantes de ensino superior pontuaram mais no nível II e III. No entanto, essas diferenças não foram significativas. Esse resultado corroborou em parte alguns resultados de pesquisas de outros autores, tais como: o estudo de Oser e Gmünder (1991), no qual as pessoas com formação universitária de graduação ou pós-graduação, comparadas com pessoas de nível educacional mais baixo, apresentaram maior maturidade religiosa; os resultados obtidos por Day e Naedts (1995), que verificaram escores de julgamento religioso maiores em estudantes universitários quando comparados com estudantes de escolas técnicas; corroboraram os encontrados por Camboim (2009), segundo os quais os estudantes universitários apresentaram maior maturidade religiosa do que adolescentes de escolas públicas e privadas; e, por fim, os resultados encontrados por Bryant e Astin (2008), que julgavam ser o ambiente universitário marcado por reflexões sobre a fé, significado da vida e por esforços para entender o sofrimento humano, o mal e a morte no mundo. Bryant e Astin chamaram esse momento de “luta espiritual” e, após uma pesquisa com 3493 universitários, concluíram que essas reflexões eram uma realidade para esses estudantes. Tais reflexões podem, segundo Oser e Gmünder (1991), desenvolver o julgamento religioso das pessoas.

O fato de não ter havido diferenças significativas entre adolescentes do ensino médio e jovens universitários pode estar associado ao contexto cultural brasileiro, onde existe uma religiosidade diferenciada dos demais países. Enquanto no estudo realizado na Suíça (Oser & Gmunder, 1991) o nível I é praticamente inexistente entre jovens a

partir de 17 anos e inexistente entre jovens a partir dos 20 anos de idade, no Brasil ainda é um nível bastante frequente mesmo em universitários, e não se extingue com a evolução da idade, apenas diminui. Contudo, é importante ressaltar que a média dos adolescentes de ensino médio ao fator Liberdade, apesar de ter sido menor do que a dos universitários, também foi alta.

Houve diferença significativa com relação ao tipo de escola, pública ou privada. Os estudantes de escola pública tiveram um escore maior no nível I do julgamento religioso do que os estudantes de escola privada. Sabendo que o nível educacional das escolas privadas no Brasil é, na maioria das vezes, mais elevado do que o das escolas públicas, acredita-se que não é apenas o grau de escolaridade que possui influência no julgamento religioso das pessoas, mas também a qualidade do ensino.

Verificou-se ainda nesse estudo que uma alta religiosidade pode estar associada tanto a um alto nível de pensamento religioso (nível III) quanto a um baixo nível (nível I) de pensamento religioso. Esses resultados não confirmaram a quarta hipótese de que as pessoas mais religiosas teriam média mais alta no nível I e as pessoas menos religiosas teriam média maior no nível II. Esses resultados levam à reflexão sobre qual tipo de relação as pessoas constroem com a religião que professam. As pessoas do nível I do julgamento religioso são aquelas que parecem dar mais valor ao respeito às normas da Igreja, ao culto, à obediência. Já as pessoas do nível III são religiosas, mas parecem valorizar mais os princípios de amor e perdão para com todas as pessoas.

O pensamento do nível II do julgamento religioso é marcado por questionamentos, pela rejeição às imposições religiosas e à obediência a leis efêmeras. As pessoas com o pensamento do nível II e nível III do julgamento religioso conseguem manter a sua autonomia de pensamento, o que faz com que muitas delas passem a rejeitar qualquer tipo de religião ou religiosidade quando constatarem a forma como

instituições religiosas deturpam a verdadeira função da religião. A religião, ao invés de libertar a consciência e promover uma conduta moral (Kant, 1793/2006), é utilizada para estimular a negação de si mesmo, a remoção dos desejos, a dependência e a obediência.

Percebeu-se, portanto, que o grau de religiosidade pode ter uma influência negativa no nível de pensamento religioso. Nesse sentido, parece corroborar os resultados obtidos em várias pesquisas anteriores. Dentre elas está o de Camboim (2009), quando verificou que os estudantes de ensino médio afirmaram ser mais religiosos do que os estudantes de ensino superior e possuíam um pensamento religioso marcadamente do Nível I, enquanto que os estudantes de ensino superior eram menos religiosos e possuíam um pensamento do Nível II e III. Corroboraram os resultados obtidos por Hoge e Petrilo (1978), quando eles verificaram que um pensamento religioso mais abstrato estava associado a uma maior rejeição religiosa (no sentido de instituição religiosa). Corroboraram também os resultados obtidos por Harms (1944). Este autor verificou que existiam dois grupos de adolescentes, um deles vivia mais de acordo com dogmas de religiões mais conservadoras e não apresentou no estudo uma fantasia religiosa original, enquanto o outro grupo tinha a característica de ser menos interessado em conteúdos dogmáticos da religião e apresentou um pensamento mais autônomo, transcendendo os limites da fé dos pais e apresentando resultados mais originais. Corroboraram também os resultados de Day e Naedts (1995), ao verificarem que os adolescentes que apresentaram Deus como severo, distante, punitivo e inflexível, próprio de uma religiosidade mais conservadora, apresentaram julgamentos religiosos inferiores àqueles que apresentaram Deus como amoroso, terno, compreensivo e misericordioso. Também corroboraram o estudo de Norman, Richards e Bear (1998), no qual mostrou que crianças de uma escola religiosa evangélica, que possuía em seu

currículo o ensino religioso, mais do que estudantes de escola pública secular, favoreceram mais a lei do que a vida, mais a punição do que a consciência e mais a autoridade do que o contrato. Corroboraram, por fim, os resultados encontrados por Urbina, Biaggio e Vegas (1991) que encontraram uma associação negativa entre nível de participação religiosa e estágio da fé.

O estudo de Duriez e Soenens (2006) pode ajudar a entender de que forma a religiosidade pode ser uma influência negativa para o pensamento religioso das pessoas. Esses autores concluíram em seu estudo que não é o fato de ser religioso ou não que influencia uma forma mais elevada de pensar religiosamente, mas sim como são interpretados os textos religiosos, pois as pessoas que interpretaram conteúdos religiosos de forma simbólica apresentaram pensamento moral maior (o que poderia incluir o pensamento religioso) do que aqueles que interpretaram de forma literal. Ou seja, o mesmo conteúdo religioso pode ser interpretado de maneiras diferentes pelas pessoas, um pensamento mais dependente e inflexível pode levar a uma interpretação mais literal e menos desenvolvida.

Esses estudos indicaram o quanto o conservadorismo religioso limita as potencialidades das pessoas, seja de um ponto de vista emocional, ou do raciocínio (religioso ou moral).

Os resultados encontrados quanto ao grau de espiritualidade não confirmaram a hipótese cinco levantada nesse estudo. Os mesmos resultados encontrados quanto ao grau de religiosidade foram encontrados quanto ao grau de espiritualidade, o que leva a pensar que as pessoas não conseguem diferenciar conceitualmente esses dois construtos.

Com relação às religiões dos participantes, não houve confirmação da hipótese seis, já que se verificaram neste estudo diferenças significativas nos níveis de julgamento religioso quanto à religião. Verificou-se que, como se poderia esperar, as

pessoas que disseram não ter religião tiveram uma média significativamente menor ao fator Merecimento e ao fator Liberdade e significativamente maior ao fator Dimensão Humana do que os católicos e protestantes. Os protestantes tiveram uma média significativamente maior do que os católicos ao fator Merecimento e média significativamente menor do que a dos espíritas ao fator Liberdade. Esses resultados indicam que as religiões têm um papel importante na promoção do julgamento religioso das pessoas. O fato dos protestantes apresentarem pensamento religioso pontuando mais no nível I e menos nos níveis II e III do julgamento religioso pode estar ligado a um maior conservadorismo dessa religião e corrobora o estudo realizado por Hoge e Petrillo (1978), que encontraram um pensamento religioso mais concreto e devocional nos protestantes batistas.

Uma maior pontuação dos “sem religião” no nível II pode ter a mesma explicação dada por Urbina, Biaggio e Vegas (1991) quando afirmaram que as pessoas que não possuem religião não se definem como membros de uma Igreja e, portanto, não se exigem cumprir uma doutrina imposta por instituições externas, assim como fazem aqueles que se consideram membros de alguma religião. São pessoas que têm a liberdade de ampliar seus questionamentos e tomar diferentes posições diante de situações que envolvam problemas religiosos. No entanto, manter uma rejeição à religiosidade não facilita no amadurecimento do julgamento religioso. Aqueles que conseguem alcançar o mais alto nível do pensamento religioso são pessoas religiosas, mas que possuem uma religiosidade mais flexível e autônoma. A média mais alta do nível III nesse estudo foi aquela dos participantes espíritas, assemelhando-se ao resultado encontrado no estudo de Urbina, Biaggio e Vegas, quando encontraram que os espíritas apresentaram o maior escore no pensamento pós-convencional do julgamento moral. Uma explicação para isso é a de que os espíritas não têm rituais ou cultos

rígidos, são mais abertos a membros de qualquer religião, o que lhes proporcionam um pensamento religioso mais flexível e livre.

Houve um resultado contraditório quanto aos católicos, que apresentaram uma média alta tanto no primeiro nível quanto no terceiro. Isso pode ser explicado pelo fato de no Brasil haver um número grande, tanto de católicos praticantes, que seguem rigorosamente os preceitos da religião, quanto de católicos não-praticantes, com uma religiosidade menos rígida e que frequentam esporadicamente outras religiões. De acordo com Urbina, Biaggio e Vegas (1991), a religião católica tem entre seus membros uma atitude pouco exigente, mesmo que venha se intensificando nos últimos anos, desde o Papa João Paulo II, uma campanha da Igreja católica para a “recatolização” da sociedade, tentando diminuir a perda de adeptos para outros credos ou para o grupo dos sem religião. É interessante notar que dentre os católicos e protestantes, aqueles que disseram mais praticar sua religião tiveram escore mais alto no nível I do julgamento religioso, enquanto que entre os espíritas e os cristãos, aqueles que disseram mais praticar sua religião tiveram escore mais alto no nível III do julgamento religioso. Mais uma vez se percebe a importância que as instituições religiosas possuem no desenvolvimento religioso das pessoas. O catolicismo e protestantismo, por possuírem cultos mais rígidos parecem não colaborar com o desenvolvimento do pensamento religioso das pessoas que realmente praticam essas religiões. O espiritismo parece estimular um pensamento mais autônomo e livre daqueles que praticam essa religião. Os que disseram apenas seguir os ensinamentos cristãos também parecem se preocupar mais com a autonomia religiosa.

O que se verifica é que a religiosidade das pessoas pode ser marcada por um conservadorismo maior ou menor, o que depende da relação que se tem com a religião que professa. As religiões que, ao invés de possibilitar a livre interpretação dos textos

religiosos, possibilitando a reflexão e o desenvolvimento do pensamento religioso, impõem a sua própria interpretação aos fiéis e pregam obediência, estimulando, assim, um pensamento religioso do nível I. Nesse estudo verificou-se que os sem religião são os menos religiosos, como era de se esperar, e pontuaram mais no nível II, que se caracteriza pela rejeição religiosa. Supõe-se que as pessoas religiosas que alcançaram o nível III conseguem pensar mais livremente e interpretar conteúdos religiosos de forma mais simbólica e menos dependente, diferentemente das pessoas religiosas do nível I, que são mais inflexíveis em seus julgamentos.

De acordo com esses resultados, o desenvolvimento do julgamento religioso está associado à idade, mas existem fatores situacionais que podem influenciar nesse desenvolvimento. Uma escola com um ensino de boa qualidade parece ser mais eficiente para o desenvolvimento do pensamento religioso dos adolescentes do que uma escola com uma qualidade de ensino não tão boa. O contexto universitário, com as reflexões próprias desse ambiente, parece também facilitar o desenvolvimento do julgamento religioso. A religião e religiosidade também são importantes fatores que influenciam no pensamento religioso das pessoas. Da mesma forma que ser religioso é condição para se chegar a altos níveis de julgamento religioso, o contexto religioso em que o indivíduo se insere e/ou a educação religiosa recebida podem ser impeditivos para esta evolução. Poderia se supor que quanto mais se valorizam os princípios morais da religião, tais como a justiça, a cooperação, o amor, o perdão, o altruísmo, menos são estimulados o preconceito e a intolerância religiosa. Mas as pessoas que valorizam apenas o culto e os dogmas religiosos criados pelas instituições acabam por não conseguir ter uma visão mais ampla e autônoma do que realmente seria a função da religiosidade no mundo e para cada indivíduo.

Em conclusão, verificou-se que o instrumento construído com o intuito de investigar o julgamento religioso parece ser adequado para esse fim, apesar de não separar por estágios e sim por níveis do julgamento religioso. Os níveis de julgamento religioso também não foram claramente distintos por idade neste estudo, mesmo que tenha se percebido uma diminuição do nível I e um aumento dos níveis II e III com a idade. Verificou-se que, além da variável idade/escolaridade, algumas variáveis são fundamentais no processo de desenvolvimento religioso: religião e religiosidade/espiritualidade.

A validação de um instrumento diz respeito ao exame de uma determinada predição realizada a partir dos escores de um teste. Contudo, o processo de validação não se exaure, pressupõe continuidade e deve ser repetido inúmeras vezes para verificar a sua confiabilidade. De acordo com Martins (2006), todo instrumento de medida deve reunir dois requisitos essenciais: confiabilidade e validade. Medidas confiáveis são replicáveis e consistentes, e medidas válidas são representações precisas do que se pretende medir. Nesse sentido, acredita-se que um novo estudo para confirmar os resultados encontrados neste é fundamental para a confiabilidade e validade do TJR.

O Terceiro Estudo, portanto, é uma replicação do Segundo Estudo, com o intuito de confirmar se o instrumento construído é realmente válido e confiável para investigar o julgamento religioso e se este se distingue com a idade. Será utilizado no terceiro estudo o Teste de Julgamento Religioso com os dilemas de Paulo e da Sorte. O dilema do Juiz, como dito anteriormente, não será utilizado por não ter apresentado uma organização satisfatória dos itens que pudesse investigar os três níveis do julgamento religioso.

Capítulo 5. Segundo Estudio Empírico

5.1. Objetivo geral

Confirmar o Teste de Julgamento Religioso – TJR.

5.2. Objetivos específicos

- a) Confirmar os dilemas do TJR e analisar as suas características psicométricas;
- b) Verificar a influência do sexo, da idade/escolaridade, do grau de religiosidade e de espiritualidade, da prática religiosa e religião dos participantes sobre os fatores das escalas que compõem o TJR.

5.3. Hipóteses

(1) Cada dilema do TJR discriminará três fatores, referentes aos três níveis do julgamento religioso;

(2) As mulheres apresentarão média mais alta do que os homens no nível I e III do julgamento religioso;

(3) Os participantes mais novos e com menor grau de escolaridade terão maiores médias do que os mais velhos e com maior grau de escolaridade no nível I do julgamento religioso, enquanto os mais velhos e com maior grau de escolaridade terão maiores médias do que os mais novos e com menor grau de escolaridade nos níveis II e III;

(4) Os participantes com maior grau de religiosidade terão maiores médias do que os com menor grau de religiosidade nos níveis I e III do julgamento religioso, enquanto os participantes com menor grau de religiosidade terão maiores médias do que os com maior grau de religiosidade no nível II;

(5) Os participantes com maior grau de espiritualidade terão maiores médias do que os com menor grau de espiritualidade nos níveis I e III, enquanto os participantes

com menor grau de espiritualidade terão maiores médias do que os com maior grau de espiritualidade no nível II;

(6) Os participantes adeptos da religião protestante apresentarão média mais alta do que os demais participantes no nível I do julgamento religioso e menor média do que os demais no nível II e III do julgamento religioso; os participantes sem religião apresentarão média mais alta do que os demais participantes do nível II do julgamento religioso;

(7) Os participantes com maior prática religiosa terão maiores médias do que os com menor prática no nível I do julgamento religioso, enquanto os participantes com menor prática religiosa terão maiores médias do que os com maior prática nos níveis II e III;

As hipóteses fundamentam-se nos resultados de análises fatoriais exploratórias, apresentados no primeiro estudo.

5.4. Método

5.4.1. Participantes

Participaram deste estudo 153 estudantes, sendo 76 estudantes do ensino médio de escola pública, com idades variando de 15 a 17 anos e 77 universitários, com idades variando de 18 a 35 anos. 53% dos participantes são do sexo feminino.

5.4.2. Instrumentos

1) Questionário sócio-demográfico - foram pedidas informações sobre sexo, idade, série, grau de religiosidade, grau de espiritualidade, religião, prática religiosa e crença em Deus.

2) O Teste do Julgamento Religioso. Esse instrumento está descrito no primeiro estudo. Serão utilizados dois dilemas: dilema de Paulo e dilema da Sorte.

5.4.3. Procedimentos

a) De administração

A aplicação do instrumento foi realizada de forma coletiva em sala de aula, respondido individualmente. Os estudantes levaram em média 50 minutos para responder.

b) De análise

Foram realizados dois tipos de análises:

- 1) A Análise Fatorial para cada dilema, pedindo-se três fatores. Foi utilizado o método dos componentes principais (CP) com rotação *Varimax*. Considerou-se previamente como critérios o *KMO* igual ou superior a 0,60 e o *Teste de Esfericidade de Bartlett* (qui-quadrado, χ^2) significativo ($p = 0,05$). Além disso, assumiu-se que cada item devia apresentar uma saturação mínima de $|0,40|$, assim como se optou pela exclusão dos itens que saturavam em mais de um componente.
- 2) Com a finalidade de verificar a influência das variáveis sócio-demográficas (sexo, idade, escolaridade, religiosidade, espiritualidade, religião e prática religiosa) nos escores dos fatores das escalas que medem o julgamento religioso, foram realizados Teste-T para amostras independentes para verificar a influência da variável sexo, e ANOVA, para as demais.

5.5. Resultados

Análise 1 – Análise Fatorial

Para confirmar se o Teste de Julgamento Religioso era realmente adequado para discriminar níveis de desenvolvimento religioso, realizou-se uma Análise Fatorial Confirmatória para cada dilema (o Dilema de Paulo e o Dilema da Sorte). Foi pedida uma estrutura fatorial em três componentes, de acordo com os resultados encontrados no terceiro estudo empírico desta tese.

Escala do Dilema de Paulo

O cálculo do KMO (0,75) e do teste de esfericidade de Bartlett [χ^2 (153) = 635,980; $p = 0,000$] mostrou a adequação da aplicação da Análise Fatorial. Foi realizada, então, a análise dos Componentes Principais pedindo-se três componentes. Os três primeiros fatores escolhidos, obedecendo ao critério de Kaiser do autovalor (“eigenvalue”) maior que 1, explicaram juntos 45,96% da variância total, obtiveram um Alfa de Cronbach médio de 0,69. Levando-se em consideração os critérios de saturação mínima de |0,40| e exclusão dos itens com saturação em mais de um componente, nenhum item foi excluído.

Cada componente é descrito a seguir:

Componente 1 (Merecimento) – Esse componente incluiu os estágios mais elementares do julgamento religioso, estágios 1 e 2, correspondentes ao Nível I do pensamento religioso. Ele reuniu oito itens, com saturações variando de 0,56 a 0,74, apresentou valor próprio de 3,90, consistência interna de 0,81 e explicou 21,68% da variância total.

Componente 2 (Dimensão Humana) – Os itens que compõem esse componente são aqueles do estágio 3 do julgamento religioso, correspondentes ao Nível II do pensamento religioso. Ele reuniu quatro itens, com saturações variando de 0,57 a 0,82, apresentou um valor próprio de 2,40, consistência interna de 0,69 e explicou 13,36% da variância total.

Componente 3 (Liberdade) – Este componente reuniu os estágios mais avançados do julgamento religioso, os estágios 4 e 5, correspondentes ao Nível III do pensamento religioso. Incluiu seis itens com saturações variando de 0,47 a 0,70. Este componente obteve um valor próprio de 1,96, consistência interna de 0,59 e explicou 10,93% da variância total.

Com relação às medias dos fatores, todas se diferenciaram significativamente entre si ($p = 0,000$), sendo a maior média a do primeiro fator denominado Merecimento ($M = 3,00$) seguido do terceiro fator chamado Liberdade ($M = 2,76$) e a menor média foi a do segundo fator chamado de Dimensão Humana ($M = 1,14$).

A Tabela 10 mostra as características da análise fatorial do dilema de Paulo descritas acima.

Tabela 10:

Análise fatorial confirmatória do Dilema de Paulo

	Componentes		
	Justiça por Merecimento	Dimensão Humana	Liberdade
1. Se desejo ter Deus como meu amigo, devo cumprir as promessas que faço a Ele. <i>Estágio 2</i>	,743		
2. Deus é nosso pai que nos dá muitas coisas boas, devemos cumprir a promessa para presenteá-Lo. <i>Estágio 2</i>	,718		
3. Paulo deve cumprir a promessa, pois Deus pode retribuir com muito mais no futuro. <i>Estágio 2</i>	,703		
4. Quando Deus for julgar o homem, Paulo deverá prestar contas a Deus. <i>Estágio 1</i>	,650		
5. As pessoas têm deveres para com Deus porque Ele nos criou, nos dá tudo, o nascer e o pôr do sol, a natureza, o ar, a vida. <i>Estágio 2</i>	,632		
6. O nosso destino a Deus pertence. <i>Estágio 1</i>	,624		
7. Deus pode punir Paulo se ele não cumprir a promessa. <i>Estágio 1</i>	,609		
8. A quebra de uma promessa é uma desobediência a Deus, o que deixa as pessoas sob o domínio do mal. <i>Estágio 1</i>	,563		
9. Paulo deve seguir a sua consciência sem se preocupar com um Ser que ele não vê. <i>Estágio 3</i>		,821	
10. Deus não interfere nesse mundo, quem interfere são os seres humanos e a natureza. <i>Estágio 3</i>		,720	
11. Deus não pode interferir na decisão de Paulo, ele é o responsável por sua própria vida. <i>Estágio 3</i>		,638	
12. Ele não deveria manter sua promessa, pois não foi Deus quem o salvou, foi apenas um acidente que por sorte ele saiu vivo. <i>Estágio 3</i>		,574	
13. Deus expressa-se nas ações de amor para com o próximo e não na obrigação de cumprir uma promessa. <i>Estágio 5</i>			,702
14. Deus permite que Paulo faça a sua escolha em manter ou não a promessa. A sua decisão deve derivar de uma necessidade e liberdade interior. <i>Estágio 4</i>			,600
15. A vontade de Deus é que sejamos pessoas melhores, temos o livre arbítrio para escolher como devemos agir. <i>Estágio 4</i>			,591
16. Ajudar o próximo deve ser um ato de amor e não de obrigação, revelando assim a manifestação de Deus em sua plenitude. <i>Estágio 5</i>			,564
17. A promessa foi feita numa situação de desespero, Deus permite que Paulo tome a decisão que desejar. <i>Estágio 4</i>			,467
18. A verdadeira caridade e solidariedade devem ser atos livres, sem imposições ou condições divinas. <i>Estágio 5</i>			,456
Número de itens	8	4	6
Valor Próprio	3,90	2,40	1,96
% da Variância	21,68	13,36	10,93
Alfa de Cronbach	0,81	0,69	0,59
Média do fator	3,00a	1,14c	2,76b

Escala do Dilema da Sorte

O KMO (0,84) e o teste de esfericidade de Bartlett [χ^2 (105) = 710,718, p = 0,000]) mostraram a possibilidade de se fazer uma análise fatorial. Após essa verificação, foi feita a análise CP com três componentes, que obedeceram ao critério de Kaiser do autovalor (“eigenvalue”) maior que 1 e explicaram 55,07% da variância total. Os três componentes obtiveram um alfa de Alfa de Cronbach médio de 0,65. Levando-se em consideração os critérios de saturação mínima de |0,40| e exclusão dos itens com saturação em mais de um componente, dois itens foram excluídos.

Os componentes são descritos a seguir:

Componente 1 (Merecimento) – Este componente refere-se ao Nível I do julgamento religioso por incluir os estágios mais elementares, estágios 1 e 2. Reuniu seis itens, com saturações variando de 0,73 a 0,83. Apresentou valor próprio de 4,83, com consistência interna (Alfa de Cronbach) de 0,87 e explicou 32,57% da variância total.

Componente 2 (Liberdade) – Este componente refere-se ao Nível III do julgamento religioso por incluir os estágios mais avançados, estágios 4 e 5. Reuniu cinco itens, com saturações variando de 0,41 a 0,73. Este componente apresentou um valor próprio de 2,05, com consistência interna de 0,65 e explicou 13,69% da variância total.

Componente 3 (Dimensão Humana) – Este componente diz respeito ao Nível II do julgamento religioso por incluir o estágio intermediário, estágio 3. Reuniu dois itens, com saturações variando de 0,68 a 0,76. Este componente obteve um valor próprio de 1,32, consistência interna de 0,49 e explicou 8,80% da variância total.

Com relação às médias dos fatores, todas diferenciaram significativamente entre si (p = 0,000), sendo a maior média a do primeiro fator (M = 3,10), chamado de

Merecimento, seguido da média do segundo fator ($M= 2,50$), denominado de Liberdade e a menor média foi a do terceiro fator, chamado de Dimensão Humana ($M= 1,56$). A Tabela 11 mostra as características do Dilema da Sorte descritas acima.

Tabela 11:

Análise Fatorial Confirmatória do Dilema da Sorte

Itens	Componentes		
	Merecimento	Liberdade	Dimensão Humana
1. Deus vê tudo e sabe quem está precisando. <i>Estágio 1</i>	,798		
2. A nossa vida pertence a Deus, Ele tanto pode dar como tirar na hora que achar melhor. <i>Estágio 1</i>	,779		
3. É preciso ter bastante fé e esperança, que Deus nos atenderá. <i>Estágio 2</i>	,746		
4. Só Deus tem o poder de mudar a vida de uma pessoa. <i>Estágio 1</i>	,742		
5. Deus quando nos criou já havia escrito o que iríamos ser e o que iríamos ter. <i>Estágio 1</i>	,735		
6. Deus ajuda a quem acredita Nele. <i>Estágio 2</i>	,714		
7. Acredito na intervenção divina na nossa vida, mas acredito também em um ser humano ativo em sua construção de vida. Uma coisa não se separa da outra. <i>Estágio 4</i>		,731	
8. Não penso puramente na sorte, mas sim em forças superiores do universo que regem a natureza e influenciam nos acontecimentos da vida. <i>Estágio 4</i>		,677	
9. O que realmente existe são eventos que nos impulsionam a fazer crescer a força divina que une todos os seres humanos. <i>Estágio 5</i>		,540	
10. Existem eventos que indicam a existência de um poder maior que atua significativamente na vida de cada um. Não podem ser apenas sorte. <i>Estágio 4</i>		,533	
11. São as pessoas que constroem suas próprias vidas, mas existe uma providência divina que atua nelas, sem que muitas vezes percebam. <i>Estágio 4</i>		,509	
12. Não foi sorte ou vontade divina, mas foi um fato accidental, explicado estatisticamente. <i>Estágio 3</i>			,791
13. O jogo é uma criação humana, Deus não tem nada a ver com isso. <i>Estágio 3</i>			,787
Número de itens	6	5	2
Valor próprio	4,78	1,76	1,36
% da Variância	31,82	11,73	9,07
Alfa de Cronbach	0,85	0,63	0,49
Média do fator	3,13a	2,86b	1,53c

Análise 2 – Influência das variáveis sócio-demográficas nos fatores das escalas

(1) Variável Sexo

Através de um Teste-t, verificou-se que houve diferença significativa entre as médias dos homens e mulheres em relação ao fator Merecimento ($t = -2,25$; $gl = 142$; $p = 0,026$) e em relação ao fator Dimensão humana ($t(146) = 3,49$; $p = 0,001$). A média ($M = 3,17$; $DP = 0,87$) das mulheres ao fator Merecimento foi significativamente maior do que a dos homens ($M = 2,89$; $DP = 0,65$) e a média dos homens ($M = 1,51$; $DP = 0,93$) ao fator Dimensão Humana foi significativamente maior do que a das mulheres ($M = 1,04$; $DP = 0,73$).

Tabela 12:

Média e desvio padrão dos homens e mulheres em relação aos fatores da análise confirmatória

	Homens		Mulheres	
	M	DP	M	DP
Merecimento	2,89	0,65	3,17	0,87
Dimensão Humana	1,51	0,93	1,04	0,73

(2) Variável Idade/escolaridade: Ensino médio (15-17 anos)/Ensino Superior (18-35 anos)

Através de uma ANOVA, pode-se verificar que houve diferença significativa apenas ao fator Merecimento ($F(141) = 30,53$; $p = 0,000$). A média ($M = 3,37$; $DP = 0,44$) dos estudantes do ensino médio foi significativamente maior do que a média ($M = 2,72$; $DP = 0,88$) dos estudantes de ensino superior. À exemplo do estudo anterior, abaixo segue as características de cada fator nesta análise.

Tabela 13:

Média e desvio padrão dos estudantes de ensino médio e universitários aos fatores da análise confirmatória

	Ensino Médio		Ensino Superior	
	M	DP	M	DP
Merecimento	3,39	0,41	2,73	0,89
Liberdade	2,49	0,62	2,69	0,61
Dimensão Humana	1,26	0,86	1,14	0,79

(3) Variável religiosidade: nada ou pouca/ mais ou menos/ muita ou bastante

Verificou-se diferença significativa entre as médias dos participantes em função do grau de religiosidade ao fator Dimensão Humana ($F(145) = 4,81$; $p = 0,010$). Através de um teste de Bonferroni, verificou-se que a média ($M = 1,55$; $DP = 0,95$) dos participantes que afirmaram ser nada ou pouco religiosos foi significativamente maior ($p = 0,024$) do que a média ($M = 1,12$; $DP = 0,75$) dos participantes que disseram ser mais ou menos religiosos, e significativamente maior ($p = 0,027$) do que a média ($M = 1,09$; $DP = 0,80$) daqueles que afirmaram ser muito ou bastante religiosos.

Tabela 14:

Média e desvio padrão dos participantes quanto ao grau de religiosidade para os fatores da análise confirmatória

	Nada ou Pouca		Mais ou menos		Muita ou bastante	
	M	DP	M	DP	M	DP
Dimensão Humana	1,55	0,95	1,12	0,75	1,09	0,80

(4) Variável Espiritualidade: nada ou pouco/ mais ou menos/ muito ou bastante

Verificou-se diferença significativa entre as médias dos participantes em função do grau de espiritualidade apenas ao fator Liberdade ($F(141) = 3,89$; $p = 0,023$).

Através de um teste de Bonferroni, verificou-se que a média ($M = 2,46$; $DP = 0,68$) dos participantes que disseram ter nada ou pouca espiritualidade foi significativamente menor ($p = 0,028$) do que a média ($M = 2,81$; $DP = 0,48$) daqueles que disseram ter mais ou menos espiritualidade.

Tabela 15:

Média e desvio padrão dos participantes quanto ao grau de espiritualidade para os fatores da análise confirmatória

	Nada ou Pouca		Mais ou menos		Muita ou bastante	
	M	DP	M	DP	M	DP
Liberdade	2,46	0,68	2,81	0,48		

(5) Variável Religião: Sem-Religião/Católica/Protestante/Cristã

Houve diferença significativa entre as médias dos três fatores com respeito às pertencas religiosas dos participantes: fator Merecimento ($F(133) = 4,48$; $p = 0,002$); fator Liberdade ($F(133) = 2,87$; $0,026$) e fator Dimensão Humana ($F(133) = 2,61$; $p = 0,038$). Através de um teste de Bonferroni, verificou-se que, em relação ao fator Merecimento, aqueles que disseram não ter religião apresentaram média ($M = 2,53$; $DP = 1,20$) significativamente menor ($p = 0,003$) do que a dos católicos ($M = 3,18$; $DP = 0,57$) e significativamente menor ($p = 0,027$) do que a média ($M = 3,15$; $DP = 0,65$) dos protestantes. Com respeito ao fator Liberdade, a média ($M = 2,71$; $DP = 0,55$) dos católicos foi significativamente maior ($p = 0,033$) do que a média dos protestantes ($M = 2,29$; $DP = 0,72$).

Tabela 16:

Média e desvio padrão dos participantes quanto à pertença religiosa para os fatores da análise confirmatória

	Sem religião		Católica		Protestante		Cristã	
	M	DP	M	DP	M	DP	M	DP
Merecimento	2,53	1,20	3,18	0,57	3,15	0,67		
Liberdade			2,71	0,55	2,29	0,72		

Não houve diferença significativa para a variável prática religiosa. Mas verificou-se que dentre aqueles que disseram praticar muito sua religião, com relação ao fator Merecimento a média dos católicos ($M = 3,28$; $DP = 0,18$) e a média dos protestantes ($M = 3,28$; $DP = 0,20$) foram maiores do que a média dos demais participantes. Ao fator Liberdade as maiores médias foram a dos que se afirmaram apenas como cristãos ($M = 2,77$; $DP = 0,35$) e a dos católicos ($M = 2,58$; $DP = 0,15$), respectivamente. No fator Dimensão Humana a maior média ($M = 1,22$; $DP = 0,46$) foi daqueles que se disseram cristãos.

5.6. Discussão

Os resultados da Análise Fatorial realizada nesse estudo confirmaram que o instrumento construído nesta tese discrimina níveis de julgamento religioso, podendo ser utilizado para esse fim. A primeira hipótese, portanto, foi confirmada.

No que se refere às características psicométricas do TJR, pode-se afirmar que ele apresentou parâmetros psicométricos adequados à amostra de estudantes de escolas públicas e estudantes universitários deste estudo, podendo ser considerado um instrumento válido para identificar três componentes do julgamento religioso.

Com relação à consistência interna do TJR, encontraram-se alguns coeficientes de precisão abaixo do esperado, quando considerados os critérios de Nunnally (1991) que indicam como satisfatório um índice de precisão maior ou igual a 0,70. No entanto, segundo Maroco e Garcia-Marques (2006), em alguns cenários das ciências sociais e humanas um índice de 0,60 é aceitável, desde que os resultados obtidos com o instrumento sejam cuidadosamente interpretados. Pode-se supor que o tamanho reduzido da amostra pode ter contribuído para Alfas de Cronbach não tão elevados quanto os do estudo anterior.

Quanto ao componente do Dilema da Sorte que apresentou um Alfa de Cronbach abaixo de 0,60, pode-se justificar pelo reduzido número de itens que o compõem (apenas dois), já que, de acordo com Nunnally (1991), este índice é influenciado pelo número de itens que compõem um componente, aumentando segundo este seja aumentado. De maneira estritamente psicométrica, os dois itens que compõem o fator Dimensão Humana do dilema da Sorte deveriam ser cortados do instrumento. Entretanto, eliminar esses itens seria eliminar o nível II do desenvolvimento religioso. Como no Segundo Estudo não houve este tipo de problema, acredita-se que o número reduzido de participantes desse estudo possa ter contribuído para a baixa consistência interna desse fator.

Além disso, o fator Dimensão Humana parece seguir numa direção contrária aos demais fatores. Como este nível está associado à rejeição religiosa e a maioria dos participantes possui algum tipo de religiosidade, é um fator que não possui muita aceitação. A teoria de Oser (1991) recebeu críticas quanto ao estágio 3 do julgamento religioso, por incluir um pensamento, em certo sentido, contrário à religiosidade. No entanto, concorda-se com Oser que esse nível seja importante para o desenvolvimento do julgamento religioso, pois a pessoa que sai de um nível elementar do julgamento

religioso o faz por uma descrença religiosa, rejeitando a idéia de ser “marionete” de Deus ou de instituições religiosas. Para se atingir um nível mais avançado do julgamento religioso, é necessário romper com as crenças iniciais e, quase sempre se questiona: “Por que devo obedecer a um Deus? Ou Por que devo obedecer a uma instituição religiosa?”. Portanto, o nível II é uma importante fase para se atingir a autonomia de pensamento religioso. Optou-se, portanto, por não retirar os itens, ainda mais que a sua retirada representaria uma adição apenas de 0,08 no alfa de Cronbach final.

Considera-se que a construção e validação do TJR trazem grandes contribuições práticas para a investigação do julgamento religioso, já que este é o primeiro instrumento objetivo construído no Brasil para medir este construto. É importante lembrar que a pesquisa foi realizada com uma amostra de conveniência, num contexto específico de estudantes, devendo ser ampliado para outras amostras e, assim, repetir o uso do instrumento em diferentes contextos. Segundo Maroco e Garcia-Marques (2006), um instrumento que repetidamente gera dados fiáveis pode-se dizer que merece maior confiança.

Para compreender a influência dos dados sócio-demográficos sobre os fatores das escalas, foram comparados os resultados deste terceiro estudo com aqueles encontrados no segundo estudo. Com relação à variável sexo, mais uma vez as mulheres apresentaram média maior do que os homens no fator Merecimento e média menor do que a dos homens no fator Dimensão Humana. O que não confirma a segunda hipótese desse estudo, pois os resultados diferem, em parte, dos resultados do estudo do capítulo anterior. Comparando a diferença de média no fator Merecimento, as mulheres parecem indicar um pensamento religioso mais conservador e dependente do que os homens, o que, de acordo com Dalgarrondo (2008), pode ser explicado pelo processo

de socialização das meninas, como já foi dito no estudo anterior. A média mais alta no fator Dimensão Humana confirma que os homens tendem a rejeitar mais a religiosidade do que as mulheres.

Quando se analisou a idade/escolaridade dos participantes, confirmou-se, em parte, o que foi encontrado no estudo anterior e nos estudos empíricos de outros autores (Bryan & Austin, 2008; Day & Naedts, 1995; Oser & Gmünder, 1991). A terceira hipótese não pode ser confirmada: a média dos adolescentes foi significativamente maior no nível I do julgamento religioso, porém não houve diferenças significativas aos demais fatores. A média dos universitários novamente foi maior do que a dos estudantes de ensino médio no nível III do julgamento religioso. A este respeito, a universidade parece ser um ambiente propício para novas reflexões acerca do significado da vida e da morte, do mal e do sofrimento no mundo. A autonomia social e cognitiva adquirida nesse contexto pode possibilitar uma autonomia do pensamento religioso. Existe uma diminuição do pensamento religioso mais elementar, mas mais uma vez constata-se que o pensamento religioso de nível III é alto nos dois grupos estudados. Esse tipo de resultado pode estar associado ao tipo de instrumento utilizado. Por se tratar de um instrumento objetivo, é mais fácil reconhecer um estágio como o mais adequado num teste de escolha múltipla.

Quanto à religiosidade, houve diferença significativa ao fator Dimensão Humana, no qual aqueles participantes que disseram ser pouco ou nada religiosos tiveram média mais alta do que aqueles que disseram ser mais ou menos religiosos e muito ou bastante religiosos. Esse resultado não confirma a quarta hipótese desse estudo, pois não mostrou diferença significativa aos níveis I e III, mas confirmou que o nível II do julgamento religioso está associado a uma maior rejeição à religiosidade.

A variável espiritualidade apresentou influência no fator Liberdade. Aqueles que disseram ter nada ou pouca espiritualidade obtiveram média mais alta do que aqueles que disseram ter mais ou menos espiritualidade. No estudo anterior as variáveis religiosidade e espiritualidade tiveram resultados muito semelhantes, o que levou a crer que os participantes não distinguem os dois conceitos. Nesse estudo, mesmo que os resultados tenham apresentado diferenças significativas diferentes, tanto quanto à religiosidade quanto à espiritualidade, no geral também foram semelhantes. As maiores médias daqueles que afirmaram ter muita religiosidade e muita espiritualidade continuam sendo ao fator Merecimento. Nesse estudo, as maiores médias ao fator Liberdade foram daqueles que disseram ter mais ou menos religiosidade ou espiritualidade.

Esses resultados de alguma forma confirmam aqueles encontrados no estudo anterior e também aqueles encontrados por outros autores (Camboim, 2009; Hoge & Petrilo, 1978; Harms, 1944; Day & Naedts, 1995; Norman, Richards & Bear, 1998; Urbina, Biaggio & Vegas, 1991; Duriez & Soenens, 2006) quando verificaram que uma maior religiosidade pode ter uma associação negativa com um pensamento religioso mais flexível e autônomo.

Quanto à pertença religiosa dos participantes, verificou-se que os católicos e protestantes apresentaram médias mais altas ao fator Merecimento do que aqueles que não possuem religião. Ao fator Liberdade, os católicos apresentaram média significativamente maior do que a dos protestantes. Mais uma vez verifica-se que os católicos se dividem no tipo de pensamento religioso. Confirmando o estudo anterior, existe uma alta pontuação dos católicos no nível I do julgamento religioso e uma alta pontuação dos católicos no nível III do julgamento religioso. Enquanto os protestantes mais uma vez possuem uma alta pontuação no nível I do julgamento religioso. Acredita-

se que exista uma maior rigidez quanto ao controle comportamental daqueles que freqüentam igrejas protestantes, levando a uma maior inflexibilidade nos julgamentos religiosos dos seus fiéis. Assim como já comentado anteriormente, muitos católicos brasileiros se dizem católicos, mas não freqüentam assiduamente os cultos e/ou não se restringem aos cultos católicos. A pouca rigidez dos membros da religião católica pode levar uma parte desses membros a terem um pensamento religioso mais livre e autônomo.

Assim como foi verificado no segundo estudo desta tese e no estudo de Camboim (2009), os adolescentes vêm sempre mostrando um julgamento religioso predominantemente de nível I. Contudo, nesse estudo e no anterior, os adolescentes apresentaram um escore no nível II e III semelhante ao dos jovens adultos. Verificou-se uma maior qualidade do julgamento religioso nos jovens adultos em comparação aos adolescentes, mas os indivíduos mais velhos não apresentaram a evolução que seria esperada pela teoria de Oser e Gmünder (1991). Ainda existe um escore bastante alto do nível I nos participantes mais velhos e um escore pequeno do nível II, o que difere do estudo realizado na Suíça por Oser e Gmünder, em que a partir dos 20 anos o nível I era inexistente e o nível II apresentou o escore mais alto, como também difere do estudo de Camboim (2009), em que o nível I diminuiu bastante com a idade e o nível II e III aumentaram consideravelmente.

Essas diferenças de resultados na investigação do julgamento religioso podem ser atribuídas à diferença entre os países, assim como aos diferentes instrumentos utilizados. A pesquisa de Oser e Gmünder (1991) e a de Camboim (2009) foram realizadas utilizando um instrumento aberto, no qual os participantes tinham que extrair de sua mente as respostas. O instrumento utilizado nesta tese foi construído com base no DIT, com respostas já prontas e de escolha múltipla, o que, segundo Biaggio (2002),

facilita no reconhecimento de um estágio mais adequado. Por este motivo é que se acredita que os adolescentes tenham tido mais facilidade para escolher respostas de nível mais elevado do que os adolescentes que participaram da pesquisa de Camboim. Os participantes suíços desenvolveram mais precocemente o pensamento religioso de nível II, abandonando por completo o pensamento de nível I, mas o pensamento de nível III não foi mais elevado do que o dos estudos realizados no Brasil. Parece haver entre os suíços uma maior rejeição à religiosidade do que entre os brasileiros.

Assim como no estudo anterior, acredita-se que o universo acadêmico, que leva as pessoas a questionarem mais sobre o significado da vida e da morte, assim como a religiosidade e os conhecimentos e experiências religiosas parecem ser importantes fatores que exercem influência na maneira como os indivíduos pensam religiosamente. Os indivíduos que chegam ao pensamento do nível II, no qual existe uma compreensão de que Deus não existe ou não interfere nesse mundo, tornam-se céticos, principalmente, por acreditarem que o mundo é um lugar injusto e por refletirem sobre o papel sangrento de luta e violência que muitas religiões já desempenharam e/ou desempenham, longe das virtudes a que se propõem difundir. Pergunta-se: se Deus existe por que não faz nada diante das desigualdades sociais ou da violência contra os mais fracos? – por exemplo. Esse tipo de pensamento que é possível encontrar precocemente é mais freqüente quando se atinge uma maturidade cognitiva ou quando se presencia determinada situação considerada injusta na vida. Nesse caso, a reflexão sobre a vida pode levar os indivíduos à descrença em qualquer tipo de poder de ordem espiritual. No nível III as injustiças da vida ganham um significado de natureza mais abrangente, não como uma punição divina como encontrado no pensamento do nível I, nem como a ausência de Deus no mundo como o pensamento do nível II, mas fruto da ação humana com uma finalidade transcendental. O mundo é injusto por causa das

ações dos homens, que são livres para conduzir suas vidas. Deus existe para dar essa liberdade e se manifesta através da natureza e através da própria humanidade.

A educação religiosa pode ser um importante fator que castra ou que ajuda o desenvolvimento do pensamento religioso das pessoas. As religiões, segundo Crespi (1999), em seu papel tradicional defendido desde a idade média, pedem a seus membros para desenvolverem suas potencialidades espirituais, de maneira a promoverem o amor a Deus e ao próximo. Contudo, defendem também a obediência e a negação da própria pessoa, dificultando assim o desenvolvimento espiritual. Conforme a teoria do desenvolvimento do julgamento religioso, este desenvolvimento aparece com a *equilíbrio* das estruturas religiosas, advindas do aparecimento da autonomia, da responsabilidade pelos próprios atos e da opção voluntária para o amor, fruto do amadurecimento pessoal. Entretanto as instituições estão normalmente interessadas na manutenção da dependência, ou seja, em acentuar uma polaridade de dimensão religiosa, contrariando a tendência para o equilíbrio.

Tais resultados resgatam o debate sobre a força dos estágios das teorias do desenvolvimento religioso. Segundo Day (2008), nenhuma teoria dessa área atinge o rigor da teoria de Piaget por causa da natureza complexa dos contextos religiosos, porquanto cada conteúdo religioso é particular de cada contexto. Essa complexidade fica ainda maior quando se estuda a religiosidade dos brasileiros, que apresenta uma mobilidade e diversidade não encontrada em outros países (Dalgarrondo, 2008).

Os resultados de pesquisas de diferentes autores relatados nesta tese, assim como os resultados encontrados no presente trabalho, mostram que existem diferentes modos de pensar religiosamente. Desenvolver um pensamento religioso mais elevado, mais flexível e autônomo parece depender do desenvolvimento de outras dimensões humanas. Além do desenvolvimento cognitivo, acredita-se que uma dessas dimensões

possa ser o desenvolvimento do pensamento moral. Toda e qualquer religião ou forma de espiritualidade é formada por valores morais e visa à mudança de comportamento moral do ser humano.

Para se chegar a um elevado nível de pensamento religioso que valorize todo e qualquer ser humano, é necessário compreender que um mundo justo e de felicidade só é possível através do amor ao próximo, que se realiza na luta para assegurar os direitos fundamentais de todos. Acredita-se que se o indivíduo não tiver um pensamento moral elevado não poderá atingir um pensamento religioso elevado. Para verificar se o desenvolvimento do pensamento religioso depende do desenvolvimento do pensamento moral de justiça foi realizado o quarto estudo desta tese, apresentado a seguir.

Capítulo 6. O Terceiro Estudo Empírico

6.1. Objetivo geral

Verificar se existem diferentes níveis do pensamento moral e se a existência de cada um desses níveis é condição necessária para a existência do nível correspondente no pensamento religioso.

6.2. Objetivos específicos

- a) Verificar a existência de diferentes níveis de desenvolvimento do pensamento moral;
- b) Verificar se alcançar um determinado nível de desenvolvimento moral é necessário para alcançar um nível correspondente de desenvolvimento religioso;
- c) Verificar se existem diferenças de idade nos níveis de julgamento moral e nos níveis de julgamento religioso.

6.3. Hipóteses

- (1) Os dilemas do *Deffining Issues Test* (DIT) apresentarão três fatores;
- (2) Cada participante apresentará seu pensamento moral no mesmo nível ou em nível mais avançado do que seu pensamento religioso:
 - a) Os participantes com o pensamento moral predominantemente no nível I terão pensamento religioso predominante também no nível I;
 - b) Os participantes com o pensamento moral predominantemente no nível II terão pensamento religioso predominante no nível I ou II;
 - c) Os participantes com o pensamento moral predominantemente no nível III terão pensamento religioso predominante no nível I, II ou III.
- (3) Haverá uma evolução dos níveis de julgamento moral e religioso de acordo com a idade.

A hipótese (1) baseia-se no estudo realizado por Rest et al (2000) que, ao validar o DIT, encontraram uma estrutura fatorial em três fatores para cada dilema. A hipótese (2) baseia-se: nas teorias de Fowler (1981) e Oser (1991) quando assumem que existe uma relação estreita entre desenvolvimento moral e desenvolvimento religioso; na hipótese de Kohlberg (1981) de que os estágios do pensamento moral desenvolvem-se paralelamente aos estágios do pensamento religioso, mas não são suficientes; e nas pesquisas realizadas por Kohlberg (1981) e Day e Naedts (1995) cujos resultados indicaram escores de desenvolvimento moral mais avançados do que escores de desenvolvimento religioso para cada participante. A hipótese (3) fundamenta-se nas teorias do desenvolvimento moral (Kohlberg, 1964) e religioso (Oser & Gmünder, 1991) apresentadas nesta tese, cuja ideia central, tanto do julgamento moral quanto do julgamento religioso, é a evolução com a idade.

6.4. Método

6.4.1. Participantes

Participaram deste estudo 293 estudantes de escolas particulares e universitários, divididos em três grupos: (A) 93 estudantes de ensino médio com idades de 16 e 17 anos; (B) 101 estudantes universitário com idades de 20 e 21 anos e (C) 99 estudantes universitários com idades de 24 e 25 anos. Foram 35,5% de homens e 64,5% de mulheres ao total.

6.4.2. Instrumentos

1) Questionário sócio-demográfico – foram pedidas informações sobre sexo, idade, série, grau de religiosidade, grau de espiritualidade, religião, prática religiosa e crença em Deus.

2) *Deffining Issues Test* (DIT) – um teste objetivo de julgamento moral elaborado por Rest (1974), traduzido e adaptado para uso no Brasil por Bulzneck (1977) e reformulado por Camino e Luna (1989). Esse teste é composto por seis dilemas morais, dos quais foram utilizados dois: João e o Remédio e o Prisioneiro Foragido. Após cada dilema segue uma pergunta que deve ser respondida por sim, não ou não sei. Em seguida, há 12 afirmações construídas por Rest (1974), tendo como base a tipologia de estágios de Kohlberg, que os respondentes devem indicar o grau de importância. A este respeito, é importante esclarecer que, entre as afirmações, pelo menos uma delas possui conteúdo bem construído, porém destituído de sentido (intitulado por Rest de M); e, pelo menos uma das afirmações representa um estágio kohlberguiano intermediário (entre o 4 e 5), denominado de A (*antiestabilishment*) (Rest & Kohlberg, 1975, citado por Rest, 1974). (Anexo A).

3) Teste do Julgamento Religioso (TJR) – este instrumento foi descrito no primeiro estudo. Foi utilizada a versão final do instrumento. (Apêndice C).

6.4.3. Procedimento

a) De administração

Os instrumentos foram administrados de forma coletiva em sala de aula e os alunos responderam individualmente, gastando um tempo médio de 50 minutos. Foram consideradas apenas as respostas dos participantes que estiveram dentro de uma das faixas etárias estabelecidas neste estudo.

b) De análise

Foram realizados três tipos de análises:

1) Uma Análise Fatorial confirmatória para os dois dilemas do DIT, pedindo-se três fatores. Foi utilizado o método dos componentes principais (CP) com rotação *Varimax*. Considerou-se previamente como critérios o *KMO* igual ou superior a 0,60 e o

Teste de Esfericidade de Bartlett (qui-quadrado, χ^2) significativo ($p = 0,05$). Além disso, assumiu-se que cada item devia apresentar uma saturação mínima de $|0,40|$, assim como se optou pela exclusão dos itens que saturavam em mais de um componente;

Essa Análise Fatorial foi necessária para confirmar a sua estrutura em três componentes, conforme estudo realizado por Rest et al (2000), com o fim de comparar com os resultados do TJR.

2) Um teste de Wilcoxon para comparar os escores dos níveis de julgamento moral e de julgamento religioso, emparelhados 1 a 1. É um teste não paramétrico, equivalente ao teste t de *Student* para amostras emparelhadas. Segundo Siegel e Castellan (2006), o teste de Wilcoxon é útil para: (a) dizer qual membro de um par é “maior do que” e (b) ordenar as diferenças de acordo com seus tamanhos absolutos. “Isto é, o pesquisador pode fazer o julgamento de maior do que entre os dois valores de cada par, bem como entre quais dois escores surgindo de dois pares quaisquer” (pp. 109-110).

Para estabelecer os valores para cada par, foram realizadas algumas operações: primeiramente, consideraram-se as quatro afirmativas mais importantes (por ordem de importância) ao final do TJR e do DIT (neste caso, as afirmações sem sentido denominadas de M foram retiradas da análise para não comprometer os resultados). Para se chegar aos escores, seguiram-se os seguintes passos para cada participante: foi atribuído o peso 4 ao estágio correspondente a primeira resposta, peso 3 ao estágio correspondente a segunda, peso 2 ao estágio correspondente a terceira e peso 1 ao estágio correspondente a quarta. Em seguida, os pesos foram convertidos em pontos. Assim, para cada escala o total de pontos foi igual a 10 (4+3+2+1). Para melhor visualizar o procedimento adotado, segue um exemplo.

Se no dilema de Paulo, para o sujeito 1, a escolha da resposta mais importante fosse do estágio 2 (peso 4), a segunda mais importante do estágio 1 (peso 3), a terceira mais importante do estágio 3 (peso 2) e a quarta escolha mais importante do estágio 2 (peso 1); e se no Dilema da Sorte, para o sujeito 1, a escolha da resposta mais importante fosse um item do estágio 1 (peso 4), a segunda mais importante do estágio 5 (peso 3), a terceira do estágio 1 (peso 2) e a quarta do estágio 4 (peso 1), colocar-se-ia os pesos de acordo com a Tabela 17.

Tabela 17:

Exemplo de atribuição de pesos aos dilemas

	Estágio 1	Estágio 2	Estágio 3	Estágio 4	Estágio 5
Dilema de Paulo	3	4 + 1	2		
Dilema da Sorte	4 + 2			1	3
Total	9	5	2	1	3

Dessa forma, o estágio 1 receberia 9 pontos, o estágio 2 receberia 5 pontos, o estágio 3 receberia 2 pontos, o estágio 4 receberia 1 ponto e o estágio 5 receberia 3 pontos. Em seguida, somar-se-iam os pontos por nível, ou seja, seriam somados os pontos dos estágios 1 e 2 para o nível I, os pontos do estágio 3 para o nível II e os pontos dos estágios 4 e 5 para o nível III. Neste exemplo, o nível I ficaria com 14 pontos, o nível II ficaria com 2 pontos e o nível III com 4 pontos. Por fim, os resultados dessas somas seriam convertidos em porcentagens. Neste exemplo, o sujeito 1 teria o nível I como predominante, com 70% da preferência; o nível II teria 10% e o nível III 20%. Esse mesmo procedimento seria realizado para o DIT.

Para determinar o nível predominante em que o participante se encontrava, foi estabelecido que os pontos deveriam atingir no mínimo 40% num dado nível. Quando houve empate, optou-se por atribuir o nível mais elevado ao participante. Por fim, foi

atribuído o valor 1 para os participantes que tiveram o nível I como predominante; o valor 2 para os participantes do nível II e o valor 3 para aqueles do nível III.

3) Foi realizada uma MANOVA para verificar a influência da idade dos participantes nos níveis de desenvolvimento do julgamento moral e religioso. Essa análise foi realizada com as porcentagens dos participantes em cada nível do julgamento moral e religioso (antes da atribuição dos níveis predominantes de cada indivíduo).

Ressalta-se que os níveis do TJR e do DIT corresponderam aos fatores encontrados nas Análises Fatoriais realizadas nesta tese.

6.5. Resultados

Análise 1 – Análise Fatorial

A realização de uma Análise Fatorial do DIT teve como finalidade considerar seus resultados nos cálculos estatísticos que se seguiram. Para esta análise, foram pedidos três fatores, seguindo os mesmos procedimentos adotados em pesquisas anteriores (Rest et al, 2000; Camino & Luna, 1989), que não encontraram uma estrutura fatorial fiel aos estágios de Kohlberg.

A Análise Fatorial foi realizada utilizando os dilemas – Prisioneiro Foragido e João e o Remédio – juntos. O cálculo do KMO (0,73) e do teste de esfericidade de Bartlett [χ^2 (171) = 964,875; $p < 0,000$] mostrou a adequação da aplicação da Análise Fatorial. Foi realizada, então, a análise dos Componentes Principais pedindo-se três componentes. Os três primeiros fatores escolhidos, obedecendo ao critério de Kaiser do autovalor (“eigenvalue”) maior que 1, explicaram juntos 39,32% da variância total e obtiveram um Alfa de Cronbach médio de 0,63. Levando-se em consideração os critérios de saturação mínima de |0,40| e exclusão dos itens com saturação em mais de um componente, três itens foram excluídos das análises. As afirmações sem sentido,

denominadas de M e as afirmações que representam um estágio intermediário, denominado de A, foram retiradas da análise para não comprometer os resultados.

Os componentes encontrados são apresentados abaixo.

Componente 1 – Este componente foi chamado de “Legalidade”, pois os itens que o compõe referem-se ao respeito às leis, assim como às obrigações de cada pessoa dentro da sociedade. O pensamento moral desse fator foi aquele do estágio 4 da teoria de Kohlberg, apesar de ter incluído um item do estágio 6. Ele reuniu seis itens, com saturações variando de 0,55 a 0,77; apresentou valor próprio de 3,41, consistência interna (Alfa de Cronbach) de 0,80 e explicou 18% da variância total.

Componente 2 – Este componente foi chamado de “Relação interpessoal”, pois diz respeito a tomadas de decisões levando-se em consideração o relacionamento com pessoas próximas, seja por um interesse próprio, seja em benefício de um amigo ou familiar. Fazem parte deste componente os estágios 2 e 3 da teoria do desenvolvimento do julgamento moral. Ou seja, há uma mistura de estágios do nível pré-convencional com estágios do nível convencional. Ele reuniu seis itens, com saturações que variaram de 0,49 a 0,60; apresentou um valor próprio de 2,31; um Alfa de Cronbach de 0,61 e explicou 12,15% da variância total.

Componente 3 – Este componente foi denominado de “Bem comum”, pois os itens versaram sobre decisões que devem ser tomadas considerando o benefício para a sociedade inteira, através de princípios de consciência. O bem comum estaria acima das leis. Esse é o pensamento característico do nível pós-convencional da teoria de Kohlberg, que engloba os estágios 5 e 6. Este componente reuniu quatro itens que variaram de 0,47 a 0,67; apresentou um valor próprio de 1,74; um Alfa de Cronbach de 0,49 e explicou 9,17% da variância total. Na Tabela 18 estão as características de cada componente.

Tabela 18:

Análise dos Componentes Principais dos dilemas do Prisioneiro Foragido e de João e o Remédio

	Componentes		
	Legalidade	Relação interpessoal	Bem comum
1. O Sr. Simões deve cumprir o que determina a lei. E4	,777		
2. O correto seria que D. Cida se comportasse com base no que dita a lei. E4	,777		
3. As leis devem ser respeitadas. E4	,755		
4. Um cidadão tem obrigação de entregar um criminoso foragido, não importando as circunstâncias. E4	,698		
5. As ações devem ser julgadas a partir de princípios universais de justiça. E6	,559		
6. Os direitos do farmacêutico, quanto ao seu invento, devem ser respeitados. E4	,557		
7. D. Cida deve pensar na sua amizade com o Sr. Simões. E3		,605	
8. João deveria pensar que manter sua esposa viva seria útil para ele. E2		,605	
9. Só uma pessoa cruel e sem coração denunciaria o Sr. Simões. E3		,572	
10. João deveria pensar em beneficiar alguém que ele gosta. E3		,547	
11. O não cumprimento de uma lei deve estar subordinado aos interesses pessoais. E2		,542	
12. É natural que um marido amoroso chegue a roubar para atender a sua esposa. E3		,490	
13. O cumprimento de uma lei deve estar subordinado aos interesses e necessidades sociais E5A			,669
14. Decisões deste tipo devem ser tomadas considerando-se o bem comum. E5A			,652
15. Nas relações sociais, as pessoas devem se regular por princípios de consciência. E6			,484
16. Roubar, em casos como este, traria benefícios para a sociedade inteira. E5A			,471
Número de itens	6	6	4
Valor próprio	3,41	2,31	1,71
% da Variância	18	12,15	9,17
Alfa de Cronbach	0,80	0,61	0,49
Média do fator	2,41a	1,83c	2,36b

Para melhor visualizar os fatores do TJR e do DIT, que correspondem aos três níveis do desenvolvimento do julgamento religioso e moral, apresenta-se na Tabela 19, um paralelo do conteúdo desses níveis.

Tabela 19:

Características dos níveis de desenvolvimento do julgamento moral e religioso

	JULGAMENTO MORAL	JULGAMENTO RELIGIOSO
	RELAÇÃO INTERPESSOAL Nível heterônomo. Obedece-se as normas para satisfazer desejos e interesses pessoais: “uma mão lava a outra”. Neste nível também estão presentes o cuidado e a preocupação com quem se tem afeto. Moralidade afetiva e relacional.	MERECIMENTO Nível heterônomo. Obedece-se as normas para evitar punições e/ou ganhar recompensas. Crença de que existe um poder superior que controla sua vida, de acordo com suas ações: “dou para que tu dês”. Também existe uma relação de afetividade entre os homens e Deus, sentimentos de gratidão, lealdade e temor.
NIVEL I		
	LEGALIDADE Nível convencional. Respeito pelas leis e pela autoridade. Os deveres devem ser cumpridos para se manter a ordem social. Existe a obrigação de se cumprir a lei sob quaisquer circunstâncias.	DIMENSAO HUMANA Nível deísta. Não existe qualquer interferência divina no mundo. Os homens agem por sua própria consciência e responsabilidade.
NIVEL II		
	BEM COMUM Nível autônomo. Leva-se em consideração, em primeiro lugar, o benefício para a sociedade inteira. As decisões são tomadas ou as leis são cumpridas pensando-se no bem comum, nas consequências sociais. As leis são relativas.	LIBERDADE Nível da intersubjetividade. Deus constitui a possibilidade de ação humana, mas os outros, em sua própria liberdade, constituem o verdadeiro objetivo de ação e fornecem significado para ela.
NIVEL III		

Análise 2 – Teste de Wilcoxon com os valores correspondentes aos níveis predominantes no DIT e no TJR

Foi realizado um Teste de Wilcoxon levando-se em consideração a variável julgamento moral e a variável julgamento religioso. Verificou-se que houve uma frequência mais alta ($n = 88$) de participantes com escores maiores no julgamento moral do que no julgamento religioso ($z = - 2,747$; $p = 0,006$). A Tabela 20 apresenta os resultados do teste de Wilcoxon.

Tabela 20:

Relação entre os níveis de julgamento moral e os níveis de julgamento religioso

	n	z	Direção
Moral < religião	49		
Moral > religião	88	-2,747**	Moral > Religião
Moral = religião	123		
Total	260		

** p < 0,01

Para melhor visualizar a frequência dos participantes em cada nível do julgamento moral e religioso, construiu-se uma tabela de contingência (Tabela 21). Verificou-se que, dos 47 participantes com pensamento moral no nível I, 28 deles têm pensamento religioso em nível mais avançado e 19 tem pensamento religioso também no nível I. Em contrapartida, dos 78 participantes que possuem pensamento religioso no nível I, 59 deles tem pensamento moral em nível mais avançado.

Constatou-se também que dos 51 participantes com pensamento moral no nível II, 27 deles tem pensamento religioso nos níveis II ou III. Por outro lado, dos 41 participantes com pensamento religioso no nível II, 35 deles tem pensamento moral nos níveis II ou III.

Por fim, dos 162 participantes com pensamento moral no nível III, 64 deles tem pensamento religioso nos níveis I ou II e 98 deles tem pensamento religioso no nível III. Em oposição, dos 141 participantes com pensamento religioso no nível III, 43 possuem pensamento moral nos níveis I ou II.

Tabela 21:

Tabela de contingência entre os níveis de julgamento moral e julgamento religioso

RELIGIÃO \ MORAL	RELIGIÃO	NIVEL I	NIVEL II	NIVEL III	TOTAL
		Merecimento	Dimensão Humana	Liberdade	
NIVEL I – Relação Interpessoal		19	06	22	47
NIVEL II - Legalidade		24	06	21	51
NIVEL III – Bem Comum		35	29	98	162
TOTAL		78	41	141	260

Análise 2 – A evolução da idade de acordo com os níveis de julgamento moral e religioso

Para verificar se existe uma diferença significativa entre as médias de cada grupo de idade para cada nível do julgamento moral e religioso, realizou-se uma MANOVA. Encontrou-se diferença significativa no nível I do julgamento moral ($F(289) = 14,72$; $p = 0,000$) e também no nível I do julgamento religioso ($F(289) = 15,87$; $p = 0,000$) e no nível III do julgamento moral ($F(289) = 5,63$; $p = 0,004$) e também no nível III do julgamento religioso ($F(289) = 10,78$; $p = 0,000$).

Através de um teste de Bonferroni, verificou-se que, no nível I do julgamento moral, a média ($M = 31,5$; $DP = 0,18$) do grupo de 16-17 anos foi significativamente maior ($p = 0,000$) do que a média ($M = 19$; $DP = 0,17$) do grupo de 20-21 anos e significativamente maior ($p = 0,000$) do que a média ($M = 21,4$; $DP = 0,15$) do grupo de 24-25 anos. Verificou-se também que no nível III do julgamento moral a média ($M = 38,5$; $DP = 0,18$) do grupo de 16-17 anos foi significativamente menor ($p = 0,003$) do que a média ($M = 48$; $DP = 0,19$) do grupo de 20-21 anos. A média ($M = 43$; $DP = 0,19$) do grupo de 24-25 anos não diferiu das demais.

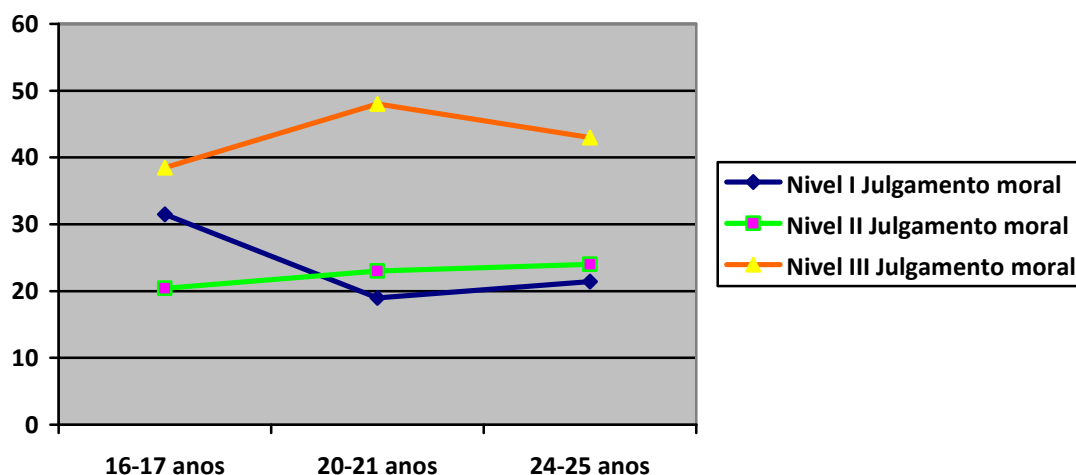


Figura 1. Médias dos participantes por grupo de idade em cada nível de julgamento moral

A realização do teste de Bonferroni permitiu também verificar que, no nível I do julgamento religioso, a média ($M = 44$; $DP = 0,29$) do grupo de 16-17 anos foi significativamente menor ($p = 0,000$) do que a média ($M = 22,5$; $DP = 0,26$) do grupo de 20-21 anos e significativamente menor ($p = 0,001$) do que a média ($M = 30$; $DP = 0,28$) do grupo de 24-25 anos. Verificou-se também que no nível III do julgamento religioso a média ($M = 64$; $DP = 0,29$) do grupo de 20-21 anos foi significativamente maior ($p = 0,003$) do que a média ($M = 46,5$; $DP = 0,26$) do grupo de 16-17 anos e significativamente maior ($p = 0,017$) do que a média ($M = 53$; $DP = 0,28$) do grupo de 24-25 anos.

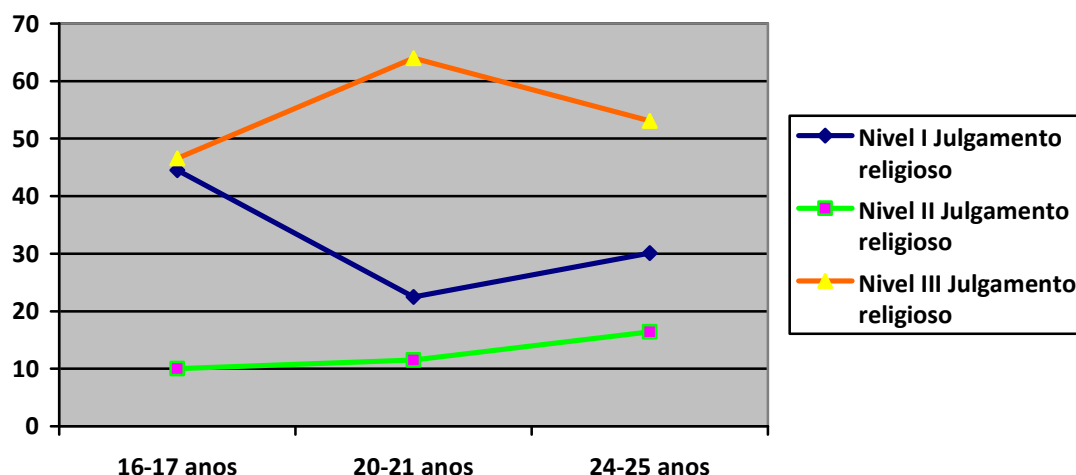


Figura 2. Médias dos participantes por grupo de idade em cada nível do julgamento religioso.

6.6. Discussão

O principal objetivo do terceiro estudo foi verificar se o avanço do pensamento moral é necessário para avanço do pensamento religioso. Primeiramente, procurou-se verificar se a estrutura fatorial do DIT continha três fatores e se os fatores eram semelhantes aqueles encontradas por Rest et al. (2000), o que foi confirmado. Assim, foi possível fazer referência a níveis de desenvolvimento moral, como se fez no TJR em termos de desenvolvimento religioso; o que tornou viável a comparação entre os pensamentos moral e religioso dos participantes.

A hipótese (1), portanto, foi confirmada. Os itens se organizaram em três fatores: o fator I correspondeu ao estágio 4 da teoria de Kohlberg; o fator II englobou os itens com conteúdo dos estágios 2 e 3 e o fator III englobou os estágios 5 e 6. A fidedignidade do DIT verificada através do Alfa de Crombach (0,63) não indicou uma precisão satisfatória, de acordo com os critérios utilizados por Nunnally (1991), mas

que, segundo Maroco e Garcia-Marques (2006), na área de ciências humanas um índice de 0,60 é considerado aceitável.

O fator que reuniu os estágios 2 e 3 da tipologia de Kohlberg (1984) foi denominado de Relação Interpessoal e apresentou a menor média. O Alfa de Cronbach desse fator foi de 0,61 e foi considerado aceitável. O que chama a atenção é o fato dos estágios 2 e 3 fazerem parte, na tipologia de Kohlberg, de níveis distintos, respectivamente: do nível I – pré-convencional e do nível II – convencional. Lembra-se, aqui, que o nível pré-convencional é aquele da moralidade heterônoma, guiada por normas externas e interesses pessoais e concretos, e que o nível convencional é aquele em o interesse em seguir as normas surge da preocupação com as normas sociais, mesmo que sejam entendidas apenas como convenções, o que significa um interesse não egoísta. Julga-se que os itens do fator Relação Interpessoal tenham em comum o fato de referirem-se a benefícios a alguém, que pode ser tanto à própria pessoa como a alguém de seu afeto.

O fator que reuniu os itens referentes ao estágio 4 da teoria de Kohlberg (1984) foi chamado de **Legalidade** e apresentou a maior média. A consistência interna desse fator, verificada através do Alfa de Cronbach, foi o mais alto comparado aos outros dois – 0,80, considerado bom. Note-se, que no fator Legalidade, também foi incluído um item do estágio 6 “As ações devem ser julgadas a partir de princípios universais de justiça”. Julga-se que a inclusão deste item no fator que tem como conteúdo o respeito às leis e as obrigações das pessoas pela manutenção da ordem social, foi devido ao item referir-se a um dever, como também se pode supor que o termo justiça tenha tido uma interpretação mais concreta, ligada à esfera jurídica, legal. Por se tratar de apenas um item, essa inclusão não parece ter trazido problemas aos resultados de uma forma geral.

A maioria dos itens reunidos nesse fator corresponderam ao nível convencional da tipologia kohlberguiana, que se caracteriza pela preocupação em manter a ordem social, seguindo as regras a um nível mais interpessoal, grupal ou social. De acordo com a tipologia de Kohlberg (1984), neste nível, além do estágio 4 também está incluído o estágio 3. Todavia, na Análise Fatorial realizada neste estudo, os itens do estágio 3 foram reunidos com os do estágio 2, o que corrobora o estudo de Rest et al. (2000).

O terceiro fator, denominado de Bem Comum, apresentou a segunda maior média e um valor baixo para o Alfa de Cronbach (0,49). Acredita-se que esse valor seja devido a um número pequeno de itens. Esse fator reuniu itens do nível pós-convencional da tipologia de Kohlberg (1984), principalmente, do estágio 5. O conteúdo desses itens revela uma preocupação com o bem-estar social, baseado mais em princípios de consciência do que nas leis.

A composição dos fatores, dada neste trabalho, foi que o fator Relação Interpessoal corresponderia ao nível I do desenvolvimento moral, o fator Legalidade ao nível II e o fator Bem Comum ao nível III.

Ao comparar os níveis de julgamento moral aos níveis de julgamento religioso, verificaram-se algumas semelhanças e algumas diferenças entre esses dois tipos de pensamento. O pensamento moral e o pensamento religioso do **nível I** exprimem, sobretudo, interesses pessoais – a preocupação de dar para receber algo em troca. No caso do pensamento moral, essa troca refere-se às relações entre as pessoas: ajudar o outro implicaria num ganho pessoal. No pensamento religioso, essa troca é concebida na relação entre a pessoa e Deus: ajudar uma pessoa implicaria numa recompensa divina. Dentro deste nível também é possível identificar uma moral afetiva. No pensamento moral essa afetividade refere-se ao sentimento de gratidão, afeição e/ou lealdade: cumprir ou não uma regra implicaria em beneficiar alguém que se goste, um

amigo ou familiar. No pensamento religioso a afetividade está presente na relação com Deus: Deus é visto como um pai, um amigo, e cumprir uma regra implicaria em agradecê-lo, agradá-lo.

No que diz respeito ao **nível II**, a comparação entre os dois tipos de pensamento é mais complexa. O ponto de interseção entre o pensamento moral e o religioso está no foco à vida social, mas mesmo assim visto de perspectivas diferentes. No pensamento moral, os indivíduos dão importância às leis, pois elas regulam e mantêm a ordem social. Valoriza-se a vida social, na qual cada pessoa deve cumprir suas obrigações e respeitar as leis e a autoridade. No pensamento religioso, prioriza-se a dimensão humana em detrimento da dimensão espiritual. Não existe uma ênfase no respeito às leis e autoridade, como no nível II do pensamento moral, mas existe um destaque também à vida social, na qual cada indivíduo é responsável pela construção do mundo, através de seus próprios planejamentos e decisões, sem interferências de ordem transcendental. O respeito, nesse caso, existiria mais pelas tomadas de decisões humanas do que pelas leis ou autoridade.

No **nível III**, a comparação entre pensamento moral e religioso permite identificar alguns pontos em comum: ambos os pensamentos são mais maleáveis, admitindo-se a falibilidade das leis humanas; acredita-se que existiriam princípios gerais e universais, que deveriam ser priorizados, como a liberdade e a igualdade entre todos os seres humanos; buscam-se soluções que considerem as necessidades sociais e o bem comum. No pensamento moral, compreende-se que as leis são relativas e que podem ser questionadas e mudadas. O direito à vida e à liberdade devem ser protegidos, mesmo que vá de encontro com o interesse de determinados grupos dominantes. Os Direitos Humanos devem ser assegurados, pois se acredita na transformação da sociedade e não apenas em sua manutenção. Com relação ao pensamento religioso, as pessoas

conseguem perceber que as leis humanas não dão conta de regular a vida como um todo, existiria uma simultaneidade de forças transcendentais e imanentes. Acredita-se na liberdade do homem, que seria entendida como uma liberdade vinda de Deus, mas também como uma possibilidade de ação humana, de autodeterminação. Julga-se que todas as pessoas são iguais, ligadas por um poder cósmico, independente de religião, crença ou não crença. Todos os indivíduos constituem parte essencial do todo (Deus), no qual a liberdade do homem existiria condicionada à responsabilidade para com todas as pessoas.

A segunda hipótese desse estudo, que prediz que cada participante apresentará seu pensamento moral no mesmo nível ou em nível mais avançado do que seu pensamento religioso, não foi confirmada, pois 49 participantes deram respostas mais avançadas no pensamento religioso do que no pensamento moral. Em todo o caso, a diferença foi significativa e vai ao encontro da suposição de Kohlberg (1981) de que o desenvolvimento de um nível moral é necessário, mas não suficiente para o desenvolvimento de um nível paralelo do julgamento religioso. Confirma-se também com esses resultados a relação positiva existente entre o julgamento moral e o julgamento religioso, corroborando os resultados encontrados nos estudos de Day e Naedts (1995), Fowler (1981), Kohlberg (1981), Oser (1991) e Urbina, Biaggio e Vegas (1998).

Ainda com relação aos 49 participantes que “fugiram à regra”, ou seja, deram respostas mais elevadas no julgamento religioso do que no julgamento moral, um resultado semelhante também foi encontrado no estudo de Day e Naedts (1995). Esses autores verificaram que, apesar dos participantes terem apresentado um escore médio do julgamento moral maior do que o do julgamento religioso, em alguns casos (não informados), os escores do julgamento religioso eram maiores do que os escores do

juízo moral. É importante destacar que no estudo de Day e Naedts a comparação entre os escores do juízo moral e do juízo religioso não apresentou diferença significativa.

É necessário também considerar que a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg (1984) inclui apenas a justiça, considerada por ele como a maior das virtudes. Todavia, o próprio Kohlberg admitiu que o pensamento moral não se limita apenas a justiça, existiriam outras virtudes tão elevadas quanto esta, como as virtudes que não podem ser exigidas das pessoas, pois dizem respeito a ações de sacrifício. Essas virtudes são mais enfatizadas nos ensinamentos religiosos. O pensamento religioso, de acordo com Fowler (1981) e Oser (1991), possui conteúdos morais, e estes conteúdos podem abranger mais do que a justiça. Portanto, as pessoas que apresentaram um pensamento religioso mais avançado do que o pensamento moral podem ter se guiado por princípio moral diferente da justiça, mas não menos importante.

Outra explicação para a não confirmação da hipótese (2), que vai no mesmo sentido daquela dada acima, é o fato dos níveis de desenvolvimento moral e níveis do desenvolvimento religioso não terem um mesmo fio condutor. Ou seja, Kohlberg (1981) quando realizou uma pesquisa para testar a sua hipótese de precedência do juízo moral e os resultados a confirmaram, utilizou, para comparação, estágios do juízo religioso construídos por ele próprio, que tinham, portanto, a mesma estrutura dos estágios morais, já que eram baseados neles. No caso dessa tese, os níveis do desenvolvimento moral e os níveis de desenvolvimento religioso, apesar de apresentarem certas semelhanças, os conteúdos são bastante distintos.

Chama também a atenção no presente estudo, o número de vezes em que os participantes deram respostas de nível igual no juízo moral e no juízo religioso. Isto é, verificou-se que 123 participantes estavam em níveis correspondentes

nos dois tipos de pensamento. Sendo que essa frequência de empates foi maior no nível III – desses 123 empates, 98 foram nesse nível, o que vai numa direção contrária ao estudo de Kohlberg (1981). O paralelismo encontrado por Kohlberg ocorreu nos primeiros estágios, sendo nos últimos estágios que os escores de pensamento moral eram mais elevados do que os escores do pensamento religioso. Nesse caso, é preciso levar em conta que nesta tese fala-se em níveis de desenvolvimento e não em estágios.

Com relação ao **nível I**, a maior parte dos participantes apresentou um escore maior no julgamento religioso do que no julgamento moral, ou seja, 59 participantes que estavam no nível I do julgamento religioso já estavam em níveis mais elevados do julgamento moral. Isso reforça o argumento de Kohlberg de que o pensamento religioso requer uma reflexão sobre o raciocínio moral e a partir do momento em que se compreende o raciocínio moral dá-se um significado religioso. No **nível II** e no **nível III**, como seria esperado, houve uma frequência maior de participantes com escore mais alto no julgamento moral do que no julgamento religioso.

Destaca-se o fato de ter sido encontrada uma baixa frequência de participantes no nível II dos dois tipos de pensamento, principalmente do pensamento religioso. Com relação à baixa frequência de participantes com o pensamento religioso ($f = 41$) no nível II, repetem-se os resultados encontrados nos capítulos empíricos anteriores a este, nos quais se verificou uma baixa média dos participantes nesse nível.

Essa baixa frequência ou baixa média no nível II que vem se repetindo nesta tese é intrigante, considerando que nos dois estudos realizados anteriormente no Brasil (Camboim, 2009) a frequência do estágio 3, que corresponde ao nível II neste estudo, sempre foi elevada, equivalente ou maior à frequência do nível III, principalmente por se tratar de uma amostra também de universitários. Na pesquisa de Oser e Gmünder (1991) também se encontrou uma grande frequência de pessoas no estágio 3 a partir dos

14 anos de idade. Sendo assim, pode-se supor que essa diferença nos resultados seja proveniente do tipo de instrumento utilizado. O TJR é um teste de múltipla escolha, no qual é mais fácil reconhecer um estágio como o mais adequado. O nível III do julgamento religioso acaba por abranger uma grande quantidade de participantes que talvez numa entrevista com questões subjetivas não ocorresse. Porém, isso não explica por que a frequência de participantes é maior no nível I do que no nível II. Ocorre que o nível I do pensamento religioso é sempre bastante frequente, principalmente, entre os adolescentes. Portanto, supõe-se que para os adolescentes não seja tão fácil como para os jovens adultos universitários fazer escolhas de respostas de níveis mais elevados no pensamento religioso.

Com relação ao pensamento moral, houve uma quantidade quase semelhante de participantes no nível I e no nível II (apenas quatro participantes a mais neste último). A pouca frequência no nível II (estágio 4 da teoria de Kohlberg) surpreende quando comparado com resultados de outras pesquisas. No estudo de Kohlberg, Snarey e Reimer (1984) o estágio 4 foi predominante em jovens de 16 a 26 anos, assim como no estudo de Galvão (2010) e Abreu (2013).

A alta frequência no nível III do pensamento moral também pode respaldar a justificativa do tipo de instrumento utilizado, já que o DIT é também um teste objetivo e mais fácil de escolher uma resposta de um nível mais elevado. Rest et al (2000) concordam que o DIT facilita as escolhas das pessoas por níveis mais elevados de pensamento. Esses autores julgam que o DIT é mais vantajoso do que o MJI, pois esta entrevista requer que os indivíduos construam, articulem e defendam argumentos para suas escolhas morais, o que pode esbarrar em uma limitação verbal. O DIT, portanto, proporcionaria aos indivíduos o reconhecimento e a escolha de um pensamento moral,

sendo o nível pós-convencional mais facilmente atingido. Talvez por isso, o pensamento do **nível III**, tanto o moral quanto o religioso, predominou entre os participantes.

No que diz respeito à hipótese (3): “haverá uma evolução dos níveis de julgamento moral e religioso de acordo com a idade”, não foi possível confirmá-la. Apenas verificou-se uma tendência de idade nos dois tipos de pensamento. Os adolescentes de 16-17 anos apresentaram uma média significativamente maior no nível I, tanto do julgamento moral quanto do julgamento religioso. No nível III as médias foram elevadas nos três grupos, mas os jovens de 20-21 anos apresentaram média superior aos demais grupos de idade nos dois tipos de pensamento. Esses resultados corroboram os obtidos por Camboim (2009).

Verificou-se em ambos os tipos de pensamento, que o grupo intermediário (20-21 anos) mostrou-se atípico, com uma média no nível III bastante elevada, sendo maior do que a do grupo de participantes mais velhos. Pode-se supor que os participantes de 20-21 anos, que se encontram, em geral, na primeira metade do curso universitário tenham um fervor maior para transformar a sociedade, idealizando um mundo mais justo e igualitário, o que transpareceria em suas escolhas nos instrumentos. Com o passar dos anos, ao final do curso, essa idealização já não existiria nessa proporção e haveria um pensamento menos exagerado e mais ponderado com a situação real do mundo. Nesse caso, os resultados do grupo mais velho de 24-25 anos refletiriam um pensamento mais condizente com a realidade e menos utópico.

Considerações Finais

Para se atingir o objetivo principal desta tese, que foi verificar se o pensamento moral é necessário ao pensamento religioso, foi imperativa a realização de três estudos empíricos. Os dois primeiros referiram-se à construção e validação do Teste do Julgamento Religioso, instrumento utilizado no terceiro estudo.

O TJR foi elaborado com base na teoria do desenvolvimento do julgamento religioso de Oser e Gmünder (1991). Com a finalidade de construir um instrumento que medisse o julgamento religioso de forma objetiva, semelhante ao DIT, Considera-se que este instrumento possa trazer significativas contribuições na área do desenvolvimento do julgamento religioso no Brasil, tanto para o aprofundamento desse campo de estudo, como para verificar possíveis relações com outras variáveis.

O TJR possibilitou obter um conhecimento maior do julgamento religioso de uma amostra brasileira, confirmando as diferenças existentes em relação à amostra suíça encontradas nos estudos realizados anteriormente por Camboim (2009). Além disso, foi possível verificar a influência de algumas variáveis sócio-demográficas nesse tipo de julgamento. Neste caso, foi visto que o grau de religiosidade dos indivíduos pode influenciar tanto positivamente quanto negativamente o julgamento religioso. Isto é, ser uma pessoa muito ou pouco religiosa não vai revelar o seu nível de pensamento religioso, mas sim como essa pessoa interpreta os conteúdos religiosos, que pode ser de forma literal, inflexível e heterônoma ou de forma simbólica, flexível e autônoma. O que corrobora o estudo de Duriez e Soenens (2006) e a teoria de Oser e Gmünder (1991) quando afirmam que o desenvolvimento do julgamento religioso independe de crença religiosa ou grau de religiosidade.

Mesmo que alguns resultados demonstrem que o nível de julgamento religioso não depende de crença religiosa, outros resultados parecem mostrar que algumas

religiões influenciam no nível de julgamento religioso da pessoa. Dessa forma, o questionamento que opõe conteúdo e estrutura se mantém. Pergunta-se, então: são as religiões que estimulam o pensamento religioso das pessoas ou são as pessoas que procuram as religiões mais ou menos conservadoras de acordo com o seu nível de pensamento religioso? Essas questões não podem ser respondidas nesta tese, pois não foi esse o seu objetivo, mas futuras pesquisas podem ser realizadas com pessoas de diferentes religiões, que participam ativamente de seus cultos, comparando-se com as pessoas que não possuem religião.

Os resultados dos capítulos empíricos 1 e 2 foram importantes para a compreensão do terceiro, que foi o objetivo principal desta tese: verificar a relação de necessidade do pensamento religioso e do pensamento moral. O objetivo dessa tese foi pensado a partir das teorias de Kant (2006/1973) e Kohlberg (1981), quando afirmaram que a moral antecede a religião. Para estes autores, moral e religião são fortemente relacionados. A moral levaria à ideia de um bem supremo no mundo o que, por sua vez, levaria a supor a existência de um Ser superior.

Quando Kohlberg levantou a hipótese de que o desenvolvimento de um estágio moral é necessário, mas não suficiente para o desenvolvimento de um estágio paralelo do julgamento religioso, ele levou em conta que o desenvolvimento moral acontece em todos os indivíduos, sejam eles religiosos ou não e que pensar sobre algo metafísico requer antes refletir sobre o mundo físico.

Refletindo sobre o início da relação com Deus, pode-se dizer que antes de qualquer relação com a transcendência, as crianças pequenas relacionam-se com os seus cuidadores. E é a partir do respeito por eles, segundo Piaget (1932), que as crianças vão adquirindo suas primeiras noções morais. Ora, sendo assim, o respeito por um Deus não pode vir antes do respeito por um pai ou por uma mãe. A ideia de Deus como um pai

nada mais é do que uma replicação da relação dos homens com os seus pais terrenos. É assim que, para Kohlberg (1981), os estágios do desenvolvimento do julgamento moral se desenvolvem paralelamente aos estágios do desenvolvimento do julgamento religioso, existindo apenas um tempo adicional entre o alcance de um estágio moral e a construção de um estágio religioso paralelo. Foi seguindo essa linha de raciocínio que o estudo empírico do estudo 3 dessa tese foi realizado, tentando-se verificar a hipótese formulada: os participantes terão o pensamento moral no mesmo nível ou em nível mais avançado do que o pensamento religioso.

Entretanto, essa hipótese não foi confirmada, pois 49 participantes apresentaram um pensamento religioso mais avançado do que o pensamento moral. Nesse caso, é preciso levar em consideração que o pensamento moral não se limita à justiça. O próprio Kohlberg (1981) admitiu que existem virtudes, como por exemplo a virtude de ágape, a generosidade e o altruísmo, que se encaixam numa dimensão aretaica (Lourenço, 1992), ou seja, incluem-se numa ética que possui o mesmo respeito que a justiça pela integridade do ser humano, mas não podem ser exigidas de todas as pessoas, pois dizem respeito a ações de sacrifício. Pode-se dizer que são virtudes muito estimuladas dentro de algumas religiões.

Existem ainda muitas questões que perpassam a relação entre moral e religião e que não puderam ser explicitadas nessa tese. As contradições que existem no campo religioso é uma delas. Ao mesmo tempo, por exemplo, em que certas instituições religiosas crêem no mandamento divino “amar ao próximo como a si mesmo”, há o discurso da exclusão quando afirma “fora da Igreja não há salvação”. Os princípios morais de amor ao próximo, perdão das ofensas, caridade e solidariedade, que regem as principais religiões do mundo, são, segundo Comparato (2006), em vários momentos históricos, desrespeitados pelas próprias instituições religiosas, evidenciando uma

distância entre as práticas morais dessas instituições e os princípios de sua doutrina. Além disso, a mensagem profética e religiosa de caridade e amor é, de acordo com Crespi (1999), transformada em definição de normas e gerência de graças sacramentais. A dificuldade em se encontrar uma relação mais clara entre pensamento moral e pensamento religioso, pode vir das contradições que subjazem a dimensão religiosa.

Nesse sentido, as situações de dilemas podem também ter influenciado nas respostas dos participantes. Sabendo da força de controle social que uma religião pode ter, supõe-se que nos dilemas que tratavam da relação com Deus, pode ter ocorrido uma tendência dos participantes em escolher respostas mais de acordo com o que é estimulado nas suas religiões de pertença em detrimento daquilo que realmente pensam.

De qualquer forma, julga-se que os resultados desta tese foram satisfatórios, pois permitiram visualizar com um pouco mais de clareza a relação entre pensamento moral e pensamento religioso, mesmo sabendo que ainda há muito mais a estudar, pesquisar e refletir sobre o assunto.

O campo do desenvolvimento moral possui caminhos menos tortuosos do que o do desenvolvimento religioso, pois existe uma quantidade de pesquisadores bastante elevada no mundo todo que vem tratando do tema há vários anos e, mesmo assim, ainda são geradas discussões e contradições entre os autores. O campo do desenvolvimento religioso que não possui um campo de estudos firme e estabelecido e que as pesquisas na área estão apenas “engatinhando”, possui ainda o desafio de enfrentar barreiras de preconceito no meio científico.

Pode-se concluir que a dificuldade maior dessa tese consistiu na busca por uma maior clareza no campo do desenvolvimento religioso. Sendo assim, seria interessante que novos estudos pudessem ser realizados para o aprofundamento dessa área. Num estudo posterior, por exemplo, talvez fosse uma boa indicação conduzir uma pesquisa

que buscasse investigar de forma mais espontânea como as pessoas se relacionam com Deus e também com suas instituições religiosas. Assim, um estudo com pessoas com grande prática religiosa pudesse ajudar a entender a distância entre julgamento religioso e comportamento e julgamento morais. Da mesma forma, seria interessante a realização de uma pesquisa com crianças pequenas para entender como e quando elas começam a ter um julgamento religioso e como este se relacionaria com o início de um julgamento moral.

Referências

- Abreu, E. L. (2013). *A relação entre o pensamento moral da justiça e o pensamento moral do perdão*. Dissertação de Mestrado, Pós-graduação em Psicologia Social, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa – PB.
- Abreu, N. & Neto, S. (2003). Psicoterapia e Religião. *Boletim Academia Paulista de Psicologia*, 3, 4-7.
- Alves, A. D.; Alencar, H. M. & Ortega, A. C. (2012). Exemplos sobre a importância do amor: estudo com crianças no contexto da moralidade. *Temas em psicologia*; 20 (1), 261-272.
- Arbuthnot, J. B. & Faust, D. (1981). *Teaching moral reasoning: Theory and practice*. New York: Harper and Row.
- Bataglia, P. U. R. (1996). *Um estudo sobre o juízo moral e a questão ética na prática da psicologia*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.
- Biaggio, A. M. B. (1976). A developmental study of moral judgement of Brazilian children and adolescents. *Interamerican Journal of Psychology*, 10, 71-81.
- Biaggio, A. M. B. (2002). *Lawrence Kohlberg: ética e educação moral*. São Paulo: Moderna.
- Biaggio, A. M. B. & Barreto, M. S. L. (1991). Adaptação brasileira de uma medida objetiva de julgamento moral. *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 43(112), 107-119.
- Blatt, M. M. & Kohlberg, L. (1975). The effects of classroom moral discussion upon children's level of moral judgment. *Journal of Moral Education*, 4, 129-161.
- Bordignon, N. A. (2011). Implicações dos níveis de desenvolvimento moral de Kohlberg na educação superior. *Revista Lasallista de investigación*, 8(1), p. 16-27.

- Brechting, E. & Giancola, P. (2006). A longitudinal study of coping strategies and substance use in adolescent boys. *Journal of Child & Adolescent Substance Abuse*, 16(2), 51-67.
- Bryant, A. & Astin, H. (2008). The correlates of spiritual struggle during the college years. *Journal of Higher Education*, 79 (1), 1-27.
- Brym, R., Lie, J., Hamlin, C., Mutzenberg, R., Soares, E. e Souto Maior, H. (2006). *Sociologia: sua bússola para um novo mundo*. São Paulo: Thomson.
- Bulzneck, J. A. (1975). *Desenvolvimento moral: avaliação dos estágios kohlberguianos em crianças e adolescentes de Londrina*. Dissertação de mestrado. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.
- Bulzneck, J. A. (1979). *Julgamento moral de adolescentes delinquentes e não delinquentes em relação com ausência paterna*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.
- Caetano, L. M. (2004). *Os conceitos morais de pais e mães de crianças de 2 a 6 anos: um estudo sobre a obediência*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.
- Caetano, L. M. (2010). *Pais, adolescentes e autonomia moral: escala de concepções educativas*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.
- Camboim, A. (2009). *O julgamento religioso: um estudo com adolescentes e jovens adultos pessoenses*. Dissertação de mestrado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB, Brasil.
- Camino, C. & Luna, V. (1989). Reformulação e adaptação do Defining Issues Test (DIT). Trabalho apresentado no XXII Congresso Interamericano de Psicologia, Buenos Aires, Argentina.

- Camino, C.; Luna, V.; Alves, A.; Silva, M. & Rique, J. (1988). Primeiros resultados da reformulação e adaptação do Defining Issues Test. In *Anais do XVIII Reunião Anual de Psicologia* (p.236). Ribeirão Preto, São Paulo.
- Camino, C.; Rique, J. & Araújo, R. (1993). Validação interna e externa de seis instrumentos de avaliação da personalidade. In *Anais do I Encontro de Iniciação Científica da Universidade Federal da Paraíba*, João Pessoa, Paraíba.
- Comparato, F. (2006). *Ética: direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Crespi, F. (1999). *A experiência religiosa na pós-modernidade*. São Paulo: EDUSC.
- Dalgalarrondo, P. (2007). Estudos sobre religião e saúde mental realizados no Brasil: histórico e perspectivas atuais. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34 (1), 25-33.
- Daniel, N. (2004). Bible Knowledge and Moral Judgment: Knowing Scripture and Using Ethical Reasoning. *Journal of Research on Christian Education*, 13(1), 41-57.
- Datti, D. J. (1997). *A Psicologia Transpessoal: uma contribuição ao entendimento do Movimento Transpessoal e de suas implicações para a educação*. Dissertação de mestrado, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, Brasil.
- Day, J. M. & Naedts, M. H. L. (1995). Convergence and Conflict in the Development of Moral Judgment and Religious Judgment. *Journal of Education*, 177 (2), 1-24.
- Day, J. M. (2007). Moral Reasoning, Religious Reasoning, and their Supposed Relationship: Paradigms, Problems, and Prospects: A Brief Empirical Overview. *The Bulletin of the Society for Research in Adult Development*, 11(1), 6-9.
- Day, J. M. (2008). Human development and the model of hierarchical complexity: learning from research in the psychology of moral and religious development, *World Futures*, 64, 452-467.

- Day, J. (2009). Religion, Spirituality, and Positive Psychology in Adulthood: A Development View, *Journal of Adult Development*, online: December.
- Dallegrave, G. M. R. (1999). *O papel da identificação com o professor no desenvolvimento moral de adolescentes*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS, Brasil.
- Dias, A. C. F. (2002). *Estudo psicológico sobre o lugar das virtudes no universo moral aos 7 anos de idade: as crianças da primeira série discutem coragem e generosidade*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.
- Duriez, B. & Soenens, B. (2006). Religiosity, moral attitudes and moral competence: a critical investigation of the religiosity-morality relation. *International Journal of Behavioral Development*, 30 (1), 76-83.
- Eliade, M. (1992). *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda. (Trabalho original publicado em 1957).
- Elkind, David. (1964). Piaget's semi-clinical interview and the study of spontaneous religion. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 4, 40-47.
- Fehring, R., Miller, J., Shaw, C. (1997). Spiritual well-being, religiosity, hope, depression, and other mood states in elderly people coping with cancer. *Oncol Nurs Forum*, 24(4), 663-671.
- Fowler, J. W. (1981). *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper&Row.
- Fragoso, E. A. R. (2007). Crítica e conhecimento teórico e fundamentação da moral em Kant. In E. A. R. Fragoso, J. E. F. de Aquino & M. C. Soares (org.). *Ética e Metafísica*. Fortaleza: Ed. UECE.
- Frankl, V. E. (1993). *A presença ignorada de Deus*. Petrópolis, RJ: Vozes.

- Freitas, L. B. de L.; Pieta, M. A. M. & Tudge, J. R.H. (2011). Além da polidez: a expressão de gratidão em crianças e adolescentes. *Psicologia Reflexão e Crítica*; 24(4), 757-764.
- Freud, S. (1976). *O futuro de uma ilusão*. Rio de Janeiro: Imago. (trabalho original publicado em 1927).
- Frias, E. R. (2010). *Jogo das Representações (RPG) e aspectos da moral autônoma*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.
- Fujisawa, D. S. (2002). O desenvolvimento dos princípios de justiça na criança, *Semina: Ciências Biológicas e da Saúde*, 23(1), p.39.
- Galvao, L. K. S.; Camino, C. (2011). Julgamento moral sobre pena de morte e redução da maioridade penal. *Psicologia e Sociedade*, 23(2), p. 228-236.
- Goldman, R. (1964). *Religious thinking from childhood to adolescence*. New York: Seabury Press.
- Good, M. & Willoughby (2011). Evaluating the direction of effects in the relationship between religious versus non-religious activities, academic success, and substance use. *Journal of Youth Adolescence*, 40, 680-693.
- Harms, E. (1944). The development of religious experience in children. *American Journal of Sociology*, 50(2), 112-122.
- Hick, J. (1970). *A filosofia da religião*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Hoge, D. & Petrillo, G. (1978). Test of Goldman's theories. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17(2), 139-154.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2000). *Anuário de crédito rural*. Recuperado em 13 de julho, 2008, de <http://www.ibge.gov.br>
- James, W. (1992). *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix.

- Junqueira, C. & Coelho Junior, N. E. (2005). Considerações acerca da ética e da consciência moral nas obras de Freud, Klein, Hartmann e Lacan. *Psychê* 9(5), 105-124.
- Kabadayı, A., Aladağ, K. S. (2010). Comparision of the moral development of the students attending to different primary schools from different variables. *International Journal of Human Sciences*, 7(1), 878-898.
- Kant, I. (1974). *Crítica da Razão Prática*. Rio de Janeiro: Ediouro. (trabalho original publicado em 1788).
- Kant, I. (2006). *A Religião nos Limites da Simples Razão*. Coleção Grandes Obras do Pensamento Universal. São Paulo: Escala. (trabalho original publicado em 1793).
- King, P. M. (2009). Principles of Development and Developmental Change Underlying Theories of Cognitive and Moral Development. *Journal of College Student Development*, 50(6), 597-620.
- King, V. & Elder Jr, G. (1999). Are religious grandParents more involved grandParents? *Journal of Gerontology: Social Sciences*, 54B(6), 317-328.
- Kläden, T. & Feeser-Lichterfeld, U. (2006). Stages of lifespan? An alternative approach to religious development in adulthood. *Jet*, 19(1), 96-116.
- Koç, M; Çolak, T. S.; Kocaman, O. & Bayraktar, B. (2009). The level o moral interaction between university students and instructors according to Kohlberg's moral development theory. *International Journal of Human Sciences*, 6(2), 757-770.
- Kohlberg, L. (1969). El nino como filosofo moral. In. *Readingsin Psychology Today*. Califórnia: CRH Books. 181-186.

- Kohlberg, L. (1976). Moral stages and moralization: The cognitive-developmental approach. Em T. Lickona. *Moral development and behavior: Theory, research and social issues* (p.31-53). New York, Holt, Rinehart and Winston.
- Kohlberg, L. (1981). *Essays on Moral Development*. Volume I; The Philosophy of Moral Development. New York: Harper & Row.
- Kohlberg, L. (1984). The recent formulation of the theory. *Essays on Moral Development*, V.II: The psychology of moral development. New York: Haper and Row.
- La Taille, Y. (2006). *Moral e Ética: dimensões intelectuais e afetivas*. Porto Alegre: Artmed.
- Lima, V. A. A. (2000). *A generosidade segundo sujeitos de 6, 9 e 12 anos*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.
- Lind, G. (2000). O significado e medida da competência moral revisitada: um modelo do duplo aspecto da competência moral. *Psicologia. Reflexão e Crítica*, 13(3), 339-416.
- Lourenço, O. M. (1992). *Psicologia do desenvolvimento moral: teoria, dados e implicações*. Coimbra: Almedina.
- Maciel, K. D., Rocha, Z. (2008). Dois discursos de Freud sobre a religião. *Revista Mal-estar e subjetividade*, 7(3), 729-754.
- Mayhew, M. J.; Seifert, T. A. & Pascarella, E. T. (2012). How the First Year of College Influences Moral Reasoning Development for Students in Moral Consolidation and Moral Transition. *Journal of college student development*, 53(1), 19-40.
- Maroco, J. & Garcia-Marques, T. (2006). Qual a fiabilidade do Alfa de Cronbach? Questões antigas e soluções modernas? *Laboratório de Psicologia*, 4(1), 65-90.

- Monteiro, J. K. (2000). *Julgamento moral, culpa e depressão*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS, Brasil.
- Morais, F. A. (1997). *Desenvolvimento moral e do perdão em estudantes de cursos de Direito e Educação Física*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal da Paraíba, PB, Brasil.
- Moreira-Almeida, A., Neto, F. & Koenig, H (2006). Religiosidade e saúde mental: uma revisão. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 28(3), 242 - 250.
- Moretto, A. L. L. (2003). *O conceito de moral e o nível de julgamento moral, manifesto nas enunciações de adolescentes de diferentes níveis socioeconômicos, diante de um dilema moral*. Dissertação de Mestrado. Universidade Católica de Brasília, DF, Brasil.
- Norman, A., Richards, H. C., Bear, G. (1998). Moral Reasoning And Religious Belief: Does Content Influence Structure? *Journal of Moral Education*, 27(1), 89-98.
- Nunnally, J. C. (1991). *Teoría psicométrica*. México, DF: Trillas.
- Oser, F. & Gmünder, P. (1991). *Religious Judgement: A Developmental Perspective*. Alabama: Religious Education Press.
- Oser, F. (1991). Toward a logic of religious development: A reply to my critics. In J. W. Fowler, K. E. Nipkow, & E Schweitzer (Eds.), *Stages of faith and religious development: Implications for church, education, and society*. New York: Crossroad.
- Paiva, G. (1990). Algumas relações entre psicologia e religião. *Psicologia USP*, 1(1), 1-12.
- Paiva, G. J. (2007). Religião, enfrentamento e cura: perspectivas psicológicas. *Estudos de Psicologia*, 24(1), 99-104.

- Paiva, G., Zangari, W., Verdade, M., Paula, J., Faria, D., Gomes, D., Fontes, F., Rodrigues, C., Trovato, M., Gomes, A. (2009). Psicologia da Religião no Brasil: a produção em Periódicos e livros. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25(3), 441-446.
- Panzini, R. & Bandeira, D. (2007). *Coping* (enfrentamento) religioso/espiritual. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 34(1), 126-135.
- Pargament, K., Smith, B., Koenig H. & Perez, L. (1998). Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 37(4), 710-724.
- Pasquali, L. (2010). Testes referentes a construto: teoria e modelo de construção. In L. Pasquali (Ed.), *Instrumentação psicológica: fundamentos e práticas*. Porto Alegre: Artmed.
- Pearce, L. & Axinn, W. (1998). The impact of family religious life on the quality of mother-child relations. *American Sociological Review*, 63, 810-828.
- Peres, F., Simão, M. & Nasello, A. (2007). Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. *Rev. Psiq. Clín.* 34(1), 136-145.
- Piaget, J (1932). *O julgamento moral na criança*. São Paulo: Mestre Jou.
- Piaget, J (1975). *A equilibração das estruturas cognitivas, problema central do desenvolvimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Piaget, J. (1981). *Intelligence and affectivity: Their relationship during child development*. Palo Alto: Annual Reviews Inc. (trabalho original publicado em 1954).
- Piaget, J. (1987). *O nascimento da inteligência na criança*. Rio de Janeiro, LTC. (trabalho original publicado em 1966).

- Piaget, J. (1996). Os procedimentos da educação moral. In L. Macedo (Org.). *Cinco Estudos de Educação Moral*. São Paulo: Casa do Psicólogo Livraria e Editora Ltda. (trabalho original publicado em 1930).
- Piaget, J. (2000). *Biologia e conhecimento*. Petrópolis: Vozes. (trabalho original publicado em 1967).
- Piaget, J. (2004). *Seis estudos de psicologia*. São Paulo: Forense Universitária. (trabalho original publicado em 1964).
- Ribeiro, J. F. R. (1996). *O julgamento moral, a Tomada de Perspectiva do outro e a consideração empática: um estudo correlacional*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, PB.
- Raimundo, V. P. (2009). Construção e validação de instrumentos: um desafio para a psicolinguística. *Letras de Hoje*, 44(3), 86-93.
- Regnerus, M. (2005). Religious discord and adolescent family relations. *Unpublished manuscript*.
- Reich, H. (1993). Cognitive--Developmental Approaches to Religiousness: Which Version for Which Purpose? *International Journal for the Psychology of Religion*, 3(3), 145 – 171.
- Rest, J. R. (1974). Recent research on an objective test of moral judgment: How the important issues of a moral dilemma are defined. Em D. Palma & J. Foley (Orgs.), *Moral development*. New York: Loyola University.
- Rest, J. R.; Narvaez, D.; Thoma, S. J. & Bebeau, M. (2000). Neo-Kohlbergian Approach to Morality Research. *Journal of Moral Education*, 29(4), 381-395.
- Sallquist, J.; Eisenberg, N.; French, D.; Purwono, U. & Suryanti, T. (2010). Indonesian Adolescents' spiritual and religious experiences and their longitudinal relations with socioemotional functioning. *Development Psychology*, 46(3), 699-716.

- Santos, F. C. N. (2000). *Educação moral e redução da agressão em adolescentes*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, RS, Brasil.
- Seeman, T., Dubin, L. & Seeman, M. (2003). Religiosity/Spirituality and health: a Critical Review of the Evidence for Biological Pathways. *American Psychologist Association*, 58(1), 53-63.
- Shimizu, A. de M. (2004). Defining Issues Test-2: fidedignidade da versão brasileira e ponderacoes acerca de seu uso em pesquisas sobre moralidade. *Psicologia Reflexão e Crítica*, 17(1), 5-14.
- Tillich, P. (2001). *Dinâmica da fé*. São Leopoldo: Sinodal.
- Trovo, M. M.; Silva, M. J. P.; Leão, E. R. (2003). Terapias alternativas/complementares no ensino público e privado: análise do conhecimento dos acadêmicos de enfermagem. *Revista Latino-Americana de Enfermagem*, 11(4), 483-489.
- Turiel, E. (1983). *The development of social knowledge: morality and convention*. New York: Cambrigde University Press.
- Urbina, C. I.; Biaggio, A. M. & Vegas, C. (1998). Relações entre Julgamento Moral Pós-convencional, Grau de Fé e Participação Religiosa. In Moura, M. L. S.; Correa, J. & Spinillo, A. (Orgs). *Pesquisas Brasileiras em Psicologia do Desenvolvimento*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Vale, L. G. (2012). *Desenvolvimento moral: a generosidade relacionada à justiça e à gratidão sob a ótica das crianças*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, SP, Brasil.
- Vasquez, S. (1987). *Ética*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira S.A.
- Von Rondon, M. (2009). *A construção da competência moral e a influência da religião "contribuições para bioética*. Dissertação de Mestrado. Escola Nacional de Saúde Pública, Fundação Oswaldo Cruz, RJ, Brasil.

- Weber, M. (1967). *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Pioneira.
- Wulff, D. (1993). On the origins and goals of religious development. *International Journal for the Psychology of Religion*, 3(3), 181-186.
- Zanellas, D. C. (2008). *A passagem da moral à religião em Immanuel Kant*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Maria. Santa Maria, RS, Brasil.
- Zilio, D. & Carrara, K. (2009). B. F. Skinner: teórico da ciência e teórico da moral? *Arquivos Brasileiros de Psicologia*, 61(2), 1-12.
- Zilles, U. (2002). *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulus.

APÊNDICES

Apêndice A: Segunda Versão do TJR

O Dilema do Juiz

Numa pequena cidade vivia um homem rico. Ele tinha um casamento feliz e quatro filhos. Tinha muito sucesso no seu trabalho como juiz da cidade e rezava regularmente sem nunca se esquecer de agradecer a Deus por sua boa vida. Ele também fazia doações generosas para causas de caridade e intervinha pessoalmente em favor das pessoas pobres. Contudo, embora ele fosse um homem justo, muitas pessoas na cidade tinham medo do juiz por causa de seu rigor. Certos círculos de pessoas na cidade falavam mal dele e espalhavam boatos. Assim, sem ter feito nada errado, ele perdeu sua reputação. Depois de certo período de tempo ele foi forçado a renunciar a sua posição de juiz. Isso, no entanto, não foi tudo. Tempo depois, sua filha desenvolveu um tipo de paralisia que piorava a cada dia. O juiz não podia mais adquirir o remédio muito caro, mas necessário para o tratamento de sua filha e teve que vender sua bela casa e usar todo o dinheiro para pagar a conta do médico. Ainda assim, a condição de saúde de sua filha não evoluía para melhor.

O juiz reflete sobre seu infortúnio e se pergunta sobre o papel de Deus nesta situação. Você acha que Deus é responsável pelo infortúnio do juiz?

SIM () NÃO () NÃO SEI ()

Assinale com um “x” qual o grau de importância que tem, para você, as afirmações abaixo.

GRAU DE IMPORTÂNCIA

	<i>Máxima</i>	<i>Grande</i>	<i>Média</i>	<i>Pequena</i>	<i>Nenhuma</i>
1. A doença da filha do juiz foi uma fatalidade, não tem nada a ver com Deus.					
2. As pessoas conscientes de sua união com Deus sentem-se mais confortadas em situação de sofrimento.					
3. Deus ajuda a quem lhe agradece.					
4. O juiz deve pensar que Deus permite sofrimentos, pois os seres humanos são responsáveis por suas ações.					
5. Deus pune aqueles que agem contra a Sua vontade.					
6. O juiz deve pensar que as pessoas que o fizeram mal são também seres divinos, devendo ser compreendidas e amadas.					
7. Se o juiz tiver fé e mostrar que é uma boa pessoa, Deus vai devolver a sua felicidade.					
8. Se existe um Deus, ele não interfere nas ações dos homens, apenas observa.					
9. Se o juiz conseguir sentir o amor divino que une todas as pessoas, ele conseguirá superar qualquer sofrimento.					
10. Se o juiz não perder a fé, Deus pode curar a sua filha.					

GRAU DE IMPORTÂNCIA

	<i>Máxima</i>	<i>Grande</i>	<i>Média</i>	<i>Pequena</i>	<i>Nenhuma</i>
11. Deus deu ao juiz, assim como a todas as pessoas, a liberdade para pensar o que quisesse a respeito Dele.					
12. As pessoas podem ser punidas por Deus quando elas não provam sua fé.					
13. Deus não tem nada a ver com isso, o que aconteceu com o juiz poderia ter acontecido com qualquer outra pessoa.					
14. O juiz deve pensar que o amor divino o une a todas as pessoas, até àqueles que o fizeram mal.					
15. Se o juiz continuar sendo um bom homem, Deus pode devolver tudo que ele perdeu.					
16. O que ocasionou o infortúnio do juiz foram os boatos que as pessoas espalharam e não Deus.					
17. Deus tem o poder de controlar a vida dos homens.					
18. Deus deu o livre-arbítrio para o juiz, e permite que ele sofra as conseqüências dos seus próprios atos.					
19. Deus guia a vida das pessoas.					
20. O juiz deve pensar que o seu sofrimento é conseqüência do livre-arbítrio dado por Deus.					

Entre as afirmações acima, indique as quatro que você achou mais importante, respectivamente:

1. _____
2. _____
3. _____
4. _____

O Dilema de Paulo

Paulo, um jovem médico, formou-se recentemente e pediu a sua namorada em casamento. Antes do casamento os seus pais lhe pagaram uma viagem para a Inglaterra como recompensa por ter terminado com sucesso a sua educação. Paulo, então, embarcou para a sua viagem. Pouco tempo depois da decolagem, o comandante da aeronave anunciou que um dos motores não estava funcionando bem e que o outro não apresentava confiança. O avião, então, começou a perder altitude. Os procedimentos de emergência foram iniciados imediatamente: as máscaras de oxigênio e os salva-vidas foram distribuídos. Num primeiro momento, os passageiros gritavam e choravam e em seguida houve um silêncio de morte. Enquanto o avião caía em direção ao solo com grande velocidade, a vida inteira de Paulo passou diante de seus olhos. Ele sabia que a morte estava próxima. Nessa situação, ele se lembrou de Deus e começou a rezar. Prometeu que se ele fosse salvo dedicaria a sua vida a ajudar pessoas de países pobres e renunciaria ao casamento se sua noiva recusasse acompanhá-lo. Ele prometeu também abdicar

de altos salários e a busca por status social. O avião, então, caiu em um campo aberto, mas, por um milagre, Paulo sobreviveu! Depois do seu retorno para casa, foi-lhe oferecida uma excelente posição numa clínica privada. Por sua qualificação ele foi selecionado entre cerca de noventa candidatos. No entanto, Paulo se lembrou da sua promessa feita a Deus. Agora ele não sabe o que fazer.

Paulo deveria manter a promessa? SIM () NÃO () NÃO SEI ()

Assinale com um “x” qual o grau de importância que tem, para você, as afirmações abaixo.

GRAU DE IMPORTÂNCIA

	<i>Máxima</i>	<i>Grande</i>	<i>Média</i>	<i>Pequena</i>	<i>Nenhuma</i>
1. Quando Deus for julgar o homem, Paulo deverá prestar contas a Deus.					
2. Se desejo ter Deus como meu amigo, devo cumprir as promessas que faço a Ele.					
3. A promessa foi feita numa situação de desespero, Deus permite que Paulo tome a decisão que desejar.					
4. A quebra de uma promessa é uma desobediência a Deus, o que deixa as pessoas sob o domínio do mal.					
5. Ele não deveria manter sua promessa, pois não foi Deus quem o salvou, foi apenas um acidente que por sorte ele saiu vivo.					
6. Paulo deve cumprir a promessa, pois Deus pode retribuir com muito mais no futuro.					
7. Deus interfere neste mundo por meio das leis naturais de causa e efeito que regem o universo.					
8. Deus pode punir Paulo se ele não cumprir a promessa.					
9. A verdadeira caridade e solidariedade devem ser atos livres, sem imposições ou condições divinas.					
10. Deus é nosso pai que nos dá muitas coisas boas, devemos cumprir a promessa para presentear-Lo.					
11. Deus permite que Paulo faça a sua escolha em manter ou não a promessa. A sua decisão deve derivar de uma necessidade e liberdade interior.					
12. Paulo deve seguir a sua consciência sem se preocupar com um Ser que ele não vê.					
13. O nosso destino a Deus pertence.					
14. Deus não pode interferir na decisão de Paulo, ele é o responsável por sua própria vida.					
15. Deus expressa-se nas ações de amor para com o próximo e não na obrigação de cumprir uma promessa.					
16. As pessoas têm deveres para com Deus porque Ele nos criou, nos dá tudo, o nascer e o pôr do sol, a natureza, o ar, a vida.					
17. Deus não interfere nesse mundo, quem interfere são os seres humanos e a natureza.					
18. Essa é uma promessa irresponsável, pois o amor					

GRAU DE IMPORTÂNCIA

	<i>Máxima</i>	<i>Grande</i>	<i>Média</i>	<i>Pequena</i>	<i>Nenhuma</i>
de Deus não pode ser transformado em imposição, o que significaria a destruição do amor divino.					
19. A vontade de Deus é que sejamos pessoas melhores, temos o livre arbítrio para escolher como devemos agir.					
20. Ajudar o próximo deve ser um ato de amor e não de obrigação, revelando assim a manifestação de Deus em sua plenitude					

Entre as afirmações acima, indique as quatro que você achou mais importante, respectivamente:

1. _____
2. _____
3. _____
4. _____

Dilema da Sorte

Uma mulher pobre, para se divertir, aposta um pouco de dinheiro e compra um bilhete de loteria. Ela não tem a mínima esperança de ganhar, pois os que acertam são um em um milhão. Contudo, ela ganhou o maior prêmio, recebendo uma quantia de dinheiro extraordinária. Para ela só existe uma explicação: não foi a sorte, mas a “mão de Deus” que fez isto acontecer. Seus filhos, no entanto, explicam este evento referindo-se à sorte e conversam com sua mãe sobre isso. Mas a mulher permanece com sua opinião e não é convencida do contrário.

Você acha que a mulher tem razão em acreditar que foi Deus quem a ajudou a ganhar na loteria? SIM () NÃO () NÃO SEI ()

Assinale com um “x” qual o grau de importância que tem, para você, as afirmações abaixo.

GRAU DE IMPORTÂNCIA

	<i>Máxima</i>	<i>Grande</i>	<i>Média</i>	<i>Pequena</i>	<i>Nenhuma</i>
1. A mulher foi recompensada por sua fé em Deus e por agir como uma boa cristã.					
2. São as pessoas que constroem suas próprias vidas, mas existe uma providência divina que atua nelas, sem que muitas vezes percebam.					
3. A sorte é a manifestação de Deus que nos estimula a agirmos em nome da solidariedade.					
4. Existem eventos que indicam a existência de um poder maior que atua significativamente na vida de cada um. Não podem ser apenas sorte.					
5. Deus ajuda a quem acredita Nele					
6. Não acredito na “mão de Deus” nos acontecimentos. Foi a mulher quem apostou e ganhou.					
7. Deus vê tudo e sabe quem está precisando.					
8. O importante é pensar que o fato de ganhar na					

GRAU DE IMPORTÂNCIA

	<i>Máxima</i>	<i>Grande</i>	<i>Média</i>	<i>Pequena</i>	<i>Nenhuma</i>
loteria pode ser uma oportunidade de praticar o amor divino com as pessoas.					
9. Atribuir a Deus tudo o que acontece no mundo é ilusão, deve-se considerar o esforço das pessoas.					
10. Só Deus tem o poder de mudar a vida de uma pessoa.					
11. O que realmente existe são eventos que nos impulsionam a fazer crescer a força divina que une todos os seres humanos.					
12. O que aconteceu foi intervenção divina, pois Deus ouviu as orações da mulher.					
13. Deus quando nos criou já havia escrito o que iríamos ser e o que iríamos ter.					
14. Não foi sorte ou vontade divina, mas foi um fato acidental, explicado estatisticamente.					
15. Não penso puramente na sorte, mas penso em forças superiores do universo que regem a natureza e influenciam nos acontecimentos da vida.					
16. É preciso ter bastante fé e esperança, que Deus nos atenderá.					
17. A nossa vida pertence a Deus, Ele tanto pode dar como tirar na hora que achar melhor.					
18. Se a mulher conseguir ver Deus nas pessoas, saberá que os eventos da vida ocorrem para que se possa agir com amor e justiça no mundo.					
19. O jogo é uma criação humana, Deus não tem nada a ver com isso.					
20. Acredito na intervenção divina na nossa vida, mas acredito também em um ser humano ativo em sua construção de vida. Uma coisa não se separa da outra.					

Entre as afirmações acima, indique as quatro que você achou mais importante, respectivamente:

1. _____
2. _____
3. _____
4. _____

Apêndice B: Questionário sócio-demográfico

INFORMAÇÕES SÓCIO DEMOGRÁFICAS

Nome _____

Sexo () Homem () Mulher

Idade _____

Série _____

O quanto você se considera uma pessoa espiritualista (acredita na vida além da matéria)?

Nada () Pouco () Mais ou menos () Muito () Bastante ()

O quanto você se considera uma pessoa religiosa?

Nada () Pouco () Mais ou menos () Muito () Bastante ()

Você possui alguma religião? Sim () Qual? _____ Não ()

Caso você seja membro de uma religião, o quanto você pratica (freqüenta) a sua religião?

Nada () Pouco () Mais ou menos () Muito () Bastante ()

Você acredita em Deus ou num Ser Absoluto? Sim () Não ()

Se sim, como você define Deus, ou seja, o que é Deus para você?

Apêndice C: Versão final do TJR

Dilema de Paulo

Paulo, um jovem médico, formou-se recentemente e pediu a sua namorada em casamento. Antes do casamento os seus pais lhe pagaram uma viagem para a Inglaterra como recompensa por ter terminado com sucesso a sua educação. Paulo, então, embarcou para a sua viagem. Pouco tempo depois da decolagem, o comandante da aeronave anunciou que um dos motores não estava funcionando bem e que o outro não apresentava confiança. O avião, então, começou a perder altitude. Os procedimentos de emergência foram iniciados imediatamente: as máscaras de oxigênio e os salva-vidas foram distribuídos. Num primeiro momento, os passageiros gritavam e choravam e em seguida houve um silêncio de morte. Enquanto o avião caía em direção ao solo com grande velocidade, a vida inteira de Paulo passou diante de seus olhos. Ele sabia que a morte estava próxima. Nessa situação, ele se lembrou de Deus e começou a rezar. Prometeu que se ele fosse salvo dedicaria a sua vida a ajudar pessoas de países pobres e renunciaria ao casamento se sua noiva recusasse acompanhá-lo. Ele prometeu também abdicar de altos salários e a busca por status social. O avião, então, caiu em um campo aberto, mas, por um milagre, Paulo sobreviveu! Depois do seu retorno para casa, foi-lhe oferecida uma excelente posição numa clínica privada. Por sua qualificação ele foi selecionado entre cerca de noventa candidatos. No entanto, Paulo se lembrou da sua promessa feita a Deus. Agora ele não sabe o que fazer.

Paulo deveria manter a promessa? SIM () NÃO () NÃO SEI ()

Assinale com um “x” qual o grau de importância que tem, para você, as afirmações abaixo.

GRAU DE IMPORTÂNCIA

	<i>Máxima</i>	<i>Grande</i>	<i>Média</i>	<i>Pequena</i>	<i>Nenhuma</i>
1. Quando Deus for julgar o homem, Paulo deverá prestar contas a Deus.					
2. Se desejo ter Deus como meu amigo, devo cumprir as promessas que faço a Ele.					
4. A promessa foi feita numa situação de desespero, Deus permite que Paulo tome a decisão que desejar.					
4. A quebra de uma promessa é uma desobediência a Deus, o que deixa as pessoas sob o domínio do mal.					
5. Ele não deveria manter sua promessa, pois não foi Deus quem o salvou, foi apenas um acidente que por sorte ele saiu vivo.					
6. Paulo deve cumprir a promessa, pois Deus pode retribuir com muito mais no futuro.					
7. Deus pode punir Paulo se ele não cumprir a promessa.					
8. A verdadeira caridade e solidariedade devem ser atos livres, sem imposições ou condições divinas.					
9. Deus é nosso pai que nos dá muitas coisas boas, devemos cumprir a promessa para presentear-Lo.					

GRAU DE IMPORTÂNCIA

	<i>Máxima</i>	<i>Grande</i>	<i>Média</i>	<i>Pequena</i>	<i>Nenhuma</i>
10. Deus permite que Paulo faça a sua escolha em manter ou não a promessa. A sua decisão deve derivar de uma necessidade e liberdade interior.					
14. Paulo deve seguir a sua consciência sem se preocupar com um Ser que ele não vê.					
15. O nosso destino a Deus pertence.					
16. Deus não pode interferir na decisão de Paulo, ele é o responsável por sua própria vida.					
14. Deus expressa-se nas ações de amor para com o próximo e não na obrigação de cumprir uma promessa.					
15. As pessoas têm deveres para com Deus porque Ele nos criou, nos dá tudo, o nascer e o pôr do sol, a natureza, o ar, a vida.					
16. Deus não interfere nesse mundo, quem interfere são os seres humanos e a natureza.					
17. A vontade de Deus é que sejamos pessoas melhores, temos o livre arbítrio para escolher como devemos agir.					
18. Ajudar o próximo deve ser um ato de amor e não de obrigação, revelando assim a manifestação de Deus em sua plenitude					

Entre as afirmações acima, indique as quatro que você achou mais importante, em ordem decrescente:

- A 1ª questão mais importante: _____
 - A 2ª questão mais importante: _____
 - A 3ª questão mais importante: _____
 - A 4ª questão mais importante: _____

Dilema da Sorte

Uma mulher pobre, para se divertir, aposta um pouco de dinheiro e compra um bilhete de loteria. Ela não tem a mínima esperança de ganhar, pois os que acertam são um em um milhão. Contudo, ela ganhou o maior prêmio, recebendo uma quantia de dinheiro extraordinária. Para ela só existe uma explicação: não foi a sorte, mas a “mão de Deus” que fez isto acontecer. Seus filhos, no entanto, explicam este evento referindo-se à sorte e conversam com sua mãe sobre isso. Mas a mulher permanece com sua opinião e não é convencida do contrário.

Você acha que a mulher tem razão em acreditar que foi Deus quem a ajudou a ganhar na loteria? SIM () NÃO () NÃO SEI ()

Assinale com um “x” qual o grau de importância que tem, para você, as afirmações abaixo

	GRAU DE IMPORTÂNCIA				
	<i>Máxima</i>	<i>Grande</i>	<i>Média</i>	<i>Pequena</i>	<i>Nenhuma</i>
1. São as pessoas que constroem suas próprias vidas, mas existe uma providência divina que atua nelas, sem que muitas vezes percebam.					
2. Existem eventos que indicam a existência de um poder maior que atua significativamente na vida de cada um. Não podem ser apenas sorte.					
3. Deus ajuda a quem acredita Nele					
4. Deus vê tudo e sabe quem está precisando.					
5. Só Deus tem o poder de mudar a vida de uma pessoa.					
6. O que realmente existe são eventos que nos impulsionam a fazer crescer a força divina que une todos os seres humanos.					
7. Deus quando nos criou já havia escrito o que iríamos ser e o que iríamos ter.					
8. Não foi sorte ou vontade divina, mas foi um fato acidental, explicado estatisticamente.					
9. Não penso puramente na sorte, mas sim em forças superiores do universo que regem a natureza e influenciam nos acontecimentos da vida.					
10. É preciso ter bastante fé e esperança, que Deus nos atenderá.					
11. Se a mulher conseguir ver Deus nas pessoas, saberá que os eventos da vida ocorrem para que se possa agir com amor e justiça no mundo.					
12. O jogo é uma criação humana, Deus não tem nada a ver com isso.					
13. Acredito na intervenção divina na nossa vida, mas acredito também em um ser humano ativo em sua construção de vida. Uma coisa não se separa da outra.					

Entre as afirmações acima, indique as quatro que você achou mais importante em ordem decrescente:

- A 1ª questão mais importante: ____
- A 2ª questão mais importante: ____
- A 3ª questão mais importante: ____
- A 4ª questão mais importante: ____

Anexo



Anexo A: DIT

Dilema do prisioneiro foragido

Um homem foi condenado à prisão por 10 anos. Depois de um ano, porém, ele fugiu da cadeia, mudou-se para uma região nova do país e tomou o nome de Simões. Durante oito anos, ele trabalhou duro, tanto que conseguiu economizar dinheiro suficiente para ter seu próprio negócio. Ele era muito gentil com seus fregueses, pagava altos salários a seus empregados e dava muito dos seus lucros pessoais para obras de caridade. Um certo dia, dona Cida, uma velha vizinha, reconheceu-o como o homem que tinha fugido da prisão e a quem a polícia estava procurando.

– Dona Cida deveria entregar o Sr. Simões à polícia? () SIM () NÃO () NÃO SEI

Assinale com um “x” qual o grau de importância que tem, para você, as afirmações abaixo.

GRAU DE IMPORTÂNCIA

	Máxima	Grande	Média	Pequena	Nenhuma
1. Oito anos não são suficientes para provar que o Sr. Simões é uma boa pessoa.					
2. O não cumprimento de uma lei deve estar subordinado aos interesses pessoais.					
3. Melhor seria uma sociedade sem leis, sem a opressão dos sistemas legais.					
4. O Sr. Simões deve cumprir o que determina a lei.					
5. As ações devem ser julgadas a partir de princípios universais de justiça.					
6. Não é vantagem fazer prisões isoladas quando se trata de um homem caridoso.					
7. Só uma pessoa cruel e sem coração denunciaria o Sr. Simões.					
8. O correto seria que D. Cida se comportasse com base no que dita a lei.					
9. D. Cida deve pensar na sua amizade com o Sr. Simões.					
10. Um cidadão tem obrigação de entregar um criminoso foragido, não importando as circunstâncias.					
11. Decisões deste tipo devem ser tomadas considerando-se o bem comum.					
12. O cumprimento de uma lei deve estar subordinado aos interesses e necessidades sociais.					

Entre as afirmações acima, indique as quatro que você achou mais importante em ordem decrescente: (coloque apenas o número da sentença)

- A 1ª questão mais importante: _____
- A 2ª questão mais importante: _____
- A 3ª questão mais importante: _____
- A 4ª questão mais importante: _____

Dilema de João e o remédio

Num país da Europa, havia uma mulher que estava quase à morte porque sofria de câncer. Existia só um remédio que os médicos achavam que podia salvá-la, tendo sido inventado recentemente por um farmacêutico local. Mas saía um tanto caro para fazer esse medicamento, além disso, o farmacêutico cobrava dez vezes mais do que o remédio lhe custava. João, o marido daquela mulher doente, tomou dinheiro emprestado para comprar o remédio, mas só conseguiu a metade. Pediu abatimento ou que lhe deixasse pagar mais tarde, pois sua mulher precisava mesmo do remédio, mas o farmacêutico disse que não vendia por menos, nem vendia fiado, pois queria ganhar dinheiro. Então, João ficou desesperado e começou a pensar em arrombar a farmácia e roubar o remédio para sua esposa.

João deveria roubar aquele remédio? () SIM () NÃO () NÃO SEI

Assinale com um “x” qual o grau de importância que tem, para você, as afirmações abaixo.

	GRAU DE IMPORTÂNCIA				
	Máxima	Grande	Média	Pequena	Nenhuma
1. As leis devem ser respeitadas.					
2. É natural que um marido amoroso chegue a roubar para atender a sua esposa.					
3. João deveria pensar que manter sua esposa viva seria útil para ele.					
4. João deve considerar que é importante a dualidade da vida.					
5. João deveria pensar em beneficiar alguém que ele gosta.					
6. Os direitos do farmacêutico, quanto ao seu invento, devem ser respeitados.					
7. A essência de viver conta, tanto individualmente como socialmente, quanto o destino de morrer.					
8. Nas relações sociais, as pessoas devem se regular por princípios de consciência.					
9. O farmacêutico está se valendo de uma lei inútil, que só protege os ricos.					
10. A lei deve contribuir para realizar as aspirações de todos os membros da sociedade.					
11. A atitude do farmacêutico é mesquinha e cruel.					
12. Roubar, em casos como este, traria benefícios para a sociedade inteira.					

Entre as afirmações acima, indique as quatro que você achou mais importante em ordem decrescente:

- A 1ª questão mais importante: _____
- A 2ª questão mais importante: _____
- A 3ª questão mais importante: _____
- A 4ª questão mais importante: _____