

Evilázio Francisco Borges Teixeira
Marisa Campio Müller
Juliana Dors Tigre da Silva
(Orgs.)

Espiritualidade
e Qualidade
de **Vida**

**Espiritualidade
e
Qualidade de Vida**



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Chanceler:

Dom Dadeus Grings

Reitor:

Norberto Francisco Rauch

Vice-Reitor:

Joaquim Clotet

Conselho Editorial:

Antoninho Muza Naime

Antonio Mario Pascual Bianchi

Délcia Enricone

Helena Noronha Cury

Jayme Paviani

Jussara Maria Rosa Mendes

Luiz Antonio de Assis Brasil e Silva

Marília Gerhardt de Oliveira

Mírian Oliveira

Urbano Zilles (presidente)

Diretor da EDIPUCRS:

Antoninho Muza Naime

Espiritualidade e Qualidade de Vida

Organizadores:

Evilázio Francisco Borges Teixeira

Marisa Campio Müller

Juliana Dors Tigre da Silva



Porto Alegre
2004

© EDIPUCRS, 2004
Capa: Bruna D'Martini
Preparação de originais: Eurico Saldanha de Lemos
Revisão: dos organizadores
Editoração e composição: Suliani Editografia
Impressão e acabamento: Gráfica EPECÊ

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

E77 Espiritualidade e qualidade de vida / Organizadores: Evilázio Francisco Borges Teixeira, Marisa Campio Müller, Juliana Dors Tigre da Silva. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

224 p.

Apresenta artigos do Encontro Gaúcho de Espiritualidade e Qualidade de Vida, PUCRS, 2003.

ISBN 85-7430-444-1

1. Espiritualidade. 2. Qualidade de Vida. 3. Religião e Ciência. I. Teixeira, Evilázio Francisco Borges. II. Müller, Marisa Campio. III. Silva, Juliana Dors Tigre da.

CDD 248
 215

Ficha Catalográfica elaborada pelo
Setor de Processamento Técnico da BC-PUCRS

Proibida a reprodução total ou parcial desta obra
sem autorização expressa da Editora.

EDIPUCRS
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 33
Caixa Postal 1429
90619-900 – Porto Alegre – RS
Brasil
Fone/fax: (51) 3320.3523
www.pucrs.br/edipucrs/
E-mail: edipucrs@pucrs.br

Sumário

Apresentação	
<i>Norberto Francisco Rauch</i>	7
Introdução	
<i>Marisa Campio Müller</i>	8
Espiritualidade cristã	
<i>Urbano Zilles</i>	10
O conceito de pessoa – da Trindade à modernidade	
<i>Evilázio Francisco Borges Teixeira</i>	23
Um estado de consciência	
<i>Juan José Mouriño Mosquera</i>	39
A religiosidade e suas interfaces com a Medicina, a Psicologia e a Educação: o estado da arte	
<i>Paulo L. R. Sousa, Leda A. Tillmann, Cristina L. Horta, Flávio M. de Oliveira</i>	53
Espiritualidade: uma dimensão essencial na experiência significativa da vida	
<i>Leda Lísia Franciosi Portal</i>	68
Saúde, bem-estar espiritual e qualidade de vida: pressupostos teóricos e pesquisas atuais	
<i>Jorge Castellá Sarriera</i>	79
O retorno do conceito do sagrado na ciência	
<i>Raíssa Cavalcanti</i>	91
Prece e cura	
<i>Carlos Eduardo Tosta</i>	105
Espiritualidade e qualidade de vida: pesquisas em psicologia	
<i>Geraldo José de Paiva</i>	125
Universidade, ciência e espiritualidade	
<i>Malvina do Amaral Dorneles</i>	138
Psicoterapia e espiritualidade: convergência possível e necessária	
<i>Júlio Peres</i>	147

Espiritualidade e saúde	
<i>Gilson Luís Roberto</i>	162
Religiosidade, saúde e qualidade de vida: uma revisão da literatura	
<i>Neusa Sica da Rocha</i>	
<i>Marcelo Pio de Almeida Fleck</i>	177
Espiritualidade e qualidade de vida: uma visão psicanalítica	
<i>Lucio Boechat</i>	195
Educação, qualidade de vida e espiritualidade	
<i>Mauro Luiz Pozatti</i>	208
Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade	
<i>Malvina do Amaral Dorneles</i>	
<i>Cícero Marcos Teixeira,</i>	
<i>Dinorá Fraga da Silva; Carlos Théo Lahorgue,</i>	
<i>Miriam Benigna; Monika Clemente; Valquiria Pezzi Parode,</i>	
<i>Neusa Junqueira Armellini; Vera Regina dos Santos Wolff</i>	222
Autores	237

Apresentação

Todas as religiões, todas as artes e todas as ciências são o ramo de uma mesma árvore. Todas essas aspirações visam ao enobrecimento da vida humana, elevando-a acima da esfera da existência puramente material e conduzindo o indivíduo para a liberdade.
(Einstein)

A dimensão espiritual na vida humana vem encontrando espaços crescentes nas melhores comunidades acadêmicas.

Um grupo interdisciplinar e interinstitucional teve a louvável iniciativa de organizar um Encontro Gaúcho de Espiritualidade e Qualidade de Vida.

Teólogos, médicos, psicólogos, educadores, filósofos e outros cientistas, independentemente de vinculações eclesiais ou grupos espiritualistas, reuniram-se na PUCRS e dialogaram com muita liberdade acadêmica e espírito fraterno sobre o tema citado.

A obra que tenho a satisfação de apresentar representa o conteúdo desenvolvido nesse evento que foi coroado de êxito.

Apresentamos os cumprimentos aos conferencistas, painelistas e participantes, fazendo votos de que futuros Encontros dessa natureza se repitam tornando cada vez mais realidade a previsão de André Malraux e Arnold Toynbee:

“A próxima idade do homem será mística ou não será nada.”

Irmão NORBERTO FRANCISCO RAUCH
Reitor da PUCRS

Introdução

Marisa Campio Müller

Como se pode definir espiritualidade? Espiritualidade é viver com espírito e, portanto, é uma dimensão constitutiva do ser humano. Espiritualidade é uma expressão para designar a totalidade do ser humano enquanto sentido e vitalidade, por isso espiritualidade significa viver segundo a dinâmica profunda da vida. Isso significa que tudo na existência é visto a partir de um novo olhar onde o ser humano vai construindo a sua integralidade e a sua integração com tudo que o cerca.

A idéia de que ciência e espiritualidade são áreas antagônicas já faz parte do passado. Pesquisas feitas em países como Brasil, Canadá e Estados Unidos buscam provar como experiências de caráter espiritual ajudam a melhorar a qualidade de vida das pessoas. Essa tendência vem se firmando há alguns anos e ganha maior destaque com o aumento dos estudos sobre o assunto.

O presente livro é oriundo do Encontro Gaúcho de Espiritualidade e Qualidade de Vida realizado na PUCRS em outubro de 2003. O Evento foi organizado pela Faculdade de Psicologia e Centro de Pastoral com a participação de outras duas Universidades: Universidade Federal do Rio Grande do Sul e Universidade Católica de Pelotas, juntamente com a Sociedade Sul-Rio-Grandense de Medicina Psicossomática, Sociedade Brasileira de Psicooncologia – Regional Sul e Instituto Junguiano do Rio Grande do Sul. Estiveram presentes biólogos, historiadores, médicos, pedagogos, psicólogos, filósofos teólogos, estudantes dessas áreas, assim como a comunidade geral, para tratar dos temas espiritualidade e religiosidade, nas diversas dimensões da vida pessoal e social.

Inúmeras pesquisas hoje indicam que pessoas que professam uma fé apresentam alguns resultados benéficos distintos na psicoterapia. Existe uma associação entre a dimensão de fé e o trabalho psicoterápico. Um potencializa

o outro, gerando uma melhor qualidade de vida, bem-estar e alívio dos sintomas. Em termos emocionais, a espiritualidade propicia uma maneira diferenciada de tratar as dificuldades, que podem ser vistas como experiências de vida. Existem alguns indicativos que, de fato, aquele com uma prática religiosa, um apoio espiritual de alguma natureza, mostra-se mais beneficiado em relação aos outros.

A idéia primeira deste Encontro teve como cenário, os gramados da USP. Na ocasião, juntamente com a professora Maria Helena Souza Presidente da Sociedade Sul-Rio-Grandense de Medicina Psicossomática, participávamos do Congresso Brasileiro de Psicossomática. Após a apresentação de uma mesa de trabalho sobre o tema espiritualidade, começamos a sonhar a possibilidade de algo semelhante para o nosso amado Rio Grande do Sul, onde, de um modo interdisciplinar e de “cara limpa” pudéssemos fazer um encontro para refletirmos sobre o tema. A área *psi* sempre se manteve distante deste tema entendendo como não pertinente, e só recentemente esse aspecto passa a ser objeto de estudo. O fato de podermos organizar este Encontro tornou-se um trabalho essencialmente prazeroso, pois pela primeira vez em solo gaúcho a psicologia estaria liderando a organização de um evento com este tema.

O livro reúne profissionais de diferentes áreas e credos, o que torna o percurso muito enriquecedor. Os artigos perpassam diversos enfoques, abordando questões como: espiritualidade, educação, o conceito de pessoa, o sagrado na ciência, o poder da prece, aspectos relacionados à religiosidade, saúde e qualidade de vida, além de pesquisas recentes em psicologia. Esperamos que seja uma obra que possa contribuir com todos aqueles que dela abeberarem-se.

Espiritualidade cristã

Urbano Zilles

Em meados do século XX, muitos temiam que o processo de secularização não só minaria as bases da fé, mas também eliminaria o espaço da religião. Apostava-se na ciência e na técnica como caminho para a solução de todos os problemas humanos. E tudo indica que o subconsciente espiritual se vingou. Nunca houve tamanha proliferação religiosa como na segunda metade do século XX. Tomou-se consciência não só dos limites da ciência e da técnica, mas que a religião brota de fontes profundas do homem. A sociedade ocidental cristã, marcada pela racionalidade científica e despreocupada de promover o cultivo da oração contemplativa, importou gurus da Índia, do Paquistão e de alhures para orientar seus jovens na busca do contato com o Deus transcendente. Milhares de jovens universitários procuram “ashams” hindus para exercitar a meditação transcendental ou se fecham nos mosteiros zenbudistas para iniciar-se e progredir nas fortes experiências extra-sensoriais ou no relacionamento imediato com Deus.

Por outro lado, encontramos em nossa juventude grandes interrogações: Que significa, por exemplo, o consumo alarmante de narcóticos? Neste fenômeno complexo certamente há fuga, alienação, hedonismo. Mas não expressará este fenômeno uma aspiração para algo transcendente? Não será um substitutivo para um vazio religioso?

Nos últimos anos, em alguns ambientes acadêmicos, percebe-se não só certa valorização positiva da religião, mas surge uma revitalização da vida religiosa, uma recuperação do sentido de Deus. Entre os cristãos podemos exemplificar com o movimento de oração carismática. Ensaiam-se muitas formas, estilos e métodos para avançar na experiência de Deus. Há, sem dúvida, uma forte busca do espiritual.

Há cerca de três séculos, a palavra *espiritualidade* passou a ser muito usada no Ocidente cristão. Mas, quando se indaga pelo significado constatamos que este é vago, como é vago o significado da palavra *espírito*, que lhe deu origem. Ocorre um processo semelhante ao desgaste de moedas em circulação durante muito tempo, que falsificadores facilmente substituem e multiplicam.

Quando se indaga a filósofos e teólogos “o que é espiritualidade?” as respostas são evasivas ou vagas. Parece uma daquelas palavras que todo o mundo pode usar sem medo de equivocar-se. Desta maneira, por um lado, encontramos-nos diante de uma realidade difícil de definir e, por outro, difícil de excluir do vocabulário.

Conceituação de espiritualidade

Para os filósofos, em geral, trata-se mais de uma qualidade que de uma entidade. Contrapõe-se à materialidade. Refere-se a uma qualidade que transcende toda materialidade. Assim Deus, os anjos, a alma, são exemplos perfeitos de seres espirituais. Neste caso emprega-se espiritual como negação de material. Espiritual então é a qualidade que convém a seres situados fora do espaço e do tempo. Via de regra aí pára a eloquência dos filósofos.

Os teólogos, por sua vez, conhecem diferentes respostas. Alguns repetem mais ou menos os filósofos. Outros se referem aos escritos e aos ensinamentos da teologia. Recorrem, então, ao binômio da ascese e da mística.

Para conhecer a história dos tratados de espiritualidade, é preciso voltar ao século XVI. Naquela época, os “espirituais”, desejosos de ampliar seu público e fazer-se entendidos pelos leigos, abandonaram a linguagem aristotélica e tentaram expressar-se na linguagem popular. Alguns textos de São Paulo estimularam certa liberdade em relação a uma espiritualidade por demais especulativa, pois, “o homem dotado de espírito pode examinar todas as coisas, mas ele não pode ser examinado por ninguém” (1Cor 2, 15). De

acordo com Blaise Pascal, “honram devidamente à natureza aqueles que se convencem de que esta pode falar de tudo, inclusive de teologia”. Ora, se o homem caído foi resgatado pelo sacrifício de Cristo, agora se encontra numa situação melhor que na “natureza pura”. O Verbo de Deus, fazendo-se homem, integrou-se na humanidade, nela permanecendo misteriosamente, podendo Pascal afirmar que “o homem supera infinitamente o homem”.

Por vezes o termo espiritualidade foi extraído de uma filosofia, ideologia ou síntese doutrinal: espiritualidade judaica, espiritualidade cristã, a ortodoxa, a protestante e até a marxista... Algumas vezes recorreu-se à espiritualidade para designar a reivindicação de homens que se negavam identificar-se com meras máquinas: espiritualidade do trabalho, dos doentes, dos médicos, da ação católica. Outras vezes designa uma demanda religiosa: a espiritualidade dos sacerdotes diocesanos, dos leigos...

Mais complexo torna-se o termo quando empregado para designar a identidade religiosa de confrarias, ordens, congregações e institutos ou movimentos leigos. Quer mostrar-se que tais comunidades ou coletividades situam-se numa ordem diferente, como dizia Pascal, na ordem do “coração que sente a Deus” (*Pensées*, 424). Todos e cada um queriam ser memória viva dos “estados de Jesus” e portadores do espírito de Jesus. Na ordem efêmera das coisas visíveis queriam sinalizar a ordem invisível e intemporal graças à sua adesão à inspiração religiosa de seu fundador. A espiritualidade de um instituto religioso supunha, pois, uma maneira de ser fiel ao Espírito de Deus vivo na Igreja, um modo humano-divino de ser seu intermediário e de secundar a obra de regeneração do mundo.

Se examinarmos os múltiplos usos da palavra “espiritualidade” podemos encontrar o sentido fundamental da espiritualidade cristã e situá-la no contexto da revelação. Para o judeu-cristianismo, a palavra *espírito*, da qual deriva espiritualidade, não designa espírito do homem, mas o Espírito de Deus, o Espírito Santo. Quando a Bíblia fala do espírito do homem refere-se não a uma parte do homem, mas ao todo em sua relação com Deus. Desta maneira, a

espiritualidade não é a exclusão da materialidade, mas a relação ou união do homem todo – corpo e alma – com o Espírito de Deus.

Conceito cristão

Sob certo aspecto, a espiritualidade é o lado subjetivo da religião. Para o cristão, a espiritualidade não se reduz à interioridade da pessoa, nem ao sentimento (*Schleiermacker*) ou à necessidade subjetiva (modernismo). Relaciona, antes de mais nada, o homem finito com a realidade divina, com Deus que se revela na obra da criação e no mistério de Cristo.

O conceito de espiritualidade é moderno, não se encontrando como tal nos antigos. Estes preferiam falar de teologia espiritual, de ascese e de mística ou, simplesmente, de vida cristã e evangélica. Chegaram até nós alguns escritos, como a *Didaqué*, o *Pastor* de Hermas e outros que espelham a vida espiritual vivida nas comunidades. A *Didaqué* descreve as práticas de jejuns, orações e obras. A *Carta de Barnabé* apresenta uma espiritualidade do batismo e aconselha que o cristão não trabalhe pela salvação na tristeza, mas é filho da alegria (4, 11). Todos esses textos judaico-cristãos, em particular a *Didaqué*, acentuam a escatologia, que polariza toda a vida espiritual.

Em Inácio de Antioquia, a vida espiritual realiza-se na igreja, nas assembléias, lugar das orações, na eucaristia. Na vida individual, a espiritualidade consiste em revestir-se de Cristo, de sua paixão, morte e ressurreição. O martírio parece-lhe o caminho mais curto para encontrar Cristo.

A *Carta a Diogneto* mostra a ação dos cristãos no mundo: “os cristãos são a alma do mundo” (6). Na literatura apócrifa encontramos a irrupção da redenção no mundo através de Cristo, recuperação universal do cosmo pela ressurreição e exaltação da mulher-virgem.

No século III dois centros principais, apesar das perseguições, brilham: Alexandria e Cartago. As comunidades vivem unidas. Tertuliano desenvolve

temas espirituais: batismo, oração, martírio, castidade, etc. Cipriano reflete sobre a Igreja una, a oração, o martírio, a vigilância. Clemente convida à imitação de Cristo. Mas o mais influente torna-se Orígenes para a vida espiritual. Centra sua espiritualidade na presença de Deus e de Cristo na Escritura, na Igreja e no cristão.

No período entre o concílio de Nicéia (325) e o de Constantinopla (381), passadas as grandes perseguições, a espiritualidade concentra-se no convite à conversão e à fé através da vida evangélica. Santo Agostinho, com sua teologia da graça, sua Regra para os religiosos, seu itinerário para Deus, exerceu influência na Idade Média até nossos dias.

A experiência do renascimento no Espírito de Verdade e de Amor, leva os escritos paulinos e joaninos a intuir não só a pessoa do Espírito Santo na Trindade, mas também a espiritualidade da existência cristã, seja do indivíduo, da comunidade e da Igreja. Assim, desde S. Paulo, *pneumatikós* torna-se o termo técnico para a existência cristã (1Cor 2, 13; 9, 11; 14, 1). O adjetivo *spiritualis* designa o coração da existência cristã. O substantivo correspondente, espiritualidade, expressa o aspecto formal da estrutura central da vida cristã para designar a relação pessoal do homem com Deus.

A espiritualidade cristã enraíza-se no acontecimento da revelação de Deus e da concretização histórica da revelação em Jesus Cristo como na tradição da Igreja. S. Paulo já teve que frear um entusiasmo mal-entendido dos dons do Espírito Santo na comunidade de Corinto. A busca do extraordinário e milagroso permanece a tentação através dos tempos e já conta com a advertência de Jesus (Mt 16, 1-4). Por outro lado, não é menor a tentação de identificar ministérios e normas com espiritualidade. Há uma tensão autêntica entre ministério hierárquico e carisma. S. Francisco de Assis, em seu movimento entusiástico de pobreza, sofreu as limitações impostas pela hierarquia. Muitas iniciativas autênticas da espiritualidade cristã, quem sabe, foram banidas e se estabeleceram fora da Igreja.

Existem desvios ou pseudo-espiritualidades. Por exemplo, a tentativa de reduzir filosoficamente a espiritualidade ao estritamente racional ou à *psiqué* dos psicólogos. Se admitimos um subconsciente psíquico não temos porque não admitir um subconsciente espiritual. A realização humana global não se reduz ao saber racional. Também o dualismo – corpo e alma – cedo teve influência negativa na espiritualidade cristã, sobretudo certo menosprezo do material.

Podemos resumir, dizendo que a espiritualidade cristã tem algumas características essenciais:

- a) É *teocêntrica*. Não se trata apenas de uma satisfação subjetiva, nem somente da salvação da alma, mas da entrega a Deus, a seu amor.
- b) É *crístocêntrica*. Em Cristo, como cabeça, toda a criação está unida ao Pai. Através Dele recebe salvação e bênção.
- c) É *eclesial*. A Igreja é o lugar no qual o Senhor reúne os que se confiam a Ele na fé, no amor e na esperança para a adoração.
- d) É *sacramental*. Os sacramentos são maneiras pelas quais o Senhor glorifica o Pai na sua Igreja e conduz os homens à salvação.
- e) É *pessoal*. Os sacramentos agem pela sua realização, mas só frutificam na medida em que recebidos com fé e amor e levados à eficiência ética.
- f) É *comunitária*. Por mais que se acentue o aspecto pessoal, o cristão ativa sua espiritualidade na comunidade.
- g) É *escatológica*. A espiritualidade cristã é marcada pela esperança. Esta mantém o cristão vigilante e o prepara para a parusia ou vinda gloriosa de Cristo no fim dos tempos.

Em síntese, podemos dizer que espiritualidade cristã é a dimensão do mistério das verdades objetivas da doutrina traduzidas para a vida cotidiana. A espiritualidade vivida transcende a univocidade dos conceitos e não se identifica com espiritualismo, muito menos com espiritismo.

Uma e muitas espiritualidades

Todas as religiões têm sua espiritualidade e mística. O pensador francês H. Bergson dizia que uma religião sem mística não passa de ideologia. Aqui nos limitaremos ao cristianismo.

Se o Espírito de Deus é um, num primeiro momento, podemos dizer que só há uma espiritualidade. Todos na Igreja são chamados à santidade, embora esta se exprima de vários modos (LG 5,39). Cristo pregou o mesmo Evangelho a todos, enviou o mesmo Espírito Santo. Todos são chamados ao seguimento de Cristo, à oração, aos sacramentos, à caridade.

Mas, sendo uma, a espiritualidade também é múltipla, segundo a condição do sujeito, segundo seu carisma, os dons da natureza e da graça, a vocação de cada um. O concílio Vaticano II fala dos “vários gêneros e ocupações de vida”: os pastores, os presbíteros, os clérigos, os esposos, pessoas viúvas ou celibatárias etc. (LG, V, 41). Reconhece lugar importante, na Igreja, às almas consagradas pela Perfeição dos Conselhos Evangélicos. Mas o critério de santidade é o mesmo para todos: a caridade.

A espiritualidade não é um estado, mas uma forma de viver a fé cristã a partir de um impulso da graça para participar da vida divina na peregrinação terrestre, pois a consumação só terá lugar quando Deus será tudo em todos (1Cor 15, 28). A vida nova do homem exige algo mais que uma descomprometida adesão intelectual a Deus. Requer uma adesão de todo seu ser, uma entrega total a Deus. O Evangelho possibilita uma transformação através da renúncia, obediência até a morte na cruz, ressurreição e elevação, esvaziando-se de si mesmo e enchendo-se de Jesus Cristo. Por outro lado, a vivência do evangelho pressupõe um equilíbrio emocional das pessoas e não elimina a responsabilidade perante a razão. A imersão na água do batismo simboliza a ação da morte e sepultura com Cristo e a emersão simboliza a ressurreição e a vida nova.

A transformação cristã não se realiza à maneira dos estóicos através de uma ação solitária para conquistar a santidade através do próprio esforço. No batismo e na crisma recebemos a seiva do Espírito de Cristo e de sua graça. O Espírito Santo, habitando em nós, concede-nos as inclinações e disposições para seguir Jesus Cristo. Independentemente das formas e variedades dos meios propostos pelas diferentes escolas de espiritualidade, o objetivo único e invariável é a união com Deus já aqui na terra como preparação à união definitiva no além.

Para evitar um palavreiro vazio sobre espiritualidade cristã, pois esta pode tanto evocar e proteger uma presença misteriosa e indefinível como desviar nossa atenção dessa presença, cabe perguntar: Como viver em Cristo e no Espírito, sendo Cristo, para nós, o caminho, a verdade e a vida? (Jo 14, 6). A existência visível, por maior que seja sua fascinação, é temporal e provisória enquanto a existência no Espírito e em Cristo, embora oculta, é eterna (2 Cor 4, 18). Através de que sinais, de que critérios, o cristão pode sentir-se seguro da presença nele da Santíssima Trindade, que transcende toda investigação sensível e é inacessível à inteligência humana imersa na matéria? Como o cristão pode avaliar, ainda que de maneira aproximada, suas atividades passadas e assim garantir uma melhor orientação para seu futuro? O certo é que a espiritualidade, reduzida a uma sedimentação em conceitos e em doutrina, pode permanecer alheia à verdadeira vida. A verdadeira vida não se descreve, experimenta-se, vive-se.

Através da história da Igreja apareceram várias escolas de espiritualidade. No essencial coincidem, pois propõem o seguimento a Cristo. Entretanto se distinguem nos meios especiais e modos de santificação. Assim os cristãos, no início de nossa era, tinham o desejo de imitar Cristo no martírio. Acabadas as perseguições, o novo ideal passa a ser o ascetismo e a virgindade. Claro, por exageros e falta de orientação houve desvios e erros.

Na *idade patristica*, a mística cristã é caracterizada pela conjunção de uma concepção teológico-ontológica e psicológico-experimental. Caso típico é

“mística do logos”. Encontramo-la em Orígenes. A vida ascética, com a finalidade de conseguir a indiferença às paixões, é vista como condição indispensável para a contemplação mística e a união com Deus. O centro da mística cristã, nesta época, é a humanidade de Cristo. Acentua-se, por vezes, a incognoscibilidade de Deus, como ocorre em Gregório Nisseno e no Pseudo-Dionísio, e, por conseqüência, a obscura visão mística (teologia negativa).

Logo depois surgiu o monaquismo que se caracterizou pela fuga do mundo e pela vida contemplativa, seja na vida solitária dos anacoretas ou na forma de vida comunitária dos cenobitas. Assim, surgem os beneditinos, cuja espiritualidade está resumida no *ora et labora*. Da ordem beneditina, na Idade Média, originaram-se várias escolas como Cluny, Claraval e outros ramos. Trata-se de uma espiritualidade apoiada em três princípios: trabalho, leitura e oração.

Na *Idade Média* registra-se um paulatino regresso da visão teológica em favor de uma mais psicológica. Acentua-se sempre mais o elemento afetivo sobre o intelectual. A mística afetiva do matrimônio espiritual, da paixão e a do Coração de Jesus vividas por Bernardo de Claraval, Francisco de Assis, Catarina de Sena expressam uma riqueza da vida mística medieval. Mas o caráter eclesial empalidece sempre mais. A mística torna-se uma ocupação de poucos privilegiados. Às vezes é difícil distinguir a verdadeira mística da simples afetividade. A falta de preparação teológica, não raro, conduz a um desenfreado sentimentalismo.

São Francisco de Assis foi um apaixonado de Cristo e de sua humanidade, adotando o “evangelho sem glosa”, o desprendimento das criaturas pela dama “pobreza”. São Domingos descobriu o caráter dinâmico da Verdade que tinha que ser vivida e anunciada. As alturas do Carmelo ofereciam à alma separada do mundo a perfeita contemplação de Deus sob o olhar de Maria: S. João da Cruz, Santa Teresa. Santo Inácio de Loyola, sintetizando escolas anteriores, levado pelo lema “para a maior glória de Deus”, cria a mística do serviço à Igreja, fundando a ordem dos jesuítas, formada por homens temperados

na ascética dos Exercícios (retiro). Mas a espiritualidade de cada escola transcende as mesmas, encontrando seus adeptos entre os leigos.

Na *Idade Moderna*, Teresa d'Ávila aperfeiçoou a descrição psicológica da experiência mística. Distingue sete “moradas” ou degraus da subida mística, dos quais os três primeiros servem de preparação à experiência de Deus que se desenvolve nos quatro seguintes. Caminho semelhante segue São João da Cruz, com base mais teológica.

Espiritualidade e mística

O vocábulo *místico* aparece no século V a.C. (Ésquilo, Sófocles, Heródoto) significando algo concernente aos mistérios. No platonismo e no gnosticismo deixou de se referir à relação cultual com a divindade para significar o fundamento divino do ser do mundo, escondido e velado nos ritos, nos mitos e nos símbolos, acessível somente a quem é capaz de um tal tipo de conhecimento.

No século V d.C., o teólogo cristão Pseudo-Dionísio usa a palavra *teologia mística* no sentido de doutrina da subida aos degraus mais altos da experiência de Deus e da íntima união com Ele. O termo relaciona-se com o mistério, indicando um movimento para um “objeto” que está além dos limites da experiência empírica. A mística cristã relaciona-se com o “mistério” de Cristo.

Para os padres gregos, a partir do século IV, a perfeição cristã parece coincidir com a *theoria* ou contemplação. Segundo Platão (*Rep. IV, 532c*) esta vê “aquilo que de mais alto existe nos seres”, a “beleza divina”, e nisto está o puro inteligível. Desta maneira, os contemplativos cristãos encontram-se diante do difícil problema: a experiência de Deus deve ser posta unicamente no plano intelectual ou se deve, ao invés, postular um contato direto com Ele, fora de toda mediação, seja ela conceito ou imagem. Mas a realidade “espiritual” não se pode identificar com a realidade “intelectual” dos gregos, pois é *mística*.

Há diferença entre espiritualidade e mística, mas muitas vezes os dois termos são usados como sinônimos. Usa-se o termo *mística* para designar a experiência íntima de uma realidade transcendente, a vivência de ideologias fortemente arraigadas e absorventes ou, no que nos interessa, a comunhão com Deus que o homem julga conseguir mediante seu esforço (prática generalizada entre as religiões orientais) ou por condescendência de Deus (concepção judaico-cristã). Segundo os próprios místicos, a experiência mística tem caráter repentino e breve do instante necessário para esta experiência. Tal pode ser um êxtase, uma saída ou perda de si mesmo, uma irrupção repentina do Absoluto. Não se trata de um privilégio de poucos eleitos, mas de um aspecto e de um fruto da fé e do amor-divino, dado por Deus. A causa imediata da experiência mística de fé é o Espírito Santo. Seus carismas permitem-nos experimentar o amor de Deus e de Cristo como uma luz, inaugurando uma nova esperança, garantindo um novo modo de existir. Os dons do espírito são concedidos a cada um. Ninguém recebe todos, mas cada um recebe alguns. É a diversidade de dons que enriquece a vida em comunidade.

Em 1910 o grande escritor francês Peguy declarou: “Tudo começa pela mística e termina na política” (*Notre Jeunesse*). O místico parece ver e perceber o que os demais não vêem nem percebem.

Os termos *místico*, *mistificação*, *misticismo* e *mística* cedo foram despojados de sua raiz religiosa. A mística existe antes e fora do cristianismo. A palavra mística, entretanto, não se encontra na Sagrada Escritura. Há, por isso, no Ocidente, toda uma *Teologia mística* desvinculada da revelação, que é uma teoria filosófica ou psicológico-religiosa na qual se descrevem as etapas necessárias para chegar a certa união com Deus. Mas quem é este Deus? O organizador do mundo, o demiurgo ou o Deus de Abraão, de Isaac e de Jacó?

O que a revelação cristã nos dá a conhecer de Deus e do homem é muito distinto do que nos apresentam Platão e Aristóteles. Acaso alguém amou o deus de Aristóteles ou rezou a ele?

Certamente na Sagrada Escritura, embora não ocorra a palavra mística, há um impulso místico que arrasta o povo de Deus. Mas este Deus não se parece com nenhum outro. Israel sabe isso, sente isso, pois nenhum deus lhe é tão próximo nem tão forte como o Deus de Israel. Os profetas de Israel, começando por Moisés, foram surpreendidos pela irrupção de Deus em sua vida.

A presença de Deus está cercada, nos profetas de Israel, de uma obscuridade impenetrável. Os profetas não encontram linguagem para expressar o inefável de sua experiência de Deus. Moisés declara: “Pobre de mim, Senhor! Nunca fui bom orador, nem antes, nem agora que falas a teu servo. A minha pronúncia e a minha fala são pesadas” (Ex 4, 10). Jeremias clama: “Senhor Javé, não sei falar, pois sou um menino” (Jer 1, 6). Cristo resume os grandes profetas em sua pessoa.

Para os cristãos, os místicos autênticos são os que vivem de Deus pela fé e a graça. Cristo é a manifestação visível e palpável do amor do Pai aos homens. Por isso diz: “Quem me ama, será amado pelo Pai e eu o amarei e a ele manifestar-me-ei” (Jo 14, 21). No amor de Cristo estamos em comunhão com Ele. A mística cristã é a experiência do amor de Cristo crucificado e ressuscitado que supera todo o conhecimento, pois é a experiência do imenso amor do Pai. São Paulo considera a experiência da fé característica da mística cristã, pois inclui fundamentalmente a união com Cristo, que entregou sua vida por amor. Limitar o objeto da mística aos fenômenos extraordinários é inadmissível, pois o conhecimento de Deus e a comunhão com Ele no mais elevado grau não necessitam dessas manifestações. A mística de S. Paulo tem sua raiz sacramental no batismo (Rm 6, 3-11) e na Eucaristia. Tem seu caráter social, a sua orientação para o “Corpo de Cristo”, isto é, para a comunidade dos irmãos.

Conclusão

As afirmações bíblicas sobre a experiência de Deus e de Cristo, que chamamos místicas, evoluíram na história da piedade cristã nos seus diversos

elementos. Esta evolução é, até certo ponto, um reflexo das concepções teológico-filosóficas de uma determinada época.

A nova imagem do homem impede-nos de reduzir espiritualidade à interiorização. A indissociabilidade de querer (vontade) e saber (ciência) humanos com fatores pré-pessoais e sociais leva-nos a desconfiar de dados puramente interiores. A tendência moderna da objetividade deverá indicar-nos o caminho para a realidade da revelação.

Não podemos ignorar, outrossim, a nova imagem de cosmo. Cada vez mais a tarefa do homem se desloca do conhecimento para a transformação do mundo. A visão de um Teilhard de Chardin do encontro com Deus na ação parece distante do tema tradicional da *contemplatio x actio*.

Também a imagem da sociedade mudou. A vinculação da consciência religiosa individual à sociedade manifesta-se no diálogo com o marxismo e postula o retorno ao tema bíblico do engajamento social da fé cristã. Hoje a tradição judaico-cristã está em confronto ou diálogo com outras tradições.

Espiritualidade e mística são caminhos para Cristo. Não são metas, mas meios de perfeição cristã com diferentes métodos de vida. Todas as diferentes escolas de espiritualidade e mística cristãs concordam no essencial, reconhecendo Cristo como Mestre. Distinguem-se pela acentuação de uma ou de outra faceta no seguimento a Cristo em relação à qual são iluminados os demais aspectos da vida cristã.

Espiritualidade e mística proporcionam sentido transcendente à vida passageira. Deus é, antes de mais nada, este sentido. Com isso espiritualidade e mística fazem bem não só à vida da mente mas também à do corpo, garantindo equilíbrio existencial ao homem.

O conceito de pessoa – da Trindade à modernidade

Evilázio Francisco Borges Teixeira

Não devemos nos contentar com um Deus pensado
Porque quando a razão nos abandona, nos abandona
também Deus. (Mestre Eckart)

Quanto mais profundo é o pensamento do homem mais
terno também é o seu sentimento. (Nietzsche)

O ser humano assemelha-se a uma Mesopotâmia. Um dos
rios é a emocionalidade, a capacidade de permitir seus
sentimentos, de vivenciá-los, de experimentá-los como
correnteza caudalosa *sui generis* e deixar-se levar por ela...
Sabemos que emoções nos dão profundidade e altura, mas
que também nos podem transbordar e aprisionar. Mas
também há o rio da racionalidade, da razão, da ordem, ou
pode criar clareza, visão de conjunto e prudência. Ambos os
rios são de importância, ambos são necessários, e só quem
ousa revigorar-se em ambos pode viver em equilíbrio. (Halkes)

Um pouco de história

O conceito de pessoa possui uma construção estratificada e pluralista.
Este conceito aparece através do encontro de três grandes culturas: aquela
hebraica, aquela grega e aquela cristã. Porém, se seguirmos o desenvolvimento

da concepção de pessoa, ao lado daquela trinitária, no esforço de explicitar adequadamente o mistério trinitário, veremos que o mais determinante contributo foi dado pela fé cristã. A palavra pessoa, do latim, *persona* e do grego, *prósopon*, inicialmente, recorda em sua origem os disfarces teatrais. É importante, porém, sublinhar, que o significado *originário* e *fundamental* do Grego *prósopon*, assim como o equivalente latino *persona* não é aquele de máscara – como foi freqüentemente sustentado – mas significa *aquilo que aparece debaixo dos olhos, que se pode ver*. Palavras como: rosto, face, figura visível do homem; somente em um sentido sucessivamente derivado indica o papel que um ator interpreta, ou mesmo a personalidade que ele representa.

Pessoa é um termo muito genérico. Apesar da distância que existe entre Deus e todo o mortal, o termo *persona* não é aplicado somente a Deus, mas também ao homem, não obstante a distância que medeia entre a realidade da pessoa divina e humana.

Agostinho, por exemplo, aceita o conceito de pessoa enquanto consagrado pela tradição, mas não se mostra tão entusiasta em relação ao conceito de *persona* como termo trinitário, já que para Ele o termo *persona* não implica alguma relação. “*Persona* deveria exprimir isto que distingue Pai, Filho e Espírito Santo, o que é somente *relativo*, que diz respeito somente à relação recíproca. *Persona*, ao contrário, é um conceito que parece *absoluto*”. Os três estão em relação enquanto Pai, Filho e Dom, porém, não enquanto “pessoas”. Agostinho na verdade não pode ir além. Viu que o plural em Deus vinha das relações, porém o conceito de pessoa é para ele um absoluto. Desta aporia não pode sair.

Como mostra Trapé, em sua introdução ao *De Trinitate*: “A definição de pessoa amadurecerá mais tarde como fruto das controvérsias cristológicas: esta definição será dada por Boécio e São Tomás no Ocidente e Leôncio de Bizâncio no Oriente”.

Em outros termos Agostinho identifica a pessoa com o eu, introduzindo uma novidade revolucionária na filosofia ocidental. Neste sentido *subjetivo*, o

significado de *persona* corresponderia melhor ao único Deus. Na única divindade não existem três eus, mas modos de ser Deus, como Pai que é sem princípio, como Filho que deriva do ser do Pai, como Espírito Santo que procede tanto do Pai que do Filho. Deste modo Agostinho descobriu o conhecimento de si, a autoconsciência em toda a sua radicalidade. Esta concepção agostiniana do conceito de pessoa seguirá pela estrada que conduzirá à subjetividade moderna. Pode-se perguntar, como última conseqüência, tal concepção não conduz à concepção de um Deus único que se pensa e se ama? Utilizando uma expressão de Du Roy “comme un grand égoïste” ou um “grand célibataire”. A Sagrada Escritura, porém, não autoriza tal concepção. Agostinho é um grande defensor da dimensão unitária da divindade. Sua reflexão vai, sobretudo, escrita na linha que evidencia a unidade de Deus. Isto não significa, porém, que o Bispo de Hipona não tenha levado em conta a dimensão relativa do conceito de pessoa. Para Greshake tal pensamento, segundo o qual a unidade de Deus reside na substância divina, isto que em Deus é distinto – em virtude das diversas *processiones* – vem entendido como relação, e de fato conduziu a uma concepção relacional de pessoa. Em base à qual Deus mesmo é um complexo relacional – em modo menos abstrato – um ser e uma vida caracterizada pelas relações entre as pessoas, isto è *communio*.

O pensamento medieval

O pensamento cristão medieval se vê envolvido na tarefa de aprofundar a doutrina trinitária. Diante da reserva de Agostinho com relação ao conceito de pessoa aplicado à Trindade. Partia-se da unidade de Deus, e a partir desta se concluía a pluralidade. Na tentativa de compreender a pluralidade permanecia-se fortemente preso ao conceito agostiniano de *relacionalidade* de Três que ao mesmo tempo eram distintos em Deus, permanecendo assim inadequado o conceito de pessoa. O magistério da Igreja no que se refere à doutrina trinitária

acentua a relacionalidade dos Três, ao passo que o trabalho teológico conceptual e científico prioriza a unidade específica e individual das três Pessoas da Trindade. Entre os teólogos medievais, Boécio coloca-se dentro desta perspectiva ao afirmar a pessoa como uma substância individual de natureza racional: “*Persona est naturae rationalis individua substantia*”. A partir deste conceito Boécio chega ao resultado que a pessoa não é outra coisa que a individualidade de uma natureza racional, ou seja, a pessoa se caracteriza pela sua autonomia. Para Boécio, utilizando uma expressão de Auer: “A pessoa vem concebida a partir da autocompreensão social do patrício romano, que se sente seguro da própria independência e unicidade (*individua substantia*)”.

Ponto débil da concessão clássica de pessoa

O ponto débil desta concessão clássica de pessoa é apontado por Walter Kasper, ao afirmar que: “A individualidade, porém, é uma determinação de ‘coisa’, não ainda de ‘quem’; é uma conotação natural de pessoa, não a pessoa mesma”. Ricardo de São Vítor critica a definição de Boécio aplicada à pessoa, dizendo que esta é inadequada para a Trindade. De fato, a substância divina é espiritual e individual, mas não é uma pessoa. O conceito de pessoa aplicado à Trindade deve ser algo que supere o conceito de individualidade da *substantia rationalis naturae*. Neste sentido Ricardo de São Vítor constrói sua própria definição, onde o conceito de existência ocupa um papel fundamental. Uma Pessoa divina é a incomunicável existência da natureza divina – “*Persona divina est divinae naturae incommunicabilis existentia*”. *Ex-sistere* quer significar “ser em si mesmo a partir de um outro”. Ricardo o demonstra partindo daquilo que em Deus é “propriedade de origem”, ou seja, aquele elemento específico da *summa caritas*. Partindo de Gregório Magno, ele conclui que Deus sendo amor supremo precisa como destinatário de um outro, de um amado, que deve corresponder a tal amor. De outro modo Deus permaneceria só. Por outro lado, nem mesmo o amor supremo entre dois pode ser a realização suprema do

amor, e por este motivo deve abrir-se a um terceiro. Nesta fenomenologia do amor perfeito, a partir de um terceiro, segundo Ricardo de São Victor, as Pessoas divinas se mostram como uma realidade triplamente relacional, como *diligens*, *dilectus* e *condilectus*. A razão, portanto, se convence de que na verdadeira divindade não pode faltar uma pluralidade de Pessoas. É exatamente a partir do terceiro, *condilectus*, que segundo Ricardo é o Espírito Santo, que co-amante e co-amado revelam o verdadeiro sentido da gratuidade e da grandeza do amor, transmitindo a este terceiro a comum felicidade.

Tomás de Aquino, embora em grandes linhas, receba a definição boeciana de pessoa, contribui com elementos e acentos novos. Aprofundando o conceito de pessoa, o Aquinate não identifica a *substantia* presente na definição de Boécio com *essentia* ou *natureza*, mas sim a compreende como *suppositum* ou mesmo *subsistentia*. O nome *persona* “não se utiliza para significar o indivíduo como natureza, senão para significar uma realidade subsistente em tal natureza”. E assim a pessoa é um modo de ser singular de *suprema dignidade*. A pessoa significa o que de mais nobre existe no universo. Autoconsciência e liberdade são traços característicos da pessoa, enquanto responsável de si e de seu agir. Em Tomás já está presente aquela idéia moderna, segundo a qual, o que caracteriza fundamentalmente a pessoa é a sua consciência e sua liberdade. No que diz respeito ao conceito de pessoa, considerado à concepção trinitária, que num primeiro olhar, pode-se aplicar somente ao Deus único que, enquanto essência divina como tal, é o *subsistens distinctum simpliciter*, Tomás coloca como centro da reflexão as Pessoas divinas como relação, respeitando a pluralidade das Pessoas em Deus sem cair num triteísmo contraditório. E deste modo ele reformula a tese onde a *Persona* divina significa uma relação como subsistente: *persona igitur significat relationem ut subsistentem*. “Do ponto de vista histórico ele retoma claramente a intuição agostiniana: a relação é isto que distingue uma pessoa (divina) da outra e que a constitui como tal na própria distinção. O elemento novo da concepção de Tomás consiste somente no fato que as relações vêm entendidas como subsistentes e com idênticas à natureza

divina”. Enquanto *relationes subsistentes* as Pessoas divinas têm o ser no *actus purus* da única essência divina.

Tendências da idade moderna: algumas linhas essenciais

Na modernidade acentua-se a separação entre teologia e filosofia onde a segunda ostenta o primado sobre a primeira. A filosofia assume o desenvolvimento do conceito de pessoa, seja ao interno do conceito de Deus como da antropologia. Este acento antropológico vai conduzir a uma compreensão de pessoa que se orienta quase exclusivamente à autoconsciência, à liberdade e a dignidade do indivíduo. O “eu” como centro e ponto de partida e da cristalização do conhecimento teórico da realidade. Ou seja, o sujeito se auto-dermina no que diz respeito à relação de dependência com os outros. O conceito moderno de sujeito (enquanto indivíduo autônomo), na verdade, liquida com o conceito de pessoa. Na medida em que tal concepção esconde a relação constitutiva da pessoa. Dito de outro modo – o conceito moderno de sujeito é concebido de maneira não-trinitária, ou pior ainda, antitrinitária.

Este modo de pensar inicia, sobretudo, com o pensamento nominalista de Duns Scotus. Uma das intenções primárias do nominalismo é aquela de determinar a absoluta liberdade de Deus, ou seja, Deus como um sujeito de vontade. Isto quer dizer que Deus dentro do nominalismo é pensado primeiramente não como o supremo e último princípio do ser da realidade, fundamento da ordem de tudo quanto é criado, mas como pessoa radicalmente soberana e livre. No nominalismo Deus aparece como sujeito que não se pode alcançar porque se desprende substancialmente a tudo que é objetivamente dado, ou seja, a qualquer objetivação. Não vinculado e, portanto, em si subsistente, solitário.

Esta nova imagem de Deus vinculada ao nominalismo vai corresponder a um novo julgamento de homem, segundo o qual *imagem e semelhança de*

Deus, se compreende enquanto sujeito de vontade, quase divino. Assim como existem muitos sujeitos, assim também há muitas vontades que disputam entre si o poder e com os elementos dados da realidade não humana. É de modo especial a partir da filosofia do Renascimento – com matriz nominalista – que se reflete a parte “teórica” do homem, a sua *mens*. A *mens* humana é compreendida como a medida de tudo o resto que existe no mundo e como a medida do próprio homem. O mundo vem entendido como o mundo do homem que se coloca no centro. Dentro dessa perspectiva se coloca o pensamento de René Descartes que é uma espécie de um reflexo da imagem nominalista de Deus. Para Descartes, o homem enquanto *res cogitans*, enquanto sujeito livre se coloca de frente ao mundo – a tudo o resto – que é *res extensa*, objetos organizados unicamente por estruturas matemáticas.

No *Discurso sobre o Método* e nas *Meditações*, Descartes distingue duas espécies de entidades: a matéria e a alma. A essência da matéria é a sua extensão espacial; a essência da alma é a *cogitatio*. Toda a substância possui um atributo principal, aquele da alma é o pensamento, assim como aquele do corpo é a extensão. No fim do século XVII a ciência ocupa-se com a natureza materialista e a filosofia com os espíritos dotados de razão.

A filosofia moderna é permeada de subjetivismos em contraposição do objetivismo dos antigos. Com Descartes, *Discurso sobre o método*, o sujeito sempre vem recordado na primeira pessoa. É o sujeito que percebe a experiência. O mundo antigo se baseia sobre o drama do universo enquanto que o mundo moderno se debruça sobre o drama interior da alma. O objetivismo do Medievo e da antiguidade passou para a ciência. O efeito deste antagonismo com relação à filosofia foi igualmente nefasto tanto para a filosofia quanto para a ciência. A filosofia, rejeitada pela ciência, se retirou numa esfera subjetiva, enquanto que a ciência volta-se exclusivamente para o campo objetivista da matéria.

No que se refere ao campo da religião: durante os primeiros tempos da Igreja cristã, o interesse teológico se concentrava sobre a discussão da

natureza de Deus, o significado da Encarnação e sobre as previsões apocalípticas do fim do mundo. Com a reforma a polêmica diz respeito sobre as experiências individuais dos crentes sobre a justificação. A grande questão de Lutero é: como posso ser justificado? Enquanto que a pergunta dos filósofos consiste em como tenho o saber? O acento cai sobre o sujeito da experiência. Durante séculos insistiu-se sobre o valor infinito da alma humana individual. Assim, o egoísmo instintivo dos desejos físicos. Acrescente-se ainda uma tendência instintiva de justificar o egoísmo intelectual. Cada ser humano é o defensor natural da sua pessoal importância.

Dentro de uma perspectiva da época é importante salientar três elementos importantes: um elemento importante é aquilo que diz respeito ao sujeito que se constitui – enquanto consciente de si – no interesse da própria autonomia e liberdade frente a tudo o resto. Outro aspecto é que este “outro” do mundo se pode obter e conquistar. Aqui se coloca o *páthos* das ciências naturais – graças à descoberta de seu complexo ordenadamente atemporal e de característica matemático-geométrico. Por último, muda o modo tradicional de pensar o ser que partia da diferenciada unidade de todo o real. O próprio sujeito torna-se o princípio da unidade, instância transcendental de constituição do mundo das coisas e o critério segundo o qual deve ser medida a sua verdade. A construção do mundo a partir do eu torna-se o princípio unificador da idade moderna.

A consequência desse modo de pensar é que o mundo perde de per si uma forma espiritual percebível. O mundo torna-se uma espécie de cova de pedra, caracterizado por circunstâncias mecânico-causais, a partir das quais o sujeito autônomo e livre cria o próprio mundo. Temos então o *homo faber* que se constitui como patrão do mundo e de si mesmo, graças a sua razão analítica e criativa. “Aquela relação entre o eu e o outro (Deus e o mundo ou os outros homens) que é essencial para a compreensão tradicional de pessoa, se quebra”.

O sujeito vem concebido sob o imperativo da liberdade individual e autônoma, autodeterminação e auto-realização. Como bem expressa Habermas

a “fantasia de onipotência do sujeito” que se reveste de autonomia mostra o quanto este seja cerrado na própria limitação. A concepção moderna de pessoa se caracteriza essencialmente pela autonomia do sujeito enquanto dispor-se de si mesmo. No que diz respeito a este modo unilateral de conceber a pessoa exercerá uma grande reserva na teologia que se vê em dificuldade em explicitar uma abordagem trinitária de Deus já que torna difícil evitar o perigo de uma concepção triteísta de Deus. Em sentido moderno não se podem conceber três pessoas em Deus. Visto que o sujeito moderno se compreende não somente como único e original, mas também como individual, ou ainda como solitário. Deus mesmo vem entendido como supremo sujeito absoluto e, portanto, como o arquétipo e o fundamento da autoconsciência e da liberdade humana. Na interpretação de Moltmann, Deus pensado como sujeito munido de razão perfeita e livre vontade é o protótipo do homem livre, racional e soberano, que dispõe de si mesmo. Por este motivo este conceito de Deus é modulado no mundo burguês do século XIX e XX como *personalidade absoluta*, ou ainda, como *Deus pessoal*. O ponto de partida deste conceito moderno de Deus era e continua sendo a compreensão do homem enquanto sujeito marcado pela subjetividade de cada conhecimento e relação.

Recuperar a importância do outro

A filosofia idealista, de modo especial, em Fichte e Hegel, evidenciou a importância do outro na constituição do sujeito. A liberdade vem apresentada como um estar presente a si no outro e graças ao outro. Por outro lado o outro permanecia um conceito ambivalente. Trata-se realmente do outro ou do outro de si. Se o sujeito se encontra na medida em que está presente a si mesmo no outro e este outro é verdadeiramente o outro, de tal modo o sujeito em si mesmo torna-se um outro. De modo que não é mais o sujeito a ser a realidade

compreensiva, mas o processo da história de sua mudança, mediante o qual o sujeito alcança o próprio si concreto.

Uma concepção filosófica pós-idealista de pessoa não parte nem da determinação pré-moderna, que postula a pessoa enquanto *substância*, tampouco da moderna que afirma a pessoa como *sujeito* auto-consciente. Este último ponto de partida de um certo modo vem sempre ameaçado de um *solipsismo* transcendental no qual o peso sobre um *Eu* originário que não acompanha também um *Tu* originário me deixa no fundo sem *partner*. Uma espécie de egocentrismo sublime que reduz o outro nos binários da própria realidade-eu, e ameaça realmente de afogá-lo. Como bem observa Greshake embora a tese de fundo soe num sentido estritamente hegeliano, “eu sou graças ao outro”, essa permanece de qualquer modo ambivalente, até que o outro não venha concebido como aquele que me vem ao encontro, mas somente como condição de mim mesmo. Ou mais ainda permanece um objeto ocasional da mia mesma estrutura do eu, senão uma espécie de inimigo concorrente, “outro” que aliena.

Somente se o outro também se constitui como ponto de partida e participa de maneira substancial do próprio eu no sentido da constituição do eu e do próprio mundo. E assim fazendo permanece com um estar “de frente” autônomo, a hegemonia do eu coloca-se a serviço de uma comunalidade recíproca, de comum autoconstituição. Não somente o mito de Aristófanes no *Banquete* de Platão exprime a nostalgia do homem de fundir-se com um outro numa unidade indistinta. E mesmo uma semelhante fusão seria o fim do amor, o fim do “mútuo reconhecimento, da consciente gratuidade e admiração” Quem quer ser do outro, não pode ser o outro. O eu não deve aprisionar o tu ou mesmo o tu deixar-se aprisionar por esse. Ao contrário deve acolher, isto é, aceitar o outro naquilo que dá e como se dá. Este dar e receber necessita, porém, de distância... Da dualidade do eu e do tu. O amor lúcido ama a diferença.

Não se pode haver comunhão sem uma opção por um decidido isolamento. Por esta razão afirmava Heidegger: “Somente movendo-se de um

isolamento decidido e neste o ser ai, *Dasein*, se torna realmente livre e aberto ao tu... mas se funda sobre o autêntico isolamento do singular, determinado pela presentificação compreendida como um momento”. De um lado não se pode estar em comunhão sem uma opção livre pelo isolamento, de outra parte existir “junto com” é dado primeiro, já que a relação vem antes que a pessoa possua autonomia e alcance a autodeterminação; ou seja, a singularidade, o ser si mesmo, vem mediado também pelo outro. Neste sentido se funda o diálogo com o tu que constitui o meu eu. Aqui está presente a convicção de Martin Buber quando afirma: “É no tu que a pessoa se torna um eu”. Isto quer dizer que não é a partir do *cogito* que o eu concebe a si mesmo e o próprio mundo, mas do *cogitor*; do ser reconhecido pelo outro, ou melhor, de ser interpelado por este. O nós, portanto, não é uma adição de pessoas já constituídas, tampouco uma unidade que lhe supera é sim uma unidade interpessoal, quer dizer, é *communio*.

A comunhão não se limita a um eu isolado ou a um tu isolado, o nós se manifesta como uma grandeza complexa, a qual participa cada eu. O meu eu é ao mesmo tempo a realidade mais individual e ao mesmo tempo mais universal. A própria identidade não diz respeito somente à consciência do eu, ou a autoconsciência, mas diz respeito também à consideração que outros possuem de mim que pertencem à minha identidade. O diálogo pessoal de um certo modo é um colóquio com alguma “coisa terceira”. Eu falo com alguém de alguma coisa, trabalho com alguém em alguma coisa, me dirijo a alguém por alguma coisa. E vice-versa, onde não há mais nada para dizer, termina qualquer encontro.

Na relação de amor não amo somente o tu (e a mim mesmo), senão a comunhão do tu e do eu. Pertence ao conceito de amor que se possa também amar uma “quase-pessoa”, e que se deve amá-la se si quer amar uma pessoa. Assim o cônjuge deve amar também o seu matrimônio, se quer amar de modo adequado o seu *partner*.

O que existe desde o princípio na verdade é uma prioridade recíproca. Enquanto ser contingente todos fazemos a experiência que não podemos refletir e fazer tudo ao mesmo tempo. Esta prioridade recíproca diz respeito aos outros. Já que não posso amar a mim mesmo, se antes não sou amado; não posso me deixar amar por outras pessoas, se não sou primeiro alguém que possa ser amado; tampouco posso amar o *terceiro comum* se antes o eu e o tu não se encontraram naquilo que lhes é comum. Segundo Merleau-Ponty trata-se “de um agir comum, do qual nenhum de nós é o iniciador”. A verdade é que temos necessidade um do outro para existir. Exatamente pelo motivo da necessidade um do outro é que tanto o um quanto o outro não são o último motivo da existência. Neste sentido porém, uma pergunta faz necessária: a partir da onde podemos existir já que de fato somos e temos necessidade um do outro, e, no qual nos somos aquilo que somos? Este “de onde” permanece um mistério. Dentro de uma perspectiva teológica é a partir daqui então que se pode falar de Deus. A partir dele todo ser humano: homem e mulher se recebem “inicialmente” de tal modo “como dom do homem ao homem”. Como faz bem notar Greshake, sem Deus não se pode explicar o *apriori* transcendental do mútuo referimento do eu e do tu e o terceiro, tampouco a realização factual, entendida enquanto realização infinita daquela *communio* que aqui e a agora é dada somente de maneira potencial e se realiza de modo fragmentário. Neste contexto se poderá falar do Deus trinitário, cuja vida “trilógica” se representa no mundo humano pessoal e que na pluriformidade aparece a terceira relação, ou seja, manifestação enquanto *terceiro*.

Para Moltmann a Trindade deve ser entendida segundo a concepção neotestamentária do “estar de frente” das três Pessoas divinas e ao mesmo tempo da sua íntima comunhão. Isto implica que: a doutrina trinitária dos três sujeitos distintos deve proceder de tal história. Do ponto de vista bíblico o Pai, Filho e o Espírito Santo realmente sujeitos com vontade e intelecto, que falam entre si, se dirigem um ao outro com amor e junto são um. “[...]. Eles não são um só, mas são *uno* (uma coisa só), verdadeiramente unidos, como vem

expresso no plural *nós*. Somente assim haveria um caráter protótipo para a comunhão dos homens na Igreja e na sociedade”.

A plenitude da vida está na qualidade de nossas relações

O Deus que se revela ao longo das Sagradas Escrituras, através da experiência histórica de um povo, não é um Deus solitário e fechado sobre si mesmo. O Deus bíblico se revela como um Deus comunitário e aberto à relação. A esse mistério de amor nós o chamamos de Trindade. Trindade é a palavra usada para indicar que Deus, tal como se experimenta na fé Cristã, é Pai, Filho e Espírito Santo.

Deus seria solitário caso não existisse a pluralidade de pessoas. “Porque a solidão não se elimina por associação de alguém de uma natureza estranha”. No Gênesis se diz que o homem está em um grande jardim, e mesmo rodeado de plantas e animais, ainda assim encontra-se só. O ser humano enquanto criatura leva consigo a imagem do Deus tri-personal.

O que é a Pessoa? Pessoa é isto que me distingue de todos os outros. Que coisa distingue o Pai – o Filho – e Espírito Santo? É exatamente a sua relação. Portanto, Deus diz respeito à pessoa e à relação. Eu sou realmente enquanto relação com os outros. O ser de Deus na sua identidade mais profunda é doação. A doação faz parte do ser mais profundo de Deus, relação esta que não quer dizer falta de algo mas é sinônimo de “compaixão – amor”.

Aqui entra a espiritualidade enquanto capacidade de sentir compaixão. Toda autêntica compaixão afeta a raiz mais profunda da pessoa enquanto ser espiritual. Frequentemente foi utilizado o termo latino *compassio* no sentido de sofrer com. Melhor se fosse traduzido por experimentar com. Exegeticamente, compaixão significa que todas as entranhas se revolvem para sentir com todo o corpo a dor do outro. A compaixão, portanto, supõe a identidade de todos os seres no fato de que a dor, não pertença exclusivamente aquele que padece,

senão a todo o ser. Uma vez que tudo tem a ver com tudo e conseqüentemente encontra unificação no coração de Deus.

Na teologia cristã fala-se do Espírito Santo, como amor que nos ensina por dentro, tornando-nos compassivos. Ainda sobre o Espírito Santo vale a pena referir a conferência de Upsala, em 1968, onde um metropolita oriental dizia no seu discurso inaugural: “O Espírito Santo é a novidade atuando no mundo. Ele é a presença de Deus conosco junto ao nosso espírito. Sem ele, Deus permanece distante, Cristo permanece fixado no passado, o evangelho é letra morta, a Igreja uma simples organização, a autoridade uma dominação, a missão uma propaganda, o culto uma evocação e o agir cristão uma moral de escravos. Nele o cosmos se levanta e geme no parto do Reino, o homem luta contra a carne, Cristo Ressuscitado está aí, o Evangelho é potência de vida, a Igreja significa a comunhão trinitária, a autoridade é serviço libertador, a missão é Pentecostes, a liturgia é memorial e antecipação, o agir é deificação”.

A transcendência e o transcendente constitui assim, a essência da existência humana. O essencial não é a duração e sim a plenitude de sentido. Transcendência enquanto saída de si mesmo, procurar o que fica na outra margem e, dessa forma, conseguir um encontro. A vida de todo o homem como um encontro, educação como um encontro, vida da pessoa como esforço para o acesso ao inacessível. Encontro com o mistério.

Referências

- AGOSTINHO DE HIPONA. *De Trinitate*. In: *Obras de San Agustín*. Ed. Bilingüe: *Tratado sobre la Santísima Trinidad*. 3.ed. Madrid: BAC, 1968. v.5. Introducción y notas del padre Luis Arias, O.S.A.
- BORGES TEIXEIRA E. F. *Imago Trinitatis: Deus, sabedoria e felicidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

- BOURASSA S. *Personne et conscience en théologie trinitaire: Gregorianum* 55, p. 471-493, 677-720, 1974.
- BUBER, M., *Io e tu, in il principio dialógico e altri saggi*. San Paolo: Cinisello B. 1993.
- CHAMBAT L. *Les missions des personnes de la Sainte Trinité selon S. Thomas d'Aquino*. Fontanelle, 1945.
- DESCARTES R., *Meditações*, parag. 9 e terceira Meditação parag. 1.
- FEUERBACH, L. *Principi della filosofia dell'avvenire*. Torino: Einaudi, 1971.
- GRESHAKE G. *Il Dio Unitrino*. Brescia, 2000.
- HABERMAS J. *Il discorso filosofico della modernità*. Bari: La Terza, 1987.
- HEIDEGGER, M. *Problemi fondamentali della fenomenologia*. Genova: Il Melangolo, 1988.
- KASPER, W. *Il Dio di Gesù Cristo*. Bréscia, 1989.
- LADARIA, L. F. *El Dios vivo y verdadero: El mistero de la Trinidad*. Salamanca, 1998.
- MALET, A. *Personne et amour dans la théologie trinitaire de S. Thomas d'Aquin*. Paris, 1956.
- MARINELLI, F. *Personalismo trinitario nella storia della salvezza*. Roma – Paris 1969.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris 1945, 407; trad. It, *Fenomenologia della percezione*. Milano: Il Saggiatore, 1980.
- METZ, J. B. *Antropocentrismo cristiano*, Torino: Borla, 1968.
- MOLTMANN, J. *Trinità e Regno di Dio*. Brescia: Queridiana, 1983.
- PANNENBERG, W. *Teologia e filosofia*. Brescia: Queridiana, 1999.
- PENIDO, M. T. L. *Le rôle de l'analogia en théologie dogmatique*. Paris, 1931, p. 257-311.
- PLATONE. *Tutti gli Scritti*. 6.ed. Milano: Università Cattolica del Sacro Cuore di Milano, Rusconi. A cura di Giovanni Reale, 1997.

RICARDO DE SÃO VÍCTOR. De Trinitate. In: *Sources Chrétiennes*, n. 63, ed. Bilingüe, *La Trinitá*, texte latin introduction, traduction et notes de Gaston Salet, s.j. Paris: Les Editions du Cerf, 1959.

RICHARD, R. L. *The problem of an apologetical perspective in the trinitarian theology of St. Thomas Aquinas*. Roma, 1963.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. 3. ed. Ed. Bilingüe: *Suma Teologica* de Santo Tomas de Aquino. Tomo I, q. 1-26. Madrid: BAC, 1964. Texto latino de la edición crítica leonina. Traducción Raimundo Suarez; Introducciones generales Santiago Ramírez; introducciones particulares, anotaciones y apendices del R. P. Francisco Muñiz.

———. *Summa Theologiae*. 3. ed. Ed. Bilingüe: *Suma Teologica* de Santo Tomas de Aquino. Tomo II, q. 27-74. Madrid: BAC, 1959. Texto latino de la edición crítica leonina. Introducción general. Santiago Ramirez.

VANNIER, P. *Théologie trinitaire chez Saint Thomas d'Aquin*. Montreal – Paris, 1953.

Um estado de consciência

Juan José Mouriño Mosquera

Anoche, cuando dormía,
Soñé, ¡bendita ilusión!
Que una fontana fluía
Dentro de mi corazón.
Di, ¿por qué acequia escondida,
Agua, vienes hasta mí.
Manantial de nueva vida
De donde nunca bebí?¹

A formação básica dos pensamentos e atitudes dos seres humanos decorre evidentemente, de momentos históricos e situacionais.

As probabilidades emergenciais de que os sentimentos possam influir são numerosas e estão marcadas pelo cunho pessoal, percepções desenvolvidas no mundo e crenças partilhadas sobre a vida e sua continuidade.

O problema da consciência tem sido e continua sendo, fartamente discutido nas Ciências Humanas, embora o homem esteja envolvido em constante vaivém perceptual e motivacional. O mundo íntimo se enriquece através do valor e sentido que a pessoa dá ao conteúdo do significado.

Jourar (1974, p. 32) diz que a capacidade para a experiência do homem no mundo, se dá através do enriquecimento e formas de avaliação desenvolvidas pela consciência, proporcionando à vida um sentido pessoal. Na medida em que a pessoa experimenta um aprofundamento na sua consciência, diminui sua insegurança material e torna-se mais radical na inquirição de si.

¹ In: MACHADO, Antonio. *Poesías completas*. 9. ed. Madrid: Espasa-Calpe, 1962, p. 60.

É necessário, portanto, reconsiderar a nossa posição crítica no que diz respeito à substância da alma e espiritualidade. Certamente, no desenvolver histórico as crenças espirituais por estarem estereotipadas sofreram fortes abalos, talvez porque ao homem não lhe é possível abranger no seu espírito as verdadeiras categorias da razão. Jung (1968, p. 9) afirmava, com muita propriedade que, pensar de um modo diferente da corrente do momento, tem sempre caráter clandestino e indecente e parece doentio ou blasfemo, conseqüentemente é perigoso de maneira social para o indivíduo.

Na verdade apesar das muitas conquistas levadas a efeito não se descobriu ainda como funciona a consciência e, muito menos, qual a matéria básica que a nutre.

Por outro lado, a convicção moderna que sustenta a primazia do físico sobre o espiritual, nos coloca em última instância ante uma psicologia sem alma, onde o psíquico não pode ser senão um efeito bioquímico. Este estado nos mostra a profunda insegurança a qual temos chegado no que respeita ao hábito da vida e aos problemas extraordinários do nosso destino e sorte.

O homem contemporâneo é esquelético, desprovido de espiritualidade, fortemente aferrado ao material e carente de toda e qualquer situação de *plena consciência*.

Esta situação nos faz meditar profundamente a respeito das ilusões criadas marginalmente, a partir de aquilo que não se conhece ou que oferece perigo para o desenvolvimento e crescimento pessoais.

A marginalidade e miséria humanas não são necessariamente gratuitas. Parece existir uma montagem desespiritualizante que torna o homem, cada vez mais, um brinquedo de forças econômicas, políticas e sociais.

A criatura não pode viver sem um vislumbre do seu criador. Mas quem é este criador? Será que na sua estúpida vaidade o homem pretende *construir* e *destruir-se* a si mesmo?

Os *estados de consciência* não são apenas ilusões ou tentativas teológicas, filosóficas ou psicológicas, são necessariamente as virtualidade e

sentidos profundos que tornam a alma não marginal, mas sim focal, onde o valor do sentimento se estrutura a partir da esperança. Podemos convir, entretanto, que na nossa época a esperança e a virtude são fatores personalógicos extremamente periclitantes. Este homem despossuído tenderá, pois, à agressão, força e alienamento de si. Não é ocioso prever que desespiritualização e negação da consciência são lacras profundas que interrompem a ascensão do homem a valores supremos como pessoa e transcendente.

Deste modo considerada a questão, pode-nos parecer inútil o pensamento de que os malefícios residem apenas nas estruturas políticas ou sociais. Isto não é verdadeiro. O malefício está mais além. Situa-se na cósmica visão que o homem tem de seu destino e da situação que lhe é propiciada através de um desenvolvimento imperfeito e corroído.

A falta de valor pela existência, massacre contínuo das convicções, apodrecer dos verdadeiros direitos humanos, sofrimento e dor de inúmeros seres neste momento histórico, bem evidenciam a imperfeição do crescimento ou malícia e estultice dos falsos criadores de mitos e ilusões.

A existência não é fácil, pressupõe um estado contínuo de emergência, através do qual o homem vai superando as diferentes etapas do seu próprio construir-se. Esta construção só é verdadeira, na medida em que o homem desenvolve uma visão nítida a respeito de si mesmo. Deste modo, a consciência é reflexiva. Ela supõe antes de mais nada, a capacidade única não só de perceber e recordar, mas imaginar um mundo que tem inúmeras possibilidades, ao mesmo tempo em que o homem é um caminhante em praia inóspita e sem limites.

Por sua vez a consciência torna a realidade mais significativa e profunda. Nos dá significado do *que fazemos e para o que fazemos*. Por isto, a confirmação da nossa experiência acha-se no reconhecimento daquilo que é para nossa pessoa sadio, válido e verdadeiro. Laing (1974, p. 23) diz que se formos despojados da experiência seremos despojados dos nossos feitos. Os homens podem e destroem a humanidade de seus semelhantes. Daí ser necessária.

Laing (id., p. 22) afirma que o comportamento humano é uma função da experiência, agimos segundo nossa maneira de ver as coisas. Poderíamos até dizer que a experiência constrói a nossa vivência significativa e nos oferece a dinâmica de toda uma percepção espiritual e social.

O homem possui a capacidade de dividir ou unificar a sua consciência. Esta unificação ou divisão mostra o *quanto* a cultura tem poder significativo ou age sobre a extrema marginalidade da pobreza humana, ao alterar o desenvolvimento da consciência e reduzi-la ao mínimo. Estas possibilidades são agudamente notórias na sociedade na qual vivemos.

Temos várias maneiras ou estados considerados normais de consciência para desenvolver nossa pessoa e a dinâmica significativa da estrutura e energia pessoais. Naturalmente que o aspecto básico da experiência é a percepção.

Perceber o mundo é uma capacidade que nos abre de maneira multifacetária para o externo e interno. Nossos olhos não apenas recebem impressões, mas transmitem refrações que são resumidas pela luminosidade, espaço e vibração.

A posição que ocupamos no universo é um aspecto significante para poder entender as diferentes modalidades que a necessidade básica humana procura através do *significado*. Quando nomeamos os objetos e lhes damos uma designação o fazemos por significações. Estas possibilitam a experiência do mundo o nos convidam a penetrar nos caminhos dos outros, pelos quais podemos achar, justamente, os nossos caminhos.

É evidente que o ato de dar significado quando percebemos os seres e as coisas do mundo é um ato de construção. Esta nos é oferecida através dos padrões que a cultura de forma manifesta nos coloca e limita para poder estar na dinâmica factual da nossa própria vida. Parece que esta dinâmica, curiosamente, impede desenvolvimentos maiores e melhores de penetração em outros estados de consciência, por isto é necessário que os conceitos, metáforas e analogias não permaneçam afastados do desenvolvimento cognitivo e emocional do homem.

Grande parte do crescimento humano tem sido feito através de estereótipos e estas, infelizmente, tem condicionado um crescimento mais agudo e crítico.

As lembranças, os pensamentos e a imaginação, são caminhos também para direcionar o homem no árduo sendeiro da procura da sua alma. Jung (1972, p. 105) colocou, de maneira genial, que o verdadeiro sentido da personalidade se encontra na medida em que a criatura acha o acesso para si mesma, para suas próprias e reais possibilidades.

Ao eliminarmos as repressões pessoais vai emergindo a individualidade e a psique coletiva fusionadas uma com a outra, liberando também as fantasias antes reprimidas. Segundo Jung, as fantasias e sonhos se apresentam desde agora com um aspecto diferente: o cósmico que é uma característica inequívoca das imagens coletivas, das imagens oníricas e fantasias que parecem ter relação com qualidades cósmicas, daí porque o infinito, o tempo e o espaço, adquirem significados bastante profundos e misteriosos.

Considera-se a consciência como fonte do conhecimento humano. Entretanto, esta se manifesta em diversos níveis de clareza e se dirige aos sentidos. Devemos, pois, entender que aquilo que a cultura materializada-industrial do século XX entende por consciência nada mais é que um estado de imperfeição desenvolvido na ilusão do mecanicismo e do imediato material.

O apelo feito aos sentidos, a visualização extremada da cultura, a negatividade à meditação, o experimentalismo exagerado, o pragmatismo acirrado, são condições nítidas de bombardeamento da consciência humana e a sua redução a níveis muito baixos de expectativa e valor.

Uma cultura não se constrói apenas com obras palpáveis ou com grandes planos de industrialização. Simplesmente o dilema *capital versus trabalho* tem nublado o panorama crítico do homem a respeito de sua própria consciência. Claro está que não se pretende entender consciência em um simples e limitado sentido pseudoreligioso, mas a consciência é aqui entendida

como participação cósmica do plano de desenvolvimento do ser humano através da sua interioridade e não simplesmente exterioridade.

Quando em um mundo como o nosso as formas agressivas se manifestam de maneira tão patológica é de se prever que os estados de consciência estão em níveis extremamente baixos. Isto porque a desconsideração do mundo pessoal dos outros, a destruição sistemática de valores potenciais e o crime agudo através do bombardeio ao íntimo, representam fatores dos mais sutis de domínio imperativo das sociedades tecnológicas de fins do século XX e princípios do século XXI, sem que se encontrem temas doutrinários o suficientemente sólidos, para justificar as suas inconcebíveis e lamentáveis mortandades contra a consciência humana.

Entretanto, apesar do seu brilho, as sociedades modernas, não puderam eliminar o problema da consciência, e mascaradas através da luta contra a pobreza, miséria, desigualdade, preconceitos e direitos humanos, se declara de maneira concreta que a consciência está viva e palpitante embora o uso que se faça dela é esdrúxulo

Nem o materialismo teve coragem para eliminar o incômodo problema da consciência e ela reaparece através das reivindicações sociais, embora envolvida nos problemas dos *bens e consumo*.

Arnold (1975, p. 139) refere que Kierkegaard definiu a pessoa como um perder-se a si mesma na existência, fato que é fundamentalmente alheio ao próprio animal. A rigor, a pessoa possui a capacidade da sua imagem, consciência da sua linguagem e o que é mais importante, capacidade de desespero, destacando a sua brevidade no mundo e o seu sentido como valor e experiência.

Concordamos que não podemos reduzir os estados pessoais a simples fórmulas. A conceitualização do homem é perigosa é difícil, pois ao conceitualizarmos estamos reduzindo a dinâmica humana e limitando o poder da consciência.

A explicação de que o homem tem um retorno que lhe pertence se constitui em uma tarefa significativa e importante. Na medida em que é afastado deste poder de retorno sobre si e da contínua autotranscendência de se investigar, nos faz entender eu somente aqui o homem estabelece uma relação de significado que o leva a desenvolver um mundo que não é cópia nem reprodução do exterior a ele.

Parece falacioso considerar a criatura humana apenas como um feixe de aprendizagens, não se nega o valor das aprendizagens e grande parte do nosso comportamento é uma forma contínua de aprender. Entretanto, o que mais importa é a qualidade da aprendizagem e o significado profundo que esta pode ter para o sujeito na construção do seu *lar pessoal*.

A consciência representa pois, aquilo que se poderia denominar de *coisas-telhado* isto é, um refúgio para a própria segurança do homem e sua capacidade interior.

Tart (1975a, p. 4-7) manifesta a importância da consciência não como algo dado de forma natural, mas como uma complexa construção que o ser humano desenvolve a partir do seu íntimo, através do contato com as suas experiências na vida. E a consciência, pois, representa uma forma de compreender tudo aquilo que nos faz especialmente significativos no caminho da existência.

É opinião quase unânime que as nossas conceituações ocidentais de consciência estão em estado rudimentar. Ring (1978, p. 55-88) diz que uma das tarefas mais urgentes a serem realizadas pelos estudiosos do ser humano, está na construção de um mapa da consciência. E o autor propõe mapa concêntrico que abrange desde a consciência de vigília até o vácuo, passando pelo pré-consciente, inconsciente dinâmico, inconsciente ontogenético, inconsciente transindividual, inconsciente filogenético, inconsciente extraterreno, superinconsciente, terminando pelo vácuo.

Estes diferentes estados nos mostram a necessidade de um caminho de penetração e desenvolvimento. Se nos primeiros momentos a consciência

de vigília nos mantém alerta para com a vida, ela pode cristalizar-se e tornar a pessoa pobre e desprovida da capacidade de ir além e desenvolver aquilo que se denomina fora do tempo e do espaço, sem as polaridades do bem e do mal, da luz e das sombras, da agonia e do êxtase.

É de se perguntar, se a normalidade tão desejada pela nossa cultura não contribui para um desenvolvimento patológico da consciência. Até que ponto a pessoa idealmente adaptada não está perturbando sua estabilidade emocional e vivencial? De que maneira podemos ter segurança de que o homem normalizado e domesticado não é espécime mais doente que já foi produzido?

Será que a nossa civilização não está a mostrar que a desejada normalidade não é nada mais que uma patologia extremada?

Alguns exemplos podem ser dados. As pessoas de bem transformam-se em verdadeiras feras no anonimato e ante veículos motorizados; as instituições criadas para o bem comum são cada vez mais anônimas e multinacionais, evitando a possibilidade de um reconhecimento imediato daqueles que as estão dirigindo e comandando outros seres humanos. As crenças na verdade e liberdade humanas nunca foram tão enfatizadas e curiosamente, nunca tão espezinhadas e destruídas. A patologia se evidencia através dos slogans, das humilhações, desconhecimento e destruição continuada e maciça.

Assagioli (1978, p. 111-126) afirma que o critério comum de normalidade é geralmente representado pelo *homem típico* que observa as convenções sociais do ambiente em que vive e na verdade é conformista. Por isto, parece que a tal normalidade de consciência propõe um tédio insuportável e uma esterilidade mental que levam a conseqüências imprevisíveis.

Grande parte do mito da doença humana, salientado de maneira brilhante por Szasz (1978, p. 194) está fundamentado em conceitos infelizmente não comprovados. Citando Jaspers:

Na doença física, assemelhamo-nos tanto aos animais que experimentos com estes últimos podem ser usados para se chegar à compreensão e ao

conhecimento de funções vitais do corpo dos seres humanos, embora a aplicação possa não ser simples nem direta. Mas, o conceito de doença psíquica humana introduz uma dimensão completamente nova. Neste caso, a imperfeição e vulnerabilidade dos seres humanos, assim como sua liberdade e infinitas possibilidades, constituem *per se* uma causa de doença. Em contraste com os animais, o homem carece de um padrão inato e perfeito de adaptação. Ele tem que adquirir um modo de vida à medida que avança nela.

Perdeu-se a capacidade de sentir o gênio, o sábio, o santo, o herói e o iniciado. Talvez por isto, lamentavelmente sejam as perdas tão melancólicas que a humanidade se encontra sem verdadeiros guias. Daí porque a capacidade de introversão, aprofundamento no íntimo, elevação, despertar de novos horizontes, iluminação, fortalecimento, amor compartilhado, peregrinação, transmutação, renascimento, regeneração e libertação soem tão falsas aos nossos ouvidos materiais e a nossa paupérrima capacidade de consciência.

À medida que banalizamos nossa vida e a tornamos uma gigantesca máquina de operações comerciais, estamos apelando fatalmente para uma destruição, já marcada pelo descrédito e impotência do homem contemporâneo. Parece, pois, que alienação, que significa alheio a si mesmo, estranho para o outro, ou estar no alheio, é a grande obra da mortalidade da consciência. A gravidade consiste em que o homem alienado não é aquilo que ele deveria ser, mas aquilo que os outros querem que ele seja.

O grande problema está no mito da ilusão de uma consciência *honest*a marcada pela *bondade* e pelo *cumprimento do dever*, quando esta consciência é joguete dos interesses e desmandos de grupos humanos que não são o que deveriam ser, mas aquilo que infelizmente o banal, o medíocre lhes dita, como fonte primeira da existência.

A consciência humana é muito mais que um estar no mundo. Representa, segundo o caminho dos místicos espanhóis do século XVI, citados por Tart (1975b, p. 414-419), uma via dolosa que leva, entretanto, ao crescimento e emoção contidos e extravasados em um infinito mundo, nos mundos.

É primeiro passo a *emancipação dos limites*, um senso de percepção que ultrapassa ao simples processo intelectual, a compreensão se aprofunda e é gradual o entendimento do *todo*. Os limites agora, não são significativos, preparando-se para o segundo passo que é a *conversão das criaturas no eterno*. Pressupõe isto que os conceitos e limites deixaram de existir e tudo emana de uma vida interior, extraordinária e perfeita.

Se é possível, pois, em um terceiro passo *penetrar mais a fundo de si mesmo* e sentir que se faz parte de um todo que requer amor e consideração.

O desprendimento de si e a consecução da superioridade da chama do amor, é descrita de maneira genial por San Juan de la Cruz quando sente que a consciência torna-se agora um plano que leva à conversão da matéria em profundo espírito, sendo este pois, o ponto básico do desenvolvimento espiritual.

Um incremento na delicadeza e na sutileza tornam ao homem mais sensível para consigo mesmo e para com os outros. Sem dúvida, a humanização do homem é o crescimento dominante da consciência, o que representa o desenvolvimento da pessoa através da apreciação e transparência.

Os outros passos têm íntimo relacionamento, é a *liberação* que significa sair do superficial para achar o mais significativo poderoso, e está em entender a anatomia do bem e a configuração da beleza. A liberação leva à unificação, sendo o homem um todo para procurar a purificação, a paz e finalmente o eterno.

Todas estas possibilidades foram salientadas há séculos. Representam o homem no que tem de mais penetrante e agudo. As suas ambições não estavam necessariamente na conquista do externo, mas na penetração do interno. Esta foi feita de maneira imperfeita galgando curiosamente o cosmos e permanecendo anão na sua interioridade.

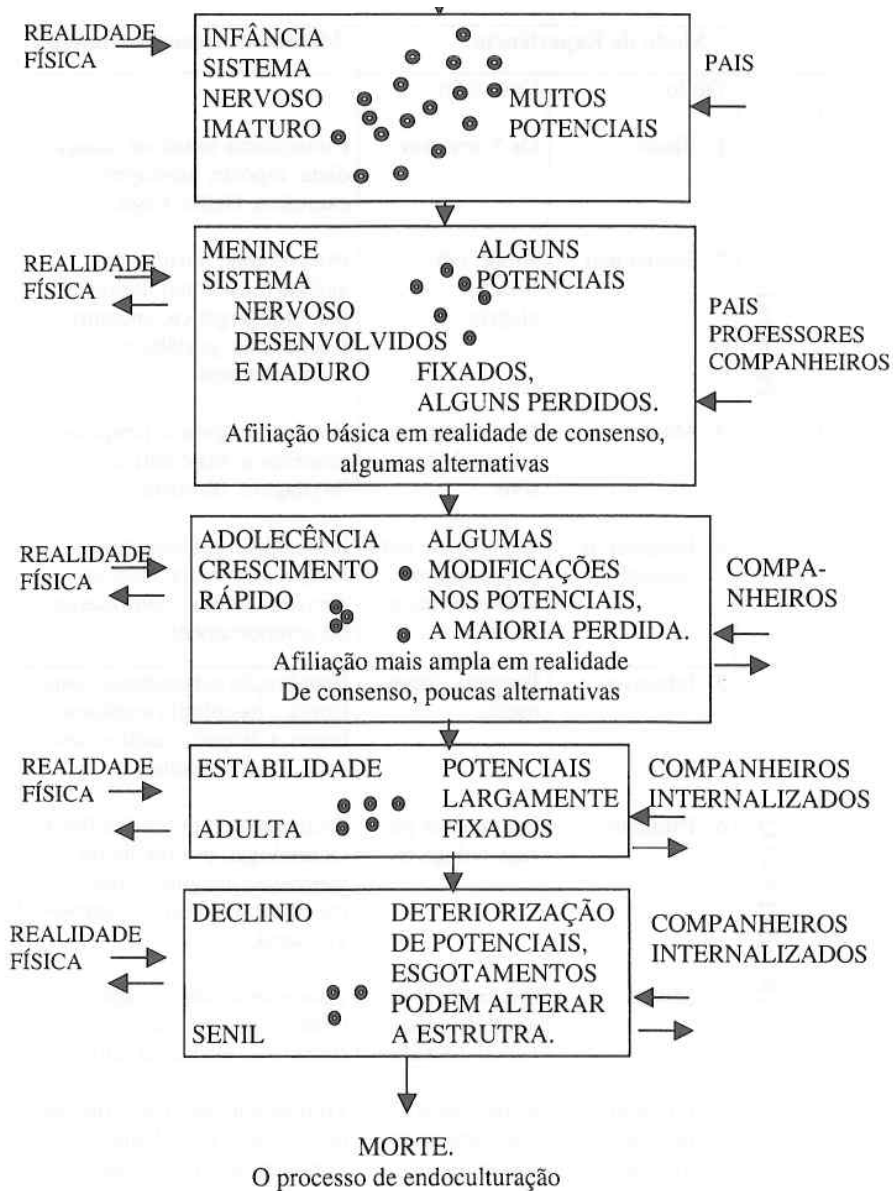
A reflexão causa medo, impõe pânico, traz uma tarefa sumamente dolorosa para um homem marginal, caotizado e doente. A *casa* deste homem são os artefatos, os eletrodomésticos, as aparelhagens sofisticadas; o seu *lar* é o vazio ou melhor, dominado pelos males que se avolumam sobre a terra. Que ilusões alimenta este homem? Quais são os seus problemas?

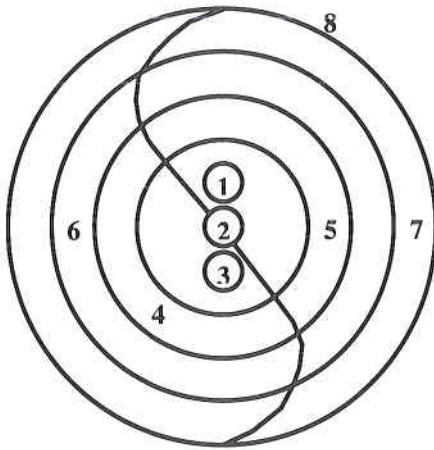
Por que é tão *barata* a vida? E ao final a quem interessa uma consciência? Não é ocioso o poema de Antonio Machado que ao dormir sonhava, oh ilusão da vida, que uma fonte saía do seu coração e voltava para alimentá-lo de uma nova existência. Permita-se-me esta imagem, a consciência é a eterna fonte do espírito, é o hálito enriquecedor da vida, é o sussurro do vento nas folhas das árvores, no campo do tempo, é o sentido embora inexplicável de sentir-se vivo, perene e assustadoramente lúcido. Em fim, o alimento do espírito em um mundo que teima em nos afogar na mediocridade e perdição da nossa força vital, isto é, a capacidade de se reconhecer como possível criador da sua criatura!

Métodos de autodesenvolvimento: pessoal e transpessoal

Modo de Experiência			Método de Desenvolvimento
PESSOAL	Título	Descrição	
	1. Físico	Os 5 sentidos	Consciência sensorial, dança, dieta, esporte, massagem, exercício, Hatha Yoga.
	2. Emocional	Amor, ódio, tristeza, alegria...	Psicoterapia, música, arte, análise transacional, ludoterapia, bioenergética, encontro, psicodrama, gestáltico-aconselhamento.
	3. Mental	Pensamento intelectual discursivo.	Pesquisa empírica, pesquisa acadêmica, matemática, linguagem, filosofia.
	4. Integrativo – pessoal	Capacidade para integração na vida externa, no mundo.	Psicanálise, psicossíntese, terapia existencial, terapia decisória direta, modificação do comportamento.
TRANSPESSOAL	5. Intuitivo	Empatia, imaginação.	Imaginação espontânea, visualização, psicologia analítica, fantasia dirigida, análise dos sonhos, auto-análise.
	6. Psíquico	Fenômenos parapsicológicos.	Treinamento em bio-feedback, cientiologia, psicodelismo, meditação dirigida, yoga, treinamento psíquico, astrologia, tarok.
	7. Místico	Experiência de unicidade universal unicidade!	Dança, ascetismo, oração, bhakti yoga, meditação silenciosa, meditação ativa.
	8. Integrativa pessoal/ transpessoal	Experiência simultânea de todas as dimensões	Treinamento de Arica, método de Gurdjeff, psicologia Zen-analítica, psicologia, psicossíntese, yoga, budismo, sufismo.

A natureza da consciência – nascimento





1. FÍSICO
2. EMOCIONAL
3. INTELECTUAL
4. PESSOAL INTEGRADORA
5. INTUITIVA
6. PSÍQUICO
7. MÍSTICO
8. PESSOAL –
TRANSPESSOAL
INTEGRADORA.

NÍVEIS DE FUNCIONAMENTO HUMANO CONSCIÊNCIA

Referências

- ARNOLD, W. *Persona, carácter y personalidad*. Barcelona: Herder, 1975.
- ASSAGIOLI, R. et al. *Experiências cósmica e psicose*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- JOURARD, S. *Healthy personality*. New York: Macmillan, 1974.
- JUNG, C. G. *Realidad del alma*. Buenos Aires: Losada, 1968.
- . *El yo y el inconsciente*. Barcelona: Luis Miracle, 1972.
- LAING, R.D. *A política da experiência e a ave do paraíso*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- RING, Kenneth et al. *Cartografia da consciência humana*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SZASZ, T. S. *Esquizofrenia. O símbolo sagrado da psiquiatria*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- TART, C. T. *States of consciousness*. New York: E. P. Dutton, 1975a.
- . *Transpersonal psychologies*. New York: Harper & Row, 1975b.

A religiosidade e suas interfaces com a Medicina, a Psicologia e a Educação: o estado da arte

Paulo L. R. Sousa, Ieda A. Tillmann,
Cristina L. Horta, Flávio M. de Oliveira

Se durante séculos religião e ciência estiveram ocupando domínios completamente separados, para não dizer em conflito e até irreconciliáveis, esta virada de milênio reservou-nos viver uma reviravolta no assunto. De parte a parte, ciência e religião vêm mostrando um mútuo interesse de aproximação. João Paulo II¹ marcou essa tendência na encíclica *Fides et Ratio*, de 1998, onde afirma que “a fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade” (p. 5).

Em sintonia com a abertura da Igreja, numerosos cientistas têm manifestado não somente o desejo de corresponder ao apelo aproximativo, mas, concretamente, vêm eles realizando investigações científicas sobre as variadas circunstâncias da religião na vida dos homens. Assim, é hoje comum vermos o desenvolvimento de pesquisas sobre a temática, tanto nos veículos especializados, quanto nos meios variados da mídia.

É, em nosso entender, provável que as manifestações religiosas de Einstein, primeiramente expressas nos anos 1950,² sejam, de parte do mundo científico da modernidade, um dos primeiros passos facilitadores desta aproximação. Nesse então, Einstein referiu que um cientista podia, efetivamente, ser um homem religioso. Ele, por exemplo, acreditava em uma perspectiva “cósmica [...], não antropomórfica”, de Deus (p. 78-80). Apontava aí que o antropomorfismo era uma necessidade do homem comum para

compreender a divindade. O cientista iria por outro caminho, mais abstrato, menos sincrético. Mas, ambos, sujeito da multidão e sujeito de ciência, podiam ver-se irmanados ante a circunstância divina.

Parece que esta posição de abertura de Einstein funcionou como um ponto de ruptura do estereótipo que incompatibilizava ciência e religiosidade no mundo moderno, embora, vale frisar, é bem defensável a idéia de que a ciência, para nascer, *teve* de afastar-se daquilo que o pensamento religioso guardava de dogmatismo, para poder constituir-se como domínio disciplinar, dentro de um outro paradigma.

A partir de Einstein reduziram-se, um a um, os impedimentos de cercania para ciência e religião, a ponto de o próprio João Paulo II afirmar que religião sem ciência não é boa religião, bem como ciência sem religião não é boa ciência, daquilo que o pensamento religioso guardava de dogmatismo, para poder constituir-se como domínio disciplinar, dentro de um outro paradigma.

Vejamos, no que se segue, algumas questões decorrentes das interfaces entre alguns ramos da ciência e religião. Nos próximos parágrafos percorreremos, sucintamente, a seqüência: medicina e religiosidade, psicologia e religiosidade, educação e religiosidade. O objetivo do presente ensaio é elaborar uma revisão crítica dos principais textos sobre o tema, buscando-se apontar algumas sendas para futuras investigações.

Medicina e religiosidade

É seguramente a área da saúde uma das que mais precoce e profundamente tem investigado a respeito.

O setor médico, em especial, dedica há algumas décadas, sobretudo a dos anos 90, uma grande atenção ao tema. Quem não ficaria estarecido até bem pouco, seja médico, seja religioso, diante de afirmativas como:

(1) Estados de meditação profunda, de experiências místicas intensas ou de imersão religiosa associam-se com alterações eletroencefalográficas. (2) Técnicas de imagens cerebrais, tipo SPECT (*single photon emission computed tomography*) ou PET (*positron emission tomography*) ou ressonância magnética mostram aumento de atividade em algumas áreas cerebrais e diminuição em outras, durante os estados mentais-corporais antes referidos. (3) Experiências místicas e meditativas são processos mensuráveis, quantificáveis, provavelmente. (4) O bem-estar espiritual é uma das dimensões de avaliação do estado de saúde, junto às dimensões corporais, psíquicas e sociais. (5) Médicos defendem que a reza intercessória (por outrem) pode ser um fator coadjuvante no tratamento de pacientes cardíacos.

Qualquer destas afirmativas soaria, há duas ou três décadas, como algo completamente estranho e ilegítimo, tanto para o pensamento religioso, quanto para o científico. Ciência e religião eram campos historicamente opostos, pelo menos em nossa cultura. O apego da cultura ocidental por um pensamento linear, causalista e simplificador, seu encantamento pelos avanços tecnológicos e sua crença numa filosofia empirista – em síntese, a adição ocidental ao positivismo estrito – configuram um conjunto de condições que, provavelmente, proporcionaram o isolamento e estimularam os conflitos entre religiosidade e pensamento científico.

Hoje, afirmar-se que a religiosidade de uma pessoa afeta seu corpo, sua mente, sua interação com os outros, além de seu espírito, soa menos estranho, embora ainda seja, em muitos círculos, motivo para desconfiança e inquietação.

Atualmente, os estudos sobre os efeitos da religiosidade já se mostram sustentados por algumas evidências, inclusive empíricas. Estudos com PET, em sujeitos capazes de meditação profunda, praticando ioga, mostraram um aumento do metabolismo da glicose cerebral, quando se avaliou a relação dessa atividade metabólica entre as zonas frontal e occipital.⁴ Na mesma direção, estudos de Newberg et al.⁵ evidenciaram aumento significativo da

atividade cerebral, na região do córtex pré-frontal, durante a meditação, o que é consistente com o processo de atenção focalizada.

O exame mais detalhado das relações entre religiosidade e condições físicas, psíquicas e sociais do indivíduo, só pôde ocorrer depois que a cultura conseguiu desatrelar-se do pensamento positivista estrito, dominante até bem adiantado o século XX. Nas últimas décadas, o processo de emergência de um novo paradigma, fato que está ainda a ocorrer,⁶ é que deu sustentação a que, em lugar de distanciamento e desconfiança, surgisse proximidade e interesse recíproco para religiosos e cientistas.

Maass,⁷ por exemplo, investiga neste momento a tese de que orações podem ajudar a curar doentes. Preces intercessoras dirigidas antes das intervenções, pelos médicos que iam realizá-las, para pacientes que iam submeter-se a angioplastias, estariam levando a resultados positivos, formando assim um elo entre espiritualidade e saúde.

Ainda que *journals* de impacto elevado, como *Lancet*, *New England Journal of Medicine*, *Archives of Internal Medicine*, *JAMA*, venham gradativamente ampliando seus espaços para temas religiosos, é, hoje em dia, prematuro e “inapropriado ligar atividades religiosas a resultados médicos, por causa da carência de evidências sólidas e por causa de substanciais assuntos éticos ainda não examinados”.⁸ Assim, ao considerarem a complexidade e o tempo médico que seria requerido para poder tratar destes assuntos, em profundidade, com os pacientes, vários autores^{8,9} mostram-se reticentes em, diretamente, prescrever um envolvimento médico amplo sobre temas religiosos durante as consultas.

Mas, não apenas a área médica mostra-se investindo no assunto.

Psicologia e religiosidade

São, agora, numerosas as investigações que promovem a interface religião e psicologia. Nas últimas décadas surgiu uma volumosa bibliografia que

tem explorado desde a análise teórica do tema, até sua exploração por meio da pesquisa empírica¹⁰⁻¹⁷ e em diferentes partes do mundo (em Portugal, Martins¹⁸), e inclusive, no Brasil.¹⁹⁻²² Até os começos dos anos 60 os estudos eram dispersos, sendo nesta mesma época que irão surgir os primeiros *journals* especializados, entre eles o *Journal of Religion and Health*, que apareceu em 1961. De qualquer modo, apenas mais recentemente foram surgindo estudos cuja metodologia pode trazer maior clareza às tentativas anteriores de sumarizar os achados das pesquisas prévias. É um exemplo disto a monografia de Batson et al.,²³ onde, mediante um método meta-teórico de análise, que permitia criar categorias conceituais para os termos “religião” e “saúde mental”, os autores puderam catalogar os trabalhos revisados, segundo as definições explícitas ou implícitas que traziam desses conceitos. O estudo revelou um padrão bastante coerente de que as correlações entre religião e as variáveis de saúde mental dependem, mais que de uma associação de fatores separados, de uma ação conjunta de fatores. Estas correlações teóricas, de que os fatores religiosidade e saúde mental devem ser examinados de forma conjunta e não isoladamente, trouxeram mais luz sobre a complexidade do assunto e têm servido como um balizador metodológico para investigações na área. Não é difícil presumir que, em função da presença de fatores variados e atuantes simultaneamente, inadequações metodológicas tendam a ser freqüentes.

Entre os problemas metodológicos mais comuns, sob este ponto de vista, os autores têm encontrado:²⁴⁻²⁶

- (a) utilização de amostras com o viés da conveniência; (b) falta de controle das variáveis demográficas comuns; (c) um viés do caráter correlacional dos procedimentos de pesquisa e, em conseqüência, um desvio com (d) super-interpretação dos resultados, como, por exemplo, o achado extemporâneo, fictício, de relações de causa e efeito.

Muitos destes problemas metodológicos foram superados nos últimos anos, como se pode evidenciar em estudos empíricos recentes.²⁷ A partir dessa

investigação, queremos selecionar dois aspectos do imenso espectro de investigações sobre o tema: um se refere à associação da religiosidade com o desencadear da psicopatologia; o outro, da religiosidade e sua possível influência profilática e promotora de saúde mental.

Relativo à primeira dimensão, há evidências hoje, relacionando uma condição à outra. Uma perspectiva interessante foi introduzida por Beit-Hallahmi,²⁸ que, ao analisar as afinidades entre religiosidade e patologia mental, encontrou que ambas pertencem a um único e mesmo *continuum*, sendo as diferenças entre elas mais de caráter quantitativo que qualitativo. Nesta concepção podem-se detectar conteúdos, manifestações e mecanismos mentais similares entre os dois extremos. Mas, assinala, uma diferença fundamental é que no pólo da patologia mental o sujeito *não* encontra a possibilidade de excursionar por estados regressivos transitórios e a serviço do ego, seja no campo cognitivo, seja no emocional. Deste modo, fica evidenciado que a religião contém fontes potenciais para o desenvolvimento de patologia e que, sob certas circunstâncias – p.e., crises sociais graves – há maior chance de que surjam estados mentais desviantes.

Beit-Hallahmi²⁷⁻²⁸ enfatiza, ainda, a necessidade que temos de usar metáforas, obtidas em outros domínios da experiência humana, na tentativa de entender fenômenos religiosos. Em sua experiência, *arte* e *psicopatologia* tem sido as metáforas que ele mais tem empregado ao tentar decifrar os processos psicológicos envolvidos na religiosidade. Ressaltamos aqui este necessário percurso das investigações pela via metafórica, para reiterarmos sobre a inevitável visão de complexidade que tais estudos requerem – inclusive com requerimentos especiais de linguagem – sob pena de incorrer-se em simplificações que deformam o fenômeno religioso.

O segundo ponto que queremos enfatizar se refere à indagação se religiosidade pode ter um efeito preventivo para os padecimentos mentais. Que a religião pode funcionar como um fator positivo para o manejo (*coping*) de situações de estresse é algo bastante encontrado na literatura.^{11,15,18} O fato de

que a religiosidade possa ser uma fonte rica para encontrar propósitos de vida, assim como para formular orientações cognitivas e avaliações de situações vitais, evidencia seu potencial como função mental de buscar sentidos para o viver e, em consequência, teria, por este caminho, uma capacidade preventiva nos transtornos mentais.²⁹ Apontando nesta última direção, o recente ensaio de Myers³⁰ indaga pela associação entre religiosidade e felicidade. Um comentário interessante é o de que ao reexaminar a afirmativa de Freud, de 1928, de que a religião tende a estimular a culpabilidade, a reprimir a sexualidade e a suprimir as emoções – criando condições para engendrar uma neurose obsessiva – é uma afirmativa que segue verdadeira apenas “para algumas formas de experiência religiosa”³¹ (p. 63). Há hoje crescente evidência científica de que a atividade religiosa, geralmente, associa-se a variados critérios de saúde mental e de bem-estar subjetivo. Assim, é possível identificar que norte-americanos ativamente religiosos são muito menos propensos que os não-religiosos para se tornarem delinquentes, abusar de álcool e drogas, chegarem ao divórcio e a cometer suicídio.^{23,30} Os mais religiosos tendem a fumar e a beber menos, o que, pelo menos em parte, explica porque sujeitos ativamente religiosos têm propensão a melhor saúde física e a alcançarem a longevidade.³²⁻³³ Aliás, entre longevos, um estudo meta-analítico de Okun e Stock,³⁴ aponta como os dois melhores preditores de satisfação com a vida: a saúde e a religiosidade.

Em estudos muito amplos, desenvolvidos por Myers,³⁰ recentemente, sobre dados do National Opinion Research Center, dos EUA, avaliando mais de 34 mil participantes, com relação a seu estado de felicidade e frequência de prática religiosa, evidenciou-se uma nítida correlação entre essas variáveis, como a Figura 1 deixa perceber.

Então, se levarmos em conta o potencial de continente e manejo (*coping*) da religião em situações estressantes e a perspectiva da religião como agente preventivo para padecimentos mentais, poderíamos avançar uma hipótese – agora para o campo da educação – sobre a probabilidade de correlações entre religiosidade e educação, seja de forma positiva,

facilitando a aquisição de competências educacionais, seja negativa, caso venha a dificultá-las.

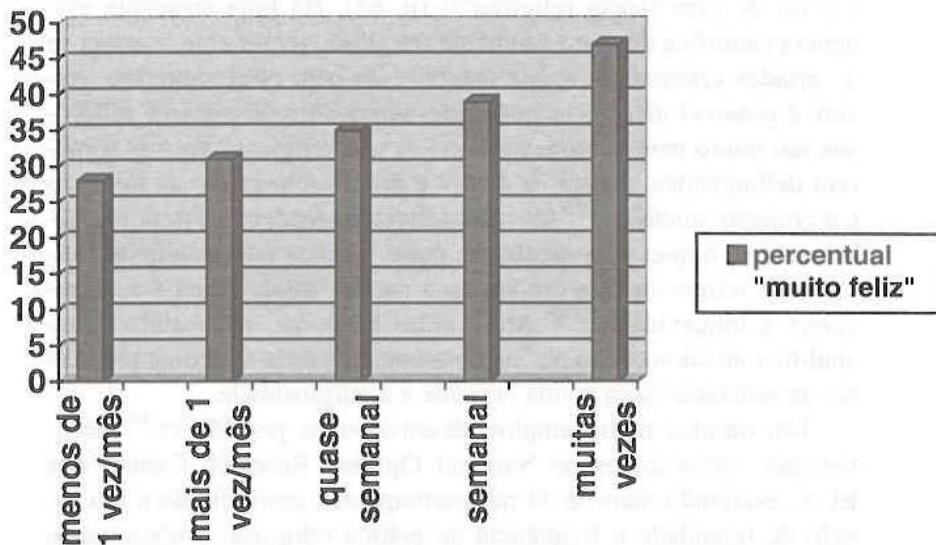


Figura 1

Atividade religiosa e felicidade*

Educação e religiosidade

É um fato bastante evidente que o ajustamento – no sentido de bem-estar – do aluno está implicado em seu rendimento escolar, bem como está associado a condutas e manifestações em outras áreas de seu viver, inclusive com a auto-estima.³⁵ A auto-estima, por sua vez, correlaciona-se, agora inversamente, com fracasso escolar, delinqüência, atividade sexual prematura, gravidez indesejada e abuso de drogas.³⁶ Estes achados de Kaplan³⁶ vem sendo corroborados apenas em parte, pois, nem sempre os autores encontraram correlação estatística positiva entre religiosidade e auto-estima.

* Adaptado do *General Social Survey National Opinion Research Center*, 1972 to 1996, sobre 34.706 participantes.

Tendem as investigações, entretanto, como se pode ver no conjunto destes estudos, a detectar correlações negativas significativas para com a tendência ao suicídio, ao abuso de drogas, à delinquência e ao início prematuro da sexualidade, corroborando nesta parte os achados de Kaplan.³⁶

No estudo de Bagley e Mallick,⁵ antes citado, alguns resultados contradizem o dado de *não*-correlação, antes assinalado, entre religiosidade e auto-estima: esses autores encontraram associação significativa entre as duas variáveis.

Estes achados mostram que há, na literatura, muitos pontos ainda por esclarecer, pois variados estudos mostram resultados divergentes, seja na relação de religiosidade e sua repercussão em sexos diferentes, seja entre diferentes formas de religião, ou as variadas formas de praticá-las (e não esta ou aquela religião) que se associam com diferentes níveis de auto-estima.³⁶

Com relação a fatores étnicos e sociais associados à religiosidade, um estudo realizado em duas regiões dos Estados Unidos (Georgia e Alabama) com crianças negras da zona rural e da urbana, sinalizou uma outra forma de pensar sobre o tema, considerando a presença da mãe e seu envolvimento com atividades escolares e religiosas. Há evidências de que esse nível de envolvimento materno produza melhores resultados no desenvolvimento psicossocial e cognitivo de seus filhos.³⁷

A modo de conclusão

Estas breves referências já permitem perceber que há muitos aspectos por investigar sobre os processos implicados com a religiosidade. Parece ser multiforme o modo como ela se relaciona com condições vitais do sujeito, como sua própria imagem, o conceito de si, os estados de saúde, as condutas interpessoais, a inserção social. São condições como estas, que estão a requerer estudos aprofundados, mais ainda em regiões menos desenvolvidas, onde fatores como religiosidade podem tornar-se de importância crucial.

Para concluirmos, vejamos algumas perspectivas encontradas em trabalhos consistentes, desenvolvidos em nossa região, e que vêm servir de parâmetro para nossas fundamentações.

Num detalhado estudo realizado por Damiani,³⁸ em 1998, sobre fracasso escolar, envolvendo a área de Pelotas, a autora evidenciou a correlação entre estado socioeconômico da família, atividade parental, gênero, etnia, estado nutricional da criança e variáveis relativas à escola, no sentido de que, quanto piores as condições, maiores os riscos e os efetivos fracassos escolares. Entretanto, esse estudo *não incluiu* a dimensão religiosidade. Da mesma forma, não o fez Victora et al.³⁹ em um estudo de coorte, iniciado em 1982, sobre o universo de 6.000 crianças nascidas em Pelotas. É importante acentuar que estudos desse porte, investigando uma multiplicidade de variáveis intervenientes tenham descuidado a dimensão espiritual. Provavelmente, dispor destes aspectos da vida espiritual e examinar as correlações estatísticas de fatores espirituais a essas múltiplas variáveis, venham se tornar elementos relevantes em planejamentos de saúde, individual ou coletiva.

Na investigação de Silva et al.,⁴⁰ realizada em Pelotas, Brasil, buscou-se identificar e entender diferenças no desempenho escolar, relacionados à cor e ao gênero. Dentre os resultados obtidos, causam impacto os que dizem respeito aos determinantes de cor e sexo sobre os índices de reprovação das crianças pesquisadas. Quanto ao sexo, o índice de reprovação foi maior entre os meninos do que entre as meninas. Esse índice eleva-se significativamente quando se trata de meninos negros. Consideram os autores estarem frente a uma questão multifacetada, onde buscam estabelecer possíveis conexões entre o desempenho escolar dos alunos e as relações de gênero que estão presentes, tanto nos aprendizes, quanto nos que ensinam. Entendem que tais relações dão significado aos atos de aprender e de conhecer; e que o não-aprender, as dificuldades – fraturas – podem representar, em nível simbólico, que os processos cognitivos, por alguma razão, encontram-se “aprisionados”, na expressão de Fernández.⁴¹ O presente estudo também deixou de lado toda a

implicação possível da religiosidade no desempenho desses alunos, marcando-se outra vez a carência de investigações com essa interface.

De qualquer modo, a tendência geral que se pode delinear é a de que “a experiência religiosa deixou de ser considerada automaticamente como fonte de patologia, e em certas circunstâncias passou a reconhecer-se-lhe dinamismo para o re-equilíbrio da personalidade”¹⁸ (p. 6) reconhecimento já presente em alguns ambientes, e que se faz necessário, seja examinada em nosso contexto.

É dentro desta perspectiva que queremos inserir a necessidade de estender as investigações sobre a interface da religiosidade com diferentes dimensões do bem-estar pessoal, incluindo-se o campo específico da educação.

No Brasil, alguns estudos correlatos, mas não exatamente sobre a interface em questão, têm evidenciado a importância desse campo de conhecimento sobre os estados aflitivos de indivíduos pobres.⁴² Essa autora, uma antropóloga radicada da Bahia, aponta o fato de que as religiões “reinterpretam a experiência da doença e modificam a maneira pela qual doente e comunidade percebem o problema”, e, por essa via, promovem um alívio da dor e da aflição⁴² (p. 316).

Com isto em mente, é possível a inferência de que a religiosidade poderá, de forma análoga, incidir sobre os processos de bem-estar, assim como os relativos à aquisição de conhecimentos, no sentido de facilitá-los ou dificultá-los, segundo o modo como o indivíduo pratica, percebe, compreende o fato religioso ou a divindade.

Referências

1. JOÃO PAULO II. *Fides et Ratio*. Vaticano, 1998.
2. JAMMER, M. *Einstein and Religion*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1999.

3. WORLD HEALTH ORGANIZATION. *WHOQOL and spirituality, religiousness and personal beliefs (SRPB)*. Report on WHO consultation, Division of Mental Health and Prevention of substance abuse. Geneve, 1998.
4. HERZOG, H., LELE, V.R., KUWERT, T., LANGEN, K.-J., KOPS, E.R., FEINENGEDEN, L.E. Changed pattern of regional glucose metabolism during yoga meditative relaxation. *Neuropsychobiology* 23: 182-187, 1990/1991.
5. NEWBERG, A.A., ALAVI, AA., BAIME, M., MOZLEY, P., d'AQUILI, E. The measurement of the cerebral blood flow during the complex task of meditation using HMPAO-SPECT imaging. *J. Nuclear Med.* 38, 95P, 1997.
6. SANTOS, B.S. *Crítica da Razão Indolente. Contra o desperdício da experiência*. São Paulo: Cortez, 2000.
7. MAASS, P. Rezar Resolve? *Talk* 3: 58-62 (material traduzido), 2000.
8. SLOAN, R.P., BAGIELLA, E., VANDECREEK, L., et al. Should physicians prescribe religious activities? *New Eng. J. Med.* 342: 1913-6, 2000.
9. SLOAN, R.P., VANDECREEK, L., HOVER, M. Correspondence. Authors reply. *New Eng. J. Med.* 343: 341-342, 2000.
10. SCHUMAKER, J.F. *Religion and Mental Health*. New York: Oxford Univ. Press, 1992.
11. GRZYMALA-MOSCZYNSKA, H. & BEIT-HALLAHMI, B., Eds. *Religion, psychopathology and coping*. Amsterdam: Rodopi, 1996.
12. RICHARDS, P.S. & BERGIN, A.E. *A spiritual strategy for counseling and psychotherapy*. Washington: American Psychological Association Press, 1997.
13. ——. *Handbook of Psychotherapy and Religious Diversity*. Washington: American Psychological Association Press, 2000.
14. DERRIDA, J. & VATTIMO, G. *La Religión*. Seminario de Capri. Buenos Aires: Ed. De la Flor, 1996.
15. MALONY, H.N. & SPILKA, B. (Eds.) *Religion in Psychodynamic Perspective. The contributions of Paul W. Pruyser*. New York: Oxford Univ. Press, 1991.

16. RIZZUTO, A-M. *The birth of the living God. A psychoanalytic study.* Chicago: Chicago Univ. Press, 1979.
17. ——. *Why did Freud reject God? A psychodynamic interpretation.* New Haven: Yale Univ. Press, 1998.
18. MARTINS, J.P.C. *Comportamento de terapeutas e clientes face ao sobrenatural.* Tese de Doutorado, Universidade do Minho, Portugal, 2000.
19. FRANCO, O.M. Religious experience and psychoanalysis: from man-as-God to man-with-God. *Int. J. Psychoanal.* 79: 113-131, 1998.
20. OLIVEIRA, F.M. & SOUSA, P.L.R. Teologia e Psicanálise: estudo biográfico interdisciplinar – Agostinho de Hipona e oração. *Mística e relações objetais. Revista Razão e Fé* 1: 5-50, 1999.
21. ——. Fenômeno místico: Transicionalidade e Relações Objetais. Estudo interdisciplinar de Santo Inácio de Loyola. *Revista Razão e Fé* 2: 98-122, 1999.
22. ——. Iñigo: psicótico o místico? Diálogo interdisciplinar sobre Santo Inácio de Loyola. *Rev. Urug. Psicoanal.* Vol. 91 (no prelo), 2001.
23. BATSON, C.D., SCHOENRADE, P., VENTIS, W.L. (1993) *Religion and the Individual: A social-psychological perspective.* New York: Oxford Univ. Press, 1993.
24. BELZEN, J.A. Methodological perspectives on psychopathology and religion: a historical view. In: GRZYMALA-MOSCZYNSKA, H. & BEIT-HALLAHMI, B., Eds. (1996) *Religion, psychopathology and coping.* Amsterdam: Rodopi, pp.23-34, 1996.
25. MALONY, H.N., SPILKA, B., Eds. *Religion in Psychodynamic Perspective. The contributions of Paul W. Pruyser.* New York: Oxford Univ. Press, 1991.
26. HARRIS, W.S., MANOHAR, G., KOLB, J.W., STRYCHACZ, C.P., VACEK, J.L., JONES, P.G., FORKER, A., O'KEEFE, J.H., McCALLISTER, B.D. A randomized, controlled trial of the effects of remote, intercessory prayer on outcomes in patients admitted to the coronary care unit. *Arch. Int. Med.* 159: 2273-2278, 1999.

27. BEIT-HALLAHMI, B. Religion as psychopathology: exploring a metaphor. In *Religion, Psychopathology and coping*, Grzymala-Moszczyńska, H. & Beit-Hallahmi, B. (Eds.) (1996). Amsterdam: Rodopi, p.71-85, 1996.
28. BEIT-HALLAHMI, B. *Prolegomena to the psychological study of religion*. Lewisburg, PA: Bucknell Univ. Press, 1989.
29. LANS, J.V.D. Religion as a meaning system: a conceptual model for research and counseling. In *Religion, Psychopathology and Coping*, Grzymala-Moszczyńska, H. & Beit-Hallahmi, B. (Eds.) (1996). Amsterdam: Rodopi, pp. 95-105, 1996.
30. MYERS, D.G. The funds, friends, and Faith of happy people. *American Psychol.* 55: 56-67, 2000.
31. COLASANTO, D. & SHRIVER, J. Mirror of America: middle-aged face marital crisis. *Gallup Report*, No. 284, p. 34-38, 1989.
32. KOENIG, H.G. *Is religion good for your health? The effects of religion on physical and mental health*. Binghamton, NY: Haworth Press, 1997.
33. KOENIG, H.G. *Handbook of Religion and Mental Health*. San Diego: Academic Press, 1998.
34. OKUN, M.A. & STOCK, W.A. Correlates and components of subjective well-being among the elderly. *J. Applied Gerontol.* 6: 95-112, 1987.
35. BAGLEY, C. & MALLICK, K. Self-esteem and Religiosity: comparison of 13 to 15-year-old students in Catholic and Public Junior High Schools. *Canadian J. Educat.* 22: 89-92, 1997.
36. KAPLAN, H.B. *Deviant behavior in defense of the self*. New York: Academic Press, 1980.
37. BRODY, G.H. & FLOR D.L. Maternal Resources, Parenting Practices, and Child, Competence in Rural, Single-Parent African American Families. *Child Development* 69: 803-81, 1998.
38. DAMIANI, M.F. *Academic failure among Primeiro grau children in Southern Brazil: from extra-school risk factors to intra-school processes*. PhD Thesis, University of London, 1998.

39. VICTORA, C.G., BARROS, F.C., VAUGHAN, J.P. *Epidemiologia da desigualdade*. São Paulo: Hucitec. 2ª ed., 1989.
40. SILVA, C.D., BARROS F., HALPERN, S., SILVA, L. A. Meninas bem-comportadas, boas alunas; meninos inteligentes, indisciplinados. *Cadernos de Pesquisa* 7: 202-7, 1999.
41. FERNÁNDEZ, A. *A inteligência aprisionada*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1990.
42. RABELO, M.C. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cad. Saúde Pública* 9: 316-325, 1993.

Estudo financiado pelo NUPPLAC – Mestrado em Saúde e Comportamento, Universidade Católica de Pelotas.

Agradecemos a leitura crítica e as sugestões feitas pelo Dr. Jair Mari.

**Espiritualidade:
uma dimensão essencial
na experiência
significativa da vida**

Leda Lísia Franciosi Portal

No trilhar da minha existência, respaldada pelos valores orientadores na formação do meu *ser*, tanto no âmbito da minha família como nas propostas pedagógicas das escolas, nas quais tive o privilégio de estudar e exercer minha profissão, as pessoas, matizadas com seus mais diversos encantos, semelhanças, diversidades, divergências, criatividade, construídas em seus mais diversos convívios consigo e com os outros, no contexto social em que vivem, sempre despertaram minha particular atenção.

Questões sobre a razão de minha Vida e sobre a responsabilidade e compromisso com ela a ser assumido, pelo privilégio de ter nascido e como tal me ter sido dada a liberdade aliada à obrigação de construir o meu próprio Projeto, na autonomia/dependência de minha existência, foram indagações que me acompanharam e ainda, me acompanham, incentivando-me a procurar possíveis respostas (estratégias) no respaldo da Ciência e da Religião. Entretanto, pouco a pouco fui sendo convencida, pelos estudos realizados, não serem essas questões respondidas, especificamente, por uma ou outra, pois embora escapem a categorias analíticas e estreitas e sejam menos passíveis de argumentos e comprovações que uma hipótese empírica limitada ou uma proposição matemática não devem, entretanto ser entendidas como irracionais ou indescritíveis.

Enquanto estudos científicos, procuram desvelar a base neural da transcendência, pela análise das oscilações neurais, associadas a campos elétricos existentes no cérebro, e suas possíveis relações com a atividade magnética, a Religião, longe de ser oposição à Ciência e de ser confundida com

Espiritualidade, tem nela o seu melhor, a sua essência, institucionalizando-a, segundo sua fé, seu modo reverente de experimentar o mundo e de apreciar a gratidão pela sua existência. Tal argumento não fundamenta o conflito ou oposição com a Ciência, mas, sim, a possibilidade de complementação e enriquecimento, desde que superada a necessidade de interpretarmos as religiões como sistemas alternativos de conhecimento. Segundo Solomon (2003), a Ciência pode insistir em explanações causais objetivas, enquanto a Religião prefere uma visão animada e intencional do mundo.

“Uma visão do mundo como espírito e um senso de espiritualidade podem ou não ser científicos, mas não precisam contradizer em ponto algum as afirmações da ciência. A espiritualidade pode nos estimular a tomar a vida e a própria existência do mundo como uma dádiva, até como milagre, contanto que isso não seja usado como desculpa para fechar a porta à curiosidade e à indagação científica”. (p. 49) Justifica tal posicionamento, a crença da espiritualidade com um sentido mais amplo da vida que contempla amor, reverência e confiança. Amor, consistindo essencialmente em desejo de “estar com”, enriquecido e não ameaçado com a inclusão de mais e mais pessoas; um amor que aprendeu a reconhecer a profundidade e o mistério das pessoas, que aprendeu a ouvir, desvelar e partilhar. Reverência como espiritualidade se explica pela noção apaixonada do reconhecimento e aceitação dos próprios limites e limitações, não se confundindo com admiração que é demasiadamente passiva, receptiva; reverência é ativa e responsável, significando uma tomada de decisão, engajada e participativa. Espiritualidade como confiança cósmica, juntamente com o amor e a reverência, fornece a sustentação tanto da espiritualidade quanto do bem-estar emocional. Confiança é uma maneira de estar no mundo que não significa nem uma atitude, nem um sentimento, nem um conjunto de crenças, mas, sim, uma tomada de posição, uma resolução de conceber o mundo ou aspectos dele como confiável. Portanto, o conceito existencial de confiança não é algo dado, mas conquistado, cultivado, trabalhado, tendo associado nesse processo o compromisso que assumimos com ele.

Analisando o momento de mundo que vivemos cada vez mais somos desafiados a algumas indagações que invariavelmente nos levam à espiritualidade como missão e responsabilidade inerente a todos nós, na medida em que acreditamos ser a espiritualidade um fenômeno humano, parte essencial da existência humana, quiçá da natureza humana, entendida como uma maneira de experimentar o mundo, de viver, de interagir com outras pessoas e com o mundo, envolvendo um sem-número de maneiras, individuais ou coletivas de pensar, olhar, falar, sentir, mover-se e agir.

Cada vez mais, a espiritualidade está se defrontando com as questões da pós-modernidade, do entusiasmo e ênfase pela “economia global”, “mercado global” e de exortações sobre a “nova ordem mundial”, pelos valores que lhe são e estão subjacentes.

Zohar e Marshall corroboram ao definirem a cultura atual, como “espiritualmente estúpida e atrofiada”, por estar desprovida de sentido, significado e valores, deixando aflorar a premente necessidade pessoal e coletiva de entendermos com clareza nosso lugar no mundo, tendo uma noção mais ampla de nossas vidas. Espiritualidade envolve não só indagações sobre aspectos de nossa vida, mas compreensão de que não há respostas definitivas, redutíveis a estratégias de carreira, psicologia pessoal, responsabilidades cívicas, flutuação de nossa sorte econômica ou romântica, pois mesmo que partilhadas, as questões permanecem e cada um encontra a sua resposta (Solomon, 2003).

Para o mesmo autor, Espiritualidade requer não só sentimentos como também pensamento, e pensamento requer conceitos. Assim, podemos entender, Espiritualidade e Inteligência caminhando de mãos dadas o que não significa dizer que pessoas inteligentes sejam mais espiritualizadas, mas tampouco significa subscrever uma longa tradição de equiparar espiritualidade com inocência mal compreendida como ignorância ou até como estupidez. Espiritualidade é um sentido mais amplo da Vida e o sentido mais amplo da Vida é a própria Vida. O significado da Vida não é a busca para uma outra vida, nem tampouco a luta sem sentido pela sobrevivência. O significado da Vida não

deve ser avaliado por algo externo a ela, mas pelo modo como vivemos e apreciamos nossas vidas em seus próprios termos o que inclui nosso lugar no mundo e nossa identidade com ele.

Segundo Hegel e Nietzsche (apud Solomon, 2003) a vida deveria ser definida por algum propósito maior, mas não algum propósito encontrado além dela. Para Hegel este propósito era a realização do espírito em sua plenitude, o reconhecimento de nós mesmos como parte integrante de um todo cósmico; para Nietzsche, esse propósito era a transcendência (auto-superação) do indivíduo na realização de metas e ideais mais elevados, não significando o propósito de transcender a vida, mas a defesa do ideal de transcendermos a nós mesmos, na vida.

Feitas as colocações iniciais e com base em estudos realizados por Zohar e Marshall (2000) e Wolman (2001) que defendem a existência de uma Inteligência Espiritual, associada à Intelectual e Emocional, (essas últimas insuficientes para explicar a complexidade da Inteligência Humana, a riqueza da alma do homem e sua imaginação) e relacionada com a necessidade humana, acentuadamente hoje sentida, de ter propósitos e objetivos na vida, acrescida da concordância com os autores da crença de que há uma profunda relação entre a crise da Sociedade Moderna e o Baixo desenvolvimento da Inteligência Espiritual, assumi o desafio de oferecer, a partir de 2002 uma Prática de Pesquisa no Programa de Pós-Graduação em Educação da PUCRS, sob o título: Desenvolvimento da Inteligência Espiritual: um objetivo singular da Condição de SER.

Fazem parte deste grupo de pesquisa alunos de mestrado e doutorado, ex-alunos e uma bolsista de iniciação científica, perfazendo onze componentes, todos já inseridos no assunto por terem cursado, comigo, em semestre anterior, um Seminário Avançado de Ensino abordando a temática da Espiritualidade. A pesquisa teve seu início em março de 2002, com projeto aprovado pela Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação da PUC, sendo contemplada com uma

bolsa de Iniciação Científica, tendo término acadêmico previsto para dezembro do corrente ano.

A referida pesquisa propor-se como objetivos iniciais, investimento no próprio grupo como pesquisadores/pesquisados propiciando:

- Condições de cada participante da pesquisa aprofundar estudos sobre:
 - Inteligência e Espiritualidade
 - Existência e importância da Inteligência Espiritual, e sua influência na vida.
- Investimento na realização de Diagnóstico indicativo do(s) tipo(s) de personalidade dos participantes da pesquisa e de Inventário Espiritual, assumindo individualmente, responsabilidade do processo de sua avaliação, iluminada pelo sentido de SER (consciência de ter uma missão a desempenhar na Vida).
- Construção individual da Lótus do EU I, II e III, socialização com o grande grupo e construção da Lótus do grupo, objetivando perceber semelhanças e diferenças, na sua unidade.
- Participação em palestras e sessões de estudo com profissionais convidados sobre temas de interesse e elucidativos da temática pesquisada: funcionamento do cérebro (ondas neurais), Chakras, meditação.
- Desencadeamento, por meio de auto-reflexão da Lótus construída e relato das próprias experiências individuais, do prazer de nova descoberta na decisão de construção de alternativas (caminhos) para desenvolvimento, aprimoramento e expansão da condição de SER (Zohar e Marshall).
- Vivência de experiências de decisões tomadas no cotidiano de suas vidas, registrando aspectos significativos de seu desenvolvimento espiritual, resultando produção de Diários de Campo.
- Reelaboração do Diagnóstico e do Inventário Espiritual, reconfiguração de nova Lótus e estabelecimento estudo comparativo reflexivo dos resultados,

para nova tomada de decisão, tendo consciência de sua permanente continuidade pela incompletude e inacabamento do ser humano.

- Socialização a Pesquisa em Eventos Científicos Nacionais e Internacionais.
- Produções textuais da temática e da experiência vivenciada para publicações.

Caminho metodológico percorrido

Essa pesquisa assumiu uma abordagem qualitativa de cunho aplicativo, enriquecida pelos princípios complementares e interdependentes propostos por Morin (2000): dialógico, recursivo, holográfico, sistêmico, autonomia/dependência.

Os dados coletados foram predominantemente ricos em descrições, atentando para o maior número possível de elementos presentes na situação estudada, sem descurar aspectos, supostamente triviais, mas, possíveis de serem importantes e essenciais, para melhor compreensão do problema investigado.

Quanto à análise dos dados, tendeu a seguir um processo indutivo não havendo preocupação em buscar evidências que comprovassem hipóteses definidas *a priori*.

Como instrumentos de obtenção dos dados para avaliação do Coeficiente de Inteligência Espiritual foi utilizado, individualmente, um inventário denominado PsychoMatrix Spirituality Inventory (PSI; Wolman, 2001) com o objetivo de levantamento da experiência e prática espiritual; um questionário que deu idéia do tipo (ou tipos) de personalidade dos participantes da pesquisa, com base em Holland: Convencional, Social, Investigativo, Artístico, Realístico, Empreendedor e sua localização nas pétalas do Lótus do EU/Insight Pessoal (Zohar e Marshall, 2000). Estudo dos Chakras: Raiz, Sacral, Plexo Solar, Cardíaco, Laringeo, Frontal, Coronário: estágios de desenvolvimento psíquico no processo de SER e vir a SER, associado às categorias motivacionais de Cattell: Gregarismo, Intimidade, Curiosidade, Criatividade, Estruturação, Auto-afirmação,

relacionados aos Arquétipos de Jung: Tribu, Grande Mãe. Guia, Sacerdotisa, Herói, Grande Pai e aos Deuses Planetários: Saturno, Vênus, Mercúrio, Lua, Marte, Júpiter. Discussão e aprofundamento dos temas: elementos constitutivos do Lótus, Inteira do SER, importância da coerência externo/interno. Meditação e implicações neurológicas no desenvolvimento da Inteligência Espiritual (palestras com profissionais convidados). Estudo de caminhos espirituais (Dever, Amparo, Compreensão, Transformação Pessoal, Fraternidade e Liderança como Serviço), importantes de serem seguidos, se almejarmos ser mais espiritualizados, orientados por exercício de reflexão, com perguntas referentes a cada caminho espiritual e correspondente a cada tipo de personalidade.

Desafiado por essas etapas, o grupo sentiu-se apto para dar início ao traçado de seus projetos individuais, com o objetivo de investir no desenvolvimento e expansão de sua inteligência espiritual.

Conclusões parciais

Comprometidos a seguir um caminho, iniciou-se tarefa difícil e, não raro dolorosa de descobrir onde está o *centro* de cada um, quais as motivações realmente profundas, levando-nos a compreender que muitos são os caminhos e que, no curso de nossa vida, devemos percorrer vários deles, ou, até certo ponto, todos eles, o que talvez seja a maior realização pessoal, até agora, de nossa Inteligência Espiritual.

A experiência das vivências individuais dos diferentes caminhos de desenvolvimento e a socialização do vivido e do experienciado com o grupo nos permitiram inferir, ser possível, ampliar nossa consciência a outros patamares, nos permitindo melhoria sensível e significativa em nossa Condição de SER, evidenciada em nossos relacionamentos do cotidiano, ao lidarmos melhor com os desafios de nossa vida prática, aumentando as oportunidades de

crescimento pessoal, resultando em recíproca influência no crescimento do próprio grupo e das pessoas com quem convivemos em nosso entorno.

O processo de autoconhecimento e expansão conscencial, propiciado pela prática de pesquisa está levando o grupo a um contínuo repensar seu pensar, seu agir, estilo de vida, escala de prioridades e valores, redirecionando sua visão de Mundo, incentivada por diferentes significados, como resultado desse pensar, sentir e agir mais coerentes e equilibrados com uma proposta inicial feita de investir na melhoria de qualidade de e na vida vivida que se aproximasse de sua verdadeira razão e sentido.

Algumas falas dos integrantes do grupo ilustram o processo desencadeado:

Há momentos em nossa vida que é importante parar e refletir. É preciso que nos preocupemos mais com nosso SER, temos que priorizar nossa alegria de viver. A partir da nossa história de vida, criamos o mundo das gerações que irão nos suceder e, ao mesmo tempo, das gerações dos nossos avós, trouxemos a aprendizagem para o presente. Lembro-me da minha infância, dos cheiros, das cores...

Se tivesse que pintar um quadro, colocando na tela todas as emoções, descobertas e aprendizagens construídas, não conseguiria fazê-lo. Se me propusessem uma escultura, ainda assim, talvez não expressasse toda a riqueza experienciada. Ao fechar os olhos, tenho vivo cada momento, a tela ao fundo é o oceano, mas os personagens principais não são os golfinhos, as baleias, as enseadas ou os icebergs. Quem está na tela? Talvez as várias faces de uma pessoa que busca conhecer o desconhecido, o sagrado, o mistério, o centramento ou a conexão profunda com a energia mais sensível. Na imensidão do nada reencontro a ligação com o que mais anseio, um Deus, uma luz, um sentido, as cores para pintar a alma e ressurgir, sintonizada com tudo aquilo que ainda não revelei do meu eu.

A vida é uma inteira jornada iluminada pelo sol da consciência espiritual.

Acredito que todos somos espiritualmente inteligentes, mas o que nos falta é descobrir isto, e, principalmente, aprendermos a desenvolver, para que possamos nos tornar seres melhores para que o nosso mundo seja melhor.

Poderia dizer que após transitar por estas leituras, encontros e desencontros, se assim posso dizer, estou muito mais segura de mim, estou me sentindo gente grande, mais confiante. É assim como me sinto, liberta e feliz!!!!!!!!!!

Nossos encontros me fizeram perceber o verdadeiro lugar e amplitude da minha alma na minha Vida. Em todos os desencontros por mim vividos, no decorrer da prática de pesquisa, pude perceber a real ampliação de consciência pela forma equilibrada e coerente com que enfrentei e busquei alternativas. Aprendi e passei a ter amorosidade para comigo.

Outras repercussões da prática:

- Apresentação da pesquisa em eventos científicos locais, nacionais e internacionais.
- Palestras sobre a temática estudada em diferentes instituições.
- Envolvimento do grupo de pesquisa no Projeto IntegralIDADE / Geron / PRAC / PUCRS.
- Publicações
- Dissertações e teses de mestrado e doutorado defendidas e em andamento.

No momento atual, estando o grupo mais preparado e maduro em termos de seu auto-conhecimento e, tendo influenciado e acompanhado o desenvolvimento do tema de pesquisa da Dissertação de Mestrado de um dos seus integrantes, intitulada: “Inteligência Espiritual Ampliada e Prática Docente Bem-Sucedida: uma tessitura que revela outros rumos para a Educação”, o grupo lançou-se ao desafio de um objetivo complementar iniciado no corrente mês:

- vivenciar, enquanto grupo, o exercício da prática de pesquisa, desenvolvendo a mesma investigação do colega, junto a outra população, professores com docência no Curso de Habilitação

Magistério do Instituto de Educação Flores da Cunha de POA (local de exercício profissional da autora do trabalho, que assumiu como compromisso na proposta pedagógica da escola, enquanto supervisora, investir nesta temática com os professores). Esta pesquisa terá como entrevistados professores, apontados pelos alunos das turmas de 4º ano da habilitação selecionada, como possuidores dos indicadores previstos no Inventário de Desempenho Docente (Grillo, 1992).

Os objetivos deste grupo de pesquisa são de continuar empreendendo estudos que viabilizem integrar a essência da visão de mundo pré-moderna, defendendo verdades permanentes das tradições perenes (a saber, Grande Ninho do Ser em todos os seus níveis: corpo, mente, alma espírito), combinado-a com a essência da modernidade (a saber, diferenciação das esferas de valor da arte, do moral e da ciência). Isso significa, entender cada um dos níveis do EU (de subsistência e do SER) da dinâmica espiral de desenvolvimento de mundos do EU, serem diferenciados, embora complementares e não excludentes, em pelo menos quatro dimensões: *subjetiva/intencional* – entendida como o espectro da consciência (fluxo interior de consciência), conforme aparece em qualquer indivíduo, desde as sensações corporais até as idéias mentais e até a alma e o espírito. A linguagem dessa dissensão é a linguagem do EU, sendo também, a sede da estética ou beleza que está no EU do observador; *objetiva/comportamental* – entendida como representando os correlatos objetivos ou exteriores do estado de consciência interior. Sua linguagem é dos objetos, “istos”: relatos objetivos, de fatos científicos a respeito do organismo individual. É sede dos mecanismos cerebrais com suas sensações e percepções, capacidade de impulsos e comportamentos instintivos, sistema límbico, emoções, capacidade de formar símbolos e idéias; *intersubjetiva/cultural* – entendida como a representatividade do *interior do coletivo*: seus valores, significados, visão de mundo (mágica, mítica, racional) e ética, partilhados por qualquer grupo de indivíduos. Sua linguagem é a linguagem do nós, (eu – tu) que envolve entendimento mútuo, equidade e bondade. É o modo como nós nos organizamos

para nos relacionarmos harmoniosamente, resultando na dimensão cultura e a dimensão *interobjetiva/social* – entendida como a ciência verdadeira: o exterior coletivo, representando o coletivo social. Sua linguagem é a linguagem dos “istos”, ancorada em formas exteriores materiais e institucionais, incluindo suas formas de produção.

Considerando o fato de os indivíduos nunca viverem sós; todo o Ser, “ser no mundo”, portanto parte de uma coletividade, contemplada em seu interior e exterior, concordamos com o autor (Wilber, 2002/2003) da necessidade de integramos as três grandes dimensões do Eu, do Nós e do Isto, respectivamente correspondentes ao Belo, Bom e o Verdadeiro o que viabilizará trazer como contribuição, uma possível promessa de uma *pós-modernidade construtiva*: a integração da arte, do moral e da ciência, em cada nível do espectro da consciência, que poderá nos auxiliar no avanço rumo a uma integralidade, resultando na Condição de Inteira do Ser.

Referências

GRILLO, Marlene. *Qualidade no ensino superior: um referencial pedagógico de professor*. Tese Doutorado em Educação, PUCRS, FAGED. Porto Alegre: 1992.

SOLOMON, Robert C. *Espiritualidade para céticos: paixão, verdade cósmica e racionalidade no século XXI*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

ZOHAR, Dana; MARSHALL, Ian. *Inteligência espiritual*. QS. O “q” que faz a diferença. Rio de Janeiro: Record, 2000.

WILBER, Ken. *Psicologia integral: consciência, espírito, psicologia, terapia*. São Paulo: Cultrix, 2002.

———. *Uma teoria de tudo*. São Paulo: Cultrix, 2003

WOLMAN, Richard. *Inteligência espiritual. Um método revolucionário para você avaliar e expandir seu nível de consciência espiritual*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

**Saúde, bem-estar
espiritual e qualidade
de vida: pressupostos
teóricos e pesquisas atuais**

Jorge Castellá Sarriera

Escolhemos alguns referenciais que consideramos relevantes em termos de inovações e reflexões quanto às relações entre espiritualidade e saúde. Um dos mais esclarecidos mestres nesta integração foi Viktor Frankl (1983). Discípulo de Freud e Adler, foi pioneiro ao se insurgir contra o reducionismo e mecanicismo da psicologia e psiquiatria. Na sua volumosa obra de mais de vinte livros publicados, trata da dimensão espiritual/existencial do ser humano como dimensão indissociável da física e da psicológica. Criou sua própria escola, a Logoterapia, ao considerar que a motivação intrínseca no homem não são os impulsos sexuais nem o desejo de poder e sim, encontrar o sentido na vida. O surgimento do novo paradigma existencial de Frankl procede de sua experiência clínica como diretor do Departamento de Neurologia do Hospital Psiquiátrico de Viena e, sobretudo, de sua experiência pessoal nos campos de concentração nazistas. Segundo o autor, o ser humano poderá ser *saudável* psicofisicamente, porém poderá ser uma pessoa frustrada existencialmente. Ou, por outro lado, poderá ter problemas psicofísicos mas existencialmente ser saudável. Dessa forma, ter qualidade de vida e saúde é mais do que estar biopsicossocialmente com bem-estar. A dimensão espiritual/existencial, embora não interdependente com as citadas anteriormente deve formar parte do entendimento integral do ser humano e da avaliação dos processos de saúde e qualidade de vida.

Outro pioneiro dos estudos sobre espiritualidade e religião, foi Ignacio Martín-Baró. Bom conhecedor da obra de Viktor Frankl, centrou o sentido de sua vida na missão libertadora dos povos latino-americanos, estudando as causas da injustiça, da pobreza e da violência. Fundador da Psicologia da Libertação, buscou na Psicologia Social a contextualização do conhecimento produzido na América Latina, partindo dos seus problemas e das maiorias populares.

Martín-Baró (1998) faz uma análise crítica da religião na América Latina, propondo a passagem do ópio religioso à fé libertadora. Assim como tem existido a Religião da Ordem, sob o olhar da espada e da cruz, através da qual os governos ditatoriais conseguiram sua legitimação religiosa, também tem co-existido a Religião Emancipadora, dos Bartolomeus das Casas e dos defensores dos índios e dos pobres. Para Martín-Baró a religião por sim mesma não é necessariamente conservadora ou progressista, alienante ou conscientizadora, mas ela possui, por sim mesma, essas duas potencialidades. Como se constrói uma ou outra? Dois eixos parecem fundamentais: (1) a crença na ênfase na verticalidade ou horizontalidade das relações entre Deus e os homens e, (2) a crença sobre a salvação religiosa como parte do cotidiano humano ou como ação imediata divina.

A Religião da Ordem se apresenta na América Latina como: (1) indutora das pessoas na procura de uma compensação espiritual e metahistórica, de todas as penalidades e sofrimentos deste mundo; (2) promotora da fé na intervenção direta de Deus sobre o projeto sociopolítico dos homens, propiciando uma atitude de evasão e passividade frente à responsabilidade histórica de cada um; (3) como a religião da ordem que oferece também uma catarse, propiciando uma liberação puramente emocional das condições opressoras da realidade.

A Religião Emancipadora apresenta, por outro lado, três traços diferenciados: (1) A concepção histórica da salvação (o paraíso deve ser

construído aqui e não esperar o Céu); (2) Desenvolvimento de ações comprometidas com a comunidade; (3) Vivenciar a fé em comunidade.

Cabe distinguir *religião* de *religiosidade*. Segundo Martín-Baró (1998), se diferencia a religião como instituição social (as Igrejas, por exemplo) e a religião como experiência pessoal (a religiosidade). Para definir *religião* cita a William James (1902), quem entende que a religião consiste em uma série de crenças, sentimentos e comportamentos referidos a um ser supremo, através do qual grupos e pessoas tentam responder aos interrogantes últimos sobre o sentido da vida e da morte. Por *religiosidade*, Martín-Baró (1998) a entende como diversas formas concretas com que grupos e pessoas vivenciam a religião, expressando-se de três formas: (a) através de suas representações sociais (verticalidade/horizontalidade e transcendentalidade/historicidade; (b) através das práticas religiosas ou derivadas da religião e (c) através das relações ou vínculos com outros membros da comunidade religiosa.

A opção por um ou outro tipo de religião ou religiosidade, não é somente um assunto de valores individuais ou preferências subjetivas, é também uma decisão social e política que transcende para bem ou para mal na VIDA dos povos (Martín-Baró, 1998, p. 280).

Relacionando Viktor Frankl com Martín-Baró podemos reconhecer em ambos que a realização do sentido de vida se dá na transcendência do homem para um por que e para que viver. Em ambos a responsabilidade ou o compromisso social são peças chave decorrentes da fé e da espiritualidade que se convertem no suporte de uma vida saudável e realizada na prática dos valores humanos.

Atualmente um outro modelo, o modelo biopsicossocial de saúde desenvolvido por c, representa um avanço dentro dos modelos mais integrais de saúde. Porém acreditamos que deva ser acrescentada a dimensão espiritual como o componente faltante a uma visão holística do ser humano. O 'inconsciente espiritual', segundo Frankl (1983), nos leva constantemente à procura do sentido. O ambiente e o contexto sociocultural, são, como nos

lembra Martín-Baró, determinantes essenciais nos comportamentos de saúde. Intervir na área da saúde vai supor uma perspectiva multidimensional e multideterminada.

Buscando validar o modelo biopsicossocioespiritual de saúde, desenvolvemos algumas pesquisas no grupo de Pesquisa em Psicologia Comunitária da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, assim como procuramos outras fontes para nos alicerçar nesta proposta.

Pesquisas em saúde e espiritualidade do GPPC – PUCRS

Sarriera (1993) defendeu sua tese de doutorado sobre Aspectos Psicossociais e de Saúde do Desemprego Juvenil. Na época da revisão de literatura já tinham sido escritas mais de 40 teses de doutorado sobre bem-estar espiritual e sentido de vida. Utilizou entre outros instrumentos o Teste sobre Propósitos Vitais de Crumbaugh e Maholick (1964), com base na teoria de Frankl, concluindo que dos 494 jovens de 16 a 24 anos pesquisados, as diferenças entre o grau de bem-estar psicológico entre grupos ocupacionais (estudantes, desempregados e empregados) não era significativa, porém as diferenças no teste de Propósitos Vitais foram muito significativas, o que expressa um indicador relevante de insatisfação vital e frustração existencial.

A tese doutoral apresentada por Luciana Marques sobre “Saúde e Bem-Estar Espiritual em Adultos de Porto Alegre” (Marques, 2000), realizada com 506 adultos entre 16 e 78 anos, nos revela que os maiores níveis de Saúde se correlacionam com níveis mais altos de Bem Estar Espiritual e Existencial. O bem-estar religioso teve menor índice de correlação com a Saúde. Porém a alta correlação entre bem-estar espiritual e saúde evidencia a estreita relação entre saúde e espiritualidade.

Realizando uma análise de regressão múltipla, a autora acima citada, encontrou uma alta porcentagem de variância explicada (42%) dos preditores do Bem-Estar Espiritual, na ordem de peso explicativo seguinte:

- Saúde subjetiva (boa)
- Opção religiosa (ter)
- Número de filhos (entre 1 e 3)
- Desejo de vida (presente)
- Sem evento estressante recente
- Sem presença de problema crônico de saúde
- Estar empregado ou trabalhando
- Nível educacional baixo e médio
- Sem estar em tratamento psicológico.

Outra pesquisa, desenvolvida por Janice Vitola (1997), com pessoas da terceira idade, constatou em todos os sujeitos da pesquisa pelo sentido de vida e pela dimensão espiritual, a espiritualidade como importante recurso para fazer frente às perdas e à morte, como também para retomar a vida.

A forma como as necessidades espirituais são preenchidas varia de pessoa para pessoa; há quem procure um caminho mais intelectual, através do conhecimento, e há quem procure experiências místicas ou contemplativas. Assim a religiosidade vem sendo considerada uma grande fonte de significado pessoal de bem-estar espiritual, de aceitação da morte, de um sentido de transcendência para a vida e ainda de satisfação com ela (Koenig et al., 1988; Blazer e Palmore, 1976, apud Neri, 1993)” (Vitola, 1997, p. 165).

A autora segue afirmando:

O que observei nesses relatos é que, mesmo tendo experienciado situações de perda e privações, as pessoas entrevistadas, verbalizaram existir algo em sua vida que lhe dá significado, que a preenche e que, de alguma forma as faz continuar a querer viver. O trabalho, a família e os relacionamentos afetivos aparecem como preditores de relevante significação vital (Vitola, 1997, p. 165).

Pesquisas atuais em saúde e espiritualidade

Encontramos cinqüenta e um registro de artigos científicos na base de dados do Psycinfo, nas publicações destes últimos cinco anos (1999-2003), onde constassem conjuntamente as palavras-chave 'saúde' e 'bem-estar espiritual'. Uma análise das pesquisas desenvolvidas nos levou a organizar o material nos seguintes tópicos: aspectos conceituais, metodológicos, instrumentais e de resultados das pesquisas.

O modelo biopsicossocioespiritual para Sulmasy (2002), em pacientes terminais deveria considerar os seguintes *construtos teóricos*:

- Religiosidade
- Assertividade religiosa e apoio
- Bem-estar espiritual (BEE)
- Necessidade espiritual
- BEE como dimensão da qualidade de vida
- Bem-estar existencial (BEEEx)

Em termos *instrumentais* as escalas utilizadas apresentam alguns problemas:

1. Não atendem a determinadas culturas e grupos (monoteísmo) e não reducionistas ou generalistas demais (Molberg, 2002).
2. Existe maior número de escalas de religiosidade mas poucas sobre espiritualidade (Sherman e Simonton, 2001).
3. Apresentam-se erros na Escala de Bem-estar Espiritual com deficiências na estabilidade temporal, pouca variabilidade, validade convergente, deseabilidade social, precisando a inclusão de novos conteúdos espirituais que dariam mais peso ao Bem-estar Religioso (Endyke, 2000).

Em termos de *resultados*, a maioria das pesquisas revelam boas correlações entre Saúde e Espiritualidade, algumas revelando a necessidade de maiores estudos, como mostramos no quadro a seguir:

Quadro 1

Correlações entre saúde, bem-estar espiritual e outras variáveis

Pesquisas atuais	Autores
1. Se controladas variáveis demográficas e estilos adaptativos, o Bem-estar espiritual contribui muito pouco para uma variação adicional da qualidade de vida	Cotton, 2000
2. Uma certa quantidade conjunta de bem-estar espiritual, leva a um melhor prognóstico da saúde do que as variáveis psicossociais	Waite, 1999
3. Bem-estar espiritual correlaciona com maior idade, menor psicoticismo e maior prática religiosa	Fisher, Francis e Johnson, 2002
4. Bem-estar espiritual com baixos níveis aculturativos	Guinn e Vicent, 2002
5. Bem-estar espiritual com baixo nível de "Burnout"	Milne, 2002
6. Bem-estar espiritual correlaciona com propósitos vitais e saúde geral	Wotherspoon, 2001
7. Bem-estar espiritual correlaciona com o orar meditativo e não conversacional	Cox e Boston, 2000
8. Bem-estar espiritual com Intervenção religiosa e desordens alimentares, porém nem religiosidade nem afiliação religiosa	Smith, 2001
9. Bem-estar existencial correlaciona com crenças e práticas religiosas	Mountain e Muir, 2000

10	Bem-estar existencial com menor depressão	Heges e Peake, 2002
11	Bem-estar existencial com 11 dimensões de personalidade em estudos com 100 gêmeos	Tsuang, Williams, Simpson, Lyons, 2002
12	Correlação entre estatus de Identidade egóica e bem-estar espiritual	Kang, 2000

No quadro 2 podem ser verificados alguns preditores de saúde e os resultados de algumas Intervenções:

Quadro 2
Bem-estar espiritual, preditores, intervenção e resultados

	Pesquisas atuais	Autores
1.	Abordagem holística leva a maior ênfase na promoção da saúde em pacientes internados	Tuck, Wallace e Pullen, 2002
2.	Influência do “coping” religioso na qualidade de vida e bem-estar espiritual, idade e tipo de religião	Lyn e Marie, 2002
3.	Angústia de morte é relacionada a morar sozinho, severos sintomas físicos e de depressão e baixo bem-estar espiritual	Chibnall, 2002
4.	Grupo de apoio melhora a qualidade de vida, menor depressão e ansiedade e aumenta bem-estar espiritual	Targ e Levine, 2002

Quarenta e dois por cento (42%) da variância explicada sobre qualidade de vida em 130 mulheres com câncer de mama deveu-se aos seguintes

5 preditores: Espiritualidade; Bem-estar Espiritual; Idade; Cotton, 2000
Indefensão/desesperança; Espírito de luta; Estilo de vida, vigor e fadiga. Porém não foram preditores: religiosidade, rezar ou assistência a serviços religiosos

Conclusões

A luz desses dados podemos concluir que:

- A Espiritualidade é um componente essencial da personalidade e da saúde sendo o modelo biopsicossocioespiritual, aquele que dá conta de uma visão integrada do ser humano.
- Há necessidade de esclarecer os diversos significados atribuídos aos conceitos (espiritualidade, religiosidade, bem-estar existencial, religião...) e as procedências paradigmáticas dos mesmos.
- A modernidade tem afastado a religião da ciência. Há necessidade de incluir a espiritualidade como um recurso de saúde sendo uma prioridade sua inclusão no âmbito de formação dos novos profissionais.
- Há necessidade de validar e adaptar Escalas de Espiritualidade e Bem Estar Religioso e Existencial, para disponibilizar instrumentos mais confiáveis de pesquisa na área.
- América Latina precisa abrir os olhos para que o seu potencial cristão e religioso não seja usado como forma de passividade e ópio frente aos graves problemas que vive e sim, como recurso de mudança e qualidade de vida para a maioria da população, incluindo a espiritualidade como ingrediente do fortalecimento pessoal e comunitário

Referências

- CHIBNALL, J. T.; VIDEEN, S. D.; DUCKRO, P. N.; MILLER, D. K. Psychosocial – spiritual correlates of death distress in patients with life-threatening medical conditions, *Paliative Medicine*, 16(4), 331-338. 2002.
- COTTON, S. P. *An exploration of the relationship between spirituality and quality of life in women with breast cancer*. Dissertação de Mestrado, Califórnia School of Professional Psychology, Berkeley/Alameda, US. 2000.
- COX, R. J. *Relating different types of christian prayer to religious and psychological measures of well-being*. Dissertação de Mestrado, Boston U., US. 2000.
- CRUMBAUGH, J; MAHOLICK, L. An experimental study in existencialism: The psycometric approach to Frankl's noogenic neurosis'em *Journal of Clinical Psychology*, 20(2) 200-207, 1964.
- ENDYKE, P. D. *A revision of the Spiritual Well-Being Scale*. (ceiling effects). Dissertação de Mestrado, Geoge Fox U., US. 2000.
- FISHER, J. W.; FRANCIS, L. J.; JHONSON, P. The personal and social correlates of spiritual well-being among primary school teachers. *Pastoral Psychology*, 51(1), 3-11.2002.
- FRANKL, V. *La idea psicologica del hombre*. Madrid: Rialp. 1983.
- GUINN, B.; VINCENT, V. A health intervention on Latina spiritual well-being constructs: an evaluation. *Hispanic Journal of Behavior Sciences*, 24(3), 379-391. 2002.
- HEGES, D. E.; PEAKE, T. H. Investigating the value of spiritual well-being and psychosocial development in mitiganting senior adalthodd depression. *Activities, adaptation and aging*, 26(3), 15-35. 2002.
- KANG, J. S. H. *Identity formation status, spiritual well-being, and family functioning type among college students in Korea*. Dissertação de Mestrado, Talbot School of Theology, Biola U., US. 2000.

- LYN, M.; MARIE, K. *The relationship among religious coping, spiritual well-being, and quality of life in veteran psychiatric patients*. Dissertação de Mestrado, U. Georgia, US. 2002.
- MARQUES, L. *A saúde e o bem-estar espiritual em adultos porto-alegrenses*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: PUCRS. 2000.
- MARTIN-BARÓ, I. *Psicología de la liberación*. Madrid: Trotta, 1998.
- MILNE, J. M. *The spiritual well-being of health psychologists: spiritual-care attitudes and practices*. Dissertação de mestrado não publicada, Capella U., US. 2002.
- MOLBERG, D. O. Assessing and measuring spirituality: Confronting dilemmas of universal and particular evaluative criteria. *Journal of Adult Development*, 9(1), 47-60. 2002.
- MOUNTAIN, D. A.; MUIR, W. J. Spiritual well-being in psychiatric patients. *Irish Journal of Psychological Medicine*, 17(4), 123-127. 2000.
- SANTACREU, J.; ZACCAGNINI, J. L.; MÁRQUEZ, M. O. *El problema de la droga: Um análisis desde la psicología de la salud*. Valencia: Promolibro, 1992.
- SARRIERA, J. C. *Aspectos psicosociales del desempleo juvenil: una análise desde el fracaso escolar, para la intervención preventiva*. Tese de Doutorado, Madrid, UAM, 1993.
- SHERMAN, A. C.; SIMONTON, S. Assessment of religiousness and spirituality in health research. In: PLATE, T. G.; SHERMAN, A. C. (orgs.). *Faith and health: Psychological perspectives*. (p. 139-163) New York, NY, US: Guilford Press. 2001.
- SMITH, F. T. *Intrinsic religiosity, religious affiliation, and spiritual well-being as predictors of treatment outcome among women with eating disorders*. Dissertação de Mestrado, Brigham Young U., US. 2001.
- SULMASY, D. P. A biopsychosocial-spiritual model for care of patients at the end of life. *Gerontologist*, 42(3), 24-33. 2002.
- TARG, E. F.; LEVINE, E. G. The efficacy of a mind-body-spirit group for women with breast cancer: a randomized controlled trial. *General Hospital Psychiatry*, 24(4), 238-248. 2002.

TSUANG, M. T.; WILLIAMS, W. M.; SIMPSON, J. C.; LYONS, M. J. Pilot of spirituality and mental health in twins. *American Journal of Psychiatry*, 159(3), 486-488. 2002.

TUCK, I.; WALLACE, D.; PULLEN, L. Spirituality and spiritual care provided by parish nurses. *Western Journal of Nursing Research*, 23(5), 441-453. 2002.

VITOLA, J. *Terceira idade: tendência atualizante e sentido de vida*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS. 1997.

WAITE, P. J.; HAWKS, S. R.; GAST, J. A. The correlation between spiritual well-being and health behaviors. *American Journal of Health Promotion*, 13(3), 159-162. 1999.

WOTHERSPOON, C.M. The relationship between spiritual well-being and health in later life. In: THORSON, J. A. (org.). *Perspectives on spiritual well-being and aging*. (p. 69-83). Springfield, IL, US: Charles C. Thomas, Publisher. 2001.

O retorno do conceito do sagrado na ciência

Raíssa Cavalcanti

A ciência moderna, no início de seu nascimento, para se afirmar como conhecimento precisou defender com ênfase os seus pontos de vista, que na época, muitas vezes se opunham à posição oficial da Igreja. Esse fato gerou a dificuldade de conciliação entre os dois modos de percepção, o científico e o espiritual e determinou a relação hostil e inconciliável entre ciência e espiritualidade. O desenvolvimento da ciência no Ocidente, portanto, desligado de uma base espiritual, tomou uma direção excessivamente racionalista e mecanicista, em oposição à visão espiritual.

Com o crescente desenvolvimento da ciência moderna, a teoria mecanicista da natureza, ganhou grande força e passou a predominar e a influenciar todas as outras áreas do conhecimento. A concepção científica da realidade de caráter racionalista e dualista é fragmentária, porque separa o espírito da matéria, o corpo da alma, o objetivo do subjetivo, no entanto, foi a visão que predominou sobre a concepção intuitiva e holística. Dessa forma, criou-se um preconceito em relação a toda forma conhecimento que não pudesse ser medido, previsto e fugisse ao controle da razão, da ciência e da tecnologia. Ficava estabelecido que o único conhecimento verdadeiro era o científico, aquele que podia ser medido e quantificado.

E como a ciência no mundo ocidental adquiriu cada vez mais, grande prestígio, influenciou mais fortemente a visão de mundo do que a religião. E como consequência, os valores que permeavam o universo científico, a objetividade, a neutralidade, o distanciamento e a impessoalidade foram amplamente aceitos, e passaram também a nortear as relações humanas.

O Ocidente adotou definitivamente o materialismo científico como uma verdade absoluta. Essa visão unilateral, por um lado permitiu o grande desenvolvimento da ciência e da tecnologia. Mas, por outro lado, influenciou a formação de uma visão de mundo e de homem fragmentária distorcida e negativa, o que afetou profundamente o psiquismo do homem ocidental e a forma como ele percebe e se relaciona com a vida.

O homem ocidental sente-se desconfortavelmente dividido nessa visão fragmentada do universo e de si mesmo, e que termina por afetar a sua própria integridade psíquica. A divisão o torna um ser cindido, cujo conhecimento da vida é incompleto, porque nega a via da percepção dos sentimentos e da intuição. O indivíduo geralmente, põe em dúvida a sua própria percepção, ou a reprime completamente, quando ela se dá pelos canais do afeto e da intuição.

Esse conjunto de fatores criou uma nova ética e substituiu os antigos valores espirituais, míticos e simbólicos, por valores ligados ao dinheiro, ao lucro acima de tudo e à satisfação das necessidades materiais. As relações do homem com a vida, com a natureza e com o outro se tornaram extremamente oportunistas e predatórias. Num mundo materialista, destituído de significado espiritual, o homem relaciona-se com a vida de forma unicamente pragmática e que exclui o sentido espiritual. Dessa forma, cria-se o sentimento de vazio interno, quando a única meta do homem é o progresso material e o alcance de status social.

Este estado de coisas condicionou a consciência no Ocidente durante três séculos e esses valores ainda perduram até hoje com muita força. No entanto, estamos vivendo agora, um momento muito importante no que se refere à tentativa de transformação da visão unilateral mecanicista e a reformulação dos valores que acompanharam essa visão de mundo. O interessante é que essa revisão, essa atitude revolucionária de mudança da consciência, surgiu, justamente da área da ciência exata, antes comprometida com a visão racionalista. Muitos cientistas importantes engajados nesse processo vêm

tentando corrigir a unilateralidade da concepção dualista e racionalista e retomar a noção holística de totalidade que recupera a visão espiritual da vida.

No início do século passado, com as pesquisas da Física Atômica, os cientistas sentiram a necessidade de reformular a visão mecanicista de mundo, que estava alicerçada na matemática de Isaac Newton, na filosofia de René Descartes e na metodologia científica de Francis Bacon. Os físicos descobriram que a física newtoniana não tinha validade no mundo subatômico, pois só podia prever os acontecimentos no mundo sensorial, enquanto que os fenômenos do mundo atômico só podiam ser previstos em termos de probabilidades. Tiveram então que utilizar outros parâmetros de observação e de avaliação.

O desenvolvimento das pesquisas da Física com o átomo levou ao surgimento da nova Física, ou Física Quântica e determinou a construção de uma nova visão de mundo menos fragmentada e mais holística. Werner Karl Heisenberg, considerado um dos fundadores da Física Quântica, verificou que os paradoxos da Física nuclear surgiam quando os cientistas tentavam descrever os fenômenos atômicos com a linguagem da Física Clássica e dessa forma, propôs uma grande mudança no arcabouço conceitual, que implicava na rejeição dos conceitos clássicos (Cavalcanti, 2000, p. 72).

Heisenberg, foi o criador do Princípio da Indeterminação ou da Incerteza, que mede o grau de influência do cientista sobre o fenômeno observado, no próprio processo de mensuração. Com este princípio ele derrubou um dos parâmetros da ciência ortodoxa, a neutralidade do observador (Capra, 1990, p. 15). Heisenberg viveu algum tempo na Índia, a convite do Poeta Rabindranath Tagore, com quem manteve longas conversas sobre ciência e a filosofia indiana. Ele pode então perceber que vários conceitos da Física, como a relatividade, a não permanência e o inter-relacionamento de todas as coisas eram a base das tradições espirituais indianas.

A Física Quântica teve uma importância fundamental na construção desse novo pensamento que é não racionalista e dualista, pois concebe o universo unido em uma totalidade inter-relacionada e significativa. Einstein

(1972, p. 9) declarou: “Todas as religiões, todas as artes e todas as ciências são o ramo de uma mesma árvore. Todas essas aspirações visam ao enobrecimento da vida humana, elevando-a acima da esfera da existência puramente material e conduzindo o indivíduo para a liberdade”.

O físico Erwin Schrödinger, um dos fundadores da Física Quântica, em suas reflexões descreveu a sua experiência de Totalidade (1964, p. 21): “Embora se configure inconcebível para a razão comum... você e todos os demais seres conscientes estão integrados reciprocamente. Portanto, esta sua vida atual não é meramente uma parte de toda a existência, senão que, em certo sentido, é o Todo... Assim, você pode se lançar ao chão, espreado na Mãe Terra, com a convicção de que você é uno com ela e ela contigo”.

Esse novo modelo científico considera a matéria uma manifestação da energia e o universo um sistema de energias organizada no espaço-tempo formando um todo unificado e inter-relacionado de forma significativa. A unidade e o inter-relacionamento de todas as coisas fazem parte de um novo modo de conceber a realidade como uma totalidade integrada que é holística e espiritual.

O físico David Bohm propôs uma visão do cosmos que pressupunha o inter-relacionamento de tudo em um nível profundo, que chamou de ordem implicada, ou implícita. Segundo a sua teoria da “totalidade interrupta”, haveria um fluxo universal no qual a mente e a matéria não eram substâncias separadas, mas sim aspectos diferentes de um mesmo movimento.

Segundo Bohm (1994, p. 177), “[...] a Mecânica Quântica sugeriu que o mundo não pode ser analisado em partes que existam separadas e independentemente. Além disso, cada parte, de certa forma, envolve todas as outras, contendo-as ou desdobrando-as dentro de si. Nesse sentido, pode-se dizer que uma linguagem comum foi estabelecida, bem como um conjunto comum de conceitos básicos, porque esse é um ponto sobre o qual todos os místicos concordam. Esse fato sugere que a esfera ordinária da vida material e a esfera da experiência mística partilham de uma certa ordem e que isso permitirá um relacionamento proveitoso entre eles.” Bohm enfatizou o papel da

consciência no desenvolvimento da ciência, ao mostrar que o modo como o homem pensa a realidade é crucial para a própria mente humana.

A visão de totalidade que surgiu da Física é a resposta à tentativa de síntese de todo o conhecimento que se contrapõe à visão racionalista e dualista. Essa nova visão propõe um modelo mais abrangente de compreensão do mundo, no qual possa existir o inter-relacionamento entre todas as áreas do conhecimento, entre a ciência, a arte, a filosofia e as tradições espirituais.

Essa concepção corrige a noção fragmentada da vida e do conhecimento e devolve a visão espiritual que vê todas as coisas unidas de forma significativa. A recuperação da noção de totalidade é um dos acontecimentos mais importantes do século XX, e corresponde a uma verdadeira revolução; funda uma nova ética, uma nova visão de homem e um novo universo de valores.

Essa visão da realidade se aproxima da visão de totalidade dos místicos de todas as épocas e tradições como observou o físico Fritjof Capra (1987, p. 61): “Quanto mais penetramos no mundo sub-microscópico, mais compreendemos a forma pelo qual o físico moderno, à semelhança do místico oriental, passa a perceber o mundo como um sistema de componentes inseparáveis, em permanente interação e movimento, sendo o homem parte integrante desse sistema”. A imagem do universo como uma teia cósmica interligada construída pela Física, se assemelha a imagem usada pelos sistemas espirituais do Oriente, para expressar a experiência espiritual da natureza.

Adotando a visão de totalidade inter-relacionada e significativa, a maior parte dos físicos quânticos, não puderam deixar de perceber o papel da consciência do observador no fenômeno observado. Muitos físicos importantes, envolvidos nessa pesquisa afirmam a existência de uma consciência, além da consciência individual que é indivisa, presente em todos os indivíduos, que constitui o pano de fundo da consciência individual e o fundamento básico de todo o universo.

Esse fato foi muito importante porque levou os físicos a se interessarem pelo estudo da origem da consciência e a sua relação com a matéria. O físico

Amit Goswami, professor de física quântica da Universidade de Oregon, nas suas pesquisas sobre os estados elevados de consciência, o Samadhi, procura revelar a natureza espiritual e quântica da consciência. Goswami (2003, p. 238) diz: “A metafísica espiritual – a consciência é base de todo ser – serve de fundamentação para um novo paradigma da ciência. O âmbito da velha ciência está dentro dos limites do comportamento condicionado.”

Hoje existe uma nova área de investigação na Física, chamada de Física da Consciência. Os físicos Menas Kafatos e Thalia Kafatou (1994, p. 108) sugerem o termo *metamente*, para definir essa consciência que está além da mente consciente individual e que é seu fundamento, aquilo do qual surge e do qual está baseada. “O núcleo mais profundo dessa ‘metamente’ é o EU (Self). Por definição a ‘metamente’ e seu núcleo central nunca podem ser compreendidos pela mente, pois aquela constitui o fundamento desta”.

O interesse dos físicos sobre a natureza da consciência levou a Física a se aproximar da Psicologia e da visão dos místicos orientais, uma vez que o Oriente tem mais a dizer sobre a origem da consciência do que o Ocidente. Esta visão de totalidade inter-relacionada influenciou todas as demais áreas do conhecimento, principalmente a Psicologia e contribuiu para unir todas as ciências, as ciências exatas às humanas e finalmente a ciência à espiritualidade.

A Psicologia, no século passado, influenciada por esse novo pensamento ampliou a sua percepção sobre o homem e a sua relação com o universo e alcançou um grande desenvolvimento ao adotar a visão unificada e holística. Jung foi o primeiro psicólogo a descobrir a importância dos conceitos que se originaram das pesquisas dos físicos quânticos; o universo como um todo indiviso, cujas partes se unem em uma totalidade significativa, a complementaridade, a indeterminação, a sincronicidade e a Consciência Indivisa. Ele mostrou como esses conceitos eram fundamentais, para a Psicologia, para a compreensão do fenômeno da Unidade da consciência.

Jung percebeu, com muita agudeza, que existia um terreno comum entre os pressupostos da Física Quântica e da Psicologia. “Graças ao interesse amigável que o professor W. Pauli demonstrou para com as minhas pesquisas, gozei da situação privilegiada de poder discutir essas questões com um físico profissional que era, ao mesmo tempo, capaz de apreciar os meus argumentos psicológicos” (Jung, 1984, p. 79).

Jung realizou com Wolfgang Pauli, físico e prêmio Nobel, um trabalho sobre a sincronicidade e foi buscar na filosofia chinesa taoísta, a correspondência para esse conceito. Ele encontrou na idéia do Tao, a fonte de inspiração para o desenvolvimento do seu conceito sobre a sincronicidade.

A abertura de Jung para outros universos de conhecimento, possibilitou que ele descobrisse muitos paralelos entre os seus conceitos, os conceitos da Física e os conceitos dos sistemas místicos tradicionais. “A sincronicidade não é mais enigmática, nem mais misteriosa, do que as descontinuidades da Física. É apenas nossa convicção arraigada do poder absoluto da causalidade que cria as dificuldades ao nosso entendimento e nos faz parecer que não existem, nem podem existir acontecimentos acausais” (Jung, 1984, p. 82).

Assim Jung pode acrescentou à sua psicologia, muitas das conclusões da Física Quântica, assim como o conhecimento dos antigos sistemas espirituais tradicionais que falam da Consciência Universal, a Consciência Indivisa, como o fator subjacente a tudo e que promove a união de todo o universo. Esses conceitos têm uma grande semelhança com a sua noção de inconsciente, como a totalidade subjacente a tudo e com o conceito do Self, como o fundamento do Ser.

A meta terapêutica de Jung era levar o homem a se reconciliar com a sua dimensão espiritual, com o Self. Jung considerava o conceito do Self de difícil apreensão assim procurou descobrir as representações arquetípicas do Self na cultura. No seu livro, Aion ele descreve o Self como a imagem de Deus projetada nas profundezas da alma. E demonstrou serem

os símbolos sagrados, presente nas diversas tradições espirituais, expressões arquetípicas do Self.

Os símbolos do Centro, para Jung, são imagens arquetípicas do Self, de Deus refletidas no mundo fenomenal e aparecem universalmente difundidos nas mais diversas culturas. Eles mostram a realidade de Deus presente na psique e por isso, ajudam o homem a se reconectar com o Espírito. Os símbolos do Centro tanto descrevem o Self, como são os instrumentos capazes de promover a religação com esse. O contato com esses símbolos sempre leva a uma profunda mudança da consciência e a reconexão com o Self.

A vivência dos símbolos do Centro e a apreensão do significado espiritual que estes proporcionam, transforma a consciência profana em sagrada e mostra que é possível estabelecer a comunicação direta e definitiva com o Self divino. Os símbolos sagrados são um produto espontâneo da psique coletiva, que contém o numinoso, e que por isso, exercem um fascínio sobre as pessoas e são capazes de levar a liberação e a transformação psíquica profunda. Através da vivência dos símbolos a consciência pode se abrir para a percepção da dimensão sagrada da psique.

O contato com os símbolos sagrados, corresponde a um processo iniciático pois, esses símbolos mostram uma grande força de transformação física, psíquica e espiritual. O resgate da dimensão sagrada da consciência através de seus símbolos, pode realizar a cura da dualidade e a alienação do homem em relação à sua essência mais profunda que é espiritual e devolver a sua verdadeira identidade.

Através da minha prática com o uso dos símbolos sagrados tenho observado o grande poder amplificador da consciência e o efeito terapêutico desses símbolos. A vivência dos estados superiores de consciência, que se situam além dos estados limitados da percepção do ego, provoca a mudança da visão equivocada do ego, da separação para a consciência da totalidade e assim o indivíduo é levado a superar a sua limitação ilusória.

Outros terapeutas de outras abordagens já observaram o efeito curativo dos símbolos como o psiquiatra R. D. Laing (apud Wilber, 1996, p. 182): “A verdadeira sanidade acarreta, de um modo ou de outro, a dissolução do ego normal, do falso eu competentemente adaptado à nossa realidade social alienada: o surgimento dos mediadores arquetípicos interiores do poder divino, e por meio dessa morte um renascimento, e finalmente o restabelecimento de uma nova espécie de funcionamento do ego, sendo o ego agora um servo do Divino, não mais seu traidor.”

Atualmente a tendência da psicologia é seguir o caminho apontado por Jung e depois complementado pelas abordagens mais novas como a Psicologia Transpessoal e a Sagrada. Hoje em dia, existem mais similaridades do que diferenças, entre as diversas abordagens psicológicas consideradas de orientação holística, junguiana, transpessoal e sagrada.

Os teóricos dessas abordagens foram profundamente influenciados pelas conclusões da Física Quântica, e pela psicologia junguiana, assim, comungam da mesma concepção de mundo, de homem e do mesmo universo de valores. Dessa forma, estabelecem os seus objetivos terapêuticos dentro desse universo conceitual que pressupõe o alcance da visão de totalidade, da consciência unificada que é a visão do Self.

A Psicologia Transpessoal preocupa-se com os aspectos transcendentais e místicos do indivíduo no seu caminho para auto-realização e dá ênfase à espiritualidade e ao potencial do indivíduo para a transcendência, considerado como inerente ao homem. Assim procura possibilitar oportunidades para que o indivíduo possa vir a experimentar a consciência unificada como o fundamento de tudo.

Influenciada pelo conhecimento espiritual do Oriente, a Psicologia Transpessoal, sentiu a necessidade de estabelecer um mapeamento da psique mais abrangente, que incluísse os vários níveis de consciência. Esses estados de consciência se alinham ao longo de um espectro e representam os diferentes níveis de manifestação da consciência. Segundo Ken Wilber (1991,

p. 177), os diferentes níveis do espectro são semelhantes às várias ondas do oceano, cada onda é diferente de todas as outras, mas ao mesmo tempo, faz parte da totalidade do oceano.

O objetivo principal da terapia transpessoal é muito semelhante ao da psicoterapia junguiana, é incentivar as possibilidades de ampliação da consciência em direção aos estados superiores e cada vez mais elevados, até que seja possível o estado último de consciência suprema e espiritual.

Para a abordagem transpessoal, a transcendência do ego, significa a ultrapassagem do modo comum e limitado de percepção e de relação, característico do ego. É portanto um ponto muito importante a ser desenvolvido na psicoterapia. Só então, se torna possível o aumento e ampliação da percepção, que leva a verdadeira transformação e a integração do indivíduo em outros níveis de experiência mais profundos. Stanislav Grof afirma que um enfoque ateu, materialista e mecanicista do mundo e da existência reflete a profunda alienação do núcleo do ser do próprio homem, que é espiritual. Grof (1988, p. 266) chama essa visão truncada e unilateral de hilotrópica, e considera patológica porque nega a essência espiritual do homem.

O interesse da Psicologia Transpessoal pelas experiências espirituais, está focalizado nas conseqüências práticas dessas experiências, pois acredita que elas podem provocar uma influência transformadora e benéfica na psique do indivíduo. Neste sentido também concorda com a psicologia junguiana, ao considerar a experiência do sagrado como intrinsecamente integradora e terapêutica.

A psicologia sagrada vê na dimensão do sagrado e do espírito o aspecto mais importante da natureza humana. Assim trabalha no sentido de resgatar essa dimensão, pois acredita que a repressão da identidade espiritual aliena o homem de sua essência mais profunda. Para Jean Houston, teórica da Psicologia Sagrada, a plena realização do ser humano vem da expressão de sua experiência de união com Deus na vida cotidiana.

Segundo Houston (1993, p. 30), “A Psicologia Sagrada pressupõe que o anseio inerente a cada alma humana é de vivenciar a união com essa realidade suprema”. Com esse objetivo, essa abordagem proporciona a oportunidade da vivência interior e direta do sagrado, por meio de elaborados exercícios que constituem o seu instrumental.

A convergência e unanimidade do pensamento entre as várias escolas de Psicologia, reflete, atualmente, a tendência de unir e integrar todo o saber, antigo e moderno e das diversas áreas do conhecimento. Segundo o terapeuta transpessoal Jean Yves Leloup (1998, p. 26), “Uma psicologia fechada em si mesma, dependente de uma antropologia limitada, não aberta à transcendência, não aberta ao desconhecido que habita nas profundezas do ser humano e nas profundezas do ser cósmico, pode algumas vezes conduzir a impasses”.

Hoje em dia existem mais convergências do que divergências teóricas, e as possíveis diferenças entre essas escolas se prendem, talvez, ao uso de uma nomenclatura específica e ao emprego de uma metodologia e de técnicas especiais desenvolvidas pelos terapeutas de cada abordagem. Os terapeutas junguianos usam o símbolo como um instrumento de mobilização da consciência, para que esta atinja níveis mais altos de percepção além do ego. E os terapeutas transpessoais utilizam outras técnicas como meditação e os exercícios de yoga ou com a respiração profunda e acelerada para a entrada em níveis diferentes e alterados estados de consciência.

Essas escolas têm em comum a meta terapêutica do desenvolvimento integral do homem e estão de pleno acordo entre si, que este deve incluir a promoção da dimensão espiritual do Self, o alcance da consciência unificada. De acordo com essa compreensão, essas abordagens têm focalizado os seus trabalhos na dissolução da visão ilusória do ego, que inclui as falsas identificações, os falsos valores e objetivos, para que o indivíduo possa se identificar com o Self e ampliar a visão sobre si mesmo. Para que o Self possa emergir, o ego, carregado de falsas visões precisa se dissolver.

Todas essas abordagens concordam entre si, que o que leva à cura é o que conduz o indivíduo para além do enredamento com o ego, para a alma e para o Centro, para o Self. À semelhança das tradições budistas, Jung afirmava que perdendo o ego o homem pode encontrar a alma e o Self.

É através da experiência interna de contato com a alma que se cria a possibilidade para o alcance da consciência da Unidade e a superação da consciência limitada do ego. Por meio da mudança da identidade do ego para a alma, o ego pode abandonar a sua aspiração de ser o centro da personalidade e reconhecer a existência de outro Centro do qual é parte e ao qual deve se subordinar.

Trata-se de provocar a experiência transpessoal e simbólica interna do encontro com a alma e dessa com o Self para que ocorra a mudança profunda da consciência. A religação com a alma, a individualidade real, abre as portas para o Espírito e reorienta o processo de identificação do exterior para o interior, da periferia para o Centro. A identidade do ser então se desloca do ego para a alma e dessa para o Self. A alma é a ponte através da qual se tem acesso ao Centro, ao Espírito. Ela faz a mediação entre a personalidade temporal e a eternidade do Self. A alma é a centelha de Deus de forma individualizada e o conhecimento dessa realidade coloca o indivíduo de volta para casa, para o Centro do Ser.

O reencontro com a alma leva ao reconhecimento do projeto evolutivo do Self e assim a alma pode se colocar a seu serviço e realizar o encontro com o Deus que está dentro de cada um. Dessa forma, é superada a condição de dualidade e separação e adquirida a condição de união e totalidade. A esse processo Jung chamou de individuação, a doutrina central de sua psicologia. A individuação é entendida como a conexão interior com a alma que torna o indivíduo inteiro e uno e leva à experiência do divino na dimensão simbólica da vida, ao reencontro com Deus.

A individuação é a jornada simbólica para dentro de si mesmo, a caminhada interna em direção ao Centro psíquico e espiritual, o lugar no qual o

homem pode reconhecer a sua verdadeira condição e identidade. Esta caminhada simbólica é um aprofundamento contínuo do autoconhecimento que liberta o indivíduo da prisão do ego para a revelação do Self. O aumento da consciência sobre si mesmo, eleva a consciência para níveis superiores, leva à busca de uma vida mais elevada espiritualmente e finalmente conduz ao encontro com o Self.

A finalidade da psicoterapia moderna, de forma geral, é a cura da visão equivocada do ego através da oportunidade de contato com o Centro transcendente. Assim, ela utiliza o conhecimento perene das antigas tradições espirituais sem estar filiada a nenhuma religião ou a qualquer tipo de dogma religioso. Trata-se de recuperar um conhecimento antigo capaz de ajudar o indivíduo a resgatar sua real essência, o aspecto divino do Self. A união (Yoga) com o Self é a união com o verdadeiro Ser. Yoga é tanto a união com Deus, quanto os meios para alcançar esta união.

A psicologia atualmente, procura construir uma estrutura de conhecimento que reúna as várias áreas do saber humano. Assim, adota a proposta de uma apreensão mais global da realidade e busca fazer a síntese entre as conclusões da Filosofia Perene, da Nova Física e das várias abordagens da Psicologia. A Filosofia Perene, como foi chamada por Leibniz, na busca da natureza da Consciência Universal e da consciência individual, sempre mostrou que o sujeito, o objeto e o próprio processo do conhecimento estão interrelacionados, pois o universo, a Consciência e o ato de conhecer constituem uma totalidade (Huxley, 1991, p. 9).

A psicologia moderna está buscando na antiga ciência sagrada e na Filosofia Perene, além do valioso conhecimento psicológico e espiritual de desenvolvimento, um conceito de homem mais integrado e um sistema ético que essas tradições possuem e que podem nortear a vida do indivíduo. Dessa forma, o homem pode corrigir o reducionismo desumano, ao qual foi submetido durante três séculos de civilização, que o descreveu como um ser puramente

material e preocupado com a sua subsistência no mundo sensorial e recuperar a verdadeira dimensão humana e espiritual do seu ser.

Acredito que a psicologia através de suas abordagens que enfatizam a dimensão do Espírito tem uma importante função espiritual, a de liderar a recuperação e a reconstrução de um universo de valores, inspirada no código ético presente nos sistemas metafísicos das tradições espirituais. E, ao mesmo tempo, fornecer uma visão de mundo que inclua o lado espiritual da vida.

Referências

- BOHM, David et al. *O paradigma holográfico*. São Paulo: Cultrix, 1994.
- CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação*. São Paulo: Círculo do Livro, 1987.
- . *Sabedoria incomum*. São Paulo: Cultrix, 1990.
- CAVALCANTI, Raïssa. *O retorno do sagrado*. São Paulo: Cultrix, 2000.
- EINSTEIN, Albert. *Conceptions scientifiques, morales et sociales*. Paris: Flammarion, 1972.
- GOSWAMI, Amit. *A janela visionária*. São Paulo: Cultrix, 2003.
- GROF, Stanislav. *Além do cérebro*. São Paulo: McGraw-Hill, 1988.
- HOUSTON, Jean. *A busca do ser amado. A psicologia do sagrado*. São Paulo: Cultrix, 1993.
- HUXLEY, Aldous. *A filosofia perene*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- JUNG, C. G. *Sincronicidade*. Petrópolis: Vozes, 1984. (Obras completas, v. VII – I/3)
- KAFATOS, Menas; KAFATOU, Thalia. *Looking in seeing out. Consciousness and cosmos*. Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1994.
- LELOUP, Jean-Yves. *Terapeutas do deserto*. Petrópolis: Vozes, 1998.
- SCHROEDINGER, Erwin. *My view of the world*. London: Cambridge University, 1964.
- WILBER, Ken. *A consciência sem fronteiras*. São Paulo: Cultrix, 1991.
- . *O Projeto Atman*. São Paulo: Cultrix, 1996.

Prece e cura

Carlos Eduardo Tosta

Desde a mais remota antigüidade, a prece e outros procedimentos não convencionais, como o toque, têm sido utilizados no processo de cura. A Bíblia contém várias passagens em que esses métodos foram usados com sucesso, como para a cura de um leproso (Mt 8, 1-4; Lc 4, 38-39), de cegos (Mt 9, 27-31), de epilético (Mt 17, 14-21; Mc 9, 18-29; Lc 9, 37-42) e mesmo para ressuscitar uma morta (At 9, 36-41). Em algumas sociedades e grupos religiosos, a prece é considerada como a principal intervenção terapêutica e a crença de que possa beneficiar pessoas doentes ou necessitadas é quase generalizada em todos os povos, independentemente da religião e, inclusive entre praticantes de religiões não-teístas ou ateus (Dossey, 1997). Apesar da freqüência com que é utilizada como coadjuvante do processo de cura, a prece só recentemente tem recebido a atenção da comunidade científica. O primeiro artigo utilizando um correto desenho metodológico em que foi avaliado o efeito da prece sobre a recuperação de enfermos foi publicado em 1988 (Byrd, 1988) e, desde então, tem surgido um número crescente de publicações a respeito (revisto em Astin e cols., 2000; Benor, 2001; Ernst 2003).

O que é a prece?

A palavra “prece” se origina do latim *prex*, *precis* que significa ‘pedidos, súplicas; votos, desejos’. Duas das formas mais comuns de prece se incluem claramente nesse significado: a petição e a intercessão. Na prece do tipo *petição* aquele que ora pede algo para si, enquanto que na prece por *intercessão* pede-se algo para outrem.

Considera-se que a prece tenha suas raízes no inconsciente. Por isso talvez jamais venhamos a obter uma definição precisa sobre o que é prece (Dossey, 1993). Como o alvo mais comum das preces é Deus ou algum ser superior próximo a Ele, existe a tendência para se definir como prece “[...] pedir algo a Deus numa atitude reverente” (Gandhi, 1991), ou “[...] qualquer ato que nos coloca em contato com o transcendente” (Dossey, 1997), ou mesmo “[...] a comunicação com o divino em nós” (Gandhi, 1992). Entretanto, temos que admitir que não dispomos (e talvez jamais viremos a dispor) de provas de que a prece atue através de Deus.

Algumas investigações recentes têm avaliado as alterações funcionais de indivíduos durante a prece. Demonstrou-se que a recitação da Ave Maria, no ritmo de seis vezes por minuto, resultou em melhora de alguns parâmetros da função cardíaca, provavelmente em decorrência da redução do ritmo respiratório; os mesmos efeitos foram obtidos por meio da recitação rítmica de mantras (Bernardi e cols., 2001). Por outro lado, utilizando-se técnicas de neuroimagem, mostrou-se que freiras franciscanas e monges budistas durante prece meditativa apresentam alterações do fluxo sanguíneo em determinadas áreas do cérebro (Newberg e cols., 2003).

A prece como metenergia

Os efeitos da prece parecem não ser limitados ao tempo e ao espaço (Dossey, 1993; Olshansky e Dossey, 2003) e, se decorrer de algum tipo de energia, não obedece às leis da física clássica, já que não se reduz na razão inversa do quadrado da distância. Para encobrir nossa atual ignorância sobre o móvel da prece, criou-se o neologismo *metenergia*, significando algo que vai além, que transcende a energia física.

Existe uma crescente tendência para se considerar a existência de uma interconectividade entre os seres (Laszlo, 1995; Capra, 1996). Erwin Schrödinger,

o grande físico e filósofo austríaco, assim se manifestou: “Por mais inconcebível que possa parecer ao nosso senso comum, nós estamos em todos os demais seres, que também estão em nós, de modo que a vida que cada um de nós vive não é somente uma porção da existência total mas, em certo sentido, é o todo” (Schrödinger, 1967). Neste contexto, não se pode excluir a possibilidade de considerar a prece como um fenômeno decorrente da expansão da consciência (ou da dimensão espiritual) individual e que atuaria através das interconexões entre os seres. Várias teorias têm sido elaboradas para explicar a ação da consciência à distância, como fenômeno não localizado no tempo e no espaço (ver Zohar, 1990; Josephson e Pallikara-Viras, 1991; Goswami e cols., 1998). Uma meta-análise de 832 estudos sobre a influência da consciência humana sobre sistemas microeletrônicos encontrou resultados consistentes e reproduzíveis (Radin e Nelson, 1989).

Estudos sobre o efeito da prece em seres humanos

A prece, juntamente com outros processos terapêuticos não convencionais como o toque terapêutico e o Reiki, são considerados procedimentos de cura espiritual. A cura espiritual é entendida como a interação direta ou à distância entre indivíduos objetivando a melhora ou cura de enfermidades (Ernst, 2003). Embora venham ocorrendo críticas a respeito da utilização de metodologia científica para validar procedimentos de cura espiritual (ver Sloan e cols., 1999; Chibnall e cols., 2001; Halperin, 2001; Bishop 2003), deve ser considerado que, embora sem garantias de comprovação, tais estudos devem ser continuados, não para provar ou refutar a existência de Deus, mas na tentativa de eventualmente aumentar sua aceitabilidade entre os profissionais da área da saúde, com benefícios para seus pacientes. Várias revisões sistemáticas sobre o tema foram publicadas nos últimos anos como as

de Astin e cols. (2000), Benor (2000, 2001), Townsend e cols. (2002), Crawford e cols. (2003) e Ernst (2003).

Existe uma ampla variação na qualidade dos trabalhos científicos envolvendo o efeito da prece intercessória sobre seres humanos enfermos. A qualidade depende, essencialmente, do desenho metodológico empregado nas investigações. Os resultados mais confiáveis são aqueles obtidos através de estudos com as seguintes características: (1) *prospectivos* (realizados a partir de planejamento prévio); (2) *controlados* (que utilizam grupo controle com constituição comparável à do grupo que recebe a intervenção; os componentes dos dois grupos são observados em paralelo); (3) *aleatorizado* (o indivíduo é alocado em cada grupo de maneira aleatória; reduz vieses de amostragem); (4) *duplo-cego* (nem o paciente, nem quem realiza os exames sabem quem está recebendo a prece; reduz vieses de interpretação dos resultados e evita o efeito placebo); (5) com *definição a priori dos parâmetros* a serem alcançados (para evitar associações estatísticas espúrias decorrentes de definições a posteriori); (6) com definição dos *critérios de inclusão e exclusão* dos indivíduos nos grupos (para reduzir vieses de amostragem); (7) com o mínimo de *perdas* durante a investigação (para reduzir erros de interpretação decorrente de perdas seletivas de pacientes de determinado grupo); (8) com adequado *número de observações* (quando existem dados prévios sobre a frequência esperada do evento, é possível calcular-se o número adequado de observações ou de pacientes para compor os grupos; no caso de estudos sobre o efeito da prece, essa frequência é desconhecida e, em conseqüência, não é possível calcular-se o número adequado de observações; para reduzir a chance de erros decorrente da variabilidade de efeitos do evento, utiliza-se o maior número possível de observações); (9) com prévia *aprovação por comitê de ética* em pesquisa (contempla os aspectos éticos associados aos experimentos envolvendo seres humanos).

Em seguida, é apresentada, em ordem cronológica, uma resenha das principais observações sobre os efeitos da prece intercessória, à distância, sobre seres humanos:

1. Joyce e Welldon (1965) estudaram 48 pacientes com doenças psicológicas ou reumáticas, divididos em dois grupos paralelos (com ou sem prece) através de estudo duplo-cego. *Resultado*: não houve diferença no quadro clínico entre os participantes dos dois grupos. *Comentários*: grupos excessivamente heterogêneos; critérios de inclusão e exclusão não estabelecidos; somente disponíveis resultados de 16 pares.
2. Collipp (1969) observou o efeito da prece à distância em 15 crianças com leucemia através de estudo triplo-cego (os pacientes, os médicos assistentes e os intercessores desconheciam quem estava recebendo a prece) e com dois grupos paralelos. *Resultado*: maior mortalidade no grupo controle (sem prece), embora sem significância estatística ($P=0,1$). *Comentários*: o tamanho reduzido da amostra, a fragilidade dos critérios de melhora, e a heterogeneidade dos grupos e dos tratamentos quimioterápicos tornam os resultados inconclusivos.
3. Byrd (1988) observou, em estudo duplo-cego, a ação da prece à distância em 393 pacientes internados em unidade de terapia coronariana, divididos em dois grupos aleatorizados (com ou sem prece). *Resultado*: os indivíduos do grupo tratado desenvolveram menos insuficiência cardíaca congestiva e pneumonia, necessitaram menos suporte ventilatório e tratamento com antibióticos e diuréticos. Não houve diferença na mortalidade entre os dois grupos nem na duração da permanência na unidade de terapia intensiva ou no hospital. *Comentários*: trata-se de investigação bem desenhada e bem conduzida, incluindo um grande número de pacientes; entretanto, dos 29 parâmetros testados, somente seis apresentaram diferença significativa entre os grupos com e sem prece.

4. O’Laoire (1997) avaliou o efeito da prece intercessória direcionada (ex.: “Deus, por favor, reduza a ansiedade do sr. X”) ou não-direcionada (ex.: “Deus, seja feita a sua vontade em relação ao sr. X”) sobre a saúde psicológica de 406 voluntários em estudo prospectivo, duplo-cego, aleatorizado e com grupo controle. *Resultado*: houve melhora em todos os 11 parâmetros avaliados (ex.: auto-estima, depressão, humor e ansiedade) nos indivíduos que receberam a prece (15 min por dia durante 12 semanas) e em 10 parâmetros nos voluntários que fizeram a prece, em relação direta com a quantidade de prece feita; não houve diferença entre o efeito da prece direcionada e não-direcionada. *Comentários*: a falta de critérios objetivos e confiáveis para a avaliação das alterações psicológicas reduz o impacto das informações; um achado instigante foi o encontro de mudanças psicológicas subjetivas e objetivas nos voluntários que fizeram a prece.
5. Walker e cols. (1997) realizaram um estudo prospectivo, duplo-cego, incluindo 40 indivíduos submetidos a programa de tratamento de alcoolismo, divididos em dois grupos: sem prece ou que recebiam prece por seis meses. *Resultado*: o grupo que recebeu prece apresentou maior comprometimento com o programa; entretanto, não houve diferença no consumo de álcool entre os dois grupos. Os indivíduos que referiam estar recebendo prece antes do início da investigação estavam bebendo significativamente mais aos seis meses de observação do que aqueles que não tinham consciência de estarem recebendo prece. *Comentários*: trata-se de projeto-piloto cujos resultados ainda não foram confirmados.
6. Sicher e cols. (1998) avaliaram a eficácia de dois métodos de cura à distância (prece e ‘cura psíquica’) em 40 pacientes em estado avançado de síndrome de imunodeficiência adquirida (SIDA) por meio de estudo prospectivo, duplo-cego, aleatorizado e com controle. *Resultado*: o grupo tratado apresentou após seguimento de seis meses redução significativa

da freqüência de doenças definidoras de SIDA, redução da gravidade do quadro clínico, menor freqüência de consultas médicas e menor duração da hospitalização, além da melhora do humor; não houve diferença nos níveis de linfócitos T CD4. *Comentários:* o número reduzido de observações e inconsistências na análise estatística (Chibnall e cols. 2001, Ernst 2003) demandam confirmação dos resultados.

7. Harris e cols. (1999) investigaram o efeito da prece à distância em 990 pacientes internados em unidade de terapia intensiva coronariana por meio de estudo duplo-cego, aleatorizado, com dois grupos paralelos, que receberam ou não prece. *Resultado:* o grupo que recebeu prece (por 28 dias) obteve melhores “escores” de evolução na unidade coronariana do que os que não receberam; não houve diferença na duração da hospitalização entre os dois grupos. *Comentários:* em nenhum dos 35 parâmetros individuais avaliados houve diferença entre os dois grupos, isto só ocorreu quando foi utilizado um sistema de ‘escores’ de evolução clínica ainda não validado; também não houve diferenças entre os grupos quando foram utilizados os critérios de evolução clínica utilizado por Byrd (1988).
8. Matthews e cols. (2000) realizaram estudo não-aleatorizado e sem grupo controle de 40 pacientes que apresentavam artrite reumatóide sob tratamento com medicamentos. Todos receberam prece intercessória por contacto direto com os interventores, enquanto que 19 desses receberam também prece suplementar à distância. *Resultado:* Após um ano de seguimento, todos os pacientes apresentavam melhora, sendo que a prece suplementar não causou qualquer benefício extra. *Comentários:* a ausência de grupo controle enfraquece os resultados; como somente a prece com a presença do interventor causou benefício, este pode ter sido consequência de efeito placebo.
9. Aviles e cols. (2001) avaliaram o efeito da prece intercessória à distância, aplicada pelo menos uma vez por semana durante 26 semanas, sobre a

progressão de doença cardiovascular em 799 pacientes após alta de unidade de terapia coronariana; as intercorrências avaliadas foram morte, parada cardíaca, rehospitalização por doença cardiovascular, revascularização coronariana ou atendimento em emergência cardiovascular. *Resultado*: não houve diferença significativa na frequência de intercorrências entre o grupo de intervenção (25,6%) e o grupo controle (29,3%), nem entre os pacientes de alto risco, nem entre os de baixo risco. *Comentários*: artigo com adequado desenho metodológico, mas que seria mais consistente se houvesse melhor padronização das condições em que a prece era feita e, principalmente, do número de pacientes para os quais cada intercessor orava (“de 1 a 100, mediana de cinco”), maior frequência de preces (“pelo menos uma vez por semana”) e do número de intercessores por pessoa (“mediana de um”).

10. Cha e cols. (2001) investigaram o efeito da prece intercessória à distância durante 3 semanas sobre a frequência de gravidez em 219 mulheres tratadas com fertilização *in vitro* por transferência de embrião, por meio de estudo prospectivo, controlado, duplo-cego e aleatorizado. *Resultado*: as mulheres que receberam prece apresentaram maiores taxas de gravidez (50% contra 26%, $P=0,0013$) e de implantação do embrião (16,3% contra 8%, $P=0,0005$). *Comentários*: um dos poucos trabalhos que não avalia o efeito da prece em enfermos; metodologia correta, mas ausência de autorização das pacientes para participar da investigação.
11. Krucoff e cols. (2001) avaliaram o efeito de terapias noéticas (não farmacológicas) em 150 pacientes submetidos a intervenções coronarianas percutâneas, com seguimento de seis meses após o procedimento e usando como parâmetros isquemia coronariana, infarto do miocárdio, insuficiência cardíaca, necessidade de revascularização urgente e morte; os pacientes foram divididos em 5 grupos: tratamento padrão, prece intercessória, imaginação criativa, relaxamento e toque terapêutico; estudo prospectivo, duplo-cego, aleatorizado e com grupo

controle. *Resultado*: não houve diferenças significativas entre os grupos em relação aos seis parâmetros testados; houve uma redução de 25 a 30% das complicações durante a intervenção coronariana nos grupos tratados com terapias noéticas em comparação ao grupo com terapia padrão; o grupo que apresentou menos complicações foi o que recebeu prece intercessória à distância; a duração da hospitalização foi menor nos indivíduos submetidos às terapias noéticas. *Comentários*: a investigação teve desenho metodológico adequado e, embora não tenha demonstrado variação nos parâmetros avaliados, mostrou que as terapias noéticas, principalmente a prece, reduziram as complicações associadas à intervenção coronariana e a duração da internação; a demonstração definitiva do efeito das intervenções avaliadas só será possível com um grupo de estudo 4 vezes maior, ou seja, um total de 600 pacientes.

12. Leibovici (2001) investigou o efeito da prece intercessória “retroativa” em 3.393 pacientes internados 4 a 10 anos antes com infecção sanguínea, em estudo duplo-cego, aleatorizado e com grupo controle. *Resultado*: o grupo que recebeu retroativamente a prece apresentou menor duração da febre e da permanência no hospital, mas sem diferença da mortalidade em relação ao grupo sem prece. *Comentários*: embora a metodologia seja cuidadosa, a idéia de que a intervenção através da prece intercessória possa alterar algo retroativamente parece absurda, embora o autor defenda a não-linearidade do tempo e a não-contenção de Deus nessa linearidade. Para alguns autores, esta proposta é aceitável e justificável (Olshansky e Dossey, 2003), enquanto que para outros, trata-se de uma brincadeira do autor (Ernst, 2003).
13. Matthews e cols. (2001) testaram o efeito da prece intercessória, da visualização positiva e da expectativa de alcançar objetivos em um grupo de 95 pacientes renais crônicos submetidos a hemodiálise,

aleatoriamente alocados em 6 grupos de estudo e avaliaram 10 parâmetros médicos e 10 psicológicos. *Resultado*: os indivíduos que esperavam receber prece intercessória sentiram-se significativamente melhores que aqueles que esperavam receber visualização; nenhum outro efeito da prece intercessória foi detectado; os efeitos da prece não podem ser diferenciados da expectativa de receber a prece. *Comentários*: número relativamente reduzido de indivíduos investigados para o número de parâmetros (20) e número de grupos de estudo (6).

14. Tloczynki e Fritzsich (2002) investigaram o efeito da prece não-direcionada (sem um pedido específico) feita por uma pessoa durante sete semanas para um grupo de 8 universitários. *Resultado*: houve significativa redução dos níveis de ansiedade, medida por dois testes diferentes, naqueles que receberam a prece, em comparação aos indivíduos controles; relação temporal entre a redução da ansiedade e o tempo em que o indivíduo recebia a prece. *Comentários*: estudo metodologicamente frágil com número reduzido de indivíduos.
15. Tosta e cols (2004) avaliaram o efeito da prece intercessória não-direcionada à distância, feita diariamente durante uma semana, para 52 estudantes de medicina sadios sobre a capacidade fagocitária de seus neutrófilos e monócitos, através de estudo prospectivo, aleatorizado, duplo-cego e com duplo controle. *Resultado*: a prece reduziu a variação da fagocitose de monócitos e neutrófilos tanto na análise de caso-controle ($P=0,041$), quanto na análise pré e pós-intervenção ($P=0,019$), sem relação com a variação do nível de estresse. *Comentários*: estudo bem controlado indica que a prece pode atuar equilibrando função do sistema imunitário.

Resumo: das 15 investigações avaliadas, em 8 (53%) a prece provocou algum efeito sobre as pessoas que a receberam, em 1 (7%) não foi detectado qualquer efeito e em 6 (40%) os resultados foram inconclusivos por falhas metodológicas.

A prece e a ciência

Todos os artigos referidos procuraram avaliar o efeito da prece utilizando, com grau variável de adequação, a metodologia científica. Isto porque, em uma sociedade que cultua a Ciência como a grande Deusa, só é considerado como verdadeiro aquilo que a Ciência consegue provar. Mas isto constitui uma grande falácia.

Em primeiro lugar, porque o método científico, embora altamente poderoso e desejável no sentido de validar dados e informações, é muito limitado na sua capacidade de desvendar todas as verdades da vida e da natureza. Em conseqüência, as “verdades científicas” são mutáveis. Mudam à medida que o homem amplia sua capacidade de ver e interpretar seu universo.

Segundo, porque uma parcela considerável do que conhecemos atualmente provêm de conhecimento empírico, ainda não comprovado pela metodologia científica. Por exemplo, a maior parte da prática médica contemporânea não conta com fundamentação científica sólida (Grimes, 1993), porque ou ainda não foram colocadas sob o escrutínio da metodologia científica, ou porque o foram e geraram resultados negativos ou inconclusivos (Smith, 1991). Devemos nos lembrar que a aspirina, uma das drogas mais utilizadas no mundo desde 1897 só teve seu mecanismo de ação esclarecido em 1971 (Vane e Botting, 2003). Nossos 74 anos de ignorância sobre seu efeito não a impediram de funcionar como um dos mais poderosos analgésicos e antitérmicos conhecidos. E mais, a homeopatia passou a ser utilizada como método terapêutico há mais de 200 anos e ainda se desconhece seu mecanismo de ação, o que não impede que seja um método eficaz em algumas condições clínicas (Cucheret e cols., 2000). Também desconhecemos o mecanismo de ação da vacina antivariólica (Sokhin e cols., 1977), o que não impediu que esta vacina erradicasse a varíola da face da terra em 1978.

Finalmente, a Ciência não dará respostas a todas nossas perguntas porque ela somente atua sobre as manifestações do intelecto e existem manifestações que transcendem o intelecto. Ai se situa a prece. Apesar de reconhecermos que a prece não pertence ao âmbito do intelecto, porque se insiste em comprovar sua eficácia como preservadora da saúde e indutora de cura por meio do método científico? Deve-se reconhecer que, mesmo no meio científico, existe resistência à idéia de se testar cientificamente o efeito da prece (ver Pande, 2000; Sloan e Bagiella, 2000; Chibnall e cols., 2001; Halperin, 2001; Bishop, 2003), em parte porque é quase total, entre os cientistas, a descrença em Deus e na dimensão espiritual (Larson e Witham, 1998). E mais, não se espera que, mesmo que a ciência prove a total ineficácia da prece como adjuvante da cura, ela venha a deixar de ser utilizada nos momentos de angústia e sofrimento por pessoas de todos os credos e mesmo sem credo (Kavanagh, 2002).

É importante que se continue avaliando cientificamente o efeito da prece na tentativa de se validar sua utilização em pessoas doentes e, deste modo, ampliar sua utilização pelos profissionais da saúde. Devemos lembrar que, embora a prece e outros métodos de cura espiritual sejam amplamente utilizados por curadores de vários países como Inglaterra (Mills e Peacock, 1997) e Estados Unidos (Rosa e cols., 1998) e apesar de que quase metade dos pacientes internados se manifestarem favoráveis a receber prece de seus médicos (King e Bushwick, 1994) e a utilizarem com frequência (McClain e cols., 2003; Tatsumura e cols., 2003), ainda existe grande resistência por parte dos médicos, e de outros profissionais de saúde, em relação à utilização da prece por seus pacientes ou mesmo disposição para tratar de assuntos ligados à espiritualidade ou religiosidade (Ellis e cols 1999, Mueller e cols., 2001).

Existe ainda outra razão para que se continue aprofundando os estudos sobre os aspectos espirituais/religiosos associados ao indivíduo enfermo: a possibilidade de que eles possam concorrer para agravar a doença. Um estudo recente mostrou que indivíduos hospitalizados que

experimentam conflitos associados à espiritualidade/religião capazes de causar tensão e ansiedade (sentimento de punição ou abandono por Deus, questionamento do poder ou amor de Deus) apresentam significativa piora da saúde mental e maior mortalidade nos dois anos que se seguiram à alta hospitalar (Pargament e cols., 2001).

Afinal, a prece cura?

É inacreditável que até hoje nos perguntemos se o método mais ancestralmente utilizado para a cura – a prece –, de fato, cura. Embora o assunto venha despertando um interesse crescente da comunidade científica, ainda existem dúvidas em relação à resposta. Dos 15 artigos científicos que analisamos, oito (53%) mostraram algum tipo de efeito da prece e em um, nenhum efeito foi demonstrado (7%). Se forem considerados somente os trabalhos com melhor metodologia (n=9), teremos que em oito deles (89%) a prece causou algum efeito detectável nas pessoas que a receberam. Embora esses dados ainda não autorizem a adoção da prece como adjuvante terapêutico, indicam indubitavelmente a necessidade de se continuarem e aprofundarem as pesquisas.

Muitas perguntas necessitam ser respondidas: quando, quanto e por quanto tempo a prece intercessória deve ser feita em favor da saúde de uma pessoa? por quantos intercessores? só durante a enfermidade ou mesmo depois da cura? a religião dos intercessores e dos que recebem a prece é relevante? a prece feita por parentes e amigos influenciam os resultados dos estudos? a prece deve ser uniformizada? deve ser direcionada ou não direcionada? como definir com segurança os parâmetros a serem avaliados, já que os efeitos potenciais da prece são desconhecidos? ou o tamanho das amostras a serem estudadas, já que a previsibilidade do fenômeno é desconhecida? qual o efeito da prece sobre os intercessores?

As falhas metodológicas freqüentes observadas nos artigos publicados constituem um dos grandes obstáculos para comprovar o efeito curativo da prece. Um maior rigor metodológico tem sido proposto (ver Targ 2002) e investigações multicêntricas, envolvendo um grande número de pacientes estão atualmente em progresso (ver Dusek e cols., 2002). Além da prece, outras técnicas de tratamento metenergético (ex.: imposição de mãos, toque terapêutico, canalização de energia, Reike) têm sido avaliadas (ver Astin e cols., 2000; Abbot e cols., 2001; Targ e cols., 2002), algumas com resultados muito promissores. Como é provável que o móvel de todos os processos de cura espiritual seja o mesmo (“metenergia”), uma avaliação global dos diferentes processos seria de grande valia.

Conclusão

Quaisquer que sejam os resultados que as pesquisas alcancem, a prece continuará sendo sempre, como sempre foi, a voz silenciosa e sagrada que nos une a todos pela transcendência. Através da prece continuaremos a sentir tanto nossa pequenez quanto a nossa grandeza. A pequenez de nos depararmos com o Todo, e a grandeza de nos sentirmos parte deste Todo.

Referências

- Abbot NC, Harkness EF, Stevinson C, Marshall EP, Conn DA, Ernst E. Spiritual healing as a therapy for chronic pain: a randomized, clinical trial. *Pain* 91:79-89, 2001.
- Astin JA, Harkness E, Ernst E. The efficacy of “distant healing”: a systematic review of randomized trials. *Annals of Internal Medicine* 132:903-910, 2000.
- Aviles JM, Whelan SE, Hernke DA, Williams BA, Kenny KE, O’Fallon WM, Kopecky SL. Intercessory prayer and cardiovascular disease progression in a

coronary care unit population: a randomized controlled trial. *Mayo Clinic Proceedings* 76:1192-1198, 2001.

Benor DJ. Distant healing. *Subtle Energies* 11:249-263, 2000.

Benor DJ. Spiritual healing. Scientific validation of a healing revolution. *Healing Research*, vol. I., Vision Publications, Southfield, 2001.

Bernardi L, Sleight P, Bandinelli G, Cencetti S, Fattorini L, Wdowczyk-Szulc J, Lagi A. Effect of rosary prayer on autonomic cardiovascular rhythms: comparative study. *British Medical Journal* 323:1446-1449, 2001.

Bishop JP. Prayer, science, and the moral life of medicine. *Archives of Internal Medicine* 163:1405-1408, 2003.

Byrd RC. Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population. *Southern Medical Journal* 81:826-829, 1988.

Capra F. *A teia da vida*. Cultrix, São Paulo, 1996.

Cha KY, Wirth DP, Lobo RA. Does prayer influence the success of in vitro fertilization-embryo transfer? Report of a masked, randomized trial. *Journal of Reproductive Medicine* 46:781-787, 2001.

Chibnall JT, Jeral JM, Cerullo MA. Experiments on distant intercessory prayer. *Archives of Internal Medicine* 161:2259-2536, 2001.

Collipp PJ. The efficacy of prayer: a triple blind study. *Medical Times* 97:201-04, 1969.

Crawford CC, Sparber AG, Jonas WB. A systematic review of the quality of research on hands-on and distant healing: clinical and laboratory studies. *Alternative Therapy in Health and Medicine* 9:A96-A104, 2003.

Cucherat M, Haugh MC, Gooch M, Boissel JP. Evidence of clinical efficacy of homeopathy. A meta-analysis of clinical trials. HMRAG, Homeopathic Medicines Research Advisory Group. *European Journal of Clinical Pharmacology* 56:27-33, 2000.

Dossey L. *As palavras curam*. Cultrix, São Paulo, 1993.

Dossey L. *Prayer is good medicine*. Harper, San Francisco, 1996.

Dossey L. Prayer and medical science: a commentary on the prayer study by Harris et al. and a response to critics. *Archives of Internal Medicine* 160:1735-1738, 2000.

Dossey L. Medicine, meaning and prayer. In: Dossey L, Kabat-Zinn J, Rinpoché S, Korfield J, Sinetar M, Young S, Achterberg J, Hendricks G, Walsch ND, Griffiths B, Toms M (ed) *The power of meditation and prayer*. Hay House Inc, Carlsbad, 1997.

Dusek JA, Sherwood JB, Friedman R, Myers P, Bethea CF, Levitsky S, Hill PC, Jain MJ, Kopecky SL, Mueller PS, Lam P, Benson H, Hibberd PL. Study of therapeutic effects of intercessory prayer (STEP): study design and research methods. *American Heart Journal* 143:577-584, 2002.

Ellis M, Vinson D, Ewigman B. Addressing spiritual concerns of patients: family physicians' attitudes and practices. *The Journal of Family Practice* 48:105-109, 1999.

Ernst E. Distant healing – an update of a systematic review. *Wien Klinische Wochenschrift* 115/7-8:241-245, 2003.

Gandhi MK. *A roca e o calmo pensar*. Editora Palas Athena, São Paulo, 1991.

Gandhi MK. *Truth is god*. Navajivan Publishing House, Ahmedabad, 1992.

Goswami A, Reed RE, Goswami M. *O universo autoconsciente. Como a consciência cria o mundo material*. Editora Rosa dos Tempos, Rio de Janeiro, 1998.

Grimes DA. Technology follies: the uncritical acceptance of medical innovations. *Journal of the American Medical Association* 269:3030-3033, 1993.

Halperin EC. Should academic medical centers conduct clinical trials of the efficacy of intercessory prayer? *Academic Medicine* 76:791-797, 2001.

Harris WS, Gowda M, Kolb JW, Strychacz CP, Vacek JL, Jones PG, Forker A, O'Keefe JH, McCallister B. A randomized, controlled trial of the effects of remote intercessory prayer on outcomes in patients to the coronary care unit. *Archives of Internal Medicine* 159:2273-2278, 1999.

Josephson BD, Pallikara-Viras F. Biological utilization of quantum nonlocality. *Foundations of Physics* 21:197-207, 1991.

Joyce CR, Welldon RM. The objective efficacy of prayer: a double-blind clinical trial. *Journal of Chronic Diseases* 18:367-377, 1965.

Kavanagh BD. Clinical trials of intercessory prayer? *Academic Medicine* 77:109, 2002.

King DE, Bushwick B. Beliefs and attitudes of hospital inpatients about faith healing and prayer. *Journal of Family Practice* 39:349-352, 1994.

Koenig HG. Religion, spirituality, and medicine: how are they related and what does it mean? *Mayo Clinic Research* 76:1189-1191, 2001.

Krucoff MW, Crater SW, Green CL, Maas AC, Seskevich JE, Lane JD, Loeffler KA, Morris K, Bashore TM, Koenig HG. Integrative noetic therapies as adjuncts to percutaneous intervention during unstable coronary syndromes: monitoring and actualization of noetic training (MANTRA) feasibility pilot. *American Heart Journal* 142:760-769, 2001.

Larson EJ, Witham L. Leading scientists still reject God. *Nature* 394:313, 1998.

Laszlo E. *The interconnected universe: conceptual foundations of transdisciplinary unified theory*. World Scientific Publishing, River Edge, 1995.

Leibovici L. Effects of remote, retroactive intercessory prayer on outcomes in patients with bloodstream infection: randomised controlled trial. *British Medical Journal* 323:1450-1451, 2001.

Matthews DA, Marlowe SM, MacNutt FS. Effects of intercessory prayer on patients with rheumatoid arthritis. *Southern Journal of Medicine* 93:1177-1186, 2000.

Matthews WJ, Conti JM, Sireci SG. The effects of intercessory prayer, positive visualization, and expectancy on the well-being of kidney dialysis patients. *Alternative Therapy in Health and Medicine* 7:45-52, 2001.

McClain CS, Rosenfeld B, Breitbart W. Effect of spiritual well-being on end-of-life despair in terminally-ill cancer patients. *The Lancet* 361:1603-1607, 2003.

Mills S, Peacock W. Professional organization of complementary and alternative medicine in the United Kingdom. A report to the Department of Health, University of Exeter, 1997.

Mueller PS, Plevak DJ, Rummans TA. Religious involvement, spirituality, and medicine: implications for clinical practice. *Mayo Clinic Proceedings* 76:1225-1235, 2001.

Newberg A, Pourdehnad M, Alavi A, d'Aquili EG. Cerebral blood flow during meditative prayer: preliminary findings and methodological issues. *Perception and Motile Skills* 97:625-630, 2003.

O'Laoire S. An experimental study of the effects of distant, intercessory prayer on self-esteem, anxiety, and depression. *Alternative Therapies in Health and Medicine* 3:38-53, 1997.

Olshansky B, Dossey L. Retroactive prayer: a preposterous hypothesis? *British Medical Journal* 327:20-27, 2003.

Pande, P. Does prayer need testing? *Archives of Internal Medicine* 160:1873-1874, 2000.

Pargament KI, Koenig HG, Tarakeshwar N, Hahn J. Religious struggle as a predictor of mortality among medically ill elderly patients: a 2-year longitudinal study. *Archives of Internal Medicine* 161:1881-1885, 2001.

Radin DL, Nelson RD. Consciousness-related effects in random physical systems. *Foundations of Physics* 19:1499-1034, 1989.

Rosa L, Rosa E, Sarner L, Barrett S. A close look at therapeutic touch. *Journal of the American Medical Association* 279: 1005-1010, 1998.

Schröndiger, E. *My view of the world*. Cambridge University Press, Cambridge, 1967.

Sicher F, Targ E, Moore D, Smith HS. A randomized double-blind study of the effect of distant healing in a population with advanced AIDS – report of a small scale study. *Western Journal of Medicine* 169:356-363, 1998.

Sloan RP, Bagiella E. Data without a prayer. *Archives of Internal Medicine* 160:1870, 2000.

- Sloan RP, Bagiella E, Powell T. Religion, spirituality, and medicine. *The Lancet* 353:664-667, 1999.
- Smith R. Where is the wisdom? *British Medical Journal* 303:798-799, 1991.
- Sokhin AA, Lebedinskii AP, Frolov AK, Frolov VK, Sotnik AY, Lysakova VI. The mechanism of group differences in the character of the vaccinal process in immunization against natural smallpox. *Journal of Hygiene, Epidemiology, Microbiology and Immunology* 21:335-340, 1977.
- Targ E. Research methodology for studies of prayer and distant healing. *Complementary Therapies in Nursing and Midwifery* 8:29-41, 2002.
- Targ E, Thompson KS. Can prayer and intentionality be researched? Should they be? *Alternative Therapies in Health and Medicine* 3:92-06, 1997.
- Targ EF e Levine EG. The efficacy of a mind-body-spirit group for women with breast cancer: a randomized controlled trial. *General Hospital Psychiatry* 24:238-248, 2002.
- Tatumura Y, Maskarinec G, Shumay DM, Kakai H. Religious and spiritual resources, CAM, and conventional treatment in the lives of cancer patients. *Alternative Therapies in Health and Medicine* 9:64-71, 2003.
- Tloczinski J, Fritzch S. Intercessory prayer in psychological well-being: using a multi-baseline, across-subjects design. *Psychological Report* 91:731-741, 2002.
- Tosta CE, Arnaut LT, Taíra P, Nascimento P, Medeiros FGD, Muniz LF, Sala Neto F. The effect of intercessory prayer on phagocytosis by human neutrophils and monocytes. (em preparação)
- Townsend M, Kladder V, Ayele H, Mulligan T. Systematic review of clinical trials – examining the effects of religion on health. *Southern Medical Journal* 95:1429-1434, 2002.
- Vane JR, Botting RM. The mechanism of action of aspirin. *Thrombosis Research* 110:255-258, 2003.
- Walker SR, Tonigan JS, Miller WR, Corner S, Kahlich L. Intercessory prayer in the treatment of alcohol abuse and dependence: a pilot investigation. *Alternative Therapies in Health and Medicine* 3:79-86, 1997.

Zohar D. O ser quântico. Uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência, baseadas na nova física. Editora Best Seller, São Paulo, 1990.

Espiritualidade e qualidade de vida: pesquisas em psicologia

Geraldo José de Paiva

1. O tema geral “Espiritualidade e Qualidade de vida” é de interesse para a Psicologia que, aqui como em outros casos, investigará na espiritualidade e na qualidade de vida *o que há de psicológico*, isto é, aquela faixa da realidade humana que não é puramente lógica nem biológica, mas exatamente psíquica.

Não cabe a mim discutir em profundidade o que seja “espiritualidade” ou “qualidade de vida”, conceitos esclarecidos ao longo deste Encontro. São ambos termos que fazem parte da cultura contemporânea e, como tais, são entendidos por todos em seu sentido geral e não raro discutidos em suas acepções particulares.

“Espiritualidade” é um conceito que conserva a riqueza mas também a ambigüidade da caracterização do *espírito*: afirma-se como sutil, insinuante, portador de liberdade mas, como o vento, sopra onde quer e muitas vezes não se sabe de onde vem nem para onde vai...

“Qualidade de vida” diz respeito a um nível integrado de satisfação e de bem-estar, mas resta a determinar o grau de satisfação e o bem-estar adequados a uma vida de qualidade. Pretendo ocupar-me com uma dimensão da qualidade de vida, a saber a que diz respeito à saúde física e mental.

Quem, com efeito, lida com a qualidade de vida relacionada com a saúde, física ou mental, esbarra freqüentemente com a espiritualidade.

Embora os profissionais da saúde espelhem muito nitidamente o processo de secularização,¹ visível, por exemplo, na transformação das “santas casas” em hospitais, na eliminação dos símbolos sagrados dos quartos e enfermarias e na substituição da presença religiosa pelo atendimento leigo profissional, o contato com o sofrimento, a doença e a morte é de molde a despertar, também no sentido de reviver, nesses profissionais, um sentido espiritual e religioso.

Esse sentido alcança o profissional da saúde e a pessoa que é objeto de seu cuidado, mas facilmente se expande para toda a área da profissão, para os doentes e para as pessoas e eventos que compõem as relações de cuidado, de modo que não poucos profissionais da saúde passam a viver e agir num mundo mais integrado, dotado de um sentido mais abrangente e enriquecido com um sentimento de maior confiança.

Esse despertar não se restringe à área da saúde física, onde a consciência da impotência é mais brutal e, finalmente, incontornável. Também na área da saúde mental a inquietação pela espiritualidade se faz presente, uma vez que é nessa área que a busca do sentido se manifesta de forma pungente (Safra, no prelo).

2. A busca espiritual parece um fato da cultura ocidental contemporânea, que alguns chamam de “pós-moderna” (Falque, 2001; Saroglou, no prelo; Vergote, 1999a).

Pode-se, de fato, pensar que o que caracterizou a cultura moderna, que se seguiu à medieval e à antiga foi autonomia da razão em relação à religião, autonomia essa que submeteu à investigação racional a realidade mundana “como se Deus não existisse”. Aceita-se que esse foi um resultado histórico complexo, cujas raízes se encontram na filosofia grega enquanto crítica de seus inícios mitológicos e no monoteísmo bíblico (Freud, 1939; Hooykaas, 1972; Vergote, 2003). Com o exercício da autonomia da razão, chegou-se à razão

¹ Secularização: termo um tanto desgastado nas ciências sociais, refere-se ao fenômeno do recuo do sagrado e do religioso do âmbito social e público para o âmbito privado do indivíduo e da família.

instrumental, ao reconhecimento de províncias segmentadas na esfera da vida pessoal e coletiva, à tendência à análise, à valorização do indivíduo, com seus efeitos benéficos e maléficos. Efeitos benéficos foram, por exemplo, a constituição das ciências e das técnicas, os direitos individuais, a independência das nações. Efeitos maléficos foram os excessos dessas realizações, sob forma de cientismo, tecnocracia, individualismo, colonialismo e nacionalismo. Movimento de certo necessário na história da humanidade, que está clamando por um outro movimento complementar. A razão instrumental pede a emoção, a intuição, a inteligência, a sabedoria; a análise pede a reunião, a síntese; a autonomia pede a interdependência e a responsabilidade; a valorização do indivíduo pede o bem-comum. Na dinâmica desses movimentos, a atenção para a matéria aspira hoje à atenção pelo espírito, tanto mais porque, com exceção das posições declaradamente antiteístas, sempre se vislumbrou nas fimbrias do conhecido o “maravilhoso”, o misterioso, o sagrado, o divino, conquanto nem em Platão o amor-desejo nem em Aristóteles a racionalidade universal conduzissem a um divino pessoal (Vergote, 2003).

3. As formas como se dá a atenção pelo espírito variam, mas nelas se reconhece um ponto comum. Esse ponto pode ser denominado “holismo”.

Hólos, em grego, significa *todo inteiro*. O holismo é a integração da pessoa, do grupo, da sociedade, do universo num todo não fragmentado. Por significar inteiro, *hólos* também é dotado de integridade, e significa *sadio*. O holismo é, portanto, integração e integridade, e por isso holismo tem a ver com saúde.

Por meio do holismo ligamos, portanto, a espiritualidade à saúde e à qualidade de vida.

4. A busca da espiritualidade disse ser um fato da cultura “pós-moderna”. Por isso é tipicamente um fato do Ocidente que, com a modernidade, passou pelo processo de secularização. Não é, pois, o milênio que despertou o interesse pelas várias formas, às vezes estranhas, da espiritualidade. O milênio foi, mais provavelmente, o catalisador das tendências espirituais contemporâneas.

Não se pense, contudo, que a divisão das épocas da história humana seja nítida e simples. O Ocidente nunca foi inteiramente moderno e, por isso, não será de uma só vez pós-moderno. Podemos, pois, imaginar que a busca pós-moderna da espiritualidade ocorrerá mais naquelas porções do Ocidente que mais padecem da fragmentação induzida pela razão analítica, científica e tecnológica individualizante. Como variamos na medida dessa fragmentação, variamos na medida da busca da espiritualidade, ou seja, da recomposição do todo.

Tampouco se pense que a busca da integridade se opõe a qualquer distinção, divisão ou separação analítica. Cada um desses procedimentos tem seu raio de ação e cada um deles é legítimo. Baste pensar na situação da saúde na época pré-moderna, quando a falta de conhecimento analítico dos fatores da doença impedia o diagnóstico, a prevenção e o tratamento de praticamente todas as doenças. Seria, aliás, contraditório que o interesse pela integridade deixasse de integrar qualquer elemento valioso da experiência histórica. Tentativas de se compor a própria ciência com a espiritualidade têm sido empreendidas explicitamente, por exemplo, por Needleman (1988) e por Sheldrake e Fox (1996), e uma de suas sínteses conhecidas é a “hipótese Gaia” (Champion, 1995).

5. O que, de início, desconcerta o observador da busca de espiritualidade é a profusão de suas formas. Existem desde buscas por espiritualidades tradicionais na cultura do Ocidente, passando por buscas de espiritualidades consistentes em outras culturas, até buscas por espiritualidades amalgamadas de diversas procedências, construídas segundo desenhos idiossincráticos. Consideremos alguns exemplos dessa profusão.
 - a. O termo espiritualidade não é novo. Antes, é clássico na tradição cristã. Fala-se de espiritualidade franciscana, carmelita, dominicana, luterana, calvinista, jansenista, jesuítica e outras mais recentes. Nesse uso, espiritualidade é uma forma particular de vivenciar a religião cristã, e não se opõe a ela. Consiste no cultivo intenso de uma parcela da tradição

religiosa, sem desvinculação do corpo dessa tradição. Nesse caso não se configura o distanciamento entre o pessoal e o institucional, que alguns estabelecem como distintivo da espiritualidade por oposição a religião (Pargament, 1997 e 1999; Hill e Pargament, 2003) nem, muito menos, a recusa de um Deus pessoal em favor de um sagrado ou divino impessoal. Ainda assim fica mantida a peculiaridade do grupo menor dentro da instituição maior. Assistimos hoje à retomada da busca de tais espiritualidades. Exemplar, para nossos tempos, é a espiritualidade franciscana, voltada para a integração do cosmos, que inclui homens, animais, plantas e astros. O interesse pela vida nos mosteiros parece fazer parte da busca de uma unidade vinculante anterior à instauração da modernidade. O “caminho de Santiago” é, afinal, uma retomada da interpretação cristã da vida humana como peregrinação.

- b. Muitas culturas não foram atingidas pela modernidade, definida como a instauração da razão instrumental e analítica. Assim, as culturas do Oriente, da África, dos redutos indígenas, com seus respectivos emblemas religiosos: o budismo, o hinduísmo, o islamismo, as cosmologias indígenas e africanas. A busca da espiritualidade no Ocidente se tem voltado também para essas culturas, que conservaram a consciência e a expressão muito mais do todo do que das partes. Assim, ioga, meditação transcendental, práticas zen, cultos afros (Leite, 1996), druidismo, reviviscências célticas (Barker, 1995), religião do vegetal, xamanismos, entidades tectônicas (gnomos, duendes e, por extensão, anjos) têm sido procurados como caminhos de reintegração da pessoa e do mundo.
- c. Existem também o que chamei de amálgamas extremamente personalizados na busca do holismo. A comunhão com as “energias cósmicas”, por exemplo, a recepção de suas “vibrações” supõem-se atingir-se por meio de objetos ou formas, tais como pedras, árvores, ervas, cristais, cores, pirâmides. Integra-se, assim, uma “comunidade

cósmica”, uma “conscientização planetária”, possivelmente com contatos extraterrestres por intermédio dos discos voadores, com “expansão da consciência” na direção da “convergência harmônica”. Embora o “potencial humano” permita essa integração, ela não é obtida automaticamente, senão por um esforço pessoal orientado por um guia, dotado de mediunidade ou de conhecimentos esotéricos, tais como sabedorias antigas (gnoses várias, astrologia, medicina e terapias não estabelecidas) ou de dons pessoais (vidência, percepções extra-sensoriais – telepatia, clarividência, precognição, psicocinese) ou de técnicas especializadas (tarô, I-Ching, alinhamento dos chakras, numerologia, tai-chi-chuan, acupuntura). Essa realização é procurada no reino do oculto, facilitada com a disposição de “pôr-se a caminho” (“Rota 66”), de sintonizar harmonias musicais diferentes (*world, ethnic, new wave music*), de tornar-se receptivo às “saídas do corpo”, como as relatadas nas “experiências de quase-morte” (*near death*), auxiliando-se, quando necessário, com drogas que induzem estados alterados de consciência. Como disse, as pessoas variam muito na opção pelo uso desses diversos recursos e em sua composição.

É fácil reconhecer nessa descrição os traços peculiares da Nova Era (New Age), da feliz passagem de Peixes para Aquário. Mas o próprio nome “Nova Era” nos recorda sua localização *ocidental*: na perspectiva hindu, “de Hare Krishna a Ananda Marga, anuncia-se a entrada na Idade Negra de Kali Yuga, que será seguida da dissolução do Universo” (Schlegel, 1985, p. 76).

6. Espiritualidade, religião, saúde e academia

Os estudos acadêmicos das relações entre espiritualidade ou religião e saúde têm sido sóbrios. Uma apresentação crítica atualizada dos vários aspectos dessas relações pode ser encontrada no número 1, janeiro de 2003, da *American Psychologist*, sob a epígrafe “Health and Religious Beliefs” (Miller e Thorensen, 2003; Powell, Shahabi e Thorensen, 2003; Seeman, Dubin e Seeman, 2003; Hill e Pargament, 2003).

No que respeita à *saúde física*, Argyle e Beit-Hallahmi (1975) e Argyle (1993), organizando os dados principais de outras pesquisas, mostram que a frequência semanal à igreja correlacionou-se negativamente com arteriosclerose, enfisema pulmonar, cirrose hepática, tuberculose, tricomoníase, câncer cervical e bronquite crônica. Essas doenças tiveram maior incidência nos freqüentadores menos assíduos. De outro lado, não houve correlação entre frequência à igreja e câncer do cólon ou, para os católicos do sexo masculino, entre frequência à igreja e cirrose hepática. Segundo os autores, “a amplitude muito extensa dos efeitos registrados sugere que o fenômeno pode ser mais geral” (1975, p. 124). Observe-se, porém, que a correlação não indica a direção da causalidade. Registram, além disso, “uma certa quantidade de provas de que a cura pela fé (*faith healing* tem algum efeito, ao menos para os incômodos psicossomáticos [que] cerca de 3% dos muitos milhares que visitam Lourdes são curados, ao menos parcialmente” (1975, p. 126). Gartner, Larson e Allen (1991), em ampla resenha da literatura empírica sobre adesão religiosa e saúde mental, falam da “unanimidade” dos achados em estudos de religião e saúde física. Esses resultados podem ser compendiados nas palavras de Levin e Vanderpool (1987): “a frequência ao culto está significativamente associada com a saúde numa direção positiva” (1991, p. 7). Os mesmos Levin e Vanderpool (1987) estudaram a “epidemiologia da religião”, resenhando 27 estudos, em 22 dos quais encontraram correlações positivas significantes entre frequência à igreja e saúde física. Em 4 dos outros estudos, que não apresentaram significância, os dados apontaram fortes tendências para a associação benéfica entre prática religiosa e saúde, Levin e Schiller (1987) examinaram uma massa de mais de 200 estudos epidemiológicos que empregaram como variável independente a religião. Os estudos puderam ser organizados em nove áreas de saúde: doença cardiovascular, hipertensão e ataque cardíaco; colite e enterite; estado geral de saúde; mortalidade geral; câncer uterino e cervical; todos os outros tipos de câncer não uterinos, mortalidade no clero; câncer na Índia. Os autores concluem que há “superabundante material que indica” a

associação de fatores religiosos com a saúde e sugerem, como hipóteses de futuro trabalho interdisciplinar, que se procure no sistema nervoso “o lugar do mecanismo pelo qual a fé ou as crenças religiosas [...] promovem o bem-estar” (1987, p. 24). McIntosh e Spilka (1990) compararam diversas medidas de saúde/doença com medidas de religião e encontraram, por exemplo, que a orientação religiosa intrínseca se correlaciona negativamente com o escore total de doença, com os fatores somáticos viscerais e respiratórios e com 13 indicadores de doença: enjôo, vômito, otite, rinite, tontura, dores do peito, falta de ar, mononucleose, fadiga, infecção da bexiga, asma, prurido e úlcera. Paralelamente, a oração se correlaciona negativamente com o fator respiratório e com 4 itens de doença: cansaço, dor de cabeça, rinite e tosse seca. Não se encontrou nenhuma relação positiva significativa entre religião intrínseca e oração, de um lado, e algum indicador de doença, de outro, com a curiosa exceção da relação entre oração e gengivite... (p<, 05). Quanto à existência de um fator causal religioso por detrás da saúde, os estudiosos diferem. Argyle e Beit-Hallahmi (1975) sugerem que a causalidade é indireta, enquanto a religião promove hábitos sadios, relaxamento das tensões e apoio do grupo. Levin e Schiller (1987) não se sentem em condição de responder devido à falta de controle de outras variáveis, associadas ou confundidas com as variáveis religiosas. Gartner e colaboradores (1991) também apontam essa dificuldade, mas citam estudos sobre doenças cardíacas e pressão arterial em que, controlado o nível de consumo de tabaco, permaneceu a mesma conexão entre religião e saúde. McIntosh e Spilka (1990) propõem que o *coping*, ou seja, o enfrentamento do estresse, é um fator importante no processo da doença e da cura, uma vez que influi na fisiologia do stress, que afeta negativamente a saúde pela supressão do sistema imunológico.

No que respeita à relação entre religião e *saúde mental* os estudos contemporâneos, de caráter estritamente clínico ou de caráter mais social e empírico, fornecem uma visão mais matizada do que a notada por Deconchy (1970) na escola francesa de psicologia, que tendia a patologizar o fenômeno

religioso, de modo que a religião, sobretudo em suas realizações mais notáveis, como a dos místicos, indicaria um déficit estrutural ou funcional do psiquismo. Corveleyn e Lietaer (1994), em ampla resenha, demonstram como a partir da década de 80, ao contrário do que aconteceu com a Psiquiatria, cresceu o interesse da Psicologia em estudar a influência da religião no bem-estar mental. Nos dias de hoje, notam, são predominantes dois pontos de vista: o de A. Bergin, favorável à influência benéfica da religião sobre o psiquismo, e o de A. Ellis, desfavorável. Os estudos empíricos, baseados em testes de personalidade e aplicados a casos particulares contra o fundo de uma distribuição estatisticamente “normal” da população, tendem a ser desfavoráveis à religião, enquanto as pessoas religiosas apresentam comportamentos ou traços entendidos como patológicos. Deve-se, contudo, levar em conta a ideologia embutida nesses testes. Neles, atitudes tradicionalmente cristãs, por exemplo, são contrapostas a valores seculares da personalidade. Firmeza de convicção (ortodoxia) é contraposta a flexibilidade cognitiva; humildade é entendida como auto-depreciação; “oferecer a outra face” como equivalente a fraqueza de caráter ou covardia. Gartner e colaboradores (1991), em minuciosa revisão da literatura empírica, apresentam estudos que revelam associação positiva entre religião e saúde mental, estudos que apontam associação ambígua ou complexa entre ambas e estudos que mostram associação negativa. A primeira classe de estudos utiliza o que os autores denominam “*variáveis duras*” da saúde, como saúde física, longevidade, suicídio, uso de drogas, abuso de álcool, delinqüência e satisfação conjugal. A segunda classe, tipicamente, se caracteriza pelo entendimento e mensuração da religião em dimensões ou fatores diversos, o que explicaria, de modo geral, a ocorrência de patologias em associação com a religião *extrínseca* e sua não ocorrência em associação com a religião *intrínseca*. A terceira classe de estudos utiliza “*variáveis doces*”, tipicamente respostas de lápis-e-papel a testes de personalidade (v.g., o Personal Orientation Inventory, a Escala da Força do Ego do MMPI), cujos constructos teóricos estão sujeitos a discussão.

7. Conclusão

Neste Encontro, Religião, Religiosidade e Espiritualidade estão relacionados com a Qualidade de Vida. De um ponto de vista mais abrangente, cultural e não exclusivamente psicológico, julgo importante não subordinar a religiosidade e a espiritualidade à qualidade de vida. A qualidade de vida não me parece um objetivo assaz digno nem da religiosidade nem da espiritualidade. Caso se subordinasse a religiosidade/espiritualidade à qualidade de vida voltaríamos à questão da religiosidade/espiritualidade como meios para a obtenção de um fim extrínseco a ela ou, em outras palavras, à clássica mas um tanto ultrapassada questão religião extrínseca vs. religião intrínseca. Mesmo na candente questão da saúde, física e mental, que muitos julgam ser o componente mais valioso da qualidade de vida, talvez estivéssemos dando um passo atrás no desenvolvimento espiritual e religioso da humanidade se, como nas religiões da Antiguidade e nas religiões da natureza, colocássemos a saúde como compondo uma unidade com as entidades divinas e suas forças. Não estou, contudo, em situação de historicamente excluir esse passo atrás porque é possível que contemporaneamente para muitos de nós, talvez para subculturas ou inteiras culturas, seja necessário reencontrar o piso do *sagrado* para transitar em direção ao encontro interpessoal com um Deus histórico, isto é, que se apresenta em primeira pessoa (Vergote, 1997; 1999b).

Referências

Argyle, M., *The Social Psychology of Everyday Life*. London/New York: Routledge, 1993.

Argyle, M. & Beit-Hallahmi, B., *The Social Psychology of Religion*. London: Routledge & Kegan Paul, 1975.

Barker, E., The New Age in Britain. Em J.-B.Martin e F.Laplantine (Orgs.), *Le Défi Magique. Esotérisme, Occultisme, Spiritisme*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon, Vol. 1, 327-337, 1995.

Champion, F., La "Nébuleuse mystique-esotérique": Une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique. Em J.-B.Martin e F.Laplantine (Orgs.), *Le Défi Magique. Esotérisme, Occultisme, Spiritisme*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon. Vol 1, 3 15-326, 1995.

Corveleyn, J. & Lietaer, H., Religion and mental health in the eighties: a survey and critical review of the literature. Em J.Corveleyn & D.Hutsebaut (Orgs.), *Belief and Unbelief Psychological Perspectives*. Amsterdam/Atlanta: Rodopi, 203-218, 1994.

Deconchy, J.-P., La psychologie des faits religieux. Em H.Desroche & J.Séguy (Orgs.), *Introduction aux Sciences Humaines de Religions*. Paris: Cujas, 145-174, 1970.

Falque, E. Mystique et modernité. Aspirations spirituelles de notre temps et mystique chrétienne. *Etudes*, Juin, n.3946, 785-792, 2001.

Freud, S. (1975). *Moisés e o monoteísmo*. Rio de Janeiro: Imago, vol. XXIII (1939).

Gartner, J., Larson, D.B. & Allen, G.D., Religious Commitment and Mental Health: A Review of the Empirical Literature. *Journal of Psychology and Theology* 9, 6-25, 1991.

Hill, P. & Pargament, K. 1. Advances in the Conceptualization and Measurement of Religion and Spirituality. Implications for physical and mental health research. *American Psychologist* 58 (1), 64-74, 2003.

Hooykaas, R. (1988) *A religião e o desenvolvimento da ciência moderna*. São Paulo/Brasília: Polis/Editora UnB (1972).

Leite, I. de A., A Oração dos Doutores. Um estudo sobre a religiosidade dos intelectuais. *Dissertação de Mestrado*. São Paulo: FFLCH da Universidade de São Paulo, 1996.

Levin, J.S. & Schiller, P.L., Is There a Religious Factor in Health? *Journal of Religion and Health*, 26, 9-36, 1987.

Levin, J.S. & Vanderpool, H. Y. Is frequent religious attendance really conducive to better health?: Toward an epidemiology of religion. *Social Science and Medicine*, 24, 589-600, 1987.

McIntosh, D. & Spilka., B., Religion and Physical Health: The Role of Personal Faith and Control Beliefs. *Research in the Social Scientific Study of Religion*. JAI Press, Vol.2, 167-194, 1990.

Miller, W. R. & Thoresen, C. E. Spirituality, Religion, and Health: an emerging research field. *American Psychologist*, 58(1), 24-25, 2003.

Needleman, J. (1988), A Sense of the Cosmos. *The Encounter of Modern Science and Ancient Truth*. Harmondsworth: Penguin (Arkana) [1975].

Pargament, K. L., *The Psychology of Religion and Coping. Theory, Research, Practice*. New York: The Guilford Press, 1997.

Pargament, K.I. (1999). The Psychology of religion and spirituality? Yes and no. *International Journal for the Psychology of Religion*, 9, 3-16, 1999.

Powell, L. H., Shahabi, L. & Thoresen, C.E. Religion and Spirituality: linkages to physical health. *American Psychologist*, 58(1), 36-52, 2003.

Safra, G. (no prelo). Religiosidade e representação na clínica do self Em G.J.de Paiva e W. Zangari (Orgs.), A representação na religião, perspectivas psicológicas. São Paulo: Loyola.

Saroglou, V. (no prelo). Spiritualité moderne: un regard de psychologie de la religion. *Revue Théologique de Louvain*.

Scheldrake R. & Fox, M. (1997), *Natural Grace. Dialogues on Science & Spirituality*. London: Bloomsbury [1996].

Schlegel, J.-L., Retour du religieux et christianisme. Quand de vieilles croyances redeviennent nouvelles. *Etudes*, t.262/1, 89-104, 1985.

Seeman, T.E., Dubin, L. F., & Seeman, M. Religiosity/Spirituality and Health: a critical review of the evidence for biological pathways. *American Psychologist*, 58 (1), 53-63, 2003.

Vergote, A. "Tu aimeras le Seigneur ton Dieu...". L "identité chrétienne". Paris/Montréal: Cerf/Médiaspaul, 1997.

Vergote, A. L'esprit de la psychanalyse. Em J.-Fr. Rey (Org.), *Spiritualités du temps présent. Fragments d'une analyse, jalons pour une recherche*. Paris: L'Harmattan, 111-125, 1999a.

Vergote, A. *Modernité et Christianisme. Interrogations critiques réciproques*. Paris: Cerf, 1999b.

Vergote, A. La théologie devant les changements culturels en Europe. Em O. H. Pesch & J.-M. van Cangh (Orgs.), *Comment faire de la théologie aujourd'hui? Continuité et renouveau*. Paris: Cerf, 95-1 17, 2003.

Universidade, ciência e espiritualidade

Malvina do Amaral Dorneles

Num contexto planetário e cósmico de novas lógicas e sensibilidades, a Universidade enfrenta novos desafios, tais como: temas considerados novos, emergentes na Sociedade e na própria Universidade e que ainda não possuem uma inserção consolidada nos fazeres e saberes do cotidiano acadêmico; ou temas cuja abordagem requer uma transversalidade teórico-conceitual-metodológica pelas diferentes áreas do conhecimento, nomeados como interdisciplinares e transdisciplinares.

Dessa forma, é provocada e convocada a inaugurar uma nova prática acadêmica e a se disponibilizar enquanto instituição através de uma sinergia e sincronismo institucional, que possa se traduzir em promoção e produção de conhecimento de forma interdisciplinar e multidimensional. Tudo isso, sem perder a perspectiva da pluralidade concorrente ou divergente de fazeres e saberes que apresentam características diferenciadas, objetivos múltiplos, interesses diversificados, posturas teórico-metodológicas variadas.

Esse referencial traz uma mudança no entendimento da natureza organizacional da Universidade e implica numa nova ética do fazer ciência e das suas práticas acadêmicas, pois a considera não apenas como um lugar de produção e aprendizado de conhecimentos, mas também como um lugar de cultura, de arte, de espiritualidade e de vida, que possa contemplar alguns aprendizados que promovam atitudes, tais como propõe Basarab Nicolescu (2000, p. 13-29), num texto chamado *Um novo tipo de conhecimento – transdisciplinaridade*:

- (1) o de uma *atitude transcultural* que proporcione a abertura a todas as culturas e possibilite a *vivência dialógica*, onde nenhuma cultura ocupe um lugar privilegiado mas seja percebida como atualização das potencialidades do ser humano em um lugar específico do planeta e em um momento específico da história;
- (2) o de uma *atitude transreligiosa* que se manifeste através da experiência profana de existir no mundo com os outros em relação, reconhecendo e respeitando o *Outro como legítimo outro*;
- (3) o de uma *atitude transpolítica e transnacional* que reconheça a Terra como a pátria mãe e preserve o que há de mais criativo e mais essencial na política e na nacionalidade a favor do respeito pela dignidade do ser humano.

Ou seja, a Universidade como o lugar de um novo tipo de humanismo que privilegie uma formação apropriada às exigências destes *novos tempos*, onde o mundo emerge da coexistência entre a pluralidade complexa e a unidade aberta, constituído por uma realidade multidimensional e multirreferencial, onde nenhum dos diferentes e concomitantes níveis de realidade constitui um lugar privilegiado para compreender todos os outros.

Essa nova visão de mundo, que exige uma concepção mais dinâmica e inquieta do processo de conhecimento, possibilita a busca de estudos e reflexões, amparados na sensibilização intuitivo-reflexiva que valoriza o pensamento transdisciplinar na análise e voltados para as questões que gravitam em torno das práticas ético-político-institucionais e estético-afetivo-existenciais em suas diferentes dimensões e manifestações.

Pensar a relação Ciência e Espiritualidade exige buscar a produção histórica da organização e institucionalização da Ciência e a conseqüente legitimação do que se entende por Ciência e pensamento científico. Conduz a um dar-se conta de que, tanto no pensamento oriental quanto no pensamento ocidental, a produção da Ciência é a aposta do ato de fé da aventura humana

na construção da possibilidade de um viver melhor e mais feliz, de um mundo mais solidário e menos desigual.

No entanto, essa mesma História da Ciência, mostra que a cultura ocidental tem apostado num ato de fé de que o conhecimento permite o controle e de que a Ciência ocidental e a tecnologia são domínios de explicações e ações que fazem referência a uma realidade e permitem a predição e o controle.

Ora, essa ânsia na busca do controle tem provocado uma racionalização de todos os âmbitos da vida, promovendo uma dominação que exclui o outro e o nega, impedindo uma escuta sensível ao em-se-fazendo da vida cotidiana, que nos mostra que controlamos muito pouco e que o conhecimento, quando existe independente de dogmas, leva ao entendimento e à compreensão.

Essa lógica de pensamento, encontra amparo numa outra História das Ciências: que tem ocorrido de forma paralela, alternativa, muitas vezes clandestina, mas ligada e inseparável à história oficial da Ciência; que se recusa ao claustro disciplinar e metodológico da verdade única, linear, materializada e reduzida ao antropocentrismo sacralizador da lógica humana como medida do mundo e da vida; que se constitui em campos de conhecimento hibridizados que fazem reaparecer cada vez mais a *unicidade multidimensional da realidade bio-antropo-sócio-espiritual*; que promove a *re-ligação* entre o Universo, o planeta Terra, a Vida e o ser humano simultaneamente biológico, físico, sócio-cultural e espiritual, e o reencontro com o assombro original frente ao mistério que sempre coloca *as questões fundamentais de todos os tempos*:

- quem somos?
- de onde viemos?
- que mundo é esse?
- qual o sentido e o fim da vida?

A presença recursiva dessas questões mais profundas na História da Ciência rompe com a causalidade linear que ignora: que “as teorias científicas

não são o puro e simples reflexo das realidades objetivas, mas co-produtos das estruturas do espírito humano e das condições socioculturais do conhecimento”; algumas teorias se constituem em ortodoxia intelectual que adquire autoridade moral; que o sujeito que conhece não pode ser dissociado do objeto do seu conhecimento; que a pessoa-humana-sujeito-do-conhecimento é um ser fundamentalmente espiritual; e que a totalidade do Universo para se tornar compreensível necessita que o ser humano consiga reunificar, religando-as, suas duas dimensões mais fundamentais: a física e a espiritual.

Essa compreensão recebe uma contribuição e sistematização valiosa através do pensamento de Humberto Maturana (1998, p. 54), para quem “a ciência – e a validade das explicações científicas – não se constitui nem se funda na referência a uma realidade independente que se possa controlar, mas na construção de um mundo de ações comensurável com nosso viver”.

Para esse biólogo pesquisador, as explicações científicas fazem referência a realidades experimentadas, vividas pelo observador. Quando pretendemos ter acesso a uma realidade, que julgamos independente, estabelecemos uma pretensão de verdade que não questiona as origens das habilidades cognitivas do observador e exige uma petição de obediência a uma suposta realidade transcendente, que valida nosso conhecer e nosso explicar. E que estabelece que a universalidade do conhecimento se funda nessa objetividade.

Dessa maneira, uma certa explicação é válida, numa área qualquer, porque satisfaz o critério de validação, que constitui essa área como um domínio explicativo da experiência, com elementos da experiência que constitui essa área. Por esse caminho explicativo, podemos intuir que há muitos domínios explicativos e cada um deles é um domínio de objetos constituídos como explicação da experiência, sendo, portanto, um domínio da realidade. Dessa forma, é possível entender que a própria noção de realidade, tanto num como no outro caminho, é uma proposição explicativa. E, portanto, uma construção sócio-cultural.

Steven Pinker (2002, p. 62-73), na sua obra *Como a mente funciona*, afirma que tanto a Psicologia Evolutiva quanto a Neurociência chegaram a conclusões que todas as grandes religiões observam: a de que “a vida mental é muitas vezes uma luta entre desejo e consciência”, e que “entender não é perdoar”.

Para esse autor, “nesta era científica, ‘entender’ significa tentar explicar o comportamento como uma complexa interação entre (1) os genes, (2) a anatomia do cérebro, (3) o estado bioquímico deste, (4) a educação que a pessoa recebeu na família, (5) o modo como a sociedade tratou esse indivíduo e (6) os estímulos que se impõem à pessoa”.

Frente a esse desafio, “as duas questões mais profundas sobre a mente são: ‘O que possibilita a inteligência?’ e ‘O que possibilita a consciência?’.” Segundo o referido autor, “com o advento da ciência cognitiva, a inteligência tornou-se inteligível” mas a consciência ou sensibilidade “continua um enigma embrulhado em um mistério dentro do impenetrável”.

Entende a inteligência como “a capacidade de atingir objetivos diante de obstáculos, por meio de decisões baseadas em regras racionais”. Em outras palavras, “temos desejos, procuramos satisfazê-los usando crenças, as quais, quando tudo vai bem, são pelo menos aproximadamente ou probabilisticamente verdadeiras”.

Por sua vez, a consciência tem sido apresentada, na perspectiva de Pinker (2002, p. 142), com diferentes sentidos: no sentido de *autoconhecimento*, onde a consciência é entendida como “Construir um modelo interno do mundo que contém o eu”, “refletindo-se sobre o próprio modo de entender do indivíduo”; no sentido de *acesso a informações*, abrangendo a distinção freudiana entre mente consciente e mente inconsciente; no sentido de *sensibilidade*, enquanto experiência subjetiva, percepção dos fenômenos, sentimentos brutos, primeira pessoa do presente do indicativo, aquilo cujo “como é”, ser ou fazer algo, se você precisa perguntar jamais saberá; aquele no qual a consciência parece um milagre.

Esse terceiro sentido não dispõe, até agora, de apoio científico para o seu entendimento. Mas não ter explicação científica para a sensibilidade não equivale a dizer que a sensibilidade não existe. Apesar dos palpites, o mistério da sensibilidade permanece um mistério, como imponderável, um tema não para a Ciência mas para a ética, as tradições e religiões.

Para Pinker (2002, p. 583-585), entre os problemas que continuam a desconcertar a mente moderna, alguns enigmas são: (1) a *experiência subjetiva* (não no sentido de acesso a informações ou auto-reflexão) no sentido de saber a sensação; (2) a questão do *eu* na perspectiva do que é, ou onde fica, o centro unificado da sensibilidade que surge e se extingue, que muda com o tempo mas permanece a mesma entidade e que tem um valor moral supremo; (3) o *livre-arbítrio*, em que as ações podem ser uma escolha pela qual se é responsável, porém decorrentes de eventos, alguns determinados (genes) outros aleatórios (conjunturas sócio-culturais); (4) o *significado* (como um ser finito pode se comunicar e atribuir significado a conjuntos infinitos, do qual teve contato com uma íntima amostra); (5) o *conhecimento* (como sei com certeza que sou isto e não aquilo?); (6) a *moralidade* (o que significa dizer que não se deve fazer isto ou aquilo?).

Os pensadores, ao longo das eras, têm gravitado em torno de algumas soluções: as soluções místicas e religiosas e as soluções filosóficas que, na Modernidade têm se apresentado como:

- ou que as misteriosas entidades são uma parte irreduzível do universo, e pronto; o universo tem consciência e acabou-se;
- ou negar que existe um problema, questão, mistério, enigma; se não podem ser conferidas por comprovação matemática ou testes empíricos, não têm sentido;
- ou domesticar o problema, desdobrando-o em problemas e significados que podemos resolver.

Pinker (2002, p. 587-590) apresenta uma solução diferente: “talvez os problemas filosóficos sejam difíceis não porque sejam divinos, irreduzíveis, sem

sentido ou ciência rotineira, mas porque a mente do Homo sapiens não dispõe do equipamento cognitivo para resolvê-los”. Viveríamos a tragédia de que “a coisa mais inegável que existe, nossa própria consciência, estaria para sempre além do nosso entendimento conceitual”.

Nessa perspectiva, o saber científico sobre o qual nossa cultura se apóia para contextualizar a condição humana *se sabe provisório e encontra seus limites no mistério da origem referente ao Universo e à Vida, a partir do qual intervêm opções filosóficas e crenças religiosas através de culturas e civilizações* (Morin, 2000).

É significativa a ausência de discussões quanto ao lugar da espiritualidade nos currículos escolares em geral, e nas universidades em especial, sobre a importância da Espiritualidade e da Religião nas vidas das pessoas, omitindo um aspecto fundamental da experiência e do pensamento humanos. Além de desconhecer as bases religiosas e teológicas da civilização ocidental e suas contribuições à filosofia, à literatura, aos códigos morais e legais, ao desenvolvimento das instituições políticas e governamentais e aos costumes de nossas sociedades, onde as experiências místicas e espirituais estão presentes.

Algumas pesquisas científicas têm mostrado: que a espiritualidade é um fator importante nas vidas das pessoas, especialmente no que diz respeito ao campo da saúde; que a identificação religiosa pode afetar a relação psicoterapêutica no curso e no resultado da terapia; que pode estar associada com altos níveis de saúde mental e força do ego, que influencia na diminuição do estresse, etc.

Mesmo assim, a espiritualidade é segregada do discurso intelectual e relegada a uma visão predominante na academia de que é um resíduo cultural irracional. Os estudantes com interesses e preocupações espirituais aprendem que a Universidade não validará ou alimentará seus interesses e que, portanto, devem ou suprimir sua vida espiritual ou colocá-la a parte de sua educação formal.

No entanto, já existem alguns movimentos, que encontram inserção nas Universidades através de alguns professores pesquisadores organizados em Centros, Grupos ou Núcleos, que, através de trocas de informações e desenvolvimento de propostas científicas, tentam introduzir acréscimos e mudanças nos currículos acadêmicos. Estamos, pois, no caminho de uma Ciência com Consciência, conforme nos incita Morin, em sua Teoria da Complexidade.

Referências

BALANDIER, Georges. *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997. 280 p.

———. *El desorden: la teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Barcelona: Gedisa, 1988. 237 p.

DORNELES, Malvina do Amaral. *Lo público y lo popular en el ámbito racionalizador del orden pedagógico moderno*. (Tese de Doutorado). Córdoba, República Argentina: Universidad Católica de Córdoba, 1996. 334 p.

MAFFESOLI, Michel. *A transfiguração do político: a tribalização do mundo*. Porto Alegre: Sulina, 1997. 304 p.

———. *No fundo das aparências*. Petrópolis: Vozes, 1996. 350 p.

———. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. 3. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000. 232 p.

———. *O eterno instante: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 194 p. (Coleção Epistemologia e Sociedade, nº 172)

———. *A conquista do presente: por uma sociologia da vida cotidiana*. Natal, RN: Argos, 2001. 231 p.

MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998. 98 p.

———. *A ontologia da realidade*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1999. 350 p.

- MORIN, Edgar. *O paradigma perdido: a natureza humana*. 5. ed. Portugal: Publicações Europa-América, s.d. 222 p.
- . *Ciência com consciência*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998. 350 p.
- . *Complexidade e transdisciplinaridade: a reforma da universidade e do Ensino Fundamental*. Natal: Editora da UFRN, 2000. 58 p.
- . *Amor, poesia, sabedoria*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. 72 p.
- . *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. 2. ed. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2000. 118 p.
- . *A religião dos saberes: o desafio do século XXI*. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. 588 p.
- NICOLESCU, Basarab. *O manifesto da transdisciplinaridade*. São Paulo: Triom, 1999. 153 p.
- . Um novo tipo de conhecimento – transdisciplinaridade. In: ———. et al. *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: Unesco 2000, p. 13-29.
- PINKER, Steven. *Como a mente funciona*. 2. ed., 2. reimpr. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 666 p.
- RANDOM, Michel. *O pensamento transdisciplinar e o real*. São Paulo: Triom, 2000. 244 p.

Psicoterapia e espiritualidade: convergência possível e necessária

Júlio Peres

O psiquismo e sua verdade

A distinção e a interface entre a realidade e a fantasia no âmbito psíquico não estão claramente demarcadas. Condutas objetivas do dia-a-dia muitas vezes são embasadas em referências subjetivas, ou mesmo em crenças que não são comprováveis ou mensuráveis por métodos de investigação científica disponíveis na atualidade. A crença em Deus, ainda que Este não possa ser evidenciado com os atuais instrumentos de investigação, é um exemplo de como a subjetividade pode influenciar e modificar respostas emocionais e comportamentais.

Recorremos aos estudos realizados a respeito das memórias emocionais para ilustrar a intrigante influência do subjetivo na realidade psicológica. É consenso que o acervo das memórias é um dos aspectos cruciais que torna cada ser humano um indivíduo, um ser para o qual não existe outro idêntico mesmo em casos de igualdade genética (Izquierdo, 2002). Os eventos carregados de excitação emocional prazerosa ou desagradáveis são mais lembrados que os eventos emocionalmente neutros, por indivíduos neurologicamente saudáveis (Hamann, 2000). No entanto, as memórias

carregadas de emoção não são estáticas, mas, são interpretações, novas versões reconstituídas do evento original (Damásio, 1995). O cérebro não armazena memórias emocionais ou traumáticas, mas armazena traços de memórias, que são usados em circuitos neuronais para reconstruir lembranças, nem sempre expressando um quadro fiel à experiência do passado (Baddeley, 2000). Loftus (1996) observou, em vários estudos, imprecisões do processo de recordar demonstrando o fenômeno das falsas memórias. Leichtman (2000) revelou que as similaridades entre memórias falsas e verdadeiras são mais profundas do que os pesquisadores têm pensado até então. Além disso, McNally (2003) reporta que respostas aos traumas são orientadas também por crenças emocionais independente de sua assertividade ou precisão. Beckman (2003) chama atenção em seu artigo Falsas Memórias, Dor Verdadeira, sobre as respostas neurofisiológicas compatíveis as observadas em pacientes com Transtorno de Estresse Pós Traumático, que memórias genuínas, porém de eventos impossíveis de terem acontecido, podem gerar. Assim, fica evidente que a subjetividade entre outras incontáveis variáveis pode influenciar respostas objetivas, ainda que os referenciais sejam falsos.

Mas, de fato todas as “subjetividades” seriam falsas, imaginárias ou fantasias? Independentemente de se acreditar ou não na espiritualidade, esta poderia ser real? Mesmo os que não tem este sistema de crenças estariam sujeitos a influência da espiritualidade? Estudos devem ser realizados para nos aproximarmos das respostas a estas questões. Em revisão sistematizada dos estudos a respeito da influência da religiosidade e da espiritualidade publicados em periódicos indexados na última década, Koenig (2001) chama atenção para alguns achados significativos. A melhor qualidade de vida de pessoas que atravessam graves dificuldades cultivando a ligação com a espiritualidade foi constatada, evidenciando vários estudos a relevância do aspecto espiritual na saúde do ser humano. A significativa maioria dos estudos mostrou o impacto

positivo da espiritualidade no processo de recuperação psicológica e física de pacientes que passaram por enfermidades severas.

Um pouco da história do distanciamento espiritual

O interesse sobre o espírito sempre existiu no curso da história humana, a despeito de diferentes épocas ou culturas. A tradição filosófica ocidental abordou a idéia da sobrevivência da alma após a morte física e a continuidade de sua jornada evolutiva a partir dos gregos antigos órficos, que influenciaram Pitágoras, Sócrates e Platão (427-347 a.C.). As raízes da ciência ocidental, assim como da psicologia, remontam também à Grécia Antiga, quando o filósofo Aristóteles (384-322 a.C.) produziu o antigo escrito “Acerca da Alma”, referenciado muitas vezes como o primeiro manual de psicologia. Este mestre da ciência antiga considerava a alma como uma força incorpórea que movia e dominava os corpos. Tratou também de importantes problemas que ainda hoje são discutidos e não respondidos como os fundamentos biológicos da vida anímica (De l’Ame, 1990).

As contínuas reflexões da humanidade sobre si mesma e sobre a vida, sobre as emoções, o por que da existência, do nascimento e da morte deram origem à filosofia, reconhecido berço da psicologia. Todavia, o termo psicologia, onde reside a raiz etimológica *psiché* (alma) + *logos* (razão, estudo), surge no final do século XVI com Rodolfo Goclénio e a publicação *Psychologhía, hoc est de hominis perfectione, animo et in primis ortu eius, commentationes ad disputationes*. A proposta essencial da psicologia foi em sua origem o estudo e a compreensão do espírito. Possivelmente, a psicologia ocidental traria contribuições mais profundas e importantes a todo o universo científico se o espírito permanecesse como tema central dos seus estudos, pesquisas e

investigações. O distanciamento do tema fundamental, que esta ciência pretendia originalmente estudar, deve-se em parte pela resistência dos métodos científicos ocidentais em investigar o não “palpável”. Espírito, do latim *spiritus*, significa literalmente respiração. O conceito está ligado à essência não-material que se manifesta como o princípio animador da vida orgânica. Atualmente, os termos “alma”, “espírito”, “eu” e também “mente” são encontrados como definição de *psyché*.

Objetivando tratar, remover ou modificar sintomas de natureza emocional e promover o crescimento e o desenvolvimento da personalidade surgiram em meados do século XIX as psicoterapias no ocidente. Estas variam em relação às escolas filosóficas, às perspectivas epistemológicas e às teorias e métodos que utilizam como orientação de suas intervenções práticas. Ao longo da história, o universo acadêmico ocidental e conseqüentemente a psicologia se distanciaram do conceito espírito. Reconhecidas abordagens psicoterápicas como o behaviorismo de Watson, a psicanálise de Freud e a Terapia Cognitivo-Comportamental de Beck não consideraram em seus métodos o espírito, mas sim a mente. Tais referenciais foram e são transmitidos dentro do universo acadêmico, que segundo Thomas Kuhn (1962) é um importante propagador e mantenedor de paradigmas numa sociedade. Diante desses dados, surge a pergunta: como e por quê o ocidente se distanciou do conceito original de *psyqué* associado a espírito e alma fortalecendo a associação desse radical com o conceito mente? Algumas reflexões podem ajudar a responder parcialmente essa questão.

A primeira dissecação de um cadáver em público ocorreu em 1315, pelo cirurgião italiano Mondino de Luzzi (2003), que publicou o primeiro manual confiável de anatomia. Este evento, assim como outros, poderiam ter ocorrido antes. Durante séculos no ocidente, o poder religioso, que exercia o suposto saber sobre as questões do espírito, retardou com proibições severas

importantes investigações pertinentes à natureza humana, incitando uma incompatibilidade, generalizada ao longo do tempo, entre as áreas religião e ciência. Segundo Reiser (1983), desde as contribuições trazidas com as primeiras dissecações, a idéia de dividir e estudar porções do corpo pareceu ser natural e desejável. Henry Cinzento escreve em 1858 um dos livros mais populares que a história da medicina já teve: *Anatomia descritiva e cirúrgica*. Em seguida, Walter Bulloch manufatura em 1879 o primeiro microscópio com boa precisão para estudos mais detalhados e minuciosos do corpo humano. A seqüência de avanços no desvendar dos mistérios do corpo favoreceu uma forte associação no ocidente entre a ciência e as explorações do corpo. Assim, fazer ciência passou a ser investigar o corpo (do latim, *corpus*: parte essencial), considerado de fato a essência. Apesar de muitos mistérios do corpo estarem longe de serem desvendados, os mistérios do espírito não pareceram tão importantes como “objeto” de estudo à academia, que talvez de maneira não-consciente se encontrou embevecida com os avanços quanto ao conhecimento e controle do corpo.

Decorrente das influências desta linha histórica, nas últimas décadas, a formação acadêmica de profissionais ligados à área da saúde tem enfatizado a especialização e, não raras vezes, o minucioso aprofundamento na divisão das secções dos seguimentos das partes. Tal perspectiva vem criando uma geração de profissionais de saúde especializados em fatias cada vez mais específicas do ser humano. De fato, a ênfase na especialização associada aos avanços tecnológicos tem mostrado significativos avanços no diagnóstico e tratamento fisiológico de patologias e psicopatologias, porém, deixando a parte outros campos igualmente importantes, complementares e interdependentes ao equilíbrio dos indivíduos (Raiser, 1983). A visão do ser humano que o âmbito acadêmico ocidental promove, está diretamente relacionada à perspectiva de atuação que o psicólogo irá desenvolver em seu trabalho. Assim, a referência

fragmentada do homem transmitida na academia se manifesta freqüentemente no relacionamento do profissional com o sintoma, e não com o ser humano integral, que em certo momento ocupa a condição de paciente. Infelizmente, com o distanciamento do aspecto espiritual, as psicoterapias ocidentais também se distanciaram de conhecimentos fundamentais ao processo de cura.

A demanda reprimida e o renascimento do interesse em investigar a espiritualidade

É perceptível um recente movimento de abertura do meio acadêmico ocidental às propostas terapêuticas que consideram o espírito e a espiritualidade. Em resposta ao crescente interesse, procura e uso de terapias alternativas que inserem a espiritualidade nos Estados Unidos (EUA), o Instituto Nacional de Saúde (NIH) fundou em 1998 o Centro Nacional de Medicina Complementar e Alternativa, para incentivar pesquisas nesse domínio ainda pouco conhecido e pesquisado pelo ocidente. Estudo publicado com o auxílio deste centro mostrou que 47% dos profissionais de saúde em geral utilizam, neles próprios, terapias alternativas, mas não em seus pacientes (Wilson, 2000).

Um especial setor da medicina tem avançado mais que a psicologia com importantes estudos e contribuições sobre a questão espiritualidade. Em estudo epidemiológico, Koenig (2001) constatou-se que 95% dos americanos acreditam em Deus ou num Espírito Universal, 77% acreditam que os médicos devem considerar as suas crenças espirituais, 73% acreditavam que deveriam compartilhar as suas crenças religiosas com o médico, 66% manifestaram interesse de que o médico pergunte sobre sua espiritualidade, mas apenas 10 a 20% relataram que os médicos discutiram a espiritualidade com o paciente. Diante do crescente interesse e procura de tratamentos que incluíssem a

espiritualidade o *American College of Physicians* estabeleceu um consenso sobre quais questões o médico deve fazer ao paciente grave: (1) A fé (religião, espiritualidade) é importante para você nesta doença? (2) A fé (religião, espiritualidade) já foi importante em outras épocas da sua vida? (3) Você tem alguém para discutir as questões religiosas? (4) Você gostaria de explorar as questões religiosas com alguém? Porém, ao verificar as respostas dos médicos Koenig (2001) observou que 64 a 95% acreditam em Deus, 77% acreditam que os pacientes devem relatar suas crenças para a equipe médica, 96% acreditam que o bem-estar espiritual é importante para saúde, contudo, apenas 11% perguntam com frequência sobre questões religiosas e espirituais.

Por qual razão, apenas 11% dos médicos perguntaram aos seus pacientes questões sobre religiosidade e espiritualidade se 96% acreditam que o bem-estar espiritual é importante para saúde de seus pacientes? Além disso, por qual motivo 47% dos profissionais de saúde utilizam, neles próprios, terapias alternativas que inserem a espiritualidade, mas não indicam aos seus pacientes? Talvez o constrangimento de um novo comportamento, não referenciado nos paradigmas vigentes de conduta médica tenha relação com a contradição crença-conduta observada nos estudos citados.

Por outro lado, a medicina oriental que também integra o universo psicológico, preservou a visão do homem como um ser físico e espiritual em suas práticas milenares como a acupuntura, que continuam perenes até hoje. Karasu (1983), em revisão sobre a epistemologia das escolas psicoterápicas do último século assim como dos ensinamentos contidos nas práticas terapêuticas milenares, mostrou que as abordagens envolvidas com processos de cura universais perduram no tempo pelos bons resultados adquiridos. O autor conclui que um psicólogo, para de fato ser terapeuta, deve conhecer com profundidade a realidade espiritual e cultivar o seu desenvolvimento. Só então, o profissional poderá guiar o paciente para o encontro do seu Eu verdadeiro e assim, o

processo de cura ser alcançado. Possivelmente, os estados alterados de consciência como acesso ao conhecimento armazenado pelo espírito, e muitas vezes não acessados em estados de vigília, devem ser mais estudados, conhecidos e então, utilizados pela psicoterapia ocidental.

O complexo mente-corpo-espírito

Em meados do século XVII, o metafísico René Descartes argumenta em seu livro *Le Discours De La Méthode* que “[...] a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que É”, pontuando os pressupostos do dualismo. Assim, a alma, ainda que interligada ao cérebro, teria independência e autonomia a despeito da morte física. Nessa década, Damásio e vários colegas da neurociência argumentam que a mente tem uma base física, que é o cérebro, e sem o substrato neural não haveria como a mente se manifestar (Damásio, 1995). Hoje, esta posição tem sido questionada por estudos de psiquiatras e neurologistas a respeito dos estados de quase-morte (EQM), que mostram o relato assertivo de vários pacientes sobre situações ocorridas durante o estado de coma, enquanto não havia o substrato neural para o cérebro perceber qualquer ocorrência. Em artigo sobre o tema, Fenwick (2002) lança questionamentos interessantes a respeito de como seria possível indivíduos em coma perceberem situações ocorridas durante o atendimento de emergência enquanto o cérebro não tinha condições de registrar qualquer informação? Seriam essas percepções registradas em outra instância não física, como o espírito, que independe do funcionamento cerebral? Grayson (2000) mostrou, que o padrão dissociativo de sintomas (separação de pensamentos, sentimentos ou experiências fora da corrente usual de

consciência e memória) relatados por pessoas que vivenciaram EQM foi consistentemente não patológico, comparado a padrões apresentados por pessoas com transtornos psiquiátricos ou em resposta ao estresse agudo. Astin e seus colegas (2000) em revisão dos estudos randomizados sobre a eficácia de tratamentos de cura a distância (especialmente prece) observaram que 57% deles obtiveram resultados positivos estatisticamente significantes. Tais estudos em conjunto fortalecem cientificamente a evidência da espiritualidade. Atualmente, além da espiritualidade, a reencarnação passou da esfera religiosa e filosófica para o campo das investigações com metodologias científicas. O tema tem sido estudado com seriedade e publicado em revistas científicas de forte impacto no universo acadêmico como *Psychol Psychother*, *J Nerv Ment Dis*, *The Lancet*, *Medical Hypotheses* e outras. Estudos metodológicos de confrontação sobre lembranças espontâneas de vidas passadas relatadas por crianças de diversas culturas, demonstrando consistência à hipótese da reencarnação (Stevenson, 1983). Nos inúmeros casos estudados, Stevenson (1988) e Haraldson (2000) referem que a reencarnação oferece uma possível explicação aos comportamentos incomuns, não produzidos ou imitados no contexto familiar.

Universalidade do fenômeno? Novos paradigmas a caminho?

Se de fato, a espiritualidade passar a ser um fenômeno verdadeiro e reconhecido pela ciência ocidental, como poderíamos rever os paradigmas da psicologia contemporânea? Como se manifestaria este fenômeno na psique e no comportamento humano? Apenas a genética combinada às influências do meio-ambiente poderiam explicar todas as peculiaridades e anormalidades da personalidade humana? Thomas Kuhn (1962) relata que os estudos pelas

janelas de referenciais teóricos podem negligenciar fenômenos observáveis por outros paradigmas mais abrangentes. Por exemplo, o paradigma da física mecanicista foi transposto pelo paradigma da física quântica, que trouxe a subjetividade como diferencial com David Bohm, Niels Bohr, Fritjof Capra e Erwin Schrödinger. Talvez o maior desafio à psicoterapia e ao âmbito da saúde em geral seja a mudança de paradigma da visão do homem, hoje considerado um ser bio-psico-social sem a inclusão da perspectiva espiritual.

Textos antropológicos revelam a significativa recorrência de líderes místicos e/ou religiosos, que ligam a comunidade ao universo espiritual, em grande variedade de culturas espalhadas pelo mundo (Rothkrug, 1987). Carl Jung (1983) refere que, as manifestações inconscientes têm um papel relevante na expressão dos valores e das opiniões religiosas. As religiões podem manifestar as crenças intrínsecas e comuns aos indivíduos que compõem uma sociedade, a menos que sejam manipuladas e inseridas pela pressão e força por uma minoria não representativa da população. Porém, não é tão fácil conferir com precisão o percentual da população mundial que acredita que o ser humano insere instância espiritual. Por exemplo, há 50 anos, o Taoísmo era uma das maiores e mais fortes instituições religiosas na China. Desde a revolução cultural, o governo fez severas campanhas para destruir qualquer instituição religiosa não comunista, perdendo o Taoísmo e outras religiões espiritualistas grande parte de seus adeptos. O site <www.adherents.com> procura organizar dados estatísticos sobre a aderência da população mundial às grandes religiões. Considerando as religiões predominantes no mundo que inserem a espiritualidade em suas doutrinas tais como Budismo, Confucionismo, Cristianismo, Espiritismo, Hinduísmo, Islamismo, Judaísmo, Xintoísmo, Sikismo e Taoísmo é possível estipular que mais de 60% da população mundial acredita na instância espiritual do ser humano. Assim, o número de adeptos à crença na espiritualidade (obtido pelo vínculo religioso)

revela um tropismo à universalidade do fenômeno, a ser mais profundamente investigado pela ciência ocidental.

O modelo convencional da psicoterapia ocidental está baseado em premissas relativas especialmente a técnicas e ao uso da racionalização. A crescente experiência da psicoterapia no globo vem questionando a universalidade destas premissas, sugerindo que as mesmas foram originadas em um contexto cultural específico durante determinado período de tempo (Karasu, 1999). É de essencial importância que a psicologia contemporânea revise a universalidade de suas bases para que possa compreender e trabalhar as manifestações naturais ao ser humano, e assim promover a psicoterapia com mais eficiência. A inserção da espiritualidade faz parte do importante processo de alargamento dos paradigmas ocidentais para melhor qualidade do tratamento psicológico. O futuro da psicoterapia eficiente reside no desenvolvimento de abordagens conceituais com validade universal, que promovam alívio de sintomas, crescimento da personalidade e ajustamento interpessoal. Ressaltamos que o paradigma mais importante a ser ampliado na psicologia ocidental é o da visão do homem como um ser biopsicossocioespiritual.

O desafio da interface entre a psicoterapia e a espiritualidade

Uma fatia da ciência ocidental caminha para a confirmação da realidade espiritual, o que grande parte do mundo há muito conhece. A expressão de um paciente publicada no *J Psychother Pract Res* em resposta ao artigo de Schultz-Ross (1997) sobre as dificuldades de integrar a espiritualidade na psicoterapia traduz a percepção de muitos pacientes que procuram a psicoterapia: “Quando profissionais de saúde forem capazes de compreender e abordar a realidade espiritual, perceberão o que foi perdido por tanto tempo. Talvez, depois disso,

eles possam realmente ajudar a nós, enfermos”. Ainda que a integração psicoterapia-espiritualidade esteja em fase embrionária, os psicólogos têm o desafio de desenvolver abordagens psicoterápicas coerentes para melhor atender o imenso número de pessoas que considera a espiritualidade como verdadeira em seus sistemas de crença. Para isso, estudos devem ser realizados, também por psicólogos, a respeito dos estados modificados de consciência relacionados ao campo espiritualidade tais como meditação e oração (Newberg, 2001). William James (1890) foi um dos primeiros psicólogos que chamou a atenção sobre os outros estados de consciência diferentes do estado de vigília. Metzner (1995) define um Estado Alterado de Consciência (EAC), como uma mudança temporária no pensamento, no sentimento e na percepção, em relação ao estado de consciência ordinário, e que tem um início, uma duração e um final. Charles Tart e outros autores (1990), estudaram os EAC e seu uso em psicoterapia. As vivências neste estado podem ser mnemônicas ou simbólicas, representando, em ambos os casos, uma realidade psíquica. Diversos autores demonstram que a utilização do EAC para a percepção de imagens mentais pode ser uma ferramenta efetiva na formação de novos padrões de pensamento, sentimento e comportamento (Kaspro, 1999). Diferentes estados de consciência promovem novas percepções a respeito de um mesmo fenômeno, e conseqüentemente novos estados emocionais, favoráveis a superação de dificuldades e sofrimentos no âmbito psicológico. Assim, o estudo e a aplicação dos EAC talvez possa ser um dos caminhos para a integração da espiritualidade e da psicoterapia visando o atendimento das pessoas que valorizam, em seus sistemas de crença, essa instância subjetiva, pouco a pouco melhor conhecida e mais tangível.

Referências

- Astin, JA; Harkness, E; Ernst, E. The Efficacy of "Distant Healing": A Systematic Review of Randomized Trials 2000 *Annals of Internal Medicine*. V132:11
- Baddeley, A., Bueno, O., Cahill, L., Fuster, J.M., Izquierdo, I., McGaugh, J.L., Morris, R.G., Nadel, L., Routtenberg, A., Xavier, G., Da Cunha, C. The brain decade in debate: I. Neurobiology of learning and memory. *Braz J Med Biol Res* 2000 Sep; 33(9):993-1002.
- Beckman, M. American Association for the Advancement of Science meeting. False memories, true pain. *Science* 2003 Feb 28;299(5611):1306
- Carl Gustav Jung, Herbert Read (1983) *Civilization in Transition* (The Collected Works of C. G. Jung, Volume 10) Ed Michael Fordham.
- Damásio AR. *O Erro de Descartes, Emoção, Razão e Cérebro Humano*. Europa-América Edit, Portugal. 4th ed. 1995.
- De l'Ame. Paris: Lib. Phil. J. Vrin, 1990 (Ed. J. Tricot).
- Erlendur Haraldsson, Patrick Fowler & Vimala Periyannanpillai (2000). Psychological Characteristics of Children Who Speak of a Previous Life: A Further Field Study in Sri Lanka *Transcultural Psychiatry*, 37, 525-544.
- Fenwick, P. Near death experiences in cardiac arrest: visions of a dying brain or visions of a new science of consciousness. *Resuscitation* 52(2002)5-11.
- Greyson, B. Dissociation in people who have near-death experiences: out of their bodies or out of their minds? *Lancet* 2000; 355: 460-63.
- Hamann SB, Ely TD, Grafton ST, Kilts CD. (1999) Amygdala activity related to enhanced memory for pleasant and aversive stimuli *Nat Neurosci* 2(3): 289-93.
- Izquierdo, I. (2002) *Memória*. Porto Alegre, RS. Brasil. Ed. Artmed Ltda.
- James, W. (1890) *The Principles of Psychology*. New York: Holt.
- Karasu, T.B. The specificity versus nonspecificity dilemma; toward therapeutic

identifying change agents. *Am J Psych* 1986, V143,PP687-685.

Karasu, T.B. Spiritual psychotherapy. *Am J Psychother*. 1999 Spring; 53(2):143-62.

Kaspro MC, Scotton BW. A review of transpersonal theory and its application to the practice of psychotherapy. *J Psychother Pract Res*. 1999 Winter; 8(1):12-23.

Koenig, H. *The Handbook of Religion and Health: A Century of Research Reviewed* (Oxford University Press, 2001).

Koenig, H. *The Healing Power of Faith: Science Explores Medicine's Last Great Frontier* (Simon & Schuster, 1999).

Koenig, H. Religion and Coping with Serious Medical Illness *Ann Pharmacother*. (2001); 35:352-9.

Leichtman MD, Wang Q, Davies KI. (2000) Sharing memories and telling stories: American and Chinese mothers and their 3-year-olds. *Memory*. 2000 May; 8(3): 159-77.

Loftus EF. Memory distortion and false memory creation. *Bull Am Acad Psychiatry Law* 1996; 24(3):281-95.

McNally RJ. Progress and controversy in the study of posttraumatic stress disorder. *Annu Rev Psychol*. 2003; 54(1):229-52.

Metzner R. Therapeutic application of altered states of consciousness (ASC). In: Schiliclitiny M, Leunes H, editors. *Worlds of consciousness*. Vol 5. Berlin: VWB; 1995.

"Mondino de' Luzzi." *Britannica Concise Encyclopedia*. 2003. *Encyclopedia Britannica*. <<http://concise.britannica.com/ebc>>.

Newberg A, Alavi A, Baime M, D'Aquili E. The measurement of cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation using HMPAO-SPECT imaging *J Nucl Med* 2001; 106:113-122.

Reiser SJ. (1983) Technology, specialization, and the allied health professions.

J Allied Health Aug; 12(3):177-82.

Rothkrug, Lionel, 1987, "The Cult of Relics in Antiquity." World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest. Vol. 1, European Archaic Spirituality, ed. Charles Long.

Schultz-Ross RA, Gutheil TG. Difficulties in integrating spirituality into psychotherapy..J Psychother Pract Res. 1997 Spring; 6(2): 130-8.

Stevenson, I. American children who claim to remember previous lives. J Nerv Ment Dis. 1983 Dec; 171(12):742-8.

Stevenson I, Samararatne G. Three new cases of the reincarnation type in Sri Lanka with written records made before verification. J Nerv Ment Dis. 1988 Dec; 176(12):741.

Tart, C. Altered States of Consciousness. 3rd edition. San Francisco: Harper; 1990.

Thomas Kuhn. The Structure of Scientific Revolutions (1962) publ. University of Chicago Press, 1962.

Wilson K, Lipscomb LD, Ward K, Replogle WH, Hill K. Prayer in medicine: a survey of primary care physicians. J Miss State Med Assoc. 2000 Dec; 41(12):817-22.

Espiritualidade e saúde

Gilson Luís Roberto

O termo Espiritualidade sempre foi associado a religião. Só recentemente é que esse termo vem sendo estudado de forma mais independente e livre. No livro *Scientific research on spirituality and health* – fruto de painéis realizados por cerca de 70 profissionais da saúde, sendo a maioria deles médicos e psicólogos –, publicado pelo National Institute for Health Research em outubro de 1997, encontra-se que o uso contemporâneo do termo espiritualidade, separado da religião, tem uma história curta, surgindo na década de 90, como fruto de conhecimento humano e eventos histórico-culturais. Espiritualidade e Religiosidade são estados emocionais ou condições psicológicas e conscienciais que independem da religião e da filosofia. Com isso, não estamos desconsiderando a importância das Religiões, que podem favorecer e estimular esse estado, ou ainda, em alguns casos, devido aos seus padrões rígidos e formalmente estruturado, inibi-los, mas ressaltar que esse termo se reserva ao lado mais elevado e sublime da vida, sendo um potencial humano cultivado pelas pessoas, independentemente de pertencerem ou não a uma dada religião.

Embora a medicina, desde sua remota história, intuisse a interação dos fatores espirituais na saúde, somente agora eles estão sendo estudados cientificamente e com seriedade.

Em 1970, Herbert Benson iniciou seus estudos sobre mentalização ou técnica de meditação na Havard Medical School, apoiado pelo seu Diretor, publicando nessa mesma década, o livro *A resposta do relaxamento*, como

resultados de suas pesquisas. Desde então, vem auxiliando colegas, inconformados com o modelo materialista reducionista, favorecendo-os com a formação na área de pós-graduação em Medicina e Espiritualidade. Em 1996, lançou seu último livro “Medicina Espiritual” no qual afirma com convicção: “[...] em meus 30 anos de prática da medicina nenhuma força curativa é mais impressionante ou mais universalmente acessível do que o poder do indivíduo de cuidar de si e de se curar”. E acentua: “Os anelos da alma – a fé, a esperança e o amor – são eternos, inclinações naturais que o pensamento ocidental moderno reprimiu, mas jamais subjugou”. Para Benson, o modelo ideal de medicina se estrutura num banco de três pés: adequado cuidado pessoal, medicamentos e procedimentos médicos, sendo que uma das pernas, o que os pacientes podem realizar por si mesmos, é o aspecto mais desvalorizado e negligenciado da saúde nos dias de hoje. Existe um aspecto cultural preponderante do paciente delegar ao médico a sua saúde, eximindo-se de assumir o seu papel fundamental na cura. A essa realidade junta-se o grande desconhecimento da maioria em relação ao seu próprio corpo, não conseguindo relacionar os sintomas e muito menos interagir a realidade corporal com a sua realidade interna. É muito comum o paciente chegar ao consultório e afirmar que o seu “estômago” ou o seu “coração” está doente, como se apenas aquele “pedaço” estivesse enfermo e ao mesmo tempo deslocado do seu todo. Isso é reforçado pela medicina, ainda bastante condicionada por uma visão mecanicista e cartesiana, que separou o ser humano em sistemas, perdendo a visão de conjunto, não conseguindo perceber a individualidade na sua totalidade. Dessa forma o médico acaba reforçando essa tendência, esquecendo de focar os aspectos do âmago humano, utilizando demasiadamente da farmacêutica, das cirurgias e dos procedimentos sem, no entanto, considerar que além dos exercícios físicos e nutricionais, o paciente deveria buscar também a invocação das sua crença como forma de maximizar

o poder de cura dos demais recursos. A invocação de crenças não é apenas emocional e espiritualmente confortante, mas fundamental para a saúde.

Os inúmeros estudos e pesquisas que demonstram a importância da crença do paciente no processo de cura fizeram com que Hebert Benson aprofundasse as suas pesquisas, concluindo que as crenças são realmente determinantes para cura, sendo um recurso atemporal e duradouro, o que passou a chamar de “bem-estar evocado” e “fator fé”. Os três componentes do bem estar-evocado seriam:

1º crença e expectativa por parte do paciente;

2º crença e expectativa por parte do paciente e de quem cuida do doente;

3º crenças e expectativas geradas por um relacionamento entre o paciente e quem cuida do doente.

Sobre o “fator fé”, Benson cita inúmeros estudos demonstrando a importância da religiosidade para a saúde humana, chamando a atenção para a solidariedade, altruísmo, oração de intervenção e o toque terapêutico (imposição de mãos ou passe) como recursos fundamentais para o processo de cura.

Benson ainda se dedica ao estudo dos efeitos fisiológicos através da prática do relaxamento. Usando a oração, meditação e mentalização, busca-se uma resposta de relaxamento, gerando um alívio emocional e espiritual com mudanças químicas e físicas ocorridas durante o processo. Essa prática tem sido mundialmente usada na busca do equilíbrio físico e mental, assim como na prevenção de doenças.

Richard Friedman, PhD, falecido, repentinamente, em agosto de 1997, companheiro de Benson no Mind/Body Medical Institute da Escola de Medicina de Harvard e do Beth Israel Deconess Medical Center, foi também responsável pela abertura de caminhos para estudo científico da relação entre espiritualidade e cura, valendo-se dos mais confiáveis métodos de avaliação de pesquisa.

Outra equipe importante é do Dr. William R. Miller, prof. de Psicologia e Psiquiatria da Universidade do Novo México, PhD em Clínica Psicológica pela Universidade de Oregon, e Diretor de Pesquisa do UNMs – Centro de Alcoolismo e Abuso de substância química. Em seu livro, *Integrating Spirituality into Treatment*, Miller e seus colegas abordam temas como “Espiritualidade e tratamento” e “Treinamento profissional em espiritualidade”.

Hirshberg e Barasch relatam no seu livro *Remarkable recovery*, a pesquisa com inúmeros pacientes que haviam recuperado de câncer que lhes deveria ser fatal, através da prece, meditação e da fé.

Em certas culturas, como, por exemplo, na medicina tibetana, essa integração entre o espiritual e a medicina já está historicamente presente, havendo uma abordagem mais holística e global do ser humano. Dentro dessa visão, a cura baseia-se na relação harmônica entre o corpo e a mente. Além da prescrição de remédios, massagens e dietas, o médico recomenda alteração nos padrões de comportamento para se alcançar uma cura profunda e definitiva. Baseado nos preceitos do Budismo, a sabedoria dos lama-médicos indicam máximas de conduta moral e física, orações e técnicas de concentração, meditação e respiração como apoio nesse processo. Para a medicina tibetana, tanto as perturbações mentais como as perturbações físicas são também causadas por influências dos espíritos. Nos Quatros tantras (Gyu Zhi), textos fundamentais da medicina tibetana, há amplo estudo sobre as variedades e tipos destes fenômenos espirituais.

Muitas pesquisas tem sido realizadas em todo o mundo abordando espiritualidade e saúde, principalmente sobre a influência da fé, oração, meditação, mentalização, imposição de mãos, estados alterados de consciência, experiência de quase-morte, interferência de entidades espirituais, reencarnação, perdão, no diagnóstico e tratamento das doenças.

Hoje a medicina já compreende que há uma interação entre o estado

mental com o funcionamento dos sistemas nervoso, endócrino e imunológico. Sistemas que possuem memória e contribuem para a homeostasia. Quando esse eixo funciona adaptativamente mal, costumam favorecer processos patológicos. Essa visão da interatuação desses sistemas originou o que se chamou de Psicoimunologia ou Psiconeuroimunologia.

A mente apresenta uma natureza instável, onde os pensamentos e emoções permanecem quase todo o tempo em flutuações constantes. Ora estamos com os pensamentos exaltados, emocionalmente agitados e ansiosos, em outras vezes os nossos pensamentos estão embotados, nos sentimos apáticos e deprimidos. Essa situação se agrava em função do momento histórico e social em que vivemos, com uma carga de exigências e preocupações cada vez maiores. Em certos momentos de nossas vidas, alguns acontecimentos desestabilizam ainda mais o nosso estado mental, como a morte de familiares ou pessoas queridas, perdas materiais, separações, acontecimentos imprevistos e dolorosos, situações de estresse físico, psicológico ou social.

A instabilidade mental, portanto, provoca reações fisiológicas e bioquímicas importantes, desencadeando uma desarmonia no equilíbrio orgânico, favorecendo o surgimento ou a piora das doenças.

A recíproca também é verdadeira. Toda vez que há uma harmonia das emoções e dos pensamentos, há uma estabilidade interna gerando respostas neuroquímicas, hormonais e imunológicas equilibradas, dando sustentação para que ocorra a cura ou para a manutenção da saúde.

A prática da fé, da meditação, da oração e da mentalização gera um estado de apaziguamento do nosso mundo interno, promovendo uma sensação de bem estar e relaxamento, além de desencadear estados alterados de consciência, propiciando uma percepção maior da realidade externa e interna.

O simples ato de orar e meditar provoca um alívio das tensões. Quando

oramos ou meditamos, focamos a mente num objetivo, abstraindo o pensamento das preocupações cotidianas e aflitivas.

As pesquisas evidenciam que a cura pela oração também se pode dar a distância. Ou seja, a cura não é somente alcançada por quem ora, mas também por quem se ora. O cardiologista Randolph Byrd, realizou em 1988, no San Francisco General Hospital, interessante estudo sobre cura a distância através da prece. Qual seria a explicação para isso? o pensamento poderia se exteriorizar e provocar efeitos a distância de forma direta ou movimentaria outras formas de energias que intercederiam em favor do outro? Tudo indica, que estes fatores se conjugam, além da questão da fé. Experiência em 1990 feita por William G. Braud na Mind Science Foudantion, de San Antonio, Texas demonstraram a ação do pensamento humano sobre o tecido hemático (hemólise). As pesquisas demonstram que a mente consegue interferir na matéria, mas não explicaria tudo, já que muitos não alcançam a cura desejada embora recebam a mesma intensidade de orações.

Práticas mais elaboradas de meditação, como no Budismo e no Yoga, oferecem uma amplitude enorme de recursos. Quando a mente está agitada, ou determinada por algum condicionamento, todo o nosso olhar se dá por essa agitação ou esse condicionamento. Ficamos focado na própria mente e isso é causa de sofrimento. Com a meditação busca-se uma mente límpida, superando a agitação ou torpor mental e a visão possa brotar de uma compreensão profunda. A meditação propicia a diminuição da instabilidade dos pensamentos e emoções, e a partir dessa maior estabilidade, percebe-se a realidade das coisas sem estar identificados com elas. Através da sua prática constante, o praticante procura trazer essa estabilidade, esse olhar mais profundo para o seu dia a dia, alcançar o chamado estado de yoga e assim observar os objetos com mais clareza, enfrentando a situação da vida com mais lucidez.

Existe uma Consciência profunda em cada ser humano, uma Consciência Divina, imaterial, permanente. É aquele que Vê. Esse que Vê, enxerga o mundo através de um “vidro”, que seria a mente com todo o seu conteúdo cultural e emocional. A mente é algo em constante transformação, algo impermanente. Acabamos confundindo essas duas realidades e passamos a achar que somos a nossa mente. O estado de yoga e as diversas formas de meditação espiritual, entre outras coisas, buscam essa conexão com a fonte da percepção, essa Consciência Maior, e não no instrumento da percepção que é a mente, e assim lidar melhor com as armadilhas da mente e na relação com os objetos.

A meditação e o Yoga são poderosos instrumentos na educação da mente, quando praticados com a seriedade e profundidade, para que ela não se torne um obstáculo. O yoga ainda se utiliza de posturas físicas (ásanas), técnicas respiratórias (pranayamas), com efeitos vitalizantes e harmonizantes, preparando o indivíduo para a meditação. O yoga produz um equilíbrio entre o corpo e a mente, gerando saúde, embora não sendo seu objetivo principal, mas uma consequência desse processo.

Várias correntes espiritualistas se utilizam da meditação como técnica de autoconhecimento, cura e para despertar a sensibilidade psíquica.

A fé é outro assunto muito interessante. Que força é essa que leva uma Joana D’Arc enfrentar o mundo e ser queimada numa fogueira? Embora seja algo muito intenso e presente na vida das pessoas, a fé é algo difícil de ser explicada. É um sentido, um sentimento subjetivo que muda de pessoa para pessoa, não podendo ser quantificado pela ciência. Poderíamos até afirmar que ninguém consegue viver sem fé, sem acreditar em alguma coisa, nem que seja na ciência ou na matéria. O paciente não colocaria sua vida nas mãos de um médico numa cirurgia, se não houvesse essa confiança, essa fé na possibilidade da cura e a segurança no conhecimento e na prática desse

profissional. O ser humano necessita depositar a confiança em algo, seja esse algo concreto ou subjetivo. A fé se baseia numa certeza, essa certeza confere confiança e estabilidade a expressar-se em calma, como se o indivíduo já detivesse a clareza de seus sentimentos e o conhecimento que alcançará os seus objetivos perante a vida. No caso da fé religiosa, ela contempla um diálogo entre o indivíduo e o divino, que além da confiança desabrochada em seu íntimo, a pessoa recebe uma força ou apoio além da matéria.

Em 1977 Stoll realizou uma revisão sobre curas espontâneas do câncer, informando que esta questão não é tão incomum como pode parecer e refere que Everson e Cole fizeram em 1976 um apanhado da literatura mundial, coletando 176 casos.

Para os pesquisadores, os mecanismos que favorecem essas curas são basicamente imunológicos e endocrinológicos desencadeadas pela atividade cerebral cortical através da mediação de centros hipotalâmicos. Eles consideram que os efeitos psicológicos e a crença na cura afetam esse mecanismo.

Sobre as chamadas “cura pela fé” Stoll acredita que os fatores mentais ou emocionais podem estar envolvidos, onde a fé, religiosidade e uma crença muito poderosa parecem ser fatores comuns em muitos dos pacientes que mostraram cura espontânea de um câncer.

Ikemi, uma das grandes autoridades nos estudos dos fenômenos psicossomáticos no mundo, relatou a evolução de cinco pacientes de câncer que foram criteriosamente acompanhados e investigados, que apresentaram cura espontânea. O único dado em comum nestes pacientes era o apego à religião.

O médico geriatra Harold Koenig, através de seus estudos concluiu que pessoas que praticam algum culto ou atividade religiosa, ao menos uma vez por semana, possuem sistemas imunológicos mais saudáveis.

Em uma de suas pesquisas, acompanhou 595 idosos por dois anos, a maioria cristãos, onde muitos deles perderam a sua fé em Deus em função das

dificuldades na vida ou inúmeros problemas de saúde, sentindo-se abandonados ou punidos pela Divindade. Koenig identificou maior incidência de morte entre aqueles que haviam perdido a Fé e a Esperança.

Com base nos resultados de seus estudos sistemáticos sobre os efeitos da religião na mente humana, ele recomenda aos médicos encaminharem seus pacientes mais endurecidos aos psiquiatras ou capelães dos hospitais.

O exercício da fé e da oração geralmente estão associados. Ora-se por que se tem fé em algo, assim como a fé comumente busca apoio na oração. Um fator potencializa o outro.

A evidência da existência da continuação da vida espiritual após a morte, e a possibilidade de contato com o chamado mundo espiritual tem sido outra fonte de pesquisa. O xamanismo e outras culturas se utilizam desses contatos para diagnosticar e tratar inúmeras patologias. As experiências de quase-morte é uma evidência dessa realidade espiritual. Hoje dia existem inúmeras publicações sobre o assunto. Cabe ressaltar os estudos publicados pelo neuropsiquiatra Peter Fenwick, presidente da filial britânica da Associação Internacional para Estudos Quase-Morte.

Harold Koenig e Peter Fenwick estiveram no Brasil participando do IV Congresso Nacional da Associação Médico-Espírita e II Congresso Internacional de Médicos-Espíritas ocorrido em São Paulo em junho de 2003 com a participação de 1.200 pessoas.

Harold G. Koenig, MD, MHSc, é médico formado pela Universidade da Califórnia em São Francisco, com especialização em geriatria, psiquiatria e bioestatística. Professor Associado de Medicina e Psiquiatria, e diretor do Centro para Estudo da Religião/Espiritualidade e Saúde da Universidade de Duke, Carolina do Norte. Autor de 24 livros e de cerca de duas dezenas de artigos e matérias sobre saúde mental, geriatria e religião. Editor de duas revistas médicas especializadas: *International Journal of Psychiatry in Medicine*

e *Research News & Opportunities in Science and Theology*. Seu livro *Manual de religião e saúde: revisão de um século de pesquisa* é considerado o mais completo tratado sobre o assunto. A conferência do Dr. Koenig, cujo título foi “Religião, espiritualidade e medicina: história, pesquisa e aplicação”, analisou a relação histórica entre religião e medicina, onde examinou as origens da assistência à saúde, hospitais, medicina e enfermagem, e a relação entre religião e saúde física, demonstrando através dos estudos e pesquisas sobre o assunto, que a prática regular da religiosidade aumenta a resposta imunológica e a sobrevivência do ser humano.

Peter Fenwick é médico neuropsiquiatra britânico formado no Trinity College de Cambridge, com cursos em especialização em neurofisiologia e neuropsiquiatria no Hospital Maudsley, Londres. Responsável pela Unidade de Neuropsiquiatria e Epilepsia do Hospital de Maudsley e também por uma clínica de Londres especializada em traumatismo de crânio. Tem trabalhado em crimes cometidos durante estados “automáticos” da consciência. Dedicou especial interesse a experiências de quase morte, assunto de suas pesquisas nos últimos 15 anos, com mais de 300 casos estudados, tendo escrito o livro *The truth in the light*, ainda não disponível em português. Dr. Peter abordou os fenômenos que ocorrem no leito de morte e a experiência de quase morte, chamando a atenção, entre outras coisas, para o estudo do traçado do eletroencefalograma (EEG), que evidenciou algum tipo de atividade cerebral no período em que o paciente se encontra em morte clínica, momento esse em que não havia mais uma resposta neurológica. Esse momento é coincidente com o período em que os pacientes relatam ter ocorrido os “fenômenos espirituais”, como túnel de luz e contatos com pessoas ou familiares já mortos, como se houvesse uma outra estrutura em funcionamento além do cérebro, dando base para os traçados encontrados no EEG. Peter demonstrou que os estudos apontam para um processo espiritual no momento da morte, de uma

sobrevivência de algo além do corpo humano. Salientou a necessidade de ampliarmos os estudos a respeito da neurociência para aprofundarmos as pesquisas nesse campo.

Cabe ainda ressaltar, entre os importantes debates e estudos promovidos pela presença de 42 expositores médicos e profissionais da saúde, as palestras do físico Amit Goswami e do Dr. Fernando Augusto Garcia Guimarães.

Amit Goswami, PhD em física, Professor de Física da Universidade de Oregon por 34 anos, onde desenvolveu um trabalho científico pioneiro sobre a primazia da consciência. É autor de *O universo auto-consciente*, *A janela visonária*, *Physics of the soul* e *Integral Medicine*. Amit Goswami falou sobre a Medicina Integral e a Física Quântica, propondo um modelo de medicina baseada numa realidade quântica, onde os médicos deveriam abordar a individualidade dentro dos conceitos de energia e da necessidade da ciência médica considerar a realidade de um “corpo espiritual” como base do corpo físico, como forma de ampliar o entendimento da relação mente-corpo, a causa das doenças e de alcançarmos tratamentos que alcancem a profundidade da alma e não apenas a superfície do corpo.

Fernando Guimarães é epidemiologista e professor de medicina da Universidade de Santa Cecília em Santos – SP, e vem oferecendo importante orientação sobre Metodologia da Pesquisa e Metanálise para os médicos que querem desenvolver projetos de pesquisa no campo da espiritualidade, reforçando a importância que um bom trabalho científico se faz com um bom projeto de pesquisa. Mesmo que a idéia seja interessante, os resultados sejam promissores, todo o trabalho perde a credibilidade se não for bem planejado, devendo-se identificar todos os fatores que podem interferir nos resultados e gerar tendenciosidades (amostra não homogênea e/ou não representativa da população, ausência de aleatoriedade na distribuição da amostra, estudos não-cego, etc). Fernando Guimarães apresentou um trabalho de fôlego, onde revisou todos os

estudos e pesquisas médicas realizadas e publicadas nas mais importantes e respeitadas revistas médicas reconhecidas, sobre cura a distância, oração, toque terapêutico, medicina energética, etc. Das inúmeras publicações encontradas e revisadas, separou aquelas com solidez e segurança científica, feitas com estudos randomizados e duplo-cegos, demonstrando a consistência e a quantidade dessas publicações que indicam o grande interesse científico que esses assuntos vêm despertando no meio médico.

Aqui no Brasil, a exemplo que vem ocorrendo nos maiores centros médicos e universidades do mundo, cada vez mais encontramos grupos de estudos e pesquisas sobre religiosidade e espiritualidade. Inúmeros são os hospitais que já desenvolvem, de forma organizada e bem estruturada, um serviço especializado no apoio religioso e espiritual aos seus pacientes, atentos para importância desses fatores no alívio e na cura das doenças. Diversas universidades já possuem núcleos de estudos e pesquisas sobre o assunto, e já se fala em incluir nos currículos das faculdades de medicina, psicologia e enfermagem cadeiras sobre religiosidade e espiritualidade. Como exemplo podemos citar o Núcleo de Estudo sobre espiritualidade que existe dentro da UFRGS e o Núcleo de Pesquisas sobre Espiritualidade e Religiosidade em saúde mental do Instituto de Psiquiatria do Hospital de Clínicas de São Paulo. Conforme informou o médico Alexander Moreira de Almeida, Coordenador do NEPER – Ipq, do Instituto de Psiquiatria do HCFMUSP, o Núcleo é formado um grupo multidisciplinar, sem vínculos com nenhuma religião, que investiga as relações entre saúde espiritualidade, realizando reuniões quinzenais com debates e estudos sobre projetos de pesquisa, artigos científicos ou pesquisas já realizadas. Diversos componentes já fizeram ou estão realizando teses na área. Alexander Moreira de Almeida, gentilmente nos enviou, entre outros significativos trabalhos, um interessante e importante artigo de sua autoria sobre “Diretrizes

metodológicas para investigar estados alterados de consciência e experiências anômalas”, o qual poderemos repassar aos que se acharem interessados.

A reencarnação é outra forte evidência que vem cada vez mais recebendo a atenção de pesquisadores em todo o mundo. Sendo um dos fundamentos de grandes religiões e filosofias, a reencarnação tem sido cada vez mais aceita, até mesmo dentro de muitas religiões cristãs.

Com o avanço da tecnologia que vem permitindo o mapeamento cerebral, pesquisadores, inclusive aqui no Brasil, tem realizados pesquisas onde o paciente é solicitado a relatar sobre a sua infância, ativando no mapeamento cerebral a zona da memória, e depois inventar uma história, onde se observa a ativação da zona cerebral correspondente a imaginação. Depois o paciente, ainda sofrendo o mapeamento cerebral, inicia o processo terapêutico de regressão de memória, atingindo as vidas passadas. Durante esse período, o relato realizado pelo paciente, desencadeia a ativação da zona da memória e não da imaginação. Inúmeras pesquisas existem corroborando com essas evidências.

O poder de cura do perdão foi recentemente pesquisado por Charlotte van Oyen Witvliet, professora de psicologia do Hope College, que durante as lembranças de alguma ferida emocional antiga reações fisiológicas semelhantes quando sentimos raiva.

O Psicólogo Fred Luskin da Universidade de Stanford alerta em seu livro *Forgive for good*, que guardar mágoas e rancores nos desgasta física e emocionalmente. Afirmativa confirmada pelos estudos feitos em 2001 pelo Instituto de Pesquisa Social da Universidade do Michigan, que demonstrou que as pessoas que perdoaram apresentavam uma vida mais saudável.

As mágoas não esquecidas provocam uma ferida na alma, uma lembrança constante que consome nosso tempo e nossas energias, gerando raiva e depressão, aumentando o risco de patologias cardiovasculares e

diminuindo as resposta imunológica que favorecem a instalações de doenças. Quem perdoa se libera de um fardo, alivia o coração e consegue direcionar a mente para outros objetivos na vida.

Cada vez mais médicos e psicólogos se voltam para a espiritualidade. É significativo ver médicos, como o Dr. Mehmet Oz, um grande cirurgião vascular americano, relatar em seu livro *A cura que vem pelo coração*, a sua experiência na união das técnicas cirúrgicas mais avançadas com os recursos da hipnose, do relaxamento, da meditação, da mentalização, da imposição de mãos e do yoga que introduziu no hospital em que trabalha para todos os seus pacientes. Dr. Oz afirma que ora sempre antes de cada cirurgia, que sente-se auxiliado em seu trabalho e que os pacientes, com os recursos espirituais utilizados, necessitam de menor dose de anestesia, apresentam recuperação mais rápida e resultados mais efetivos. É importante que a ciência continue se debruçando no estudo sobre espiritualidade e saúde, sem os preconceitos e conclusões apressadas, para que o avanço nesse campo de pesquisa continue e possibilite uma maior possibilidade de cura e conforto aos pacientes.

Referências

BENSON, Hebert e W. Proctor. *Transcendendo o relaxamento*. Rio de Janeiro: Record, 1995.

BENSON, Hebert; STARK, M. *Medicina espiritual*. 3. ed. São Paulo: Campus, 1998.

BYRD, R.C. Positive therapeutic effects of intercessory prayer in coronary care unit population. *Southern Medical Journal* 81(1988): 826-29.

DOSSEYossey, Larry. *Reinventando a Medicina*. São Paulo: Cultrix, 2001.

FRIEDMA, R., P. C. Zuttemeister; BENSON, H. Unconventional Medicine [letter]. *New England Journal of Medicine* 329 (1993): 1201.

MAHARSHI, Ramana. *Upadesasaram – Textos sobre Vedanta*.

MELLO FILHO, Júlio et al. *Psicossomática hoje*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

PATÂNJALI. *Yogasutras*.

OZ, Mehmet. *A cura que vem do coração*. São Paulo: Cultrix, 2000.

Religiosidade, saúde e qualidade de vida: uma revisão da literatura

Neusa Sica da Rocha
Marcelo Pio de Almeida Fleck

Um grande número de investigações tem tentado clarificar a relação entre religiosidade e saúde, examinando a relação entre religião e uma série de parâmetros de saúde em populações psiquiátricas e não-psiquiátricas.

Uma vez que na velhice os estresses físicos e emocionais são maiores e a prevalência de crenças e comportamentos religiosos está aumentada, esta faixa etária tem sido objeto principal de uma grande gama de estudos. (Koenig, 1991; Holt e Dellmann-Jenkns, 1992). Diferenças estatisticamente significativas e efeitos salutareos foram encontrados em relação à saúde subjetiva, inabilidade funcional, sintomatologia física, prevalência de hipertensão, prevalência de câncer, comportamento de beber e fumar, auto-estima, enfrentamento do estresse, sintomas depressivos, ansiedade crônica, demência, solidão, felicidade e ajustamento emocional (Holt e Dellmann-Jenkns, 1992; Levin e Chatters, 1998). Num estudo longitudinal de 3 anos de acompanhamento, O'Brien (1982) examinou o papel da religião no ajustamento de pacientes em hemodiálise. Mais de 70% dos pacientes notaram que crenças religiosas e éticas foram associadas com melhor ajustamento a sua doença. Após 3 anos de acompanhamento, os pacientes que eram mais religiosos no início do estudo tinham aumentado suas crenças religiosas e tinham um comportamento mais interativo, maior adesão ao tratamento e menos alienação social (O'Brien apud Koenig, 1991).

Um número de estudos tem demonstrado uma relação inversa entre hipertensão e a frequência com que o indivíduo vai à igreja. No entanto, a importância subjetiva dada a religião tem um efeito maior do que a frequência de idas à igreja. Mecanismos neuropsicológicos têm sido implicados na gênese da hipertensão. Ambas, atividade religiosa organizacional e privada, podem proteger contra a ansiedade que adversamente influi na hipertensão (Koenig, 1991).

Em relação à mortalidade, um estudo identificou que a “força derivada da religião” foi o mais forte preditor inversamente correlacionado com mortalidade em 2 anos de acompanhamento de uma amostra de idosos. A taxa de mortalidade entre os idosos com saúde fraca, e baixos escores num índice de religiosidade, foi de 42%, comparados com 19% dos com mais altos escores de religiosidade. Os pacientes com escores menores de religiosidade foram mais propensos a morrer durante o período de acompanhamento.

Altos níveis de religiosidade intrínseca em pacientes idosos estão associados a menor uso de cigarro e álcool (Koenig, 1991). Está claro que as pessoas idosas estão mais propensas a serem religiosas, porém não se sabe se isto representa um efeito do envelhecimento ou da observação ao longo do tempo (efeito da coorte) (Ferraro e Kelley-Moore, 2000).

Há poucos estudos que enfocam a religião como estratégia de enfrentamento de estresse, semelhantes aos enfrentados na velhice, em populações mais jovens (Koenig, 1991).

Existem evidências crescentes de que a religiosidade está associada com saúde mental. Uma revisão sistemática de aproximadamente 200 artigos, demonstrou uma associação positiva em 50% dos casos e negativa em 25% deles. Nesta revisão, a religiosidade foi considerada como sendo um fator protetor para suicídio, abuso de drogas e álcool, comportamento delinqüente, satisfação marital, sofrimento psicológico e alguns diagnósticos de psicoses funcionais (Gartner et al. apud Levin e Chatters, 1998).

Ao estudar a relação entre religiosidade e tempo de permanência no hospital, foi constatado que pacientes deprimidos religiosos permaneceram menos tempo internados do que os não religiosos (Braam et al., 1997; Mitka, 1998; Koenig, 1998). A religiosidade parece atuar como “tampão” no controle do risco para depressão associado com violência, doença física ou perda de alguém próximo (Kendler et al., 1999). Níveis maiores de religiosidade estão negativamente correlacionados com sintomas depressivos.

Um estudo realizado com 577 pacientes internados com idade superior a 55 anos demonstrou que aqueles que tinham uma forma negativa de ligação (por exemplo: sentir-se punido pelo ser superior) com a religião tinham maiores índices de depressão e piores escores de qualidade de vida. Ainda os pacientes em pior estado de saúde apresentavam maior número de formas de ligação positiva (por exemplo: sentir-se ajudado) com a religião. Como o estudo tinha delineamento transversal, não se pode estabelecer uma relação de causa-efeito, ou seja, não podemos dizer que as pessoas estão mais doentes porque são mais religiosas, ou vice-versa (Koenig, 1998).

Estudando pacientes com AIDS, através de uma escala para medir Bem-estar Espiritual e desesperança, observou-se que os pacientes com escores maiores em bem-estar espiritual tendiam a ser mais esperançosos (Elerhorst-Ryan, 1996).

Uma revisão de 27 estudos epidemiológicos sobre a relação entre freqüência a cultos religiosos e saúde mostrou que em 21 houve um impacto positivo e em 4 a associação foi considerada insignificante. Esta revisão demonstrou que freqüentar cultos religiosos é um fator protetor para uma vasta gama de desfechos clínicos: hipertensão (Luskin, 2000), tricomoníase, câncer cervical, tuberculose, saúde subjetiva, suicídio, risco de hipertensão, enfisema (Luskin, 2000), fatores de risco para câncer, nível de dor relacionado ao câncer e morte (Levin e Vanderpool, 1987; Luskin, 2000).

Já um estudo realizado com homens homossexuais infectados pelo HIV, demonstrou que os homens que usavam a religião como forma de enfrentamento tendiam a ter menos sintomas de depressão e que esta associação foi independente da intensidade de sintomas físicos. Além disso, os comportamentos religiosos, tais como rezar e participar de cerimônias religiosas, associou-se positivamente com a contagem de CD4 (Woods et al., 1999). Já um estudo realizado com idosos encontrou uma relação inversa entre atividade religiosa e níveis de Interleucina 6 (um mediador da resposta inflamatória que está inversamente relacionado ao funcionamento do sistema imune). Aqueles idosos com maior atividade religiosa tinham um sistema imune funcionando melhor (Koenig et al, 1997).

Com o objetivo de avaliar o efeito da reza sobre o prognóstico de pacientes internados em uma UTI cardiológica americana, um grupo de líderes religiosos realizou rezas diariamente para um grupo e não rezou para o grupo controle. Nem os pacientes sabiam que havia alguém rezando por eles, nem os religiosos tinham alguma informação a respeito do estado de saúde do paciente, a não ser seu primeiro nome. O grupo que recebeu a reza teve número menor de intercorrências clínicas que o grupo controle. Os autores sugerem que o mecanismo para tal efeito ainda permanece desconhecido e o comparam a descoberta inicial de que frutas cítricas curavam o escorbuto por algum mecanismo que mais tarde se descobriu ser a vitamina C (Harris et al, 1999).

Apesar da maioria dos estudos apontarem para um efeito benéfico da religiosidade, existe a possibilidade de que algumas pessoas procurem a fé buscando a cura de doenças graves. Isto pode impedir pacientes de procurarem um tratamento médico adequado ou de segui-lo. Práticas religiosas contrárias à prática médica, entretanto, não são muito comuns mesmo entre as religiões de tradição fundamentalista e evangélica, que mais fortemente defendem os aspectos sobrenaturais da cura de problemas

físicos (Koenig, 1991). Um exemplo disto é o de um estudo realizado comparando pacientes clínicos e psiquiátricos, que demonstrou que os pacientes psiquiátricos procuravam mais freqüentemente a religião como fonte de cura de seus problemas, bem como apresentaram uma taxa maior de mudança de religião durante o processo de adoecimento (Machado e Cabral, 1997). A prática religiosa levada ao extremo pode influenciar negativamente tanto a saúde física quanto mental. Por vezes, é utilizada para justificar sentimentos de raiva, ódio, agressão e preconceito, sendo restritiva e confinadora (Koenig et al., 2001).

A religião também pode ser utilizada como modelo explicativo da origem ou causa das doenças “competindo” com o modelo médico. No Brasil, muitas religiões apresentam explicações e modelos de cura para as doenças como o Pentecostalismo, o Espiritismo e o Candomblé. Para o primeiro, a doença é causada pela intrusão de entidades do mal e a cura se estabelece através da expulsão pública do mal. Para o segundo, é causada pela interferência ou obsessão de espíritos menos desenvolvidos e a cura é possível com a educação destes espíritos. Para o último, a doença é causada pela ação prejudicial de homens e/ou entidades sobrenaturais e a cura pode ser alcançada firmando-se alianças(ex.: oferenda) para garantir proteção ao indivíduo. Em algumas situações estas visões podem competir com o tratamento médico (Rabelo, 1993).

Knauth e colaboradores (1997), em nosso meio, estudaram as representações religiosas sobre a doação de órgãos e a influência da definição do momento da morte. A análise preliminar de 15 entrevistas realizadas com líderes religiosos identificou estes apesar de não contra-indicarem o transplante, não o viram como muito positivo. O transplante então causaria uma interferência no desligamento do espírito do corpo.

A maioria dos estudos tem focalizado seu interesse em esclarecer se uma maior ou menor vinculação com a religião pode levar a melhores resultados na

saúde. Poucos têm se feito a pergunta ao contrário, isto é, será que quando se fica doente, se fica mais religioso?

Poucos estudos compararam o quanto a religiosidade pode ajudar as pessoas de diferentes grupos a enfrentar situações negativas das suas vidas. Uma exceção foi um estudo realizado nos EUA, utilizando uma amostra nacional, onde foi perguntado qual a estratégia de enfrentamento que eles mais utilizaram para lidar com sérios problemas pessoais. De todos os participantes, 44% disseram que rezar era a forma de enfrentamento que melhor tinha lhes ajudado. Especificamente uma percentagem mais alta de mulheres (King et al., 1994; Ferraro e Kelley-Moore, 2000), indivíduos mais velhos e com ganhos financeiros menores identificaram a reza como sua melhor forma de lidar com estresse (Pargament e Brant, 1998).

Num estudo realizado com 586 pessoas que costumavam freqüentar a igreja, verificou-se que, durante eventos negativos de vida, principalmente durante episódios de doença, estes fortaleceram sua relação com a religião (Pargament et al. apud Ferraro e Kelley-Moore, 2000).

Outro estudo identificou que pessoas que são forçadas a lidar com doenças crônicas, usam cinco vezes mais a reza como estratégia de enfrentamento do estresse que pessoas que têm de lidar com problemas que não se relacionem com a saúde (Elisson e Taylor apud (Ferraro e Kelley-Moore, 2000).

As demandas emocionais criadas pela vivência de uma doença crônica têm sido objeto de interesse. O diagnóstico de Aids, por exemplo, pode colocar o indivíduo pela primeira vez em contato com a idéia da sua morte. Este fato gera uma necessidade encontrar um significado para sua vida que muitas vezes é dado pela vinculação com a espiritualidade. Esta dimensão pode também lhe oferecer uma fonte de esperança, maximizar o bem estar e diminuir os sentimentos de depressão e ansiedade, como têm sugerido alguns autores (O'Neil e Kenny, 1998). Estudos com pacientes com Diabete Mellitus já haviam apontado na mesma direção (Landis, 1996).

Pacientes com câncer ginecológico quando pesquisadas referiram que ficaram mais religiosas após terem adoecido e que as mais religiosas eram mais esperançosas e tinham menos dor (Luskin, 2000).

Limitações metodológicas para o estudo da religiosidade

A literatura que avalia o impacto da religiosidade em saúde apresenta vários problemas metodológicos. Sloan e colaboradores (1999), revisando este assunto, destacam que diferenças genéticas, comportamentais e variáveis como idade, sexo, educação, etnia, nível sócio-econômico, e estado de saúde podem ser importantes vieses de confusão nestes estudos. Os mesmos autores sugerem a necessidade de estudos bem conduzidos para orientar condutas baseadas em evidências também nesta área.

Outra dificuldade apontada nesta área é o de como “medir” religiosidade. A avaliação da religiosidade é feita de diversas maneiras nos diferentes estudos (King et al., 1999). Em geral, a variável “religiosidade” é avaliada em relação à afiliação (ex. católica, budista, etc.), ou prática religiosa (praticante/não praticante) ou frequência aos cultos (semanal, mensal, etc.). Estas estratégias são sabidamente limitadas para estudar uma variável da complexidade que é (ou o que pode vir a ser) a religiosidade na vida de um paciente (Larson et al., 1986; King et al., 1994).

Não existem, na literatura, instrumentos para avaliar a religiosidade que sejam ao mesmo tempo de fácil aplicação, que atendam aos aspectos mais genéricos das religiões, isto é, aqueles presentes em todas ou na maioria delas, e também capazes de incorporar realidades específicas de uma determinada religião. Além disso, os poucos instrumentos disponíveis são em geral desenvolvidos nos Estados Unidos e provavelmente pouco válidos para estudar a prática religiosa em diferentes culturas.

Um instrumento criado por Ellison (Escala de Bem-Estar Espiritual) e validado em certas populações por Kirschling e Pittman (1989) apesar de ser amplamente aceito e freqüentemente utilizado, apresenta as limitações psicométricas além de apresentar uma perspectiva claramente judaico-cristã (O'Neil e Kenny, 1998; Hatch et al., 1998).

Os conceitos de religião, religiosidade e espiritualidade não são consensuais. O dicionário Oxford define “espírito” como a “parte do homem imaterial, intelectual ou moral”. A *Espiritualidade* coloca questões a respeito do significado da vida e da razão de viver e não se limita a alguns tipos de crenças ou práticas. A religião é definida como a “crença na existência de um poder sobrenatural, criador e controlador do universo, que deu ao homem uma natureza espiritual que continua a existir depois da morte de seu corpo”. *Religiosidade* é a extensão na qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião. Embora haja uma considerável sobreposição entre a noção de espiritualidade e de religiosidade, a religiosidade difere na medida em que há uma clara sugestão de um sistema de adoração e doutrina específica que é partilhada com um grupo. *Crenças pessoais* podem ser quaisquer crenças ou valores que um indivíduo sustenta e que formam a base de seu estilo de vida e de seu comportamento. Embora possa haver uma sobreposição com o conceito de espiritualidade, as crenças pessoais não necessariamente são de natureza não-material como no caso do ateísmo.

Módulo de avaliação da espiritualidade, religiosidade e crenças pessoais da OMS (WHOQOL-SRPB)

A partir das evidências acumuladas na literatura e na prática médica, a Organização Mundial da Saúde através do Grupo de Qualidade de Vida incluiu no seu instrumento genérico de avaliação de Qualidade de vida, o WHOQOL-

100 (World Health Organization Quality of Life Instrument – 100 itens), um domínio denominado Religiosidade, Espiritualidade e Crenças Pessoais. Este domínio é composto por 4 questões que se mostraram insuficientes nos testes de campo realizados em vários centros. Assim, o Grupo de Qualidade de Vida decidiu desenvolver um módulo do WHOQOL-100 específico para avaliar esta dimensão dentro de uma perspectiva trans-cultural.

Até que se chegue na versão final do módulo, já foram realizados várias etapas que descreveremos a seguir:

1. Revisão da literatura e do construto “espiritualidade” e reunião com experts

2. Grupos focais a partir das definições

As discussões nos grupos focais foram conduzidas nos centros colaboradores em suas línguas nacionais, sendo considerado na metodologia utilizada um passo central na aquisição de informações trans-culturais. No centro brasileiro, realizaram-se 15 grupos focais (n=142), incluindo profissionais da saúde, pacientes agudos, crônicos e terminais, bem como de religiosos (católicos, evangélicos, afro-brasileiros e espíritas) e ateus. Nestes foram discutidas as facetas sugeridas pelo grupo de experts. A técnica de grupo focal mostrou-se adequada para captar as diferentes opiniões dos participantes. Permitiu que fossem testadas as hipóteses dos pesquisadores redirecionando e/ou ampliando conceitos previamente estabelecidos por um grupo de experts. Além disso, evidenciou a importância da discussão sobre a dimensão espiritual na vida dos pacientes (Fleck, 2003).

3. Geração de questões nos países

Depois de completada a etapa dos grupos focais, os centros discutiram os achados encontrados dos grupos focais. Participam desta etapa, o investigador principal e os moderadores. Foram as anotações feitas

durante os grupos focais com o objetivo de fazer sugestões de mudanças nas definições das facetas bem como sua compreensibilidade. Sugestões de cada centro foram encaminhadas para o grupo coordenador em Genebra com sua justificativa.

4. Reunião para redação dos itens em Genebra

Os dados oriundos do trabalho dos diferentes centros foram vertidos para o inglês e reunidos com o objetivo de verificar os itens propostos, transcritos, anotados e graduados por importância nos grupos focais. As questões propostas foram então re-escritas, segundo os critérios definidos previamente para os instrumentos WHOQOL (Fleck et al. 1999).

5. Desenvolvimento do módulo do estudo piloto

Os itens foram organizados em um questionário para ser utilizado juntamente com o WHOQOL-100. Os questionários foram pré-testados numa pequena amostra em alguns países. O objetivo desta fase foi o de obter um *feedback* preliminar dos problemas com as palavras utilizadas, escalas de respostas, instruções, relevância das questões e receptividade geral do módulo.

6. Condução do estudo piloto

O estudo piloto foi realizado com no mínimo 240 indivíduos por centro participante. Dados demográficos, além dos relacionados à saúde dos indivíduos participantes, foram coletados pelos investigadores.

7. Análise estatística dos dados do estudo piloto

Há um plano de análise padronizado desenvolvido para analisar os dados. Foram realizadas análise de frequência, de confiabilidade e de correlação, além de análise fatorial e de multidimensionalidade.

8. *Teste de campo*

O objetivo do teste de campo é o de (1) estabelecer as propriedades psicométricas do módulo WHOQOL-SRPB; (2) avaliar a relação entre saúde, qualidade de vida e Espiritualidade, crenças pessoais.

Atualmente a ampliação deste domínio já foi testada em piloto e a análise estatística já foi concluída e aguarda o teste de campo, a não ser na etapa da reunião com experts, o centro brasileiro participou de todas as etapas realizadas até o momento.

Religiosidade e qualidade de vida

A religiosidade parece não somente estar relacionada positivamente a prognósticos clínicos, mas também com qualidade de vida. A respeito disto, alguns estudos têm apontado para a importância da inclusão da dimensão espiritual entre seus domínios. (Holland, 1998; Gioiella, 1998; Cella, 1999).

Ross (1995) definiu a dimensão espiritual como dependendo de três componentes: (1) a necessidade de encontrar significado, razão e preenchimento na vida; (2) a necessidade de esperança/vontade para viver; (3) a necessidade de ter fé em si mesmo nos outros ou em Deus. A necessidade de significado é considerada uma condição essencial à vida e quando um indivíduo se sente incapaz de encontrar um significado ele sofre em função de sentimentos de vazio e desespero.

A dimensão espiritual tem sido considerada essencial para o conceito de saúde, bem-estar e qualidade de vida, principalmente para aqueles com diagnósticos potencialmente fatais. A dimensão espiritual foi definida por pacientes, numa amostra de conveniência (n=15) com 10 mulheres com câncer e 5 homens com AIDS, como sendo composta por 3 conceitos principais: a crença em uma força superior, o reconhecimento da mortalidade e a atualização

do eu que seria composto por amor próprio, aceitação e encontrar significado na vida e na doença. Neste estudo, aqueles doentes que encontraram um significado para sua doença também apresentaram uma melhor qualidade de vida (Fryback e Reinert, 1999).

A freqüência com que uma pessoa reza parece não ser um bom indicador do impacto da oração na qualidade de vida de um indivíduo. Um estudo que procurou avaliar quais tipos de oração tem maior efeito sobre a qualidade de vida, identificou que, mais importante que a freqüência de oração, foram os aspectos qualitativos da reza e a forma de rezar. Ter tido uma experiência durante a reza foi consistentemente relacionada com cinco medidas de qualidade de vida: satisfação com sua vida, bem-estar existencial, felicidade, afetos negativos e satisfação religiosa. Apenas em relação aos afetos negativos é que não houve significância estatística. Convém ressaltar as limitações do estudo que realizou entrevistas por telefone e utilizou um construto de qualidade de vida que colocava um peso muito grande para os aspectos espirituais. O artigo também não deixa claro qual o significado de ter uma experiência religiosa (Paloma e Pendleton, 1989).

As pessoas podem utilizar a religião de diferentes formas para enfrentar situações difíceis. Com o objetivo de avaliar quanto uma forma positiva ou negativa de relacionamento com a religião pode correlacionar-se ou não com qualidade de vida, Pargament e colaboradores (1998) realizaram um estudo com idosos com sérias doenças médicas, com pessoas que tinham sido vítimas do ataque de bomba em Oklahoma e com jovens que haviam sofrido eventos de vida estressantes. Uma maior utilização da forma positiva de relacionamento não se correlacionou com qualidade de vida ou depressão. No entanto, uma maior utilização da forma negativa correlacionou-se moderadamente com níveis maiores de depressão e níveis piores de qualidade de vida. Os autores concluem que a religião pode ser tanto uma fonte de alívio como de desconforto, dependendo de

como a pessoa se relaciona com ela (Pargement et al., 1998; Kendler et al., 1999).

A correlação positiva entre bem-estar espiritual e qualidade de vida em pacientes oncológicos independente do tipo de neoplasia foi confirmada em pesquisas recentes (Cella et al., 1999). Num estudo utilizando a técnica de grupo focal, realizado com 21 pacientes portadoras de câncer de mama, o bem-estar espiritual (composto por esperança, sentido da vida, mudança espiritual, atividade espiritual/religiosa e incerteza) foi considerado muito importante como parte de um construto de qualidade de vida (Ferrel et al., 1995). Um outro estudo com pacientes com diversos tipos de câncer verificou que maiores escores de religiosidade estavam positivamente correlacionados com qualidade de vida em geral e negativamente correlacionado com desesperança (Ringdal, 1996). Entre mulheres sobreviventes de câncer de mama assintomáticas por mais de 5 anos, aquelas que tinham uma visão da vida positiva tanto filosoficamente quanto espiritualmente foram mais propensas a terem hábitos mais saudáveis e tenderam a dar mais suporte para seus semelhantes (Kurtz et al., 1995). Pacientes com vários tipos de neoplasias ginecológicas mostraram uma relação positiva entre qualidade de vida e bem-estar espiritual, existencial e religioso (Gioiela, 1998).

Aqui em nosso meio, com o objetivo de verificar a associação entre estado de saúde e níveis de espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais (SRPB); estado de saúde e qualidade de vida e qualidade de vida e SRPB, realizamos um estudo transversal controlado, com amostra de 241 indivíduos. Esta foi composta por 122 pacientes e 119 indivíduos saudáveis da comunidade. A comparação entre pacientes e saudáveis quanto aos domínios do WHOQOL-100 demonstrou piores escores para os pacientes na maioria dos os domínios. Apenas no domínio do SRPB, os pacientes apresentaram uma média maior que os saudáveis, mas esta diferença não foi estatisticamente significativa. Já a média/paciente do WHOQOL-SRPBi foi 96,9 comparada a média/saudáveis = 92,9 ($P=0,03$). Após usar um

modelo de regressão múltipla onde incluía a variável NSE esta diferença deixou de ser significativa. Também num modelo de regressão múltipla, o WHOQOL-SRPBi aparece positivamente associado com domínio psicológico, relações sociais, ambiente, SRPB e QOL geral (beta=0,17; beta=0,12; beta=0,11; beta=0,72; beta=0,10, respectivamente), quando ajustado para idade, NSE, BDI e estado de saúde. Apesar do aumento do WHOQOL-SRPBi (escores de importância das facetas de espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais) estar sofrendo influência de outros fatores, principalmente NSE, em relação a qualidade de vida, a espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais teve uma associação positiva em alguns domínios da qualidade de vida independente de outros fatores envolvidos (Rocha et al., 2002).

Assim o construto Espiritualidade teria um valor intrínseco para avaliação em saúde ao oferecer um referencial de significados para o enfrentamento da condição de doença. Podemos concluir, que mesmo sendo considerada como de extrema importância para a vida das pessoas, a dimensão espiritual ainda é pouco estudada e deve merecer maior atenção nas pesquisas futuras sobre qualidade de vida.

Referências

- O'BRIEN ME. Religious faith and adjustment to long-term hemodialysis. *Journal of Religion and Health*, 1982; 21; 68-60.
- KOENIG HG. Religion and Prevention of Illness in Later Life. *Religion and Prevention in Mental Health*, 1991; 69-89.
- HOLT MK, DELLMANN-JENKINS M. Research and Implications for Practice: Religion, Well-Being/Morale, and Coping Behavior in Later Life. *Journal of Applied Gerontology*, 1992; 11(1): 101-110.
- LEVIN JS, CHATTERS LM. Research on Religion and Mental Health: An

Overview of Empirical Findings and Theoretical Issues. In: Koenig, H. *Handbook of Religion and Mental Health*, Londres: Academic Press, 1998: 33-50.

LEVIN JS, CHATTERS LM. Religion, Health, and Psychological Well-Being in Older Adults. Findings from National Surveys. *Journal of Aging and Health*, 1998; 10(4): 504-531.

FERRARO KF, KELLEY-MOORE JA. Religious Consolation among Men and Women: do Health Problems Spur Seeking? *Journal for the Scientific Study of Religion*, 2000; 39: 220-234.

KING M, SPECK P, THOMAS A. Spiritual and Religious Beliefs in Acute Illness – Is This a Feasible Area for Study? *Social Science and Medicine*, 1994; 38(4): 631-636.

BRAAM AW, BEEKMAN ATF, DEEG DJH, SMIT JH, TILBURG W van. Religiosity as a protective or prognostic factor of depression in later life; results from a community survey in The Netherlands. *Acta Psychiatr Scand*, 1997; 199-205.

MITKA M. Getting religion Seen as Help in Well Being. *JAMA*, 1998; 280(22): 1896-1897.

KOENIG HG, PARGAMENT KI, NIELSEN J. Religious Coping and Health Status in Medical Ill Hospitalized Older Adults. *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 1998; 186: 513-521.

KENDLER KS, GARDNER CO, PRESCOTT, CA. Clarifying the Relationship Between Religiosity and Psychiatric Illness: The Impact of Covariates and the Specificity of Buffering Effects. *Twin Research*, 1999; 2: 137-144.

ELERHORST-RYAN JM. Instruments to Measure Spiritual Status. In: Spilker, B. *Quality of Life and Pharmacoeconomics in Clinical Trials*. 2nd edition. Philadelphia: Lippincott-Raven Publishers, 1996: 145-153.

LUSKIN F. Review of the Effect of Spiritual and Religious Factors on Mortality and Morbidity with a Focus on Cardiovascular and Pulmonary Disease, *Journal of Cardiopulmonary Rehabilitation*, 2000; 20(8): 8-15.

LEVIN JS, VANDERPOOL HY. Is Frequent Religious Attendance Really

Conducive to Better Health: Toward an Epidemiology of Religion. *Social Science and Medicine*, 1987; 24(7): 589-600.

WOODS TE, ANTONI MH, IRONSON GH, KLING DW, Religiosity is Associated with Affective and Immune Status in Symptomatic HIV – Infected Gay Men. *Journal of Psychosomatic Research*, 1999; 46 (2): 165-176.

KOENIG HG, COHEN HJ, GEORGE LK, HAYS JC, LARSON DB, BLAZER DG. Attendance at Religious Services, Interleukin-6, and Other Biological Parameters of Immune Function in Older Adults. *International Journal Psychiatry in Medicine*, 1997; 27(3): 233-250.

HARRIS WS, GOWDA M, KOLB JW et al. A Randomized, Controlled Trial of the Effects of Remote, Intercessory Prayer on Outcomes in Patients Admitted to the Coronary Care Unit. *Archives of Internal Medicine*, 1999; 159: 2273-2278.

LEVIN JS. Religion and Health: is There an Association, is it Valid, and is it Causal? *Social Science and Medicine*, 1994; 38(11): 1475-1482.

MACHADO AL, CABRAL MAA. Estudo Descritivo da Influência das Práticas Religiosas no Doente Mental. *Jornal Brasileiro de Psiquiatria*, 1997; 46(12): 639-644.

KOENIG HG, LARSON DB, LARSON SS. Religion and Coping with Serious Medical Illness. *The Annals of Pharmacotherapy*, 2001; 35:352-359.

KNAUTH, D. et al. Um estudo das Representações Religiosas sobre Doações de Órgãos e Sangue e Influência da Definição do Momento da Morte. *Revista do HCPA*, 1997; 15(2).

RABELO MC. Religião e Cura: Algumas Reflexões sobre a Experiência Religiosa das Classes Populares Urbanas. *Cadernos de Saúde Pública*, 1993; 9(3): 316-325.

PARGAMENT KI, BRANT CR. Religion and Coping. In: Koenig, H. *Handbook of Religion and Mental Health*, Londres: Academic Press, 1998: 111-128.

O'NEIL DP, KENNY EK. Spirituality and Chronic Illness. *Image: Journal of Nursing Scholarship* 1998, 30: 275-280.

- LANDIS BJ. Uncertainty, Spiritual Well-Being, and Adjustment to Chronic Illness. *Issues in Mental Health Nursing*, 1996; 17: 217-231.
- ROSS L. The Spiritual Dimension: its Importance to Patients' Health, Well-being and Quality of Life and its Implications for Nursing Practice. *Int J Nurs Stud*, 1995; 32: 457-468.
- SLOAN RP, BAGIELLA E, POWEL T. Religion, spirituality, and medicine. *The Lancet*, 1999; 353:664-667.
- KING M, SPECK P, THOMAS A. The Effect of Spiritual Beliefs on Outcome from Illness. *Social Science and Medicine*, 1999; 48: 1291-1299.
- LARSON DB, PATTISON M, BLAZER DG, OMRAM AR, KAPLAN BH. Systematic Analysis of Research on Religion Variables in Four Major Psychiatric Journals, 1978-1982. *American Journal of Psychiatry*, 1986; 143(3): 329-334.
- KIRSCHLING JM, PITTMAN JF. Measurement of Spiritual Well-being: A Hospice Caregiver Sample, *The Hospice Journal*, 1989; 5(2): 1-11.
- HATCH RL, BURG MA, NABERHAUS DS, HELLMICH LK. The Spiritual Involvement and Beliefs Scale: Development and Testing of a New Instrument. *The Journal of Family Practice*, 1998; 46(6): 476-486.
- HOLLAND JC, KASH KM, PASSIK S et al. A Brief Spiritual Beliefs Inventory for Use in Quality of Life Research in Life-Threatening Illness. *Psycho-oncology*, 1998; 7:460-469.
- GIOIELLA ME, BERKMAN B, ROBINSON M. Spirituality and Quality of Life in Gynecologic Oncology Patients. *Cancer Practice*, 1998; 6(6): 333-338.
- CELLA D, BRADY MJ, PETERMAN AH, FITCHETT GA. Case for Including Spirituality in Quality of Life Measurement in Oncology, *Psycho-oncology*, 1999; 8: 417-428.
- FRYBACK PB, REINERT B. Spirituality and People with Potentially Fatal Diagnoses. *Nursing Forum*, 1999; 34:13-22.
- PALOMA MM, PENDLETON BF. Exploring Types of Prayer and Quality of Life: a Research Note. *Review of Religious Research* 1989, 31: 46-53

- PARGAMENT KI, SMITH BW, KOENIG HG, PEREZ L. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1998; 37: 710-724
- FERREL B, GRANT MM, FUNK B, OTTIS-GREEN S, GARCIA N. Quality of life in breast cancer survivors as identified by focus group. *Psycho-oncology*, 1997; 6: 13-23.
- KURTZ ME, WYATT G, KURTZ JC. Psychological and Sexual Well-Being, Philosophical/Spiritual Views, and Health Habits of Long-term Cancer Survivors. *Health Care for Women International*, 1995; 16: 253-262.
- RINGDAL GI. Religiosity, Quality of Life, and Survival in Cancer Patients. *Social Indicators Research*, 1996; 38: 193-211.
- FLECK MPA, BORGES ZN, BOLOGNESI G, ROCHA NS. Desenvolvimento do WHOQOL, módulo Espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais. *Revista de Saúde Pública*, 2003; 37(4): 446-55.
- FLECK M, LEAL OF, LOUZADA S et al. Desenvolvimento da Versão em Português do Instrumento de Avaliação de Qualidade de Vida da OMS (WHOQOL – 100), *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 1999; 21(1): 19-28.
- FLECK M, LOUZADA S, XAVIER, M et al. Aplicação da Versão em Português do Instrumento de Qualidade de Vida da Organização Mundial da Saúde. *Revista de Saúde Pública*, 1999; 33(2): 198-205.
- ROCHA NS, BORGES ZN et FLECK MPA. Health Status and Quality of Life: the effect of Spirituality/Religiosity/Personal Beliefs. *Quality of Life Research*, 2002; 11(7): 654.

Espiritualidade e qualidade de vida: uma visão psicanalítica

Lucio Boechat

As questões religiosas e a psicanálise tiveram ao longo do tempo uma convivência difícil.

Freqüentemente se pôde identificar, com algumas exceções, uma posição de exclusão de ambos os lados, ou então de uma certa indiferença como se evitassem um território de conflito perigoso.

De forma contraditória, podemos observar que ambas tratam de temas que coincidem em boa parte no campo que atuam: ambas têm o homem como um dos objetos principais; ambas tentam buscar o alívio ou o consolo para o sofrimento humano; ambas lidam com as relações interpessoais e têm no tema do **encontro** uma das pedras de alicerce de seu exercício pragmático.

Este conflito tem inúmeras causas, históricas, ideológicas e institucionais.

Uma delas foi, sem dúvida, uma posição um tanto anti-religiosa do fundador da psicanálise, Sigmund Freud.

Freud tinha razões biográficas e histórico-culturais para ter esta posição na época. Não nos ocuparemos destas questões neste momento. Quero apenas resumir brevemente qual era fundamentalmente a posição teórica de Freud sobre o tema.

Freud tinha uma visão que se fundamentava em dois aspectos principais:

O *primeiro*, considerava a religião como uma forma de defesa inconsciente como uma espécie de gigantesca manifestação coletiva de uma

neurose obsessiva. Desta forma os rituais e exercícios religiosos seriam réplicas dos atos obsessivos inseridos na cultura de uma determinada população. Mas seriam defesas inconscientes contra o quê?

Contra duas ansiedades primordiais: o medo da morte e a culpa pelo desejo de morte.

O medo colocaria o homem em uma situação de impotência e desamparo e a religião serviria, de forma inconsciente, como um substituto idealizado dos pais que teriam a função primordial de proteção.

No segundo aspecto, a religião seria um derivado da culpa pelo assassinado mítico do pai primordial. Neste caso não é o medo de morrer mas o medo de matar quem se odeia e ama ao mesmo tempo, o pai, que dá início à religião.

Freud defendia a idéia que a mente humana guardava, em seus recônditos inconscientes, fantasias primitivas do tempo das origens da raça humana.

Na horda primitiva, o chefe do bando monopolizava sexualmente as mulheres e punia com a morte quem ousasse desafiar o seu poder. Um dia os irmãos se reuniram em uma espécie de motim e assassinaram o pai. Depois, arrependidos do crime, criaram os totens, o tabu do incesto e as leis exogâmicas do parentesco.

A magia e a Religião seriam formas institucionalizadas de rememorar o parricídio e a culpa. Os deuses seriam derivados psíquicos forjados pelo recalque, da morte do primeiro pai.

*

Esta simplificação grosseira que fiz das teorias de Freud, certamente não faz jus à complexidade e genialidade das suas teorias, mas permite formular uma primeira crítica que nos ajuda a ingressar no tema da espiritualidade e da vida.

Os demais pensadores da psicanálise, nos mais de cem anos que se seguiram às formulações iniciais de Freud, puderam criticar e ampliar as suas

idéias, assim como continuar a se alimentarem da fonte inesgotável de seus ensinamentos que são permanentemente revisitados e atualizados.

Qual seria a crítica contemporânea que podemos fazer então a Freud com relação a estas idéias?

Penso que Freud errou em considerar a Religião apenas como uma defesa e o sentimento religioso como uma ilusão.

A Religião pode ser usada como uma defesa e pode atender às necessidades neuróticas. Mas neste sentido, ela não se diferencia de muitas outras coisas como a *Ciência*, a *Arte* e a *Tecnologia*.

Todas elas podem servir como substitutos inconscientes dos deuses e como defesa a nosso sentimento de impotência e desamparo. Não podemos, no entanto, defender a tese que elas servem *apenas* para isto.

A espiritualidade e o sentido do sagrado são aspectos essenciais do ser humano e fundamentais em sua vida.

O psicanalista Jurandir Freire Costa comenta sobre isto em seu artigo “Sobre psicanálise e religião”:

A origem do sagrado não residia no sentimento de *impotência*, mas no sentimento de *potência*. O homem imaginava o sagrado, pois só o sagrado poderia dar um mínimo de sentido ao milagre, da linguagem, em sua adequação ao mundo.

O sagrado não nasce do fosso entre aquilo que o homem conhece e aquilo que ele desconhece. O sagrado está no limite do dizível.

O sagrado emerge quando o espírito humano chega ao auge de sua potência, enquanto criador.

A Psicanálise nada mais pode dizer sobre o sagrado, exceto que, diante dele, a palavra cala.

*

Por que a ênfase de Jurandir sobre a palavra? Por que esta relação tão estreita entre a linguagem e o espiritual?

Por que só a linguagem é capaz de fazer a articulação entre a

experiência subjetiva e a compreensão desta vivência. Só a linguagem é capaz de articular o homem na sinfonia do universo.

Por linguagem deve-se entender não só a linguagem verbal que tem como elementos formadores as *palavras*, como também a linguagem artística que tem como elementos as *formas*.

Na poesia, estas duas linguagens se sobrepõem e atuam simultaneamente produzindo uma experiência estética profunda e complexa.

Sobre isto nos fala a artista Fayga Ostrower no seu livro *A sensibilidade do intelecto*:

Conquanto as palavras não percam o seu sentido original, este poderá modificar-se quando entrarem num contexto formal, sendo configuradas de acordo com sua entonação, seu peso próprio, sua sonoridade musical, sua vibração rítmica (diferente nos vários idiomas). Tais aspectos sensoriais e sensuais do falar haverão de estender o significado original. Refratando-se em modulações e ênfases rítmicas, as palavras serão entendidas num sentido mais amplo, iluminando uma realidade interior vivencial mais complexa. Veja-se esta linda poesia de Cecília Meireles:

Dize:

O vento do meu espírito

soprou sobre a vida

E tudo que era efêmero

se desfez.

E ficaste só tu, que és eterno...

Nenhuma das palavras poderia sair fora da ordem em que se encontra, nem poderiam se outras, sua sonoridade ou os ritmos; repare-se o quanto a retomada da vogal “e” em tantas sílabas, e também da consoante sibilante “sss”, intensifica a imagem do “vento do espírito soprando na eternidade”.

Nesta configuração e neste contexto, as palavras ganham uma dimensão maior, iluminando, para além do cotidiano, uma realidade vivencial mais profunda e mais complexa.

Esta realidade mais profunda a que se refere Fayga Ostrower, é a alma interior de cada um, que tem a sua dimensão pessoal e uma outra em comunhão com o cósmico e o eterno.

Esta alma interior, que é sensível e vibra em contacto com a grandeza da natureza e com a experiência da beleza, é celebrada na arte e na poesia e é o alvo privilegiado de toda concepção religiosa.

Sobre ela nos fala James Hilmann, psicanalista Junguiano, no seu artigo “Uma busca interior em psicologia e religião”:

O lugar que a Psicologia e a Teologia têm em comum é a alma; porém a alma é um “não-lugar”, pois não é considerada preocupação principal nem pela Teologia nem pela Psicoterapia dinâmica. Uma, estuda Deus e suas interpretações, e a outra estuda o homem e tudo aquilo que o induz a sentir, expressar-se e agir como o faz, ao passo que o espaço entre ambas é freqüentemente deixado livre. Esse vácuo, onde tradicionalmente se espera que Deus e o homem possam se encontrar, acabou sendo a terra de ninguém onde os analistas e os religiosos se confrontam.

Neste confronto, descrito por Hilmann, eu acrescentaria um terceiro participante, que é o artista.

Este também trata das questões da alma e das relações do homem com Deus.

Vamos ver como um poeta trata deste tema, do aparecimento do sagrado no encontro com a natureza e a beleza.

Sintam as sonoridades do poema de Casimiro de Abreu:

*Eu me lembro! Eu me lembro! – Era pequeno
E brincava na praia; o mar bramia
E, erguendo o dorso altivo, sacudia
A branca espuma para o céu sereno.*

E eu disse à minha mãe nesse momento:

*“Que dura orquestra! Que furor insano!
Que pode haver maior do que o oceano,
Ou que seja mais forte do que o vento?”*

Minha mãe a sorrir olhou pr’os céus

*E respondeu: – “Um ser que nós não vemos
É maior do que o mar que nós tememos,
Mais forte que o tufão! Meu filho, é – Deus!”*

Também é forte a poesia de Casimiro.

Tem Deus nos seus versos, mas também nas sonoridades de suas palavras, no ritmo de suas elocuições e na beleza de suas imagens.

A presença da beleza faz aflorar o lado espiritual do homem. Produzir beleza no ato artístico faz o homem se tornar o mais parecido que pode ser de Deus.

Voltemos a Fayga Ostrower para conhecermos o que ela pensa sobre este tema:

A beleza essencial. Nela se identifica a verdade das coisas, na plenitude de seus significados. Poder criar beleza representa a realização das mais altas potencialidades espirituais do ser humano, na manifestação de sua consciência sensível. As formas da beleza são poderosas. Elas têm o estranho poder de mobilizar o que de melhor e de mais nobre existe em nós. Cada vez que deparamos com elas em obras de arte, contemplando-as, entregando-lhes nossa alma e tentando captar o mistério da criatividade humana, sentimos que enriquecemos e crescemos em nosso íntimo ser.

A beleza nos cativa e nos seduz. Mas ao mesmo tempo sua verdade penetra no nosso coração com o impacto de uma lâmina afiada, ferindo-nos com o testemunho da grandeza do espírito humano. Então é assim – sabendo da transitoriedade de sua condição – que, desde tempos imemoriais, os homens foram capazes de responder à morte? Cantando e dançando para as estrelas? Criando beleza?

É algo sublime que nasce da consciência trágica da vida: a beleza sentida como ulterior verdade das coisas. É uma dimensão ao mesmo tempo sensual e espiritual, estética e ética. Essencialmente humana, carregada de tensões e energias da paixão, esta é uma dimensão nova a acrescentar às dimensões físicas do Universo. Tornando-se visível nas obras de arte, dando-lhes forma e estrutura e tensões internas, os homens transcendem os limites de seu próprio tempo de viver, impostas pelo destino, permanecendo presentes sempre – enquanto houver Humanidade – nos reflexos de uma beleza imorredoura.

Sigmund Freud, apesar de expressar críticas com relação a Religião como forma de expressão do sagrado, não fez as mesmas críticas com relação à beleza da vida como contraponto da transitoriedade; como podemos ver no seu trabalho que transcrevo um trecho a seguir.

Sobre a transitoriedade:

Não faz muito tempo empreendi, num dia de verão, uma caminhada através de campos sorridentes na companhia de um amigo taciturno e de um poeta jovem mas já famoso. O poeta admirava a beleza do cenário à nossa volta, mas não extraía disso qualquer alegria. Perturbava-o o pensamento de que toda aquela beleza estava fadada à extinção, de que desapareceria quando sobreviesse o inverno, como toda a beleza humana e toda a beleza e esplendor que os homens criaram ou poderão criar. Tudo aquilo que, em outra circunstância, ele teria amado e admirado, pareceu-lhe despojado de seu valor por estar fadado à transitoriedade.

A propensão de tudo que é belo e perfeito à decadência, pode, como sabemos, dar margem a dois impulsos diferentes na mente. Um leva ao penoso desalento sentido pelo jovem poeta, ao passo que o outro conduz à rebelião contra o fato consumado. Não! É impossível que toda essa beleza da Natureza e da Arte, do mundo de nossas sensações e do mundo externo, realmente venha a se desfazer em nada. Seria por demais insensato, por demais pretensioso acreditar nisso. De uma maneira ou de outra essa beleza deve ser capaz de persistir e de escapar a todos os poderes de destruição.

Não deixei, porém, de discutir o ponto de vista pessimista do poeta de que a transitoriedade do que é belo implica uma perda de seu valor.

Pelo contrário, implica um aumento! O valor da transitoriedade é o valor da

escassez no tempo. A limitação da possibilidade de uma fruição eleva o valor dessa fruição. Era incompreensível, declarei, que o pensamento sobre a transitoriedade da beleza interferisse na alegria que dela derivamos. Quanto à beleza da Natureza, cada vez que é destruída pelo inverno, retorna no ano seguinte, do modo que, em relação à duração de nossas vidas, ela pode de fato ser considerada eterna. A beleza da forma e da face humana desaparece para sempre no decorrer de nossas próprias vidas; sua evanescência, porém, apenas lhes empresta renovado encanto.

Uma flor que dura apenas uma noite nem por isso nos parece menos bela. Tampouco posso compreender melhor por que a beleza e a perfeição de uma obra de arte ou de uma realização intelectual deveriam perder seu valor devido à sua limitação temporal. Realmente, talvez chegue o dia em que os quadros e estátuas que hoje admiramos venham a ficar reduzidos a pó, ou que nos possa suceder uma raça de homens que venha a não mais compreender as obras de nossos poetas e pensadores, ou talvez até mesmo sobrevenha uma era geológica na qual cesse toda vida animada sobre a Terra; visto, contudo, que o valor de toda essa beleza e perfeição é determinado somente por sua significação para nossa própria vida emocional, não precisa sobreviver a nós, independentemente, portanto, da duração absoluta.

Poder usufruir da beleza da vida constitui-se o exercício mais nobre da nossa vida espiritual.

A vida, no entanto, não corre apenas na dimensão do sagrado. Seu lado profano é intrínseco e inelutável. Da mesma forma que a **poesia** se interconecta com a **prosa** como bem descreve o filósofo francês Edgar Morin:

Inicialmente é preciso reconhecer que, qualquer que seja a cultura, o ser humano produz duas linguagens a partir de sua língua: uma, racional, empírica, prática, técnica; outra simbólica, mítica, mágica. A primeira tende a precisar, denotar, definir, apóia-se sobre a lógica e ensaia objetivar o que ela mesma expressa. A segunda utiliza mais a conotação, a analogia, a metáfora, ou seja, esse halo de significações que circunda cada palavra, cada enunciado e que ensaia traduzir a verdade da subjetividade. Essas duas linguagens podem ser justapostas ou misturadas, podem ser separadas, opostas, e a cada uma delas correspondem dois estados. O primeiro, também chamado de prosaico, no qual nos esforçamos por perceber, raciocinar, e que é o estado que

cobre uma grande parte de nossa vida cotidiana. O segundo estado, que se pode justamente chamar de “estado segundo”, é o estado poético.

Se não houvesse prosa, não haveria poesia, do mesmo modo que a poesia só poderia evidenciar-se em relação ao prosaísmo. Em nossas vidas convivemos com essa dupla existência, essa dupla polaridade.”

Poesia e prosa constituem, portanto, dois fios componentes do tecido de nossa vida. A arte de viver se constitui no manuseio deste mágico tear, criando um padrão único e individual.

Mas será que podemos fazer mesmo uma relação tão estreita e íntima entre a espiritualidade e a poesia?

Vamos recorrer a uma poetisa mineira, Adélia Prado, para instrumentar nossa resposta.

Adélia Prado nasceu e vive em uma pequena cidade do interior de Minas Gerais, Divinópolis. Foi professora de colégio, lecionou Religião, exerceu durante toda a vida as lidas de “dona de casa” e transformou-se em uma das maiores poetisas da língua portuguesa, celebrada no Brasil e no exterior. Seus poemas são impregnados de espiritualidade e religiosidade. Neles, os eventos do cotidiano sofrem um processo de transfiguração, saindo do território do profano e atingindo o limite do sagrado.

Vamos ver o que ela tem a nos dizer sobre este assunto, recorrendo a um trecho de sua entrevista aos *Cadernos de Literatura do Instituto Moreira Salles*:

Cadernos: Há diferença entre poesia e prece?

Adélia Prado: Não, de jeito nenhum. Uma oração verdadeira está unguida de mistério, portanto de beleza – portanto de poesia. Isto é fatal. Basta olhar os Salmos, Isaías, Ezequiel...

Cadernos: Portanto, neste caso, no seu caso, a experiência, a poesia, está a serviço da fé?

Adélia Prado: Eu não faço diferença. Para mim, experiência religiosa e

experiência poética são uma coisa só. Isto porque a experiência que um poeta tem diante de uma árvore, por exemplo, que depois vai virar poema, é tão reveladora do real, do ser daquela árvore, que ela me remete necessariamente à fundação daquele ser. A origem, quer dizer, o aspecto fundante daquela experiência, que não é árvore em si, é uma coisa que está atrás dela, que no fim é Deus, não é?

Cadernos: Se no fundo dessa árvore, como de qualquer ser, existe Deus, descobri-lo, nessas circunstâncias, seria a função do poeta?

Adélia Prado: Poeta não tem função neste sentido de “utilidade” – ele vai ali, tem a experiência e tal. Eu acho que a poesia é um fenômeno da natureza, igual a tempestade, rio, montanha.

Concordamos plenamente com as colocações da poetisa, não podemos deixar de acrescentar no entanto, que o contacto com sua poesia permite a experiência de uma *epifania*, no sentido grego de: revelação do sagrado. Esta revelação se processa, não só com o contacto com as *palavras* ou com o *conteúdo cognitivo* dos versos, mas sobretudo, com a *forma* que o poema revela. A forma transmite o ritmo de pulsação do mundo. Podemos ter a descrição deste processo no magnífico poema de Adélia Prado:

A ROSA MÍSTICA

A primeira vez

que tive a consciência de uma forma

disse à minha mãe:

dona Armanda tem na cozinha dela uma cesta

onde põe os tomates e as cebolas;

começando a inquietar-me pelo mundo

do que era bonito desmanchar-se,

até que um dia escrevi:

*“neste quarto meu pai morreu,
aqui deu corda ao relógio
e apoiou os cotovelos
no que pensava ser uma janela
e eram os beirais da morte”.*
*Entendi que as palavras
daquele modo agrupadas
dispensavam as coisas sobre as quais versavam,
meu próprio pai voltava, indestrutível.*
*Como se alguém pintasse
a cesta de d. Armanda
me dizendo em seguida:
agora podes comer as frutas.*
*Havia uma ordem no mundo,
de onde vinha?*
*E por que contristava a alma
sendo ela própria alegria
e diversa da luz do dia,
banhava-se em outra luz?*
*Era forçoso garantir o mundo
da corrosão do tempo, o próprio tempo burlar.*
Então prossegui: “neste quarto meu pai morreu...
*Podes fechar-te, ó noite,
teu negrume não vela esta lembrança”.*
Foi o primeiro poema que escrevi.

Desta maneira podemos concluir, seguindo a terminologia de Edgar Morin, que a espiritualidade, a poesia e a psicanálise têm, em sua natureza, a mesma missão: permitir que o indivíduo entre em estado poético. Fazer com

que ele possa se desenvolver plenamente como ser humano, encontrar a sua forma peculiar e intransferível de usufruir da beleza da vida e deixar a sua marca pessoal no mundo.

É importante que cada pessoa, possa desenvolver o seu lado espiritual, que compõe um aspecto fundamental da natureza humana e que não pode ser negligenciado, sob a pena de nosso desenvolvimento como pessoas ficar amputado de uma parte; como uma árvore de um de seus ramos principais.

Desenvolver a espiritualidade não tem nada a ver com fugir da realidade, nem com evitar os embates da vida. Implica nos sentirmos mais responsáveis por aquilo que construímos nesta passagem por este mundo, que é transitória e nem por isto deixa de ser bela e significativa para todos.

O que se deseja, é que cada vida seja a construção de uma obra de arte, onde o sagrado e o profano possam se harmonizar, e o corpo e o espírito tenham iguais direitos na jurisprudência do existir. E, sobretudo, que possamos enfrentar a vida com a potência e a coragem de seres criativos que somos.

Indivíduos que carregam uma imensa contradição em sua natureza: a fragilidade de seres transitórios e mortais e a fagulha divina da eternidade.

Neste contexto, gostaria de finalizar com uma prece do poeta e filósofo indiano, Rabindranath Tagore, que mostra que a oração, não é somente um grito de socorro do homem, tomado pelo sentimento de impotência e desamparo. É também uma celebração pela batalha da vida, que tem como principal troféu: o prazer de existir.

*Não peço para ser protegido dos perigos,
mas para não recear enfrentá-los.*

*Não peço para que minha dor se acalme,
mas para ter coragem de dominá-la.*

*Não peço para ter aliados nas batalhas da vida,
mas, sim, forças para travá-las.*

*Não quero orar, cheio de pavor,
para ser salvo,
mas espero ter paciência
para conquistar minha liberdade.*

*Concedei-me a graça de não ser covarde
sentindo a vossa misericórdia
apenas nos meus êxitos.*

*Mas apertai a minha mão
quando eu fracassar.*

Referências

Cadernos de Literatura Brasileira, n. 9: Adélia Prado, jun. 2000, Instituto Moreira Sales.

COSTA, Jurandir Freire, em *Sobre Psicanálise e Religião*, Helio Pelegrino A-Deus Editora Vozes, 1988.

FREUD, Sigmund. Sobre a transitoriedade. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1916.

HILLMAN, J. *Uma busca interior em psicologia e religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.

OSTROWER, Faiga. *A sensibilidade do intelecto*. Rio de Janeiro: Campus 1998.

PRADO, Adélia. *Poesia reunida*. São Paulo: Siciliano, 1991.

Educação, qualidade de vida e espiritualidade

Mauro Luiz Pozatti

Qualidade de vida e espiritualidade

Uma das necessidades prementes em nosso tempo, cada vez mais reivindicada tanto por indivíduos e organizações quanto por comunidades e nações, é a chamada Qualidade de Vida. Esta necessidade provém de uma série de fragmentações do ser humano sentidas em diferentes níveis: físico, mental, social, cultural, ambiental e espiritual. Fragmentações causadas, em sua essência, por um estilo de vida orientado nos últimos séculos por uma visão mecanicista, materialista e reducionista da realidade. E o que vem a ser qualidade de vida? Um entendimento possível é o de significá-la como a harmonização entre os diferentes modos de existir no planeta, permitindo que o espírito flua entre estes modos e as dimensões do Ser.

Para esta significação de qualidade de vida, necessitamos de uma visão abrangente sobre o Ser. Esta visão, conhecida como transdisciplinar e holística, transcende a visão mecanicista, antropocêntrica e materialista vigente, porém, não a exclui. Esta visão de mundo busca as interações entre as fronteiras dos diferentes modos de existir e das distintas dimensões da totalidade e, neste sentido, a busca da qualidade de vida é uma busca da inteireza do Ser.

Quando a ciência passa a estudar o mundo subatômico e o macrocosmo, surge a necessidade de uma nova visão de mundo. Uma das novidades desta visão foi a aproximação dos resultados obtidos pela Ciência

com os da Filosofia, da Arte e das antigas Tradições Sapienciais da humanidade, os quais apontam para uma concepção possível da totalidade do Ser, permitindo que se usasse uma linguagem comum. Uma linguagem compartilhada sobre o universo, o planeta, as sociedades humanas e seus indivíduos, onde estes diferentes níveis estão integrados e em ressonância, partes de um todo maior.

Um guia para esta busca pode ser sintetizada num “mapa da inteireza do Ser”,¹ que pode orientar a harmonização do Ser consigo mesmo, com os outros, com o planeta e com o Universo.

Distintas formulações deste mapa são conhecidas por inúmeras culturas em todos os cantos do planeta, através de diferentes nomes e com algumas características próprias, porém, em essência, observam campos semelhantes. O mapa é o resultado da organização das percepções sobre o Real (*holos*) e sobre realidade, sintetizadas e simbolizadas através de imagens, como, por exemplo, a da esfinge, com seu corpo de touro (sensações), peito de leão (sentimentos), asas de águia (pensamentos), serpente no centro da testa (intuição) e sua cabeça humana integrando tudo.²

No mapa da inteireza do Ser, podemos significar a totalidade (*holos*) como formada por três constitutivos (denso, movimento e sutil),³ os quais

¹ POZATTI, M. L. *A busca da inteireza do ser*. Porto Alegre: UFRGS, 2003. Tese de Doutorado.

² WEIL, Pierre. *Esfinge: estrutura e símbolo do homem*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1977.

³ Podemos significar como *denso* aquilo que é percebido como matéria; aquilo que foi somatizado, focalizado, incorporado, aquilo que é perceptivo, sensorial. O *denso* pode, também, ser chamado de *soma* ou *corpo*. Nesta perspectiva, a matéria se formaria a partir de uma redução da frequência da onda, congelando-a, podendo ser percebida através de um conjunto de padrões de interferência holográficos e usualmente conhecidos como *elementos*. Ao tomar uma forma, entre infinitas possibilidades, o *denso* torna-se incompleto, porém consistente, estruturado, limitado e manifesto. O *sutil* com seus sinônimos de *campo*, *força*, *forma*, *padrão*, *modo*, *hábito*, *paradigma*, constitui-se das infinitas possibilidades da onda, sendo percebido através de seus efeitos e por isso, é completo, imanifesto, inconsistente e de difícil localização. O *sutil designa* aquilo que *escapa à vista, ao tato; que tem penetração de espírito*, aquilo que está *im-plicado*, na terminologia de Bohm. Pode ser perceptível enquanto padrões de onda, também chamado arquetipos (Jung). *Movimento* significa uma mudança de lugar ou de posição; o deslocamento ativo; uma dança, uma vez em um sentido e outra no sentido oposto. O *movimento* ocorre entre o denso e o sutil, entre a forma e a não-forma. O movimento transforma, modifica (muda o modo), gera significação: quando o movimento é interrompido, ocorre um colapso da onda quântica, possibilitando um processo de significação, uma tomada de consciência, integrando significado, significação e experiência. O Complexo DMS é semelhante aos conceitos de

podem ser observados através de particularizações (elementos, funções e campos arquetípicos) e, cada uma destas, em quatro diferentes aspectos (elementos: ar, fogo, água e terra; funções: pensamento, intuição, sentimento e sensação; campos arquetípicos: guerreiro, visionário, sábio e curador). Estas particularizações podem combinar-se entre si, manifestando-se em diferentes dimensões ou realidades e, nestas, sua existência é significada enquanto hólón⁴ (*holos* + *ontos*). Além disso, para Wilber,⁵ um *hólón* tem sempre quatro quadrantes: superior e inferior, individual e coletivo, que, quando combinados manifestam-se como aspectos estruturais individuais (corporais), e coletivos (sociais), e aspectos sutis individuais (mentais) e coletivos (culturais).

Um hólón existe numa determinada realidade, porém, está conectado com hólons de diferentes complexidades que existem em distintas realidades, como por exemplo, as relações entre átomos, moléculas, células, órgãos, humanos, planeta, galáxias...

Para a visualização do mapa da inteireza do Ser com estas indicações é necessário ordenarmos as particularizações em quatro pontos equidistantes formando um quadrado, em cujos vértices estão diferentes combinações do complexo constitutivo *dms*. Quando integramos estes dados, temos o mapa da inteireza humana, onde é possível observar seus constitutivos (denso, movimento e sutil), suas particularizações (elementos, funções e arquetípicos) e seus quadrantes (corporal, mental, social e cultural).⁶

Neste mapa, observa-se a interação entre os quatro caminhos do conhecimento citados: a arte, filosofia, ciência e as tradições aspienciais. Na interação entre as funções da consciência, pode-se perceber uma determinada organização dos caminhos do conhecimento. Se pensarmos (pensamento)

energia, massa e velocidade da luz expresso na fórmula de Einstein $e=mc^2$. (In: Pozatti, M. *A busca da inteireza do ser*. op. cit.).

⁴ Para designar a dualidade entre totalidade, inteiro e parte de algo maior, que também é inteira em seu próprio nível, Arthur Koesler cunhou o termo hólón, que é uma combinação de *holos*, visão da totalidade (real), com *ontos* (ente, realidade). Ou seja, hólón significa entidades existindo numa mesma realidade e vinculadas à totalidade.

⁵ Ver WILBER, Ken. *Breve história de todas las cosas*. Barcelona: Kairós. 2000.

⁶ Mais detalhes sobre o mapa podem ser encontrados em Pozatti, 2003, op. cit.

sobre o concreto (sensações), sobre aquilo que tem forma, densidade, sobre a matéria, temos o caminho da Ciência. Quando raciocinamos (pensamento) sobre aquilo que visualizamos (intuição), temos o caminho da Filosofia. Quando sentimos (sentimento) que a nossa visão pode ser verdadeira (intuição), podemos ter fé, o caminho das Tradições Sapienciais. E, quando damos forma (sensações) aquilo que sentimos (sentimento) ou sentimos a estética, a forma, temos o caminho da Arte. Caminhos distintos que a consciência humana trilhou para conhecer a si mesma e seu vínculo com a totalidade.

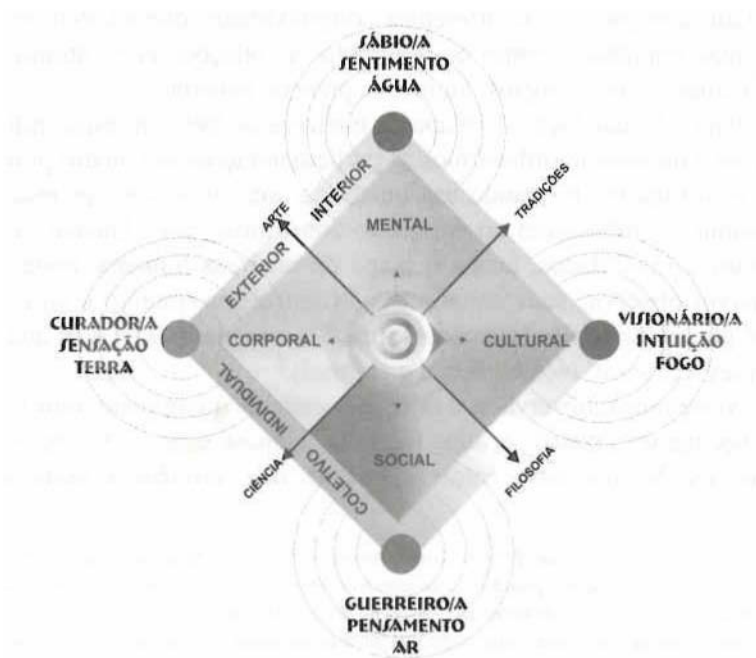


Figura 1

Mapa da inteireza humana.

O mapa permite a observação de uma quinta combinação, a qual possui um significado de transcendência, um significado de ir além do nível de

significação usual. No ponto central do mapa pode ser percebido um ponto de equilíbrio que é, ao mesmo tempo, uma passagem para outros níveis.

A consciência, ao vibrar em uníssono entre as quatro combinações básicas, se harmoniza, transcende, vai além, podendo perceber outros níveis de realidade, outras significações. Em outras palavras, quando ocorre esta harmonização, ocorre uma expansão da consciência, iniciando um novo ciclo de experiências que tanto podem ser experiências de um novo ciclo vital ou de um outro estado da consciência. Quando isto ocorre, é gerado uma expansão, semelhante a um salto quântico para um nível qualitativamente diferente. A seqüência de ondas acaba formando uma espiral evolutiva.

Esta quinta combinação, a nível arquetípico, pode ser identificada como o Ser Harmônico, semelhante ao que Huxley chamou de Pontífex — fazedor de pontes (apud Crema⁷); ou que Castaneda⁸ chamou de Homem do Conhecimento, ou mais atualmente, Vidente. Erickson fala em Homem Gerativo (apud Moore e Gillette⁹). Sua particularização elementar pode, provavelmente, ser semelhante ao chamado de Etérico ou Akasha. Ou seja, existe um caminho do meio, onde podemos manter uma certa unidade e essa unidade está em *sinfonância*¹⁰ com o Ser, com a totalidade.

Com estes dados, podemos formular um mapa da inteireza do Ser, conforme Figura 2. Este mapa indica, simbolicamente, a existência de diferentes níveis de realidade e como é possível manter-se inteiro e pleno, em harmonia com estes distintos níveis.

Resumindo, numa visão transdisciplinar e holística da realidade, pode-se ter uma percepção integradora de tudo, onde a totalidade se distribui de

⁷ Crema, R. *Saúde e plenitude*. São Paulo: Summus, 1995.

⁸ Castaneda, C. *A erva do diabo*. Rio de Janeiro: Record, 1981.

⁹ Moore, R. e Gillette, D. *O rei dentro de nós*. Rio de Janeiro: Ediouro, 1994.

¹⁰ Esta palavra foi cunhada num debate com o físico Harbans Lal Arora, quando discutíamos sobre que palavra daria mais sentido a relação do indivíduo com a totalidade: harmonia, sinfonia ou ressonância? Ficamos com o neologismo de *sinfonância*, que integra a possibilidade de consonância de vários sons, associada a ressonância, no sentido de retransmitir ondas sonoras. Este neologismo se distingue de unissonância, que é a qualidade de sons em uníssono.

maneira hologramática¹¹ em todos os hólons que a compõem. O ser humano, como um hólón, também é um ser inteiro sendo, porém, ao mesmo tempo uma parte da totalidade. Quando o hólón humano busca sua inteireza, sua harmonia consigo mesmo, com os outros, com sua realidade e se percebe como parte de uma totalidade, passa a gerar saúde e a desenvolver qualidade de vida. Se conceituarmos saúde humana como a consciência de bem-estar resultante de um processo contínuo de harmonização entre os aspectos físicos, psíquicos, sociais, culturais, ambientais (em seu nível de realidade) e espirituais (entre níveis de realidade), então qualidade de vida será o resultado das ações que promovam a saúde e a inteireza do Ser.

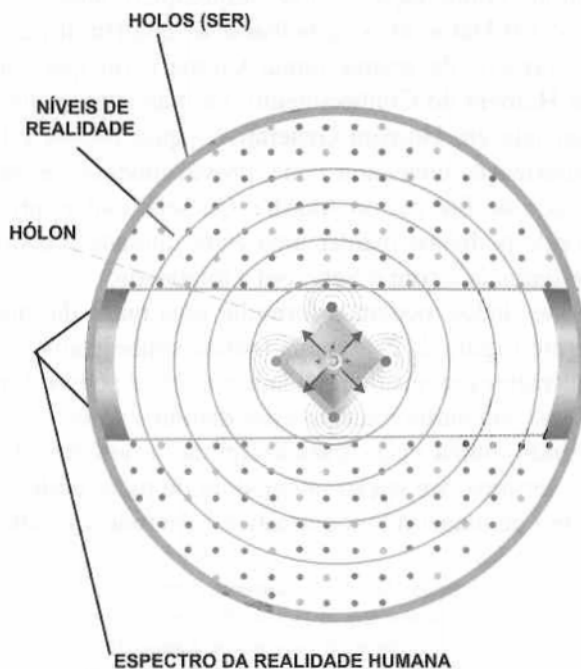


Figura 2
Mapa da inteireza do ser

¹¹ Baseada na teoria do holograma. Ver: GERBER, R. *Medicina vibracional*. São Paulo: Cultrix, 1997.

Espiritualidade e a espiral da consciência

Na medida em que o hólón humano percebe-se integrado, sendo e fazendo parte de totalidades de maior e menor complexidade que a sua, pode passar a ter consciência do fluxo do espírito que permeia todo o Ser. Fluxo que se enrodilha em espirais conscientes de diferentes complexidades.

Estas espirais de consciência, à semelhança da influência do clima na formação de vórtices (furacões, etc.), são ordenadas por campos arquetípicos,¹² os quais, exercem uma força estruturante, cujos efeitos influenciam a formação de padrões hologramáticos relativamente estáveis. Ao estabilizarem, estes padrões participam da formação de estruturas dissipativas,¹³ ou seja, estruturas distintas que podem manter-se individuadas do seu meio durante algum tempo e realizando uma convivência significativa com outras estruturas semelhantes a si mesmas. Estas estruturas espiralam em ciclos que vão do seu nascimento até sua morte. Outro nome para estas estruturas pode ser o que temos chamado de hólón.

Em cada espiral, percebe-se diferentes níveis de complexidades no mesmo hólón. Estas espirais de consciência do hólón humano tanto são desenvolvidas pelo indivíduo como são pré-existentes ao mesmo, uma vez que podem ter sido estabelecidas em outros momentos da existência da humanidade.

Os níveis de complexidade espiraláticos de cada hólón são ativados conforme as condições de vida do mesmo, independente de ser um indivíduo, uma coletividade, uma organização, uma cultura ou a própria evolução da humanidade.¹⁴ Além disso, diferentes hólons da mesma espécie e de complexidades diferentes podem conviver num mesmo espaço-tempo (ex. hólons

¹² Campos Arquetípicos são padrões de significados interligados que mantêm o mundo percebido dentro de uma determinada temporalidade e espacialidade, criando uma mesma realidade. Tenho chamado de campos arquetípicos porque são semelhantes aos campos morfogenéticos de Sheldrake aos arquétipos de Jung e aos vMEMEs de Graves.

¹³ PRIGOGINE, I. *El nacimiento del tiempo*. Buenos Ayres: Tusquets, 1991

¹⁴ BECK, D.; COWAN, C. *Dinâmica da espiral*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

humanos estruturados em tribos, remos, ditaduras, democracias, ou ciclos de meninos, adolescentes, homens, maduros, e assim por diante), estruturando-se ao longo de uma espiral de complexidade holoárquica superior.¹⁵

Na medida em que o hólón amplia sua consciência, também desenvolve a capacidade de transcender-se a si próprio, gerando maior complexidade na interação com os campos arquetípicos. Com isso, significa realidades específicas, permitindo, a cada nova transcendência, a experimentação de significações mais complexas. Neste sentido, a consciência humana, como parte da consciência do Ser é, também ela, uma co-criadora de realidades. Ou seja, o ser humano é, ao mesmo tempo, criador e criatura, um ser inteiro e parte de um todo maior (hólón).

Quando diferentes níveis do Ser são integrados, conectados, harmonizados, vibrando em *sinfonância*, é possível a tomada de consciência da espiritualidade imanente do Ser. Neste sentido, espiritualidade pode ser conceituada como a consciência da integridade do fluxo do Ser em qualquer nível em que se expresse. O hólón que desenvolva tal consciência espiritual estará promovendo o desenvolvimento harmônico do Ser rumo a sua inteireza, promovendo saúde e desenvolvendo qualidade de vida.

Educação para uma qualidade de vida

A espiral da consciência, quando focada no hólón humano, pode ser observada através de ciclos de desenvolvimento onde o indivíduo inicia aprendendo sobre a existência humana. Neste processo, recebe interferências da família, da escola e da sociedade, através de instruções, proibições, estimulações e/ou modelos. Vai experimentando sensações, sentimentos, pensamentos e intuições adequadas ao que é permitido pela sociedade e pela visão de mundo

¹⁵ WILBER, Ken. *Uma teoria de tudo*. São Paulo: Cultrix, 2003.

vigente. Aos poucos, passa a explicar a realidade como separada de si mesmo (sujeito-objeto), gerando uma visão de mundo fragmentada.¹⁶

Ao buscar desenvolver um si mesmo que lhe propicie equilíbrio vital e satisfação de suas necessidades, organiza sua consciência, passando a estabelecer modos de como sobreviver e satisfazer suas necessidades básicas, gerando um sistema de crenças sobre si mesmo, sobre os outros, o ambiente e o universo. Estas crenças irão orientar a manifestação de novas necessidades e de novas emoções, ocasionando comportamentos que lhe possibilitem a satisfação destas necessidades.

A repetição destes comportamentos reforça seu sistema de crenças, criando uma noção de eu (ego), que estabelece um determinado conjunto de hábitos e desenha uma determinada visão de mundo que lhe é coerente.

Neste processo, muito intenso, o hólón humano também se sente separado de seu meio ambiente, dos outros hólons de seu ambiente e, dentro de si mesmo, separa-se em aspectos distintos (corpo, mente, organização social, visão de mundo), esquecendo-se de que tudo é parte da mesma totalidade. Esquece-se que é uma “onda do mar”.

Assim começa sua fragmentação e dissociação e, através de suas ações, gera apego, tensão, estresse e doença, num contínuo processo auto-reforçador. Esta fragmentação atinge tanto a si mesmo quanto os de sua espécie, expandindo-se aos hólons mais próximos de sua realidade, podendo levar a uma dissolução da mesma, incluindo aí a desarmonia em relação ao ambiente em que vive e uma não-consciência de que é parte de uma totalidade composta por hólons de complexidade menor e maior que si mesmo. É o podemos conceituar como doença ou falta de qualidade de vida.

Este mesmo processo de desenvolvimento pode ser aplicado a hólons humanos de maior complexidade (organizações, nações, culturas, civilizações), onde percebem-se movimentos semelhantes. Em termos gerais, durante o

¹⁶ Este texto utiliza parte da idéia desenvolvida por Pierre Weil na Tória Fundamental da Universidade Holística Internacional. In: WEIL, Pierre. *O sentido da mudança e a mudança de sentido*. Rio de Janeiro: Record/Rosa dos Tempos, 2000.

desenvolvimento espiralático de qualquer hólón,¹⁷ pode-se perceber um processo de fragmentação que afeta a qualidade de vida do hólón observado.

Em contrapartida, quando o hólón humano busca sua inteireza, sua harmonia consigo mesmo, com os outros, com sua realidade e se percebe como parte de uma totalidade, passa a gerar saúde e, conseqüentemente, qualidade de vida, e isto torna-se possível através do acesso à sistemas de desenvolvimento harmônico.

Normalmente os sistemas de desenvolvimento são passados de geração a geração principalmente através de ações educativas, formais ou não. Cada sociedade, de acordo com o campo hegemônico, estrutura um sistema educacional em que possa manter sua visão de mundo. Em nossa sociedade atual, tem prevalecido uma visão voltada ao desenvolvimento do pensamento, desvelando a realidade manifesta, densa, em detrimento das demais.

Sabemos, no entanto, que um processo educacional altamente centrado na realidade manifesta pode afastar o indivíduo das dimensões mais sutis do ser e isto pode ocasionar sua fragmentação. Uma educação excessivamente focada num mundo manifesto acaba enfatizando os aspectos racionais e sensoriais do indivíduo, robotizando-o. Uma educação excessivamente focada no sutil acaba enfatizando os aspectos sentimentais e intuitivos, mistificando o mundo percebido.

Um desenvolvimento fragmentado do hólón humano pode afetar profundamente a qualidade de sua coletividade e da própria humanidade. Além disso, diferentes hólons humanos convivem no mesmo espaço/tempo e, um sistema educacional que não respeite as diferenças entre eles pode tentar homogeneizar indivíduos e situações a partir de um pressuposto de que a sua visão hegemônica é a melhor e mais adequada a todos.

Para uma educação transdisciplinar e holística é necessário enfocar, ao mesmo tempo, a qualidade de vida da realidade humana e sua harmonização com outras dimensões do Ser. Numa educação assim orientada, podem-se

¹⁷ Pozatti, M. L. Educação e a espiral da consciência. In: *Educação e espiritualidade* (no prelo).

observar dois níveis de aprendizado: um vinculado aos diferentes ciclos de desenvolvimento do ser humano e outro vinculado à conexão e significação de diferentes dimensões do Ser.

A consciência humana, desenvolvendo-se em ciclos que ocorrem em tempos mais ou menos conhecidos, pode facilitar a organização de uma educação que permita ao hólon humano estar inteiro a cada ciclo da sua existência. No caso do aprendizado em lidar com diferentes complexidades é necessária uma educação transdisciplinar que ensine o respeito às diferentes formas de significar e de atuar nas realidades humanas e não humanas, orientando para uma vida sustentável.

Para uma educação em direção à inteireza do Ser, existe uma contribuição muito significativa que é a proposta da Unesco para a educação do III milênio, divulgada num documento conhecido como Relatório Delors.¹⁸ Neste documento, são propostas quatro maneiras de aprender, necessárias para o novo milênio: aprender a conhecer; aprender a conviver com os outros, aprender a fazer e aprender a ser. Utilizando-se do mapa da inteireza do Ser talvez seja possível acrescentar mais uma: aprender a amar.

¹⁸ DELORS, J. *Educação: um tesouro a descobrir*. São Paulo: Cortez; Brasília: MEC: UNESCO, 2002.

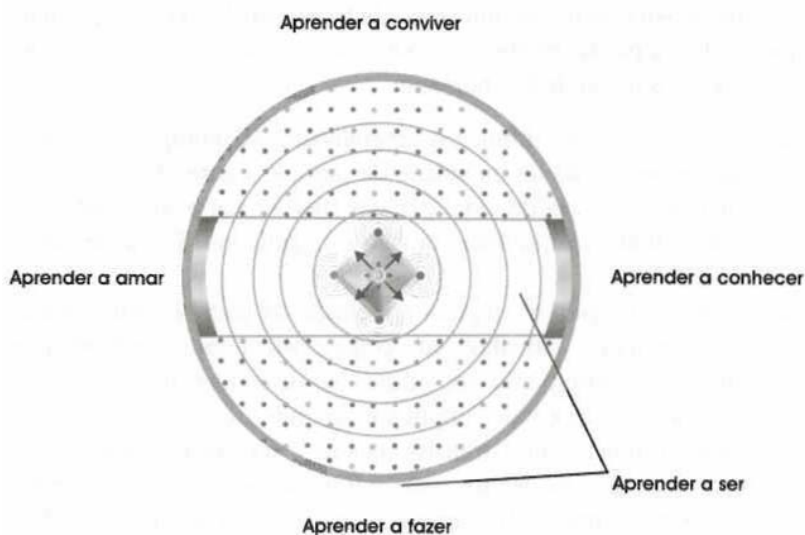


Figura 3
Mapa da inteireza e educação.

Ou seja, uma educação para a busca da inteireza do Ser necessita respeitar a inteireza de cada ciclo de desenvolvimento do indivíduo e, em cada um deles, o indivíduo necessita aprender a conhecer, a amar, a conviver, a fazer, a harmonizar-se e a ser, de acordo com o seu momento, expandindo sua consciência rumo à sua inteireza, promovendo a qualidade de vida.

Para que estes diferentes níveis educacionais sejam integrados e harmonizados, talvez tenhamos, também, de retomar lições ensinadas por antigas civilizações, as quais tinham métodos para promover a passagem entre níveis da consciência, com suas diferentes realidades, ao mesmo tempo em que educavam para existir nesta realidade, preparando o hólion humano para entrar, inteiro, em cada um de seus ciclos existenciais, tanto como indivíduo, quanto coletivamente.

Em suma, uma educação transdisciplinar e holística, voltada para o desenvolvimento de uma qualidade de vida harmônica e orientada pelo mapa

da inteireza do Ser, inclui a harmonização dos seguintes aspectos do hólón humano:

- Aspectos físicos:* implica o aprendizado da inteligência sensorial; a percepção da unicidade de tudo; é o aprendizado de como é tecida a teia da vida; é o aprender a tocar e ser tocado, estando atento ao que tem coração e significado. É o aprender a amar.
- Aspectos psíquicos:* implica a inclusão de práticas pedagógicas que envolvam trabalhos em grupo, psicoterapia individual e grupal, a participação em grupos de diferentes níveis sociais, culturais e ambientais. Implica o aprender sobre o desenvolvimento humano, suas transformações e passagens. Aprender a lidar com os sentimentos, seus e dos outros e, especificamente, o desenvolvimento da tolerância e do respeito às diferenças. É o aprender a conviver.
- Aspectos sociais:* implica o saber ser líder de si mesmo; desenvolver estudos e práticas dos métodos terapêuticos, aprendendo a utilizá-los; aprender a agir eticamente; abrange, também, o trabalho e a pesquisa transdisciplinar. É o aprender a fazer.
- Aspectos culturais:* implica o conhecimento de diferentes visões de mundo que acompanharam a humanidade, suas culturas, suas verdades; inclui, igualmente, estudos sobre a visão de mundo que vem se formatando após o advento da física quântica e a utilização da inteligência intuitiva na busca de verdades que possam ampliar os horizontes da consciência humana. É o aprender a conhecer.
- Aspectos ambientais:* implica o conhecimento sobre a busca de equilíbrio com a realidade (meio ambiente) em que vivem os humanos, com o planeta que habitamos, seus seres, seus ciclos, sua saúde e sua doença e, principalmente, como tudo isto afeta o seu processo saúde/doença. É o aprender a ser humano.
- Aspectos espirituais:* implica o resultado harmonioso dos demais

aspectos. Implica o desenvolvimento do terapeuta equilibrado, centrado, flexível, transformador e, sobretudo, consciente. Reflete o estudo e o aprendizado dos diferentes caminhos do conhecimento e o desenvolvimento de práticas de conexão espiritual com o sagrado. Implica, fundamentalmente, um aprendizado da harmonia em dançar a vida e desenvolver uma cultura de paz. É o aprender a ser parte do Ser.

Neste trabalho, observamos que qualidade de vida, saúde e espiritualidade, de certa maneira, são conceitos compartilháveis. Já conhecemos suficientes ações educacionais que permitam o desenvolvimento harmônico do hólón humano. Estamos vivenciando um momento em que podemos organizar um sistema de promoção da qualidade de vida que envolva todos os ciclos de desenvolvimento humano, tanto individual quanto coletivo. Talvez o que mais precisamos é ter a consciência da necessidade urgente de realizá-lo e de nosso firme propósito nesta direção.

Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade

Malvina do Amaral Dorneles,
Cícero Marcos Teixeira, Dinorá Fraga da Silva;
Carlos Théo Lahorgue, Miriam Benigna;
Monika Clemente; Valquiria Pezzi Parode,
Neusa Junqueira Armellini;
Vera Regina dos Santos Wolff

Apresentação

Por ocasião do 2º Salão de Extensão da UFRGS, em junho de 2000, constituiu-se o Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade, inaugurando um novo período de atividades sobre a temática da Espiritualidade, no âmbito da Universidade. Este Núcleo tem suas origens em atividades desenvolvidas na Faculdade de Educação, a partir da década de 80, com a liderança do Dr. Paulo Schütz e com a participação de um grupo de professores interessados no estudo da natureza humana em sua transcendência física e das decorrentes implicações educacionais. A proposta do NIETE é de:

- criar espaço acadêmico para estudos, pesquisas e debates sobre Espiritualidade em uma perspectiva cosmoética;
- produzir conhecimento sobre espiritualidade, através da proposta e desenvolvimento de projetos e estudos e de pesquisa, articulando-os

com as demais áreas de conhecimento da Universidade e com propostas decorrentes de paradigmas emergentes;

- socializar o conhecimento sobre espiritualidade produzido na universidade através de publicações, Eventos Acadêmicos, entre outros;
- promover o intercâmbio com Instituições locais, nacionais e Internacionais da área.

Alguns referenciais

Nas três últimas décadas, a comunidade científica mundial avança em direção a uma crítica à ciência moderna. A chamada tendência pós-estruturalista problematiza o conhecimento científico, que se orienta pela preocupação de se identificar como conhecimento constituído como sistema formal. A crítica é que, ao assim fazer, a ciência acaba tratando a natureza, a sociedade e a cultura como fenômenos regulares e universais. Surge um novo modelo de interpretação da realidade. Os estudos em Física e em Neurologia, conforme Goswami (1998) e Damásio (2000), através de David Bohm e Karl Pribram, das Universidades de Londres e Stanford, respectivamente, antecedidos pela contribuição da Física Quântica e da Teoria da Relatividade, dão abrigo, na ciência, ao surgimento de temáticas consideradas não científicas, até então, bem como à inserção de novos métodos de pesquisa e de novos instrumentos de medida, que possibilitam, numa abordagem experimental, o começo da inserção de experiências paranormais como temas de pesquisa, no sentido, ainda hegemônico baseado em métodos empiricistas. Esse é o caso, por exemplo, da transcomunicação que se utiliza da Engenharia Eletrônica. Também, encontra-se em fase de reconhecimento como instrumento de aferição de campos bioenergéticos, a máquina Kirklían. O sobrenatural pode

aparecer, agora, como parte da natureza e dos processos históricos e culturais. Entre os novos temas científicos, os fenômenos paranormais, incluídos na temática da ampliação da consciência, são entendidos como fenômenos normais, porque inseridos na natureza, incluindo aí, os seres humanos. Wilber (1992:11) assevera:

Nossos cérebros constroem matematicamente a realidade concreta, interpretando freqüências provenientes de outra dimensão, um domínio de realidade primária, significativa, que transcende o tempo e o espaço. O que surge é uma mudança de mentalidade que abarca toda a ciência [...].

De maneira especial, esses autores afirmam que a paranormalidade é ignorada porque fere as bases do conhecimento hegemônico. A nova mentalidade compromete a ciência com a qualidade de vida de todo o universo. A indissociabilidade sujeito-objeto e a relação complementar partícula-onda permitem ver o mundo como um sistema dinâmico auto regulável e interconectado. É a crise da fragmentação e da neutralidade. A idéia é de uma ecologia profunda, porque toda a ação provoca uma reação, logo, na indissociabilidade partícula-onda e tempo-espaço, o que fizermos a qualquer elemento do universo estaremos fazendo a nós mesmos, reduzindo-se, assim, a perspectiva analítica de todo-partes, surgindo a perspectiva *holon* – o todo está nas partes e as partes estão no todo.

Capra (1982) e Wilber (1994) apontam algumas implicações para as ciências; em aprendizagem buscar-se-ão estados harmoniosos. Um entendimento mais profundo do cérebro como um complexo que processa e analisa freqüência de ondas eletromagnéticas poderia originar um respeito ainda maior pelas diferenças individuais. Na saúde é enfatizada a responsabilidade individual, uma vez que toda pessoa tem acesso ao domínio primário da realidade que cria doença ou bem estar. Os fatores ambientais como nutrientes, luz, som afetam a saúde, também no nível das freqüências. Na psicoterapia, a religiosidade, o amor, a alegria, o processo criativo produzem

ressonância com o aspecto ondulatório da realidade. A raiva e a ansiedade, são sentimentos afins, produzem estados fragmentados, característicos de padrões vibratórios de estados psicológicos desarmoniosos. No que diz respeito à transformação pessoal, experiências profundamente transformadoras podem ser decorrentes de processos de sintonização com padrões de energia altamente sutis. O termo transcendência pode vir a evidenciar-se como uma descrição desse estado. Transcendência é, assim, um princípio que se evidencia pelo processo evolutivo, que é, pois, imanente-transcendente, porque é profundamente comprometido com o aqui e agora, logo com o sensível. É nesse aspecto que nossos estudos se afastam das idéias universalistas, que buscam categorias e grandes sistemas hipotético-dedutivos. Reduzem-se, assim, as fronteiras entre artes, religião, ciência e filosofia. Pensamos num conhecimento *interconectado*, onde a ciência não teria privilégios.

As referências conceituais, nesta proposta, *podem* vincular-se à Educação em um sentido principal: em uma *direção epistemológica* porque orienta, em consonância com uma visão pós-estruturalista, a indissociabilidade existência-conhecimento. Passará a haver maior compromisso da Educação com a inserção nos problemas também emergentes da sociedade brasileira, abordados numa perspectiva biocósmica. Essa é, aqui, uma das dimensões do sensível. Haverá maior compromisso político e ético da pesquisa e da Educação com o bem estar dos seres vivos, orientado como uma das implicações do princípio de interconectividade que, no plano ético e político, se expressará pela solidariedade. Na biosfera esse princípio se evidencia nas relações ecológicas entre produtores e consumidores, na obtenção de energia indispensável à nutrição, visando possibilitar vida em todos os níveis, nos diferentes ecossistemas da natureza. Trata-se de uma ética cósmica, orientando a ciência. Os conceitos científicos e éticos vigentes, apoiados numa visão mecanicista do conhecimento, geram uma mentalidade competitiva que exacerba o individualismo e a dominação através de grupos hegemônicos,

favorecendo a poucos e limitando a maioria, fonte, pois, de escravidão. Ao contrário, na visão proposta, surge o compartilhamento na interação com a diferença; uma atitude de afetar e deixar-se afetar.

Estas abordagens estão presentes na reflexão sobre Espiritualidade, realizadas pelos integrantes do NIETE, como processo de produção e socialização do conhecimento e, ainda, sobre qual o espaço possível de um núcleo sobre este tema no ambiente acadêmico de uma Universidade pública. O Núcleo encontra sua especificidade na abordagem – a via da *Transdisciplinaridade* – e no objeto – a dimensão da *Espiritualidade*. Assim, ao especificar como seu objeto essa dimensão, o NIETE parte de algumas compreensões iniciais:

- da concepção abrangente de que a dimensão espiritual de uma pessoa é a dimensão de qualidade mais profunda do seu próprio ser e sem a qual abdica de sua humanidade: é o que constitui suas motivações últimas, seu ideal, sua utopia, sua paixão; a mística pela qual vive e assume como base de sua definição individual e de sua orientação histórica e com o qual contagia os outros, mediada por recursos de linguagem que se traduzem como sentido, consciência, inspiração, vontade profunda, domínio de si, valores que guiam, utopia ou causa, desejo vital, religiosidade;
- do entendimento de que a Espiritualidade é processo e conhecimento em construção: que considera a multidimensionalidade do ser humano e da vida; que é a favor da pluralidade e da diversidade e da permissão à alegria, à liberdade, à dignidade e à vida; que é um caminho de amor, de vivência, de fraternidade; que dá visibilidade à dúvida, à incerteza, à admiração como movimento intrínseco da ciência; que, pela via transdisciplinar, proporciona um discernimento que não se confunde com a discriminação do preconceito nem com a do conceito que separa as coisas sem encontrar a unidade comum a tudo; que reconhece que o

cognoscível tem limite no que é e permanece como mistério;

- da aposta no diálogo imprescindível entre as diversas formas de conhecimento humano: pelo acolhimento a processos que se constituem como possibilidades múltiplas de trânsito pelo terreno do conhecimento; pelo reconhecimento de que todas as áreas de conhecimento humano se influenciam; pela abertura às possibilidades das ciências e das tradições filosóficas e religiosas como vias explicativas complementares.

É com o mesmo espírito que o NIETE se propõe, através do Ensino, Pesquisa e da Extensão, produzir conhecimentos sobre Espiritualidade, articulando-os com as demais áreas de conhecimento da Universidade, com propostas decorrentes de paradigmas emergentes. Para isto, conta com professores pesquisadores, técnicos-administrativos, alunos graduandos e pós-graduandos, e articulação com estudiosos de diferentes instituições locais, nacionais e internacionais de áreas afins.

Atividades

No período de 2000 a 2003, o NIETE tem desenvolvido projetos e atividades de extensão universitária e atividades de ensino e pesquisa no Programa de Pós Graduação em Educação, relacionados a duas vertentes básicas: de educação e de saúde.

A manutenção da linha de pesquisa nesse Programa *Estudos Semióticos sobre a Natureza e a Cultura* tem oportunizado o aprofundamento de estudos com a realização de dissertações e teses de Mestrado e Doutorado. A abertura de matrícula a pessoas da comunidade para cursarem disciplinas curriculares dos referidos cursos tem se mantido com uma demanda expressiva.

O trabalho do NIETE tem sido divulgado através da participação de seus membros em eventos científicos e culturais sobre Espiritualidade e de áreas afins, e através do site <niete_espiritualidade@yahoogrupos.com.br>, e de duas listas que podem ser acessadas na internet: <niete_espiritualidade@yahoogrupos.com.br> e <niete_convites@yahoogrupos.com.br>. O Núcleo vem promovendo articulação com instituições de ensino superior que trabalham ou pretendem trabalhar nessa perspectiva. Os membros do NIETE participam de Seminários Internos mensais e seu interesse tem promovido a emergência de atividades e projetos sobre vários subtemas relacionados à Espiritualidade. Dentre eles, pode-se indicar o projeto de cadastramento de instituições, especialistas e iniciativas sobre Espiritualidade que se encontra em fase de elaboração.

A seguir, são apresentados três projetos que vêm sendo desenvolvidos no Núcleo com características peculiares, expressando a busca de concretização de seus objetivos: o projeto do Grupo de Estudos sobre Pesquisa em Espiritualidade-Apometria – GEPEA, que se realiza em parceria com a Sociedade Brasileira de Apometria – SBA, atendendo a demanda de educação continuada de seus integrantes e filiados na área de pesquisa; o projeto do Grupo Psi-Alfa-Ômega que inclui a investigação e a socialização sobre temas vinculados ao Ser humano, Espiritualidade e Educação para a Paz, finalizando com o projeto do Grupo de pós-graduandos e graduados do Programa de Pós-Graduação em Educação que vêm realizando estudos sobre *A Transcendência pelo Sensível* e, promovendo atividades de extensão universitária, relacionadas a formação de professores.

Grupo de Estudos sobre Pesquisa em Espiritualidade-Apometria-GEPEA

O Grupo de Estudos sobre Pesquisa em Espiritualidade-Apometria-GEPEA, se constitui em um dos projetos de extensão universitária do programa de

trabalho do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade – NIETE/PROEXT/UFRGS, desde julho de 2002.

É um projeto em parceria com a Sociedade Brasileira de Apometria-SBA que busca o NIETE para viabilizar sua proposta de educação continuada sobre aspectos epistemológicos e metodológicos da pesquisa, aos integrantes de seu Departamento de Estudos e Pesquisas e de cinco instituições e grupos filiados, situados em Porto Alegre, buscando, por conseguinte, ampliar a qualidade do atendimento espiritual aos consulentes.

Os estudos e práticas da Apometria iniciam em 1965 com as experiências do médico pesquisador gaúcho *José Lacerda de Azevedo*, na Casa do Jardim, do Hospital Espírita em Porto Alegre/RS. A formulação da proposta apométrica encontra-se em 2 obras básicas: *Espírito e matéria: novos horizontes para a medicina e energia e espírito* (Azevedo, 1988; 1993).

Nas últimas décadas, a implantação da Apometria, como técnica e terapêutica espiritual, vem se expandindo em instituições e grupos espiritualistas e espíritas de 13 estados brasileiros e no Distrito Federal, especialmente nos estados da região sul e, recentemente no exterior, em Portugal e no Havaí. Atualmente, cerca de 156 instituições e grupos, cadastrados pela SBA, utilizam a Apometria em seus trabalhos de atendimento espiritual público e gratuito, atingindo uma população de cerca de 2000 pessoas/ano em cada uma dessas entidades.

Os estudos propostos e as atividades apométricas em desenvolvimento, alinham-se a outras iniciativas que buscam contribuir para a promoção da saúde da população de nossa comunidade, assumindo um compromisso social. Tais estudos, inserem-se, também, nas discussões contemporâneas da Organização Mundial da Saúde – OMS sobre a concepção de saúde na perspectiva de bem-estar global e multidimensional, na qual a dimensão espiritual do ser humano é também considerada.

O NIETE acolhe a solicitação da SBA como um espaço institucional multidisciplinar que articula as diversas perspectivas das áreas de conhecimento da Universidade em torno da temática da Espiritualidade, através da via da transdisciplinaridade, enquanto ações de extensão integradas às de pesquisa e ensino.

O GEPEA possibilita ao NIETE o atendimento à demanda da SBA, uma instituição da comunidade que busca atualizar seus referenciais teórico-práticos, face à emergência de novas perspectivas epistemológicas e conseqüentes metodologias de investigação. Por sua vez, o desenvolvimento dos estudos do GEPEA poderão contribuir para a continuidade e qualificação do processo de investigação sobre Espiritualidade-Apometria, por parte da SBA e de suas filiadas.

Nesse sentido, o GEPEA simultaneamente oportuniza ao NIETE a concretização de seus objetivos de criar espaço acadêmico para estudo, debate e pesquisas sobre o tema da Espiritualidade e de promover o intercâmbio com instituições locais e nacionais dessa área.

Objetivos

Os objetivos do GEPEA focalizam as áreas de Educação de Saúde:

- promover estudos teórico-práticos sobre perspectivas epistemológicas e metodológicas da pesquisa em Espiritualidade-Apometria;
- Investigar aspectos teórico-práticos da Apometria desenvolvida em cinco instituições e grupos de Porto Alegre;
- apoiar a criação/revitalização dos Departamentos de Estudos e Pesquisas das instituições e grupos participantes;
- promover o aperfeiçoamento do desempenho do participante na realização do atendimento apométrico aos consulentes, a partir de seus estudos teórico-práticos.

Programa de atividades

O Programa do GEPEA tem incluído os seguintes subtemas: Apometria, educação e saúde; Apometria como objeto de conhecimento; Paradigmas da Ciência; Aspectos teórico-práticos da pesquisa sobre Espiritualidade; Abordagens quantitativas e qualitativas em pesquisa; O processo e o projeto de pesquisa.

O GEPEA desenvolve atividades de estudo individual em fontes bibliográficas; seminários internos e seminários com a participação de docentes palestrantes.^{1[12]} Realiza exercícios de natureza teórico-práticos com assessoria de docentes da Universidade. Entre o período de novembro de 2002 até a presente data, o Grupo vem desenvolvendo uma experiência de pesquisa de caráter quantitativo sobre *Quem é o consulente de Apometria?*, com o objetivo de investigar as características das pessoas que buscam atendimento espiritual com Apometria como um recurso terapêutico, nas cinco instituições participantes do projeto. Este trabalho encontra-se, no momento, em fase de elaboração de Relatório, com perspectivas de publicação.

Alguns resultados

Alguns resultados e repercussões do trabalho do GEPEA já estão sendo constatados pelo Grupo. Entre eles, pode-se identificar um maior conhecimento sobre as pessoas que buscam a terapêutica apométrica, promovendo a reflexão e a reorganização de práticas de atendimento pelas instituições participantes; maior integração e compartilhamento de experiências teórico-práticas e qualificação científica dos integrantes; a ampliação das possibilidades da SBA de participar e apoiar a ampliação e divulgação do conhecimento a suas filiadas e à comunidade. Para o GEPEA, emerge a necessidade de continuar aprofundando seus estudos sobre pesquisa, buscando construir referenciais e práticas que possibilitem a compreensão e o acesso cada vez mais aproximativo a este objeto de conhecimento que é a Apometria, com perspectivas promissoras de realização de novos projetos de pesquisa. Para o NIETE, este trabalho traz subsídios à compreensão sobre a

temática da Espiritualidade, em seu processo de construção e socialização de conhecimento, compromisso assumido por uma Universidade pública.

Grupo Movimento pela Transcendência Através do Sensível

Em uma perspectiva ampla, o projeto de pesquisa “Cultura de Paz pelo Sensível: Estudos sobre Espiritualidade na formação continuada de professores” insere-se no cenário acadêmico e no sistema público de ensino buscando, por um lado, problematizar e explorar algumas das lacunas e limites existentes no atual modelo de formação de professores e, por outro, constituir com os professores, uma proposta de trabalho docente onde os estudos sobre Espiritualidade possam contribuir na redução dos micro e macro-processos de exclusão social e cultural, a partir dos espaços educativos escolares.

Neste contexto, é importante referir que o presente projeto está intimamente vinculado aos estudos desenvolvidos no PPGEDU/FACED/UFRGS – enquanto projetos de pesquisa de mestrado e doutorado – e no NIETE/PROEXT/UFRGS – enquanto atividade extensionista na modalidade de “Grupo de Estudos”.

Assim planejado, o projeto “Cultura de paz: Estudos sobre Espiritualidade na formação continuada de professores” cumpre uma das premissas e compromisso desta Universidade Pública: a indissociabilidade ensino-pesquisa-extensão.

Nesse contexto, o Projeto insere-se em lacunas e limites existentes nas atuais teorias e modelos de formação inicial e continuada de professores à medida que se propõe a ocupar um espaço a ser preenchido devido a não-discussão da Espiritualidade, enquanto concepção de vida. Propõe-se a Ecologia Profunda, a Ecopedagogia e a Cidadania Planetária. Tudo isso implica assumir-se uma perspectiva biocêntrica, na Educação. Daí decorrem

- a ênfase na criatividade, na sensibilidade bio-psico-física-espiritual e na multidimensionalidade humana como princípios formativos dos seres humanos e dos professores, em particular;
- a opção por concepções de corpo, de natureza e cultura fora da lógica antropocêntrica e para além do paradigma biofísico; assume-se um paradigma biocêntrico;
- a opção por concepções de trabalho docente coletivo, cooperativo, solidário acordado/planejado em uma lógica não-linear, mas complexa e dialógica;
- a proposta da investigação-ação como princípio formativo do ser-professor;
- a opção pelas vivências político-culturais de pedagogias de inclusão das diferenças que emergem das tradições religiosas-filosóficas dos professores participantes;
- o resgate da auto-estima dos jovens excluídos culturalmente;
- a relevância dos estudos sobre Espiritualidade na busca pela Cultura de Paz.

Entendemos que nenhum conhecimento e suas condições de produção, representação e resignificação são neutros, isentos de interesses políticos de toda ordem. A estes o pesquisador está atrelado, explicitamente ou não. Em outras palavras: considerando que “educar é um ato político!” – como já dizia Paulo Freire (2001) – e que o processo de pesquisar é eminentemente um processo de aprender (de educar e se educar), parece óbvio que a pesquisa, porque processo educativo, é também um ato político e uma opção política!

Contudo, simultaneamente ao reconhecimento e à aceitação política de nosso papel como pesquisadores/educadores, queremos acrescentar a responsabilidade.

O Projeto

Com uma concepção inter e transdisciplinar (Maturana, 2001; Morin, 2001; Nicolescu, 2000) nas áreas de conhecimento do currículo, as propostas

vivenciais não serão desenvolvidas através de disciplinas curriculares, mas sim através das temáticas articuladas entre si: a partir das seguintes significações.

Temáticas vivenciais

Estética vibracional

Vivência dos mitos

Yoga e meditação

Grupo Psi-Alfa-Ômega

No início de um novo milênio, as experiências humanas e a Ciência, em suas diversas formas de expressão, já vislumbram a multidimensionalidade do indivíduo, ultrapassando seus limites físicos e intelectuais.

Neste contexto, a UFRGS através do NIETE – Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade – vinculado à PROEXT, cumpre seu papel educador, proporcionando o desenvolvimento de estudos e pesquisas com diversos enfoques científicos. O NIETE acolhe a iniciativa do Grupo Psi-Alfa-Ômega, que conta com a participação de profissionais de vários setores da sociedade, abrangendo áreas distintas de conhecimento, propondo estudos, pesquisas e reflexões teóricas, tendo por tema nuclear: O Ser Humano, Espiritualidade e Educação para a Paz.

Com este propósito, tem por meta, a curto, médio e longo prazo, o estudo e a pesquisa sobre a natureza psicobiofísica e espiritual do ser humano, numa abordagem inter, multi e transdisciplinar e, suas implicações na Educação para a Paz. Assim sendo, estabeleceu um plano de ação, de estudo e pesquisa, para viabilizar a realização de projetos de investigação, abrangendo inicialmente, alguns temas específicos tais como:

- Ciência, Espiritualidade e Educação para a Paz;
- O Ser Humano Psi e Educação para a Paz no 3º Milênio;

Espiritualização e Espiritualidade na visão das diferentes tradições filosóficas e religiosas;

O Ser humano Psi, relações e Educação para a Paz.

O Grupo Psi-Alfa-Ômega estabeleceu, ainda, uma linha de pesquisa abrangendo os seguintes projetos:

Projeto de Transcomunicação Instrumental – apresentação de estudos sobre TCI e levantamento de dados.

Projeto Memória Extracerebral – debate e reflexão sobre reencarnação. Apresentação da pesquisa do Dr. Ian Stevenson da Universidade de Virgínia, Estados Unidos. Levantamento de dados.

Projeto Percepção Extra-Sensorial abrangendo: paranormalidade humana e de animais: apresentação de estudos sobre paranormalidade. Investigação baseada na pesquisa do Dr. Rupert Sheldrake, da Universidade de Cambridge-Inglaterra.

Tanatologia: Apresentação de estudos tendo por base a pesquisa sobre doenças terminais, realizada nos Estados Unidos pela Dra. Elizabeth Kluber Ross.

Projeto Bioeletrografia e educação: A utilização da bioeletrografia como instrumento de acompanhamento e medição das modificações apresentadas no campo energético de alunos após práticas e vivências escolares que visam contemplar a totalidade do ser.

Referências

AZEVEDO, José Lacerda de. *Espírito e matéria – novos horizontes para a medicina*. Porto Alegre: Pallotti, 1988.

———. *Energia e espírito*. Sobradinho: Edicel, 1993.

CAPRA, Fritjof. *O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e cultura*

emergente. São Paulo: Cultrix, 1982.

———. *A teia da vida*, São Paulo: Cultrix, 1996.

DAMÁSIO, Antonio R. *O erro de Descartes. Emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo. Companhia das Letras, 2000.

FREIRE, Paulo. *Política e educação*. São Paulo: Cortez, 2001.

GOSWAMI, Amit. *O universo auto-consciente*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1998.

MATURANA, Humberto. *Emoções e linguagem na educação e na política*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

———. *A árvore do conhecimento*. São Paulo. 2000.

MORIN, Edgar. *Os sete saberes necessários à educação do futuro*. São Paulo: Cortez, 2001.

NICOLESCU, Basarab et al. *Educação e transdisciplinaridade*. Brasília: Unesco, 2000.

WILBER, Ken. *A consciência sem fronteiras*. São Paulo: Cultrix, 2001.

———. *O paradigma holográfico e outros paradoxos*. São Paulo: Cultrix, 1995.

———. *O Projeto Atman*. São Paulo: Cultrix, 1994.

Autores

Marisa Campio Müller

Doutora em Psicologia Clínica pela PUCSP, Mestre em Educação, PUCRS, Professora da PUCRS. Coordenadora do Grupo de Pesquisa Psicologia da Saúde do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da PUCRS. Psicoterapeuta. E-mail: mcampio@pucls.br

Juliana Dors Tigre da Silva

Psicóloga, Especialista em Saúde Coletiva, Mestranda em Psicologia Clínica pela PUCRS, Membro Fundadora da Sociedade Sulriograndense de Medicina Psicossomática. Organizadora do Encontro Gaúcho de Espiritualidade e Qualidade de Vida. E-mail: julianadts@terra.com.br.

Urbano Zilles

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação da PUCRS, Membro da Academia Brasileira de Filosofia. Doutor em Teologia pela Universität Münster, Alemanha. Professor da disciplina de Teoria do Conhecimento no Programa de Pós-Graduação em Letras. Dirige a revista Teocomunicação e coordena a coleção Filosofia da EDIPUCRS. E-mail: zilles@pucls.br

Evilázio Francisco Borges Teixeira

Diretor do Centro de Pastoral da PUCRS. Professor de Filosofia e de Teologia (PUCRS). Bacharel e licenciado em Filosofia e Teologia – PUCRS – Mestre em Filosofia pela referida Universidade. Mestre e doutor em Teologia (Unigre), “Pontificia Università Gregoriana” (Roma). Doutorando em Filosofia pela “Pontificia Università Santo Tommaso d’Aquino” (Roma). Autor de vários livros. E-mail: vila@pucls.br

Juan Mosquera

Pós-Doutor em Psicologia pela Universidade Autônoma de Madrid – 2000. Livre-Docente em Psicologia da Educação pela PUCRS – 1976. Doutor em Pedagogia pela PUCRS – 1976. Mestre em Educação – Psicologia Educacional pela UFRGS – 1974. Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Educação pela PUCRS. Professor Titular da PUCRS. Professor Titular da UFRGS (aposentado). E-mail: mosquera@pucrs.br

Paulo Luis R. Sousa

Médico. Doutor em Psicologia Clínica. Professor Titular da Universidade Católica de Pelotas. Mestre em Saúde e Comportamento – Universidade Católica de Pelotas. E-mail: sousa@phoenix.ucpel.tche.br

Leda Lísia Franciosi Portal

Doutora em Educação – PUCRS. Professora dos Cursos de Mestrado, e Doutorado da Faculdade de Educação da PUCRS, Coordenadora do Grupo de Pesquisa sobre o Desenvolvimento da Inteligência Espiritual – PUCRS. E-mail: llfp@pucrs.br

Jorge Castellá Sarriera

Pós-Doutorado pela University of San Francisco – EUA e Universidade de Barcelona, U. B. – Espanha. Doutor em Psicologia Social pela Universidade Autônoma da Madrid, Mestre em Psicologia pela PUCRS, Professor da Faculdade de Psicologia da PUCRS. E-mail: sarriera@pucrs.br

Raíssa Cavalcanti

Psicóloga. Terapeuta Junguiana e Transpessoal. Autora de diversos livros entre os quais: “O Retorno do Sagrado”. E-mail: raissacavalcanti@uol.com.br

Carlos Eduardo Tosta

Médico, Pós-Doutor em Imunologia, University of London – Inglaterra. Professor da Faculdade de Medicina – Universidade de Brasília. E-mail: cetosta@unb.br

Geraldo José de Paiva

Livre-Docente e Professor Associado do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. Coordenador do GT Psicologia e Religião da ANPEPP e Presidente do Grupo de Pesquisa do CNPq Psicologia Social da Religião. E-mail: gjdpaiva@usp.br

Malvina do Amaral Dorneles

Doutora em Ciências da Educação. Professora Titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisadora do Núcleo de estudos Educação e Gestão do Cuidado. Coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade e do Pós-Graduação em Educação da UFRGS/FACED, pertence à Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS. E-mail: malvina@edu.ufrgs.br

Júlio Peres

Psicólogo Clínico. Núcleo de Estudo dos Problemas Espirituais e religiosos (NEPER). Instituto de Psiquiatria da FMUSP. E-mail: julioperes@usp.br

Gilson Luis Roberto

Médico. Presidente da Associação Médico-Espírita do Rio Grande do Sul e 2º Vice-Presidente do Hospital Espírita de Porto Alegre. E-mail: gilsonlr@terra.com.br

Neusa Sica da Rocha

Médica Psiquiatra. Mestre em Ciências Médicas – Psiquiatria – UFRGS. Professora da Universidade Estadual do Rio Grande do Sul – UERGS. E-mail: neusa@sitesul.com.br

Marcelo Pio de Almeida Fleck

Médico Psiquiatra. Doutor em Clínica Médica. Professor Adjunto do Departamento de Psiquiatria e Medicina Legal – UFRGS. E-mail: mfleck.voy@terra.com.br

Lúcio Boechat

Médico Psiquiatra e Psicoterapeuta, com especialização pela UFRGS.

E-mail: lucioboechat@terra.com.br

Mauro Luiz Pozatti

Médico. Doutor em Educação. Professor Universitário – UFRGS.

E-mail: pozatti@portoweb.com.br

**NÚCLEO INTERDISCIPLINAR DE ESTUDOS TRANSDISCIPLINARES
SOBRE ESPIRITUALIDADE****Malvina do Amaral Dorneles**

Doutora em Ciências da Educação. Professora Titular da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisadora do Núcleo de estudos Educação e Gestão do Cuidado. Coordenadora do Núcleo Interdisciplinar de Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade e do Pós-Graduação em Educação da UFRGS/FACED, pertence à Pró-Reitoria de Extensão da UFRGS. E-mail: malvina@edu.ufrgs.br

Cícero Marcos Teixeira

Professor Titular aposentado pela UFRGS – FACED. Mestre em Educação na Área de Ensino. Pesquisador há mais de 20 anos, com produção teórica sobre o tema Espiritualidade. E-mail: ciceromt@terra.com.br

Dinorá Fraga da Silva

Doutora em Lingüística e Semiótica – USP. Professora do Programa de Pós-Graduação em Lingüística Aplicada – Unisinos. Professora Titular aposentada pela UFRGS – FACED. E-mail: dradfs@terra.com.br

Carlos Théo Lahorgue

Bacharel em Música. Arte-Educador. Arteterapeuta. Mestre em Educação – UFRGS. E-mail: silorgue@ig.com.br

Miriam Benigna

Bacharel em Artes Cênicas. Mestre em Educação – PUCRS.
Doutoranda em Educação – UFRGS. E-mail: mbenigna@via-rs.net

Monika Clemente

Licenciada em Educação Física. Mestranda em Educação – UFRGS.

Valquiria Pezzi Parode

Bacharel em Artes Plásticas e Licenciada em Sociologia. Especialista em Educação de Jovens e Adultos. Terapeuta Multidimensional. Mestranda em Educação – UFRGS – PPGEDU. E-mail: val@faced.ufrgs.br

Neusa Junqueira Armellini

Professora Adjunta aposentada pela UFRGS – FACED. Mestre em Educação na Área de Ensino. Membro do NIETE. E-mail: clarmellini@cpovo.net

Vera Regina dos Santos Wolff

Bióloga. Doutora em Biociências. Presidente da Instituição Assistencial Espírita Casa do Jardim. E-mail: wolffver@bol.com.br



A experiência tem mostrado que sem sentido ninguém consegue viver por muito tempo. Talvez uma das perguntas mais inquietantes no final de século passado e neste início de milênio seja: qual é o sentido da vida? Qual a finalidade do viver e do morrer? Hoje se fala muito em espiritualidade e mística. O termo encontra sua derivação no adjetivo grego *mystikos*, correlacionado ao verbo *myo* que significa fechar os olhos e a boca para a transformação interior num mistério. A mística e a espiritualidade têm a ver com o amor. O amor constitui a única maneira de apreender um outro ser humano no mais profundo de sua personalidade. Não é possível ter consciência plena da essência última de outro sem amá-lo.

Evilázio Francisco Borges Teixeira



Afiliada à ABEU



EDITORA AFILIADA

ISBN 85-7430-444-1



9 788574 304441