



O SER HUMANO DIANTE DO ABSOLUTO: UMA LEITURA DA EXPERIÊNCIA RELIGIOSA-ESPIRITUAL POR MEIO DA ÓPTICA PSICOLÓGICA

*Prof. Dr. Francisco Antônio Francileudo**
*Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins***
*Profa. Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro****

Resumo

Para a óptica psicológica, as tendências religiosas-espirituais não de ser, pelo menos, tão interessantes quanto quaisquer outros fatores pertencentes à sua constituição subjetiva. Com este estudo, objetiva-se descrever aspectos da experiência religiosa-espiritual, com suporte na compreensão da Psicologia. Para tanto, se recorre à Hermenêutica para interpretar percepções de pesquisadores sobre as expressões humanas que contêm componentes significativos para o sistema de valores contemporâneos. Nesse âmbito, encontram-se estudiosos como Carl Jung, que faz uma leitura da experiência religiosa-espiritual, ressaltando a influência dos valores religiosos nas metas da vida, reconhecendo-as como essenciais para a saúde psicológica. Indo ao encontro das ideias junguianas, mas em outras perspectivas teóricas, deparam-se com autores como Viktor Frankl e Abraham Maslow que, de forma geral, apontam as práticas religiosas-espirituais como uma necessidade humana e que ajudam a encontrar o sentido da vida.

Palavras-chave

Experiência religiosa-espiritual. Psicologia da religião. Ser humano. Transcendência

Abstract

For optical psychological, spiritual-religious trends will be at least as interesting as any other factors pertaining to its subjective constitution. With this study we aimed to describe aspects of religious experience and spiritual, from the understanding of psychology. For this, we use the hermeneutics to interpret perceptions of researchers on human expressions that contain significant components to the system of contemporary values. In this context, we find

scholars like Carl Jung, which makes the reading of religious-spiritual experience highlighting the influence of religious value in the goals of life, recognizing them as essential for psychological health. Meeting the Jungian ideas, but in other theoretical perspectives, authors like Viktor Frankl and Abraham Maslow, who generally show religious-spiritual practices as a human need and help to find the meaning of life.

Keywords

Spiritual-Religious Experience. Psychology of Religion. Human Being. Transcendence.

1 - Introdução

Para compreender a empreitada que estamos nos propondo, é interessante apontar que a Psicologia não foi sempre uma ciência autônoma, pois seu esboço começou como parte do interesse da Filosofia na Idade Antiga, tendo sido a Grécia o berço dos primeiros filósofos (Pitágoras, Heráclito, Anaxágoras, Sócrates, Platão e Aristóteles) que pensaram sobre o tema, datados dos séculos VI até IV a.C.

Posteriormente, na Idade Média, entre os séculos V e XV d.C., teólogos e filósofos como Santo Agostinho e São Tomás de Aquino, apesar de contribuírem com reflexões de temas relacionados à Psicologia, demonstravam uma ocupação em submeter todo o saber à fé cristã, tal a característica da época (FIGUEIREDO, 1991).

Gradativamente, as Ciências Humanas voltaram a ser vistas como ciências do espírito, cuja meta passou a ser o entendimento e comunicação, não a previsão e o controle (FIGUEIREDO, 1991). Com isso, a experiência religiosa-espiritual torna-se efetivamente um objeto de estudo da Psicologia.

Neste caminho, a experiência religiosa-espiritual aparece em estudos de linhas diferentes de pensamento psicológico, primeiramente associada a patologias psíquicas e, posteriormente, adjunta também a processos de promoção de saúde.

Com efeito, há estudiosos como Carl Jung que, conjugando as ideias psicanalíticas, faz uma leitura da experiência religiosa-espiritual, ressaltando a influência desse valor nas metas da vida, reconhecendo-a como essencial para a saúde psicológica.

Também corroboram essas ideias junguianas, mas em outras perspectivas teóricas, autores como Erich Fromm, Viktor Frankl e

Abraham Maslow, os quais, de forma geral apontam a religião como necessidade humana que ajuda a encontrar o sentido da vida (SOCCI, 2006).

Consideramos conveniente acentuar o fato de que, com apoio no viés da Psicologia, a experiência religiosa-espiritual exprime uma conotação voltada para o mundo da subjetividade (SOCCI, 2006).

Assim, é conveniente salientar que a prática religiosa-espiritual a que nos reportamos, necessariamente, não está relacionada à adesão a uma religião institucionalizada, mas se adapta a um sentimento pessoal, íntimo, não acompanhado pela participação em comunidades ou instituições religiosas, contudo, pode estar presente a reza ou a crença no absoluto (GIOVANETTI, 2001; ANTONIAZZI, 2003).

Entendemos neste estudo a experiência religiosa-espiritual não como religião determinada ou dogma, mas sim como a busca pela compreensão do sentido da vida, da transcendência. Procuraremos, também, desenvolver o modo como pode ser estabelecida a parceria entre os cuidados psicológicos e as atenções religiosas-espirituais, entendendo-os não só em suas especificidades, mas também e principalmente como complementaridade.

Pessini e Bertanchini (2006) referem-se à experiência religiosa-espiritual como forma do sujeito buscar a transcendência. É uma experiência do absoluto que transpõe o que está nos dogmas das religiões tradicionais.

Com este artigo, procuramos pelo significado subjetivo que a experiência religiosa-espiritual pode apontar para a busca humana em direção a um sentido, com uma dimensão transcendente. Envolve a tentativa de compreensão de uma força superior que pode estar ligada a uma figura divina. Os autores retrocitados apontam que esta caminhada religiosa-espiritual na busca pelo sentido da existência pode partir de um dogma religioso ou de uma edificação interior. É esta dimensão interior de elaboração que enfatizaremos neste texto.

A experiência religiosa-espiritual como possibilidade do ser humano viver um sentido de transcendência, está ligada a uma compreensão do sentido da vida. Relaciona-se a experiências intrínsecas, envolvendo a contemplação, meditação e reflexão sobre as práticas da vida.

Na perspectiva de Amattuzzi (1999), é também um campo de experiências, indagações sobre a existência, abrindo-se para outras possibilidades. Esta experiência não é só a vivência das situações, é, principalmente, a sua elaboração na consciência. É um campo aberto para indagações. O que se busca é uma experiência de encontro com o mistério, um encontro pessoal que pode se dar com as religiões tradicionais ou com uma concepção pessoal de experiência religiosa-espiritual.

A experiência religiosa-espiritual tem relação com a fé que, por sua vez, está vinculada à força espiritual e à busca por acreditar num sentido maior. Na concepção de Fowler (1992), a fé tem relação com a vivência existencial, tendo, por isto, uma tonalidade mais subjetiva. Cavalcanti (2005) afirma que

[...] é pela vivência espiritual que se abre à possibilidade da consciência da unidade, da totalidade e da identidade mais profunda com o self, ensejando uma experiência que, terapêutica em si mesma, é capaz de curar todas asfaltas e feridas. (p. 189).

2 - Metodologia

A Hermenêutica é definida por Bleicher (1992) como a teoria ou filosofia da interpretação dos sentidos. O problema hermenêutico é fundamentado na

[...] percepção de que as expressões humanas contêm componente significativo, que tem que ser reconhecido como tal, por um sujeito e transposto para o seu próprio sistema de valores e significados. (P. 13).

A Hermenêutica é utilizada como base filosófica para distintos estudos qualitativos. Estudos de tal natureza remetem a processos interpretativos do investigador, à importância do contexto na compreensão de significados, bem como à compreensão da linguagem oral e escrita do outro.

Independentemente da natureza da pesquisa qualitativa adotada, essas abordagens têm em comum a busca da compreensão e da interpretação do homem como ser singular; com a apreensão do ser humano em sua totalidade e do homem como melhor intérprete de si mesmo (VIETTA, 1995, p. 34-35).

Para Schleiermacher (in CORETH, 1973, p. 19), a Hermenêutica é a arte da compreensão, que não visa ao saber teórico e sim ao saber prático: "a práxis ou a técnica da boa interpretação de um texto falado ou escrito".

O autor define a Hermenêutica como a "reconstrução histórica e divinatória objetiva e subjetiva de um dado discurso".

Assim, a Hermenêutica busca "compreender sentidos", ou seja, o conteúdo típico humano que se imprime a qualquer contexto histórico, no qual não existem apenas fatos dados, acontecimentos externos, mas, também, "significação", "sentido" e "valores". (DEMO, 1981, p.249).

3 - Visão antropológica da experiência religiosa-espiritual

Em tempos de pragmatismo científico, misticismo semântico, prazer ligado ao consumo e esvaziamento do sentido da vida, a experiência tornou-se banalizada porque não diz mais do que ela realmente significa. De efeito, urge o reaver o próprio conceito de experiência como estruturante do ser humano. A experiência é algo pessoal e humanizador e seu desafio é acolher a vivência do real como esta é. Responder à pergunta proposta neste curso é um desafio capaz de revelar não só a experiência, mas o seu atributo de abertura.

Só o homem dá significado às coisas, busca interpretar o mundo. Então, a necessidade humana de dar sentido à experiência vivida é tão premente quanto suas solicitações biológicas. Sendo assim, ele é incapaz de viver em um mundo que não faça sentido (GEERTZ, 1989). De acordo com esse autor, nenhuma experiência religiosa-espiritual é apenas metafísica, mas os veículos e os objetos de culto são rodeados por uma profunda seriedade moral. Em qualquer lugar, o sagrado tanto aponta a devoção como a exige, e, nesse sentido, induz a aceitação intelectual e reforça o compromisso emocional. Assim, tudo o que está além do mundo-vida constitui sérias implicações para a orientação da conduta humana, pois há uma intrínseca relação entre os aspectos metafísicos e éticos. Em todas as práticas religiosas-espirituais, há uma relação significativa entre os valores de um povo e a forma como esses valores se organizam.

Na lição de Eliade (1999), para se falar de experiência religiosa-espiritual, é necessário entender que, para a cultura contemporânea, existe uma distinção entre o que ela considera sagrado e o que entende como profano. Essa ruptura, de ordem qualitativa, distingue o espaço sagrado, lugar real, fonte de verdade absoluta, em relação ao espaço indiscriminado, dessacralizado e neutro. É fácil, então, compreender que, para o homem que tem práticas religiosas-espirituais, o sagrado, com

suas imposições e regras, tem um valor existencial, pois diz respeito à fundação ontológica de todas as coisas. Dessa forma, pode-se inferir que, nas sociedades primitivas, o homem, mediante a simbologia da sacralização dos espaços e objetos, afirmava encontrar alicerce para uma existência autêntica nas religiões.

Esta base, possibilita dizermos que a tomada de consciência do ser é como um convite para situar a existência diante de algo surpreendente, entendendo que ele mesmo não pode dar vida a si mesmo. Há uma necessidade de o ser reconhecer que ele tem a possibilidade de dizer “eu” de forma própria. O “eu” solicita uma presença que se exila integral, completo, autêntico, por isso mesmo não pode ser redutível e tampouco banalizado. Toda provocação recebida é uma abertura à existência e a mim mesmo. O que provoca a experiência não é uma escolha, mas uma provocação do real.

Na compreensão de Giussani (2004), a experiência caracteriza-se pelo fato do dar-se conta de crescer. E isto nos dois aspectos fundamentais: capacidade de entender e habilidade para amar. Esta característica é um aceite à provocação que solicita uma tomada de posição, de ser si mesmo. Há um despertamento da experiência para responder ao que vem do real. A realidade é sempre maior, porém não é possível apreendê-la toda. Justamente por isso é por demais pretensiosa a ilusão de que as técnicas (psicológicas) são meios capazes de promover o controle absoluto sobre a experiência humana, apesar de serem ferramentas importantes.

A experiência no âmbito das práticas religiosas-espirituais demonstra-se como a capacidade de entender não se reduz ao um mero fazer, mas, antes, é uma maneira de provar, ou seja, um tipo de inteligência do sentido das coisas. Com efeito, é possível retomar um sentido bíblico do conceito de “sabedoria”, que não se refere apenas a um acúmulo de conhecimentos, mas se trata de uma habilidade para lidar com a vida, saber viver.

A experiência religiosa-espiritual, como construto moderno da Psicologia deixou de ser critério para dizer se algo é ou não é. O paradigma moderno de ciência positivista a considera como um fator subjetivo, sem comprovação exata; pois a alta complexidade da experiência envolve aspectos dinâmicos, de linguagem, de compartilhamento de juízo, mas, sobretudo de abertura (para dentro e para fora).

É algo que imprime elementos vivenciais dentro de cada um, mas eles se dão de forma histórica e possuem caracteres que estão no mundo. O significado impresso nas coisas evoca as exigências que são provocações emersas da relação com elas, por isso sujeito e objeto são inseparáveis. Nas palavras de Trinca (1991), é preciso fundir as duas realidades e harmonizá-las, não valorizando o primado de uma sobre a outra.

É imprescindível destacar a ideia de que o “eu” se constitui e se desenvolve no relacionamento com a alteridade. O ser possui uma dimensão relacional que abre caminho para prosseguir até o significado exaustivo da coisa, ou seja, é diante do infinito que sucede a abertura da experiência. O ponto central dessa caminhada é o reconhecimento da alteridade que possibilita o ser-eu-mesmo.

Na concepção de Geertz (1989), na perspectiva antropológica, os valores morais de uma cultura são resumidos no termo *ethos*, e os aspectos cognitivos, que elaboram a realidade, como o conceito de natureza e de sociedade, são expressos por sua visão de mundo.

Na perspectiva da Antropologia, em qualquer cultura, a experiência religiosa-espiritual é uma tentativa de prover significados gerais para que os sujeitos, individualmente, possam interpretar sua experiência e organizar sua conduta. Esses significados são armazenados por meio dos símbolos sagrados que passam a expressar, para aqueles que lhes são devotos, a forma como veem o mundo e de que modo devem se comportar.

Ainda, os símbolos dão, ao mesmo tempo, um sentido normativo e coercitivo para a organização da vida prática, em torno dos quais a vida deve ser necessariamente vivida. Podemos, então, acentuar que a experiência religiosa-espiritual é uma espécie de ciência prática que produz os valores pelos quais os sujeitos aderentes àquela prática devem se guiar.

Portanto, a força de uma experiência religiosa-espiritual consiste em sustentar os valores sociais que repousam na capacidade de seus símbolos de formularem o mundo no qual esses valores são ingredientes fundamentais. Por isso, ao fundir o *ethos* e a visão de mundo, a experiência religiosa-espiritual dá ao conjunto de valores sociais uma aparência de objetividade prática. O estudo das práticas religiosas-espirituais, no âmbito da Antropologia, convoca uma ênfase à análise das

crenças e valores de um povo como conceitos destinados a trabalhar com o material simbólico.

Os antropólogos procuram no estudo dos conceitos de *ethos* e visão de mundo um arcabouço teórico mais adequado para a compreensão dos valores que possam esclarecer a regulamentação normativa dos comportamentos de pessoas reais, que vivem em sociedades reais, com culturas reais, buscando os seus estímulos e sua validade. O papel da Antropologia, na análise dos valores religiosos-espirituais de uma cultura, não é substituir a investigação filosófica, mas torná-la relevante, à medida que busca fornecer uma base empírica e conceptual (GEERTZ, 1989).

4 - Visão psicológica da experiência religiosa-espiritual

A experiência religiosa-espiritual tornou-se uma temática de interesse de vários ramos das ciências, incluindo a Psicologia, que, ao estudar o homem, não indaga sua opção religiosa, propondo-se apenas a compreendê-lo. De acordo com James (1902/1995), para o psicólogo, as tendências religiosas-espirituais do homem hão de ser, pelo menos, tão interessantes quanto quaisquer outros fatores pertencentes à sua constituição mental.

As práticas religiosas-espirituais como objeto de estudo da Psicologia ocorreram por volta do século XX, quando ciências como a Antropologia, a Sociologia, Psicologia, entre outras, começaram a florescer, e a Psicologia científica se consolidou como saber científico. No âmbito da saúde mental, alguns autores manifestam uma visão negativa da experiência religiosa, como a concepção psicanalítica de Freud (1927/1974), que considera a atitude religiosa uma patologia ou transtorno neurótico.

A religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade; tal como a neurose obsessiva da criança, ela surgiu do complexo de Édipo, do relacionamento com o pai. Assim, Freud reduz o fenômeno religioso a um epifenômeno do complexo de Édipo. (p. 57).

Allport (1955/1975), entretanto, considerou equivocadas as ideias da Psicanálise quando concebiam a experiência religiosa-espiritual apenas como função defensiva do ego, em vez de concebê-la como núcleo integrador do desenvolvimento do ego. Já a concepção sociológica de Durkheim (1989) sobre a religião advoga a ideia de que esta é um sistema de mitos, dogmas, ritos e cerimônias, que tem como função ligar o

homem à sociedade. Já a perspectiva da Psicologia social investiga a relação entre experiência religiosa-espiritual e valores (GOUVEIA, CLEMENTE, VIDAL, 1998; URBINA, BIAGGIO; VEGAS, 1998).

De acordo com Massimi e Mahafoud (1997), a Psicologia da religião surge da ruptura com a tradição da Psicologia filosófica e dos conhecimentos científicos, ruptura essa essencialmente metodológica. Na compreensão de Antal (1981), o interesse em estudar as Ciências da Religião emergiu em consequência da elaboração das chamadas Ciências do Espírito e após os conhecimentos então recém-adquiridos sobre os povos primitivos e as culturas tradicionais da Ásia e das Américas. Nessa perspectiva, surgem inúmeras questões sobre a experiência religiosa-espiritual, dentre as quais, a reflexão de como sucede a ligação entre Psicologia e práticas religiosas-espirituais.

Para responder a essa reflexão, vários pesquisadores e estudiosos investigaram o tema em foco. Antal (1981) acentua que Wundt, Külpe, Freud e James foram alguns cientistas de notoriedade nesse âmbito. De maneira bem particular, esses cientistas investigaram a religião pela óptica da Psicologia. Wundt acreditava que os fenômenos psíquicos são acompanhados pelos de ordem fisiológica, e que o fenômeno religioso deveria ser entendido na experiência coletiva, pois, para ele, a religião pertencia ao círculo dos mitos.

No entendimento de Massimi e Mahfoud (1997), Freud destacou-se como grande crítico da prática religiosa-espiritual, ao considerá-la uma ilusão neurótica da sociedade, e acrescenta que ele era consciente de que a Psicanálise não possuía subsídios suficientes para interpretar o fenômeno religioso. Jung (1958), retrocedendo à mitologia, interpretou como uma expressão da subjetividade humana, de caráter espiritual e universal, expresso pelo inconsciente coletivo. Pelo exposto, notamos que, sob diferentes pontos de vista, a Psicologia, no que se refere ao tema experiências religiosas-espirituais, passou por várias crises.

Massimi e Mahfoud (1997) fazem uma reflexão quanto à ciência emergente sobre o risco de redução do objeto de estudo, visto que o tema é abordado unicamente pelos critérios de cada ciência. Esse fato trouxe consequências para o estudo da experiência religiosa-espiritual, pois reduziu o objeto à experiência humana de forma puramente emocional ou cognitiva. Outro ponto é quanto ao método mais adequado para a investigação. No início dos estudos, usava-se o método de introspecção, o

que se justificava pelo fato de o objeto da Psicologia da experiência religiosa-espiritual ser as vivências individuais, no momento em que cada pessoa vive sua espiritualidade.

Logo, é notório que houve uma evolução no concernente a essa metodologia, antes baseada, única e exclusivamente, na introspecção sistemática, e hoje emprega todos os métodos considerados válidos para o estudo da prática religiosa-espiritual por vários ramos da Psicologia. Tais métodos vão desde a medição das relações fisiológicas, que acompanham as atividades psíquicas, até a descrição consciente dos fenômenos religiosos-espirituais vivenciados pelas pessoas, passando pela investigação dos motivos inconscientes (ANTAL, 1981).

Desse modo a visão psicológica da experiência religiosa-espiritual no conjunto de suas metodologias, apenas recentemente é reelaborada, principalmente no campo da Neurociência, no intuito de facilitar a expressão das experiências religiosas-espirituais, sem que o sujeito examinado tenha que desenvolver conscientemente o que se passa em seu plano interior.

Safra (1999), retomando algumas das ideias de Winnicott, se refere às experiências de encantamento, de júbilo, que podem remeter a experiências religiosas-espirituais, nem sempre ligadas às religiões tradicionais, podendo surgir muito antes de se ter uma prática religiosa-espiritual definida. Consonante esse pesquisador, tais experiências poderão posteriormente ser vinculadas a uma religião particular, ou ligadas ao espírito religioso, no sentido do “religare”, em conexão com a transcendência.

No argumento de Alves (1984), a prática religiosa-espiritual é imaginação, é a possibilidade de ver as coisas de uma forma diferente com intenso conteúdo emocional e é muito difícil de ser verbalizada. As imagens religiosas-espirituais são constituídas e se relacionam com a vida e com a morte; nem sempre estão totalmente definidas, já que se revelam e se ocultam. O autor, fazendo referência a Winnicott, associa a experiência religiosa-espiritual com a Estética da arte, apontando a dificuldade de traduzi-la em palavras. O que torna um objeto fascinante ou sagrado não é a sua característica intrínseca, e sim como é visto pela pessoa. Para entrar neste espírito, o sujeito precisa suspender a forma habitual de fazer as coisas.

Alves (1984) expressa a ideia de que, para Winnicott, a questão religiosa-espiritual indica um sentido de continuidade muito importante

para as pessoas, principalmente quando passam por situações traumáticas em que a sua identidade está ameaçada. Circunstâncias de alegria, júbilo e encantamento podem ser experiência das como sagradas e fazem parte do *self*; podem estar presentes em vários momentos da vida e ter a sua manifestação antes de qualquer participação em rituais religiosos tradicionais. É uma experiência com intensas tonalidades subjetivas.

De acordo com Amattuzzi (1999), acontecimentos cotidianos dentro deste foco são vistos com outra luz. Safra (1999) assegura, por sua vez, que alguns objetos podem ter esta mesma possibilidade de transcendência: uma pedra, o pôr do sol ou flores podem despertar o sentido do religioso-espiritual.

No âmbito da prática religiosa-espiritual, temos que considerar, também, a questão da liberdade, como postula Anjos (2003). Liberdade tem uma forte relação com a consciência e a autonomia, a possibilidade de buscar os caminhos da vida. Referimo-nos à liberdade com responsabilidade, como responder a uma dada situação envolvendo um processo de escolha. A liberdade como responsabilidade abre as inúmeras possibilidades de elaboração do mundo. Para Anjos (2003), a liberdade pode ter Deus como guia, numa co-elaboração com o ser humano, não como determinação, mas escolha, possibilitando um processo de aprendizagem a cada escolha feita.

Observamos no século XX uma necessidade de expulsar Deus, como se o homem pudesse se bastar sozinho. No final do imediatamente passado século e no início deste, observamos um retorno de práticas religiosas-espirituais e o desenvolvimento de outras religiões. Na área de Psicologia, observa-se uma ampliação dos estudos sobre religião e espiritualidade.

Giovanetti (1999) aponta para a necessidade de respeitar e abordar temas espirituais-religiosos em psicoterapia. A questão do sagrado está ligada à finitude da vida, aos mistérios, ao que é intocável, ao transcendente. O sagrado pode estar relacionado ao fascínio, ao que é muito grande, além do ser humano. Estas questões envolvem intensiva concentração de energia, configurando experiências místicas.

De acordo com Giovanetti (1999), Jung se refere às práticas religiosas-espirituais como experiências interiores, destacando como uma experiência intensa e poderosa que traz grandes mudanças na

consciência. Destas práticas portentosas, decorre a importância da presença dos rituais, que permitem atividades coletivas e podem trazer um sentimento de pertença. Os arquétipos são experiências coletivas da psique e trazem várias imagens do sagrado, e que, na medida dessa manifestação em ações, sonhos trazem um enriquecimento para o trabalho psicoterápico. Assim também é a imagem arquetípica de deus, um deus interior, constituído com especificidades das experiências da pessoa. A maneira como a religião é expressa traz elementos da psique, uma representação pessoal e também coletiva (SAMPAIO,1999).

Por fim, segundo o que Antal (1981) descreve, existe certa dificuldade de se esclarecer e entender a Psicologia da Religião, pois, sendo o homem investigador e objeto de sua análise, não há como se manter neutro em seu estudo, pois está sujeito às influências educacionais, culturais e concepções preestabelecidas sobre a experiência do absoluto como uma das possibilidades de busca de sentido para a vida.

5 - O ser humano diante do absoluto: a busca de sentido

Continuando a nossa interpretação sobre a experiência religiosa-espiritual, sob o prisma da Ciência Psicológica, encontramos uma fala de Albert Einstein (1981), em seu livro *Como Vejo o Mundo* e, nessa obra, ele fez a seguinte indagação: “Tem um sentido a minha vida? A vida de um homem tem sentido? Posso responder a tais perguntas se tenho um espírito religioso”. (p. 13). Nesse mesmo caminho, Viktor Frankl constituiu uma escola de psicoterapia que se preocupa com a busca do sentido do ser humano. Ela foi considerada a terceira escola de psicoterapia de Viena – visto que a Psicanálise é a primeira e a segunda, a Psicologia individual. Desde então, é uma teoria que expressa como base três princípios: liberdade da vontade, vontade de sentido e sentido da vida.

A liberdade da vontade corresponde às possibilidades de escolha de reação perante as situações; já a vontade de sentido constitui a motivação primária do indivíduo e é inerente à condição humana; por fim, o sentido da vida coincide com uma visão filosófica da logoterapia. Segundo essa perspectiva, o sentido é incondicional, pessoal e situacional. Como é profundamente subjetivo, muda de pessoa para pessoa e de situação para situação, manifestando-se sempre na relação Homem-Mundo.

De acordo com Frankl (1990), o homem necessita de certa tensão, pois esta implica sua saúde mental. Diferentemente de outras teorias, a busca de sentido não acarreta equilíbrio interior, pelo contrário, implica certo grau de tensão interna, pois é necessário que exista um sentido a ser encontrado e alguém para realizá-lo. A falta de sentido é classificada por ele de vazio existencial, o que, por si, não ocasiona doenças, apesar de possuir esse potencial, e uma de suas possíveis consequências é a neurose – o conflito da pessoa com os seus valores.

Sofrer de vida sem sentido nunca significa na realidade estar doente (FRANKL, 1990), já que faz parte da condição humana perguntar sobre o sentido da vida. Essa sensação é reforçada pelo enfraquecimento das tradições na contemporaneidade, de forma que as pessoas não sabem o que querem e o que devem fazer, o que leva o homem a querer o que os outros fazem ou a fazer o que os outros querem.

Como mostram os estudos feitos por Frankl, (1992), a logoterapia se aproxima da experiência religiosa-espiritual, quando se reporta ao suprasentido. Este representa uma dimensão que explica o sofrimento além do intelecto, ultrapassando a capacidade de se compreender que a vida pode ser dotada de um sentido incondicional. Sendo assim, a prática religiosa-espiritual pode ou não ajudar o homem no encontro de um sentido na vida, assim como nem toda crise de sentido pode ser solucionada pela crença religiosa-espiritual.

Em princípio, a logoterapia é neutra em relação ao ser religioso ou irreligioso. Para Frankl(1992), a relação da logoterapia com a experiência religiosa-espiritual é mais um objeto de estudo na tentativa de compreendê-la como fenômeno especificamente humano, diferentemente de outras psicoterapias que consideram as práticas religiosas-espirituais um mal para a humanidade.

Na compreensão de Frankl (1990, 1992), se o sujeito traz à tona a questão religiosa-espiritual, o psicoterapeuta tem a obrigação de escutá-lo, não como um sacerdote, mas como alguém que se propõe ajudar o paciente de forma incondicional, sem pôr em questão a crença feita relação com um grupo ou instituição religiosa-espiritual.

É preciso esclarecer, entretanto, que psicoterapia e práticas religiosas-espirituais não se encontram no mesmo nível ontológico, mas uma não anula a outra; ao contrário, elas se complementam. Assim, da mesma forma que a experiência religiosa-espiritual pode provocar a cura

psíquica ao proporcionar bem-estar psicológico pelo alívio das aflições, a psicoterapia pode levar o paciente a reencontrar uma fonte de religiosidade inconsciente e reprimida, que vem à tona espontaneamente (PINTOS, 2007).

No alcance raciocinativo de Frankl (1992), a logoterapia se interessa pela prática religiosa-espiritual pelo simples fato de que *logos* significa sentido, sendo a vontade de sentido um dos seus pilares. E qual a religião que não aponta um sentido supra-humano que transcende a nossa percepção objetiva da vida? E qual a religião que, ao apontar um sentido que ultrapassa a nossa vontade, não está impregnada de Deus?

A diferença está no fato de que a psicoterapia entende o fenômeno religioso em senso mais amplo, no qual a experiência religiosa-espiritual aponta o sentido, enquanto, na logoterapia, o homem tem que encontrar o sentido, não necessariamente pela escolha de uma prática religiosa-espiritual. Como leciona Tillich (1996, p. 68), ser religioso significa fazer a pergunta apaixonada pelo sentido de nossa existência. É nesse sentido que ambas, experiências religiosas-espirituais e logoterapia, se encontram.

Sobre esse assunto, percebemos nos autores estudados a ideia de que o homem caminha ao encontro de uma religiosidade pessoal, que independe de religiões como instituição, conceitos e atribuições de sagrado ao mundo, que cada indivíduo, na busca de sentido para sua existência, poderá ou não encontrá-lo na experiência religiosa-espiritual, já que se trata de uma busca particular e única, fazendo-se mister destacar o fato de que, ainda assim, haverá ritos e símbolos em comum.

Perante a cultura contemporânea, a diversidade e as possibilidades de sentidos existentes para cada ser humano no universo são inúmeras, sendo estes encontrados numa determinada prática religiosa-espiritual, de sorte que cada pessoa os descobrirá na sua singularidade, mediante seus valores culturais, subjetivos e sociais. De tal modo, na relação entre a atitude religiosa-espiritual e a percepção do sentido de vida, percebemos haver uma relação. Como também verificamos nesse caminho interpretativo que os comportamentos e atitudes das pessoas que fazem uma experiência religiosa-espiritual nas diversas fases da vida são importantes para o crescimento humano e espiritual, e segundo os autores pesquisados, são possibilidades de experiências com sentido subjetivo.

6 - Considerações finais

Este estudo, portanto, sugere que a experiência religiosa-espiritual está perpassada por características do sagrado e que em geral exprime uma cosmovisão positiva do mundo. Não obstante, com a instauração da Modernidade, ocorreu a passagem do pensamento antropomórfico para as explicações naturalistas. Assim, o conhecimento científico tomou o lugar do religioso-espiritual e desencantou as explicações mágicas (CHAUÍ, 1997). Embora este ensaio não se caracterize como historiográfico, entendemos que essas duas dimensões ainda estão presentes nas formas atuais de estar no mundo, quando constatamos que a experiência religiosa-espiritual ainda possui a função de realizar existencialmente o ser humano, servindo como fator de proteção contra o desespero e o vazio existencial. Sobretudo as pessoas mais idosas ainda estão vinculadas a uma forma de vida que inclui a prática religiosa-espiritual em seus afetos, cognições e comportamentos.

Como mencionamos, a experiência é algo concedido, alguma coisa que acontece na existência do ser humano, não é inventada, produzida ou criada. A existência é, por si, uma atitude de risco, porém a sociedade contemporânea adota uma visão de autocentramento e individualismo no contexto da qual tudo deve ser capitalizado. Temos então uma sociedade de costas viradas para a experiência. Ao adotar essa posição, ela afirma que é muito difícil aderir ao risco que a vida é, por isso o sujeito se sente deslocado e alguns contextos de práticas religiosas-espirituais podem causar estranheza, principalmente quando os seres humanos contemporâneos não fazem o que é socialmente aceito; ou assumem a posição alienada do politicamente correto.

Para a nossa elaboração hermenêutica, o sentido das coisas, da existência e da vida, surge quando a pessoa deixa de ter medo e adere à realidade; aquele que perfilha a experiência da realidade com autenticidade e liberdade. A experiência religiosa-espiritual pode ser, então, uma abertura infinita para a vida.

Com efeito, para percorrer o caminho da retomada contínua, é preciso aderir à realidade e a *punctum saliens* dessa atitude é a esperança. A esperança é a afirmação de uma presença reconhecida como radicalmente importante. Sem ela não existe abertura para a experiência religiosa-espiritual. A esperança não constitui planos para o futuro e sim a certeza de uma presença. Ela se apoia num relacionamento estreito,

com a certeza de que algo é dado por um outro, o absoluto ou transcendente. É a confiança na presença que sustenta a razão da esperança, Deus.

Para a perspectiva da prática religiosa-espiritual, a abertura ao absoluto não pode deixar de ser uma busca contínua do ser humano. Na experiência da abertura ao transcendente, o “eu” se acende, desperta e busca seu caminho. Neste percurso, é preciso reconhecer a existência de uma realidade que é mais concreta do que parece. A vida acontece em nós e acolhemos uma possibilidade dada. A abertura do humano ao absoluto nos leva ao horizonte de colher algo significativo nessa realidade.

A busca pelo sentido é subjetiva, própria de cada um, por isto não há como buscar um sentido genérico. Para Frankl, a questão não é dar sentido, e sim encontrá-lo; não pode ser inventado, deve ser descoberto. Não há situações sem saída, pois sempre existe uma que será a escolhida. Há uma influência grande no entorno da pessoa, mas nunca uma determinação. Sempre que uma resposta é dada, esta se configura como escolha.

Breitbart (2003) aponta que o sentido da vida é uma orientação para a existência, uma busca espiritual na compreensão das causas para os fenômenos vividos, considerando um *locus* interior, ou seja, não jogando a culpa sempre nos outros. Faz parte deste processo religioso-espiritual uma constante reavaliação das experiências vividas e dos atos cometidos.

O sofrimento pode ser a possibilidade de buscar sentido, rever situações, chacoalhar a apatia. Observamos que atualmente há uma tendência de logo eliminar o sofrimento, como uma anestesia, impedindo um processo tão importante implicado na expressão e elaboração da tristeza, na compreensão do que pode ter levado à situação em foco.

Em conclusão, este escrito sugere que a experiência religiosa-espiritual constitui um núcleo importante no modo de ser no mundo das pessoas, proporcionando maior sensação de valor na vida. Assim, consideramos pertinente compreender as funções da experiência religiosa-espiritual no ser humano contemporâneo, principalmente como esta pode se relacionar com os valores humanos, as visões de morte, o bem-estar psicológico e o papel desta em pacientes com doenças crônicas ou sem possibilidades terapêuticas.

Referências Bibliográficas

ALLPORT, G. W. *Desenvolvimento e personalidade*. (Trabalho original publicado em 1955). São Paulo: EPU, 1975.

ALVES, R. *O enigma da religião*. Campinas: Papirus, 1984.

AMATUZZI, M.M. Fé e Ideologia na Compreensão Psicológica da Pessoa. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 2003. N° 16,3 P.569-575.

_____. Desenvolvimento psicológico e desenvolvimento religioso: uma hipótese descritiva. In: MASSIMI, M.; MAHFOUD, M. (org.) *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Loyola, 1999, p. 123-140.

ANJOS, M. F. Rumos da liberdade em bioética: uma leitura teológica. *O Mundo da Saúde*, 2003. N° 27(3) P. 473-478.

ANTAL, B. *Psicologia da religião*. São Paulo: Loyola, 1981.

ANTONIAZZI, A. As religiões no Brasil segundo o senso de 2000. *Revista de estudos da religião*. In: www.pucsp.br/rever/r.v.2, 2003.

BENKÖ, A. *Psicologia da Religião*. São Paulo: Loyola, 1981.

BLEICHER, J. *Hermenêutica contemporânea*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1992.

BREITBART, W. Espiritualidade e sentido nos cuidados paliativos. *O Mundo da Saúde*, 2003. N° 27(1), P. 41-57.

CAVALCANTI, R. *O retorno do sagrado*. São Paulo: Cultix, 2005.

CHAUÍ, M. *Convite à Filosofia*. São Paulo: Ática, 1997.

CORETH, E. *Questões fundamentais de Hermenêutica*. São Paulo: EPU/EDUSP, 1973.

DEMO, P. *Metodologia científica em ciências sociais*. 3. ed. São Paulo: Artes, 1981.

DURKHEIM, E. *As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália* (P. Neto, Trad.). São Paulo: Paulinas, 1989.

EINSTEIN, A. *Como vejo o mundo* (H. P. de Andrade, Trad.). Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

ELIADE, M. *O sagrado e o profano: a essência das religiões* (R. Fernandes, Trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

- FIGUEIREDO, L.C.M. *Matrizes do pensamento psicológico*. Petrópolis: Vozes, 1991.
- FOWLER, J.W. *Estágios da fé: a psicologia do desenvolvimento humano*. São Leopoldo: Sinodal, 1992.
- FRANKL, V. E. *A questão do sentido em psicoterapia* (J. Mitre, Trad.). Campinas: Papirus, 1990.
- _____. *A psicoterapia na prática* (C. M. Caon, Trad.). Campinas, SP: Papirus, 1991.
- _____. *A presença ignorada de Deus* (2a ed., W. O. Schlupp & H. H. Reinhold, Trans.). São Leopoldo, RS: Sinodal; Petrópolis, RJ: Vozes, 1992.
- FREUD, S. O futuro de uma ilusão. In Freud, S., *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud* (Vol. 21, pp. 15-71). (Trabalho original publicado em 1927). Rio de Janeiro: Imago, 1974.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIOVANETTI, J. P. Psicologia e senso religioso: A necessidade e o desejo. Modalidades da época in: PAIVA, G. J. *Entre a necessidade e o desejo*. Diálogos da Psicologia com a religião. São Paulo: Edições Loyola, 2001. p. 91-101.
- _____. O sagrado e a experiência religiosa na psicoterapia. In: MASSINI, M. & MAHFOUND, M. (org.). *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999. P. 87-96.
- GIUSSANI, L. *Educar é um risco*. (N. Oliveira, Trad.). Bauru, SP. Edusc, 2004. P. 87-89.
- GOUVEIA, V. V., CLEMENTE, M.; VIDAL, M. A. El cuestionario de valores de Schwartz (CVS): Propuesta de adaptación en el formato de respuesta. *Revista de Psicología Social*, 1998. 3(13), p.463-469.
- JAMES, W. *As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana*. (Trabalho original publicado em 1902) São Paulo: Cultrix, 1995.
- JUNG, C. G. *Psychologie et religion*. Paris: Buchet/Córrea, 1958.
- MASSIMI, M.; MAHFOUND, M. Abordagens psicológicas à experiência religiosa: traçando a história. In *Anais do Seminário A Psicologia e o Senso Religioso*. Ribeirão Preto, SP: Salus, 1997. p. 43-57.

PESSINI, L.; BERTANCHINI, L. *O que entender por cuidados paliativos*. São Paulo: São Camilo, Loyola; 2006.

PINTOS, C. G. *Un hombre llamado Viktor*. Buenos Aires: San Pablo, 2007.

SAFRA, G. Sacralidade e fenômenos transicionais: visão winnicottiana. In: MASSINI, M.; MAHFOUND, M. (org.). *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Edições Loyola 1999.

SAMPAIO, J.R. Experiência numinosa e “confissões de fé” em Carl. G. Jung. In: Massini, M. & Mahfound, M. (org.). *Diante do mistério: Psicologia e senso religioso*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SOCCI, V. Religiosidade e o Adulto Idoso. In: WITTER, G.P. (org). *Envelhecimento: referenciais teóricos e pesquisas*. Campinas: Editora Alínea, 2006, pp. 87-102.

TILLICH, P. *Dinâmica da fé*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 1996.

TRINCA, W. *A etérea leveza da experiência*. São Paulo: Siciliano, 1991.

URBINA, C. I., BIAGGIO, A.; VEGAS, C. Relações entre julgamento moral pós-convencional, grau de fé, afiliação religiosa e participação religiosa. In.

MOURA, M. L. S, SPINILLO J. C. A. (Orgs.), *Pesquisa brasileira em psicologia do desenvolvimento* (pp. 36-48). Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1998.

VIETTA, E.P. Configuração triádica, humanista-existencial-personalista: uma abordagem teórico-metodológica de aplicação nas pesquisas de enfermagem psiquiátrica e saúde mental. *Rev. latino am. enfermagem*, 1995. v. 3, n.1, p.31-43.]

**Prof. Dr. Francisco Antônio Francileudo*

Doutor e Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR, Fortaleza- CE. Professor da Faculdade Católica de Fortaleza - FCF.

***Prof. Dr. José Clerton de Oliveira Martins*

Doutor em Psicologia pela Universidad de Barcelona/España; Pós- Doutorado/CAPES em Leisure Studies pela Universidad de Deusto/España. Professor Titular do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR, Fortaleza-CE.

****Profa. Ms. Fabiana Neiva Veloso Brasileiro*

Mestra em Psicologia. Doutoranda em Psicologia pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia da UNIFOR. Professora da Universidade de Fortaleza - UNIFOR.