

Universidade Católica de Goiás
Programa de pós-graduação Stricto Sensus em Psicologia
Subprograma de Psicologia Social e da Personalidade

**Religião e Individuação: fenomenologia do desenvolvimento humano
através da direção espiritual.**

Elismar Alves dos Santos

Goiânia, junho de 2006.

Universidade Católica de Goiás
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia
Subprograma de Psicologia Social e da Personalidade

**Religião e Individuação: fenomenologia do desenvolvimento humano
através da direção espiritual.**

Dissertação apresentada ao Programa de
Mestrado em Psicologia da Universidade Católica
de Goiás, como requisito parcial para a obtenção
do título de Mestre em Psicologia.
Orientação: Prof. Dr. Saturnino Pesquero Ramón.

Goiânia, junho de 2006.

S237r Santos, Elismar Alves dos.
Religião e individuação : fenomenologia do desenvolvimento humano através da direção espiritual / Elismar Alves dos Santos. - 2006.
112 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Católica de Goiás, Subprograma de Psicologia Social e da Personalidade, 2006.
“Orientador: Prof. Dr. Saturnino Pesquero Ramón”.

1. Religião. 2. Individuação. 3. Direção espiritual. 4. Fenomenologia – interpretação. I. Título.

CDU: 24
165.62

**DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM PSICOLOGIA
DEFENDIDA EM 19 DE JULHO DE 2006. E CONSIDERADA
APROVADO PELA BANCA EXAMINADORA**

1) Dr. Saturnino Pesquero Ramón / UCG (Presidente)

2) Dr. Rodolfo Petrelli / UCG (Membro)

3) Dr. Pedrinho Arcides Guaresschi / PUCRS (Membro Convidado)

Universidade Católica de Goiás
Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Psicologia
Subprograma de Psicologia Social e da Personalidade

Goiânia, junho de 2006.

Dissertação apresentada conforme os ditames da nova normalização desta instituição, composta de:

* Uma descrição das principais teses existentes sobre o tema abordado, levantadas na revisão bibliográfica realizada para fundamentação teórica e metodológica do trabalho.

* Um artigo teórico empírico sobre o tema estudado.

RESUMO

Religião e Individuação: fenomenologia do desenvolvimento humano através da direção espiritual

Religion and individuation: phenomenology of human development through the spiritual direction.

Resumo: O presente trabalho, de natureza teórico-empírica, sobre o poder subjetivante da direção espiritual, tem como objetivo resgatar a dimensão psicológica humanizante dessa milenar prática religiosa Cristã-Católica. O método usado para explorar os significados humanizadores propiciados através dessa técnica e vivenciados pelos quatro sujeitos pesquisador, é o qualitativo de base fenomenológica. Os resultados apontam a eficácia dessa prática religiosa no campo do desenvolvimento e ajustamento humano, assim como assinalam seu efeito para a vivência de uma religiosidade mais solidamente humana.

Palavras chaves: Direção espiritual; individuação; método qualitativo-fenomenológico; interpretação fenomenológica.

Abstract: The current work, theoretical-empirical, about the subjective power of spiritual direction attempts to rescue the humanizing psychological dimension of this old and actual Catholic-Cristian religious practice. The technique used to explore the humanizer meanings experienced by the four searched subjects, is qualitative with phenomenological background. The results point to the efficacy of this religious practice in the field of the human adjustment and development, as well as stress its effects to the experience of a religiosity that is more solid and human.

Key-words: Spiritual direction; individuation; qualitative method-phenomenological; phenomenological interpretation.

O saber recolhido na revisão bibliográfica

SUMÁRIO

Introdução.....	1
I-O saber sobre o fenômeno religioso.....	2
1.1. Na área da psicologia da religião psicanalítica.....	2
1.2. Na área da psicologia da religião analítica.....	20
1.3. Na área dos estudos fenomenológicos da vivência religiosa:.....	25
1.3.1. James: a experiência religiosa como vivência existencial radical.....	25
1.3.2. Otto: o numinoso na experiência religiosa.....	31
1.3.3. Eliade: a pré-disposição conatural da experiência religiosa.....	33
1.4. Na área da sociologia da religião:	36
1.4.1. Durkheim: a religiosidade como fenômeno grupal.....	36
1.4.2. Max Weber: religiosidade e ética.....	39
1.5. A doutrina junguiana sobre a dimensão religiosa da individuação:.....	44
1.5.1: Deus como arquétipo do inconsciente coletivo.....	44
1.5.2: O Self e individuação.....	53
II-O saber sobre os aspectos estudados nas concepções de direção espiritual:.....	62
2.1. Histórico da direção espiritual.....	64
2.2. A direção espiritual como proposta de integração pessoal	65
2.3.Direção espiritual e Self espiritual	66
2.4. A relação interpessoal na direção espiritual	68
2.5. O papel da direção espiritual no desenvolvimento da dimensão espiritual da existência	70
III-O saber sobre a metodologia da pesquisa qualitativa de base fenomenológica	78

IV-O saber sobre a normalização para publicação de trabalho técnico-científicos81

V-Referências.....82

INTRODUÇÃO:

A revisão bibliográfica realizada foi direcionada para um levantamento, o mais exaustivo possível, do saber existente nestes quatro eixos temáticos complementares a serviço da fundamentação teórica, metodológica e normativa científica de nosso trabalho:

- 1- Saber sobre o fenômeno religioso
- 2- Saber sobre as concepções de direção espiritual
- 3- Saber sobre a metodologia da pesquisa qualitativa de base fenomenológica
- 4- Saber sobre a normalização para publicação de um trabalho técnico científico.

I-O saber sobre o fenômeno religioso:

1.1. Na área da psicologia da religião psicanalítica:

Estudos mostram que a religião vem ao longo dos tempos proporcionando discussões acerca de seu papel na vida das pessoas. Segundo Neto (2003) a religião, enquanto fenômeno, tem proporcionado vários benefícios para a existência humana: a religião é importante para o tratamento de dependência de álcool e drogas. O movimento internacional dos alcoólicos anônimos surgiu motivado por uma experiência religiosa; a religião ajuda no controle social, desencorajando desvios, delinquência e comportamentos autodestrutivos, sucesso acadêmico, harmonia familiar, comunicação entre pais e filhos, etc.

Para ele, uma outra consideração favorável em relação ao papel da religião nas relações consiste no fato do efeito benéfico desta prática quando esta consegue despertar no indivíduo o desejo de perdoar a si mesmo e aos outros. Neto (2003) adverte ainda que: “A variável religiosa, por sua enorme influência na vida das pessoas, precisa ser levada em consideração na compreensão dos problemas, no entendimento epistemológico do paciente, na formulação de suas histórias e narrativas.” (p.300).

Segundo este estudioso, nem todos conseguem ver a religião como uma vivência importante para a saúde humana. Os principais argumentos dos que afirmam que a religião é prejudicial à saúde consiste em afirmar que a vivência da mesma gera, por exemplo, níveis patológicos de culpa, interfere no pensamento racional e crítico. Por outro lado, o argumento dos que defende o valor da importância da religião para a saúde psíquica consiste, pois, em afirmar que esta vivência favorece nas pessoas uma sensação

de poder e controle, através da associação com uma força onipotente e fornece soluções para uma grande variedade de conflitos emocionais e situacionais.

Vergote (2001) explica que sempre, na história das religiões, existiram pessoas que procuravam a prática religiosa com o objetivo de restabelecer a cura diante de alguma enfermidade. O Xamã, por exemplo, representava esta figura responsável em conferir a cura. Ribeiro (2004) e Lopez (2001) ao explicarem a ligação entre religião e psicologia lembram que o homem deve ser visto na condição de um ente que carrega dentro de si o instinto da divindade; portanto, portador de uma pré-disposição conatural para a experiência religiosa.

Layang (2004) explica que a religião se apresenta como um mecanismo que reforça valores, entre os quais, a vida após a morte. Uma outra contribuição da vivência da religião, em seu dizer, consiste na mudança de comportamentos traduzidos em atitudes novas por parte dos indivíduos. É pertinente a reflexão de Lopez (2001) acerca deste tema quando diz: “é possível trabalhar no campo da psicologia e da religião estabelecendo pontes que permitam aproximar as duas áreas mantendo o rigor científico exigido pela primeira e o sentido de mistério que caracteriza a segunda?”. (p.60).

Sobre o saber teórico levantado na área da psicologia da religião psicanalítica sabe-se que a psicanálise sistematizou como base um método de conhecimento acerca do comportamento mental humano que verdadeiramente revolucionou o conceito de pessoa ao longo dos tempos. A psicanálise freudiana impôs limites à autonomia plena da consciência na vida do ser humano. Apresentando a teoria de que existe um sistema inconsciente, ela apresenta um novo meio de se fazer ciência. Esse novo meio de se fazer ciência é o de se aprofundar no desconhecido, investigar coisas que todos pensavam ser algo banal ou natural e ver que na vida dos seres humanos existem fatores predominantes que marcam profundamente a pessoa fazendo com que ela seja

influenciada e, muitas vezes, conduzida por experiências marcantes e, às vezes, traumáticas que surgiram no decorrer de sua vida.

Uma das críticas que se faz à psicanálise consiste no fato dela considerar o indivíduo refém de seu passado, crítica esta feita, de maneira mais substancial por Rogers (1961/2001). Mas, é pertinente observar que as determinações das dimensões do universo psíquico inconsciente defendido pela psicanálise até certo ponto, vêm explicando alguns comportamentos tanto da vida psíquica dita normal, como também da patológica.

A história reza que depois dos escritos de Freud (1907/1996), sobretudo, algumas experiências religiosas, passaram a ser questionadas por esta ter sido comparada com a neurose obsessiva compulsiva defendida pelo pai da psicanálise. É certo, portanto, que o referido autor escreveu explicando que a vivência religiosa se equipara a um núcleo de infantilismo e alienação. Uma olhada panorâmica nos escritos de Freud (1927/1996); (1931/1996); (1939/1996); (1907/1996); (1927/1996); (1920/1996); (1913/1996) os quais serão estudados de maneira mais cautelosa logo abaixo, nos apresentam que a vivência religiosa, traduzida como experiência religiosa, se apresenta como uma dimensão que mantém uma relação com o surgimento e o desenvolvimento da fantasia infantil e, por que não dizer também uma ligação com determinadas estruturas neuróticas. No entanto, é bom lembrar que Freud não toma a religião como objeto de estudo, apenas tece comentários em alguns escritos acerca da religião diante da conduta humana.

A pesquisa focará com mais precisão a concepção junguiana acerca do impacto da religião na vida humana. No entanto, é sabido que são muitas as diferenças entre Freud e Jung sobre o impacto da religião diante da conduta humana. Jung (1971/1988) acredita que a religião personifica as dimensões mais profundas da psique humana. Por

outro lado, Freud (1907/1996) vê na religião algumas semelhanças com a neurose obsessiva compulsiva; ao passo que Jung (1971/1988) acredita que a ausência da vivência religiosa poderá causar neurose.

Uma das possíveis causas da separação dos referidos autores parece ter sido o fato de Jung (1971/1988) não ter aceitado, como causa determinante dos comportamentos “anormais”, o fato de a neurose residir na experiência sexual. Para Jung (1961/2003) Freud (1907/1996) procurou sistematizar uma teoria em que, seus conflitos pessoais com a sexualidade e a religião, não foram resolvidos. Acerca disto Palmer (2001) diz que Jung não vê com bons olhos o desejo de Freud fazer do comportamento sexual um dogma. Devido à complexidade do assunto, faz-se necessário analisar os referidos autores de forma distinta, no que se refere ao conceito de religião, como também o impacto da mesma diante da conduta dos indivíduos.

Falar de psicanálise é antes de tudo falar de clínica. Toda a experiência do pai da psicanálise está, todavia, alicerçada com a realidade clínica, enquanto lugar que indica o caminho que leva o outro a dialogar com a realidade do desconhecido, portanto, não há uma dissociabilidade entre psicanálise e clínica. É pertinente neste sentido a afirmação de Schuler (2003) quando recorda que as “demandas da clínica levaram Freud a refletir sobre a religião” (p.11). Para Freud (1907/1996) a vida pré-religiosa, por exemplo, cria compulsões neuróticas, como já foi mencionado. Ele considera a religião, contudo, como uma vivência negativa para a saúde humana.

Freud (1927/1996) em *O Mal-Estar da civilização* explica que o instinto, por meio de suas formas e dos princípios que o estruturam despertou-lhe preocupações. Isto é perceptível quando no fim desta obra o pai da psicanálise chegou a falar de instinto de vida ou Eros e de instinto de morte ou Thanatos. É, portanto, neste contexto que ele explica: o instinto de vida se expressa, por exemplo, no amor, criatividade e na

construtividade. Por outro lado, o instinto de morte tem a sua expressão por meio do ódio e da destruição. O último instinto é poderoso, porque o homem é agressivo [*homo homini lupus*]. Ele não condena a civilização, mas faz uma condenação às repressões responsáveis em gerar angústia e até mesmo a morte. É, todavia, neste contexto de desamparo e de sofrimento que ele insere a sua discussão sobre a religião.

As pessoas ao se depararem com o sofrimento que a vida oferece, em seu dizer, são obrigadas a criarem uma pretensa esperança, para a vivência de um tempo melhor. Assim ele explica: “A vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimento, decepções e tarefas impossíveis”. (p.83). É diante deste contexto de desamparo que ele enfatiza que a solução para todo este sofrimento, encontra sua solução na religião. A religião é responsável em conferir esperança para as pessoas onde há tristeza. A religião é a responsável em apresentar soluções que nenhuma outra esfera da sociedade será capaz de oferecer. Portanto, a maneira para o indivíduo se livrar do sofrimento e alcançar a felicidade está na vivência da religião, assegura Freud (1927/1996).

A religião é, para ele, nesta referida obra uma, vivência que encontra relação com a figura do pai. Esta relação feita por ele entre o pai biológico e o Divino será explicada de maneira mais detalhada em outra obra sua mencionada neste trabalho. Ele não vê na religião uma vivência vinculada à experiência do indivíduo, mas indica algumas semelhanças entre as práticas religiosas e o comportamento de indivíduos com a neurose obsessiva, que será explicada também de maneira mais detalhada logo abaixo. O que difere a religião da neurose obsessiva, em seu dizer é que, a neurose é uma vivência individual, ao contrário da religião que é uma prática universal.

Porém, três anos após a publicação de *O Mal-Estar da civilização* Freud (1931/1996) publica *O Futuro de uma Ilusão*. Aqui ele procura explicar que a religião

faz parte das experiências infantis. A criança geralmente cria em sua consciência uma imagem muito perfeita e angelical sobre a figura do pai. Os pais são seres perfeitos que nunca erram e, além do mais, tem como tarefa crucial estabelecer proteção aos filhos, sobretudo, o pai. Ao mesmo tempo em que os pais concedem segurança, os mesmos também podem punir. Diante do medo e da insegurança, os filhos sentem-se seguros; porque estão sob a proteção dos pais.

Com o passar do tempo, esta figura do pai vai deixando de existir na vida das crianças e elas passam a perceber que os pais são seres fracos, assim como elas. O sentimento acerca desta proteção deixa de existir. É preciso, portanto, segundo Freud (1931/1996) projetar algo equivalente à figura do pai. Este ser equivalente que, por sua vez é um ser celeste, é tudo o que os pais não são.

A maneira como este pai celeste age varia: ora pune, ora perdoa. É diante deste processo que ocorre ao longo da vida dos indivíduos que Freud (1931/1996) vê a religião como uma ilusão. “Avaliar o valor de verdade das doutrinas religiosas não se acha no escopo da presente investigação. Basta-nos que as tenhamos reconhecidas como sendo, em sua natureza psicológica, ilusão”. (p.41). A ilusão da qual ele está falando significa alguma coisa que seja verdadeira; sendo que nem sempre é verdade, mas é melhor acreditar que seja verdadeira, ora favorável ou desfavorável. Cultivar um sentimento de ilusão, não é um erro, diz Slavutzky (2003) porque imaginar é preciso. Esta mesma concepção é encontrada também em Zilboorg (1969).

Segundo Davi (2003) a religião foi assinalada por Freud no âmbito da ilusão. Compreendendo ilusão, não como um erro, mas como algo que não precisa ser confirmado. Uma vez que o homem deposita suas esperanças em um ser superior, tudo o que causa desagrado a ele teria uma solução. Ele salienta que uma das críticas mais fortes da psicanálise em relação à religião está no fato de atribuir ao indivíduo uma

vivência pautada no desamparo quando criança, a qual prolonga-se na vida adulta, em relação a Deus. Em seu dizer esta ânsia do indivíduo por Deus está associada à figura do pai; à necessidade de pai. Para Freud (1931/1996) como já dito, a religião era uma ilusão perigosa, porque a maneira como ela age na vida do indivíduo, leva o mesmo a não dar crédito à ciência, ou até mesmo substituir a ciência pela religião.

A reflexão de Freud sobre o papel da religião na vida do ser humano, não ocorre somente por estes escritos. Freud (1907/1996) publica um artigo intitulado: *Atos Obsessivos e práticas religiosas*. Neste artigo, ele procura explicar que há uma semelhança entre os atos obsessivos e a prática devocional. Esta semelhança em seu dizer está no fato de não existir distinção entre as pessoas que praticam atos obsessivos ou cerimoniais. Todos esses comportamentos, em seu dizer, fazem parte de uma mesma classe, em que se enquadra: “pensamentos obsessivos; idéias obsessivas e impulsos obsessivos”. (p.109).

Esta classe, em sua compreensão, somada, resulta no que ele chama de *neurose obsessiva*. O indivíduo neurótico para ele é incapaz de renunciar a esta classe de comportamentos. Em outras palavras, a pessoa não consegue se afastar deste ritual e quando o faz é incomodada pela ansiedade.

Os atos obsessivos têm sua origem nos comportamentos cerimoniais. É daí que resultam os comportamentos obsessivos. No que tange à relação entre atos obsessivos e prática religiosa, Freud (1907/1996) assegura que a semelhança se encontra nos escrúpulos conscientes da consciência; nas proibições e nas minúcias em que são executados os comportamentos. Para ele, a neurose obsessiva pode ser comparada a *uma religião particular*.

Pode-se dizer que neste artigo Freud (1907/1996) apresenta algumas considerações as quais se remetem a explicar a etiologia da neurose e, nesta explicação,

ele faz uma ligação da neurose com a prática religiosa. È neste sentido que ele diz que o indivíduo piedoso ao executar o seu cerimonial, o faz sem saber o seu significado. Para o crente, os motivos que justificam a executar as práticas religiosas, são desconhecidos ou estão representadas na consciência.

Para Freud (1907/1996) o papel do cerimonial tem como finalidade estabelecer “um ato de defesa ou de segurança, uma medida protetora.” (p.114). Diz também que existe no indivíduo neurótico uma “repressão” de um impulso instintual e um componente de instinto sexual. Nesse sentido, os atos cerimoniais e obsessivos surgem como uma proteção contra a *tentação* e uma prevenção a um mal que poderá ocorrer.

Ele acredita que existe um sentimento de culpa nos neuróticos obsessivos. Nos indivíduos religiosos isto corresponde às práticas devotas, tais como *orações* *invocações*, etc. Esses comportamentos, no entender de Freud (1907/1996), são realizados no sentido de expressar por meio desses gestos uma medida que leva a uma defesa pessoal. A religião para ele, tem em sua base o sentido da repressão na renúncia, vinculada ao que ele chama de instintuais. Assim sendo, ele diz que a religião é *retroativa*, no sentido de estabelecer este vínculo com os valores morais. Para ele, os atos de penitência estão relacionados com a neurose obsessiva; porque aí está implícito o sentimento de *recaídas*, sobretudo, nos indivíduos piedosos.

Desta maneira, a correlação que Freud (1907/1996) faz entre neurose obsessiva e religião consiste em entender que a “...neurose como uma religiosidade individual e a religião como uma neurose obsessiva universal”. (p.116). Uma segunda correlação consiste em dizer que na neurose o processo é de caráter sexual; enquanto na religião o caráter é de uma origem egoísta.

Freud (1927-1931/1996) publica um segundo artigo, com o título de *Uma experiência religiosa*. Neste artigo, ele explica que um médico americano, ao tomar

conhecimento de uma entrevista sua concedida a um jornalista teuto-americano publicada nos Estados Unidos, ficou preocupado com a indiferença de Freud quando perguntado acerca da realidade após a morte; quando a resposta de Freud foi: “Não penso no assunto”. (p.175).

O médico envia-lhe uma carta, na qual relata como se deu seu processo de conversão dizendo que antes deste processo ter ocorrido em sua vida, ele apresentava dificuldades para crer em Deus e, pensava também que a doutrina do Cristianismo já havia sido objeto de dúvidas para ele. Parte desta carta enviada a Freud dizia:

Certa tarde, ao atravessar a sala de dissecação, minha atenção foi atraída por uma velhinha de rosto suave que estava sendo conduzida para uma mesa de dissecação. Essa mulher de rosto suave me causou tal impressão que um pensamento atravessou minha mente: ‘Não existe Deus; se existisse, não permitiria que essa pobre velhinha fosse levada a sala de dissecação... (p.175).

Freud (1927-1931/1996) procura responder a carta de uma maneira humorada. Diz que a experiência de ver a velhinha morta fez-lhe recordar da mãe e, aí, o motivo do sentimento de inquietação diante do fato. Assinala que “A visão de um cadáver de mulher, nu ou a ponto de ser despido, recordou ao jovem sua mãe”. (p.177). Em seu dizer, este ato despertou nele um desejo pela mãe em decorrência do complexo de Édipo. Freud (1927-1931/1996) associa este episódio de Deus com a figura do pai desse médico, enfatizando que essas duas idéias ‘pai’ e ‘Deus’ não haviam ainda se separado de sua vida. Freud (1927-1931/1996) compara o episódio a uma psicose alucinatória: “...escutaram-se vozes interiores que enunciaram advertências contra a resistência a Deus”. (p.177). Portanto, Freud vê com ressalvas esse processo de conversão, dizendo que esta “conversão se ligou a um evento determinado e específico”. (p.177).

Por outro lado, em Totem e Tabu, Freud (1913/1996) explica que o totemismo é a expressão compulsiva e inconsciente do indivíduo. O totemismo foi definido por ele, como uma instituição social e religiosa que existiu há muito tempo; mas que hoje este sistema foi substituído por formas mais novas.

Por isso, ele escolheu estudar a tribo dos aborígenes da Austrália, por ter práticas arcaicas em suas relações sociais. Freud (1913/1996) observa que nesta tribo seus membros não mantinham relações sexuais incestuosas. Nestas tribos havia sempre a presença de um Totem. O Totem, ora se apresenta como um animal inofensivo, ora se apresenta como animal perigoso, ameaçador e temido. É também o espírito guardião da tribo que envia para os seus membros oráculos.

O interesse de Freud (1913/1996) pelo estudo do totemismo está no fato de: “E chegamos agora, por fim, à característica do sistema totêmico que atraiu o interesse dos psicanalistas. Em quase todos os lugares em que encontramos totens, encontramos também uma lei contra as relações sexuais entre pessoas do mesmo totem e, conseqüentemente, contra o seu casamento. (p.23)”.

Freud (1913/1996), portanto, percebe que o totemismo é um sistema que ocupa o lugar da religião entre certos povos primitivos da Austrália e da África e, prevê a base de sua formação social. Por isso, existem duas leis básicas do totemismo: não matar o animal totêmico e evitar relações sexuais com membros do clã totêmico do sexo oposto. Portanto, o totemismo leva a criação de tabu “...que as proibições do tabu devem ser compreendidas como conseqüências de uma ambivalência emocional” (p.79). Para Freud (1913/1996) o tabu não pertence à esfera da neurose, dito de outra forma, o tabu não é uma neurose, mas uma instituição social.

Em um outro momento, Freud (1913/1996) diz que: “Poder-se-ia sustentar que um caso de histeria é a caricatura de uma obra de arte, que uma neurose obsessiva é a

caricatura de uma religião e que um delírio paranóico é a caricatura de um sistema filosófico”. (p.85). Nota-se, que ele diz que não chega a ser uma neurose, mas é compreendido por ele, como pertencente a padrões que se igualam à neurose e aos delírios paranóicos.

Em Totem e Tabu, Freud (1913/1996) procura explicar em que consiste o animismo. Ensina que o animismo é uma expressão viva para mostrar a relação do homem com o Transcendente. Sendo que na fase animista, o indivíduo atribui a onipotência a si mesmo. Por outro lado, na fase religiosa transferem-na para os deuses. Portanto, ele diz que a fase animista está relacionada com a fase narcisista; a fase religiosa, por sua vez, está relacionada com a fase da escolha do objeto. É por isso, em seu dizer, que as crianças escolhem os pais como o primeiro objeto de relação.

Contudo, pode-se dizer que o totemismo foi comumente organizado como um sistema primitivo, tanto na ótica da religião, como da sociedade. Como sistema de religião, ensina que precisa existir uma união mística do selvagem com o seu totem; como sistema de sociedade, compreende as relações que os homens e as mulheres do mesmo totem mantêm uns com os outros e com os membros de outros grupos totêmicos. “O totemismo, assim, constitui tanto uma religião como um sistema social. Em seu aspecto religioso, consiste nas relações de respeito e proteção mútua entre um homem e o seu totem. No aspecto social, consiste nas relações dos integrantes do clã uns com os outros e com os homens de outros clãs. (p.112)”.

Freud (1913/1996) assinala que a origem dos padrões sociais e morais, como também da religião, têm sua origem nesse período totêmico. Uma vez que o animal passa a ser protegido por uma lei do clã, ninguém, portanto, poderá transgredir esta lei, porque todo totem é a expressão viva de uma reencarnação; por isso, a proibição se estende também para a não prática de relação sexual entre os membros do mesmo clã.

Tornou-se, portanto, tabu a lei que protege o animal totêmico. A segunda lei corrobora uma norma que efetiva a proibição do incesto.

Vale lembrar ainda, que Freud (1920/1996) por meio de um outro escrito intitulado: *Além do Princípio de Prazer Psicologia de grupo e outros trabalhos*, explica que a Igreja e o Exército são classificados como grupos artificiais. Artificiais, porque, segundo ele, existe uma força externa a qual é destinada a criar condições para evitar uma possível desagregação dentro desses dois grupos.

Esta força externa evita, por exemplo, as alterações internas nas estruturas que solidificam o grupo. Na Igreja e no Exército segundo ele, prevalece a ilusão “... de que há um cabeça-na Igreja Católica: Cristo; num Exército, o comandante-chefe-que ama todos os indivíduos do grupo com amor igual”. (p.105-106). Assim, a Igreja e o Exército, na condição de instituições de massa, teriam um papel despersonalizador ao criarem a falsa ilusão da proteção de um guia comum e da igualdade fraterna de seus membros.

Por fim, o último trabalho referente à religião de Freud (1939/1996) *Moisés e o Monoteísmo*, retrata Freud inseguro ao que vem sendo afirmado ao longo deste trabalho: reduzir a religião a uma neurose obsessiva. Nesta obra, ele procura responder uma pergunta que com certeza o acompanhou por muito tempo: quem são os judeus? Levado por esta pergunta, ele faz um estudo sobre a origem desse povo, a qual é também a sua, ou seja, sua origem e educação semita. É neste contexto que ele traz à baila a figura de Moisés.

Freud (1939/1996) enfatiza que Moisés não era um judeu, mas um aristocrata em que a lenda se encarregou de fazê-lo judeu; mas na verdade ele era um egípcio que se serve da religião egípcia, a qual estava fadada a se extinguir, sobretudo, com o declínio do faraó Amenhateo IV [Arinaton] ele vê nesta religião uma nova possibilidade de

transmitir para esse povo a imagem de um novo deus. De politeísta passa a ser monoteísta.

Segundo Freud (1939/1996) Moisés introduz na cultura desse novo povo, organizado por ele, um costume que era antigo no Egito: a circuncisão. Por meio da circuncisão, Moisés transmite para esse novo povo a idéia de aliança com Deus. Desse sentimento de pertença, nasce uma concepção ética e religiosa muito forte no meio desse povo, como de fato, a raça escolhida, ou eleita.

A circuncisão, no dizer de Freud (1939/1996) foi adotada por Moisés para mostrar que era “... preciso submeter-se à vontade do pai, mesmo que esta lhe impusesse o mais penoso sacrifício” (p.136). Assim sendo Freud (1939/1996) enfatiza que todo esse processo de libertação do Egito foi organizado por Moisés, no sentido de convencer o povo de que Javé o havia enviado para libertar o povo, no entanto, se Moisés tivesse retirado esse lado místico de seu projeto ficaria puramente o seu lado humano, sendo que isto não seria suficiente para conquistar a confiança de um povo, enfatiza Freud (1939/1996).

Portanto, como ficou demonstrado, Freud (1907/1996) apresenta algumas considerações acerca da religião a qual apresenta algumas correlações com a neurose obsessiva. Os rituais, a seu ver, demonstram que estas práticas podem ser comparadas aos comportamentos de indivíduos neuróticos. Diferentemente da concepção de Jung (1971/1988) sobre o impacto da religião na vida das pessoas, como já assinalado, Freud (1907/1996) não vê com “bons olhos” as conseqüências da vivência da religião diante da conduta humana.

Fromm (1956/2000) assim como Freud, até certo ponto (1907/1996) ensina que as pessoas precisam se esforçar para superar a compreensão infantil acerca de Deus, muitas vezes transmitida pelas religiões. Fromm (1956/2000) identifica dois aspectos da

religião. O patriarcal e o matriarcal. No primeiro prevalece o desejo de amar a Deus como um pai; esse pai ora é rigoroso e pune; ora recompensa, em relação aos atos realizados pelo indivíduo, mas mesmo assim, ele irá lhe escolher como seu filho favorito. Já no aspecto matriarcal prevalece um amor a Deus como se fosse um amor de mãe. Não importa a condição vivenciada pelo indivíduo; o amor nesta perspectiva é incondicional, não há punição, porque o indivíduo se sente como o filho mais importante, isto é, acolhido e compreendido.

Neste sentido, Fromm (1956/2000) explica que há uma crença dominante na religião: a concepção acerca de Deus criada pelas pessoas. Esta concepção é determinante na relação do indivíduo com Deus por meio de uma religião, isto porque, mesmo sendo adulto, o indivíduo, às vezes se comporta como uma criança em relação a Deus.

Vê no Transcendente um pai que socorre e que olha para ele, que também tem o direito e o dever de castigar quando prevalece a desobediência, isto é, quando este pai lhe recompensa com seu amor sente-se feliz. A crítica dele é no sentido de dizer que a maioria das pessoas não superou esse estágio infantil e, esta concepção acaba prevalecendo como forma dominante da religião.

Fromm (1987) identifica dois princípios constitutivos na maneira do indivíduo crer. O sentido do ter, e o modo de ser. A fé no sentido do ter significa uma espécie de posse diante de uma realidade, em que não é possível ter provas racionais. Em outras palavras, a fé no modo ter leva o indivíduo a manter a relação com Deus como se este fosse um ídolo. E, em seu dizer, Deus na condição de ídolo, tem como função anular no indivíduo suas possibilidades de crescimento. Isto é, tendo Deus como ídolo, a pessoa poderá fazer dele o que bem entender, tanto para o bem, como para o mal.

A fé no modo ter funciona como uma “muleta” para os que querem andar e viver na pura certeza; porém, uma vez que este modelo de fé não leva o indivíduo a procurar as respostas acerca das contradições da vida por si mesmo. Pode-se viver, por exemplo, no comodismo assinala Fromm (1987).

Por outro lado, no modo de ser, a fé, segundo Fromm (1987) está, necessariamente, ligada a uma atitude. “Acaso não devemos ter fé em outros seres, naqueles a quem amamos, e fé em nós mesmos?” (p.58). No modo de ser, a fé desperta no indivíduo o sentimento da sua importância perante a sociedade. Tem como meta levá-lo a tomar consciência da importância do seu protagonismo frente à própria vida.

Quanto ao papel da religião na vida de alguém, Fromm (1987) acredita:

... que impulsos ‘religiosos’ contribuem com a energia necessária para motivar homens e mulheres na realização de drástica mudança social e que, portanto, uma nova sociedade só pode ser ensejada se profunda transformação no coração humano-se um novo objeto de devoção tomar o lugar do atualmente existente. (p.135).

Mas é bom lembrar que, o sentido de “religião” empregado por Fromm (1987) não designa, propriamente dito, um sistema que tenha ligação profunda com Deus, mas expressa qualquer sistema “... enquanto [ou com algum sistema religioso]”. (p.136).

Quanto ao conteúdo específico dessa “religião”, ele ensina que este nada tem a apresentar. Então, a “religião” nesta ótica, uma vez que não demonstra um conteúdo específico corre o risco de ser destrutiva, ou construtiva, pautada na dominação, como também na solidariedade e no amor.

A atitude religiosa em Fromm (1987), portanto, tem uma estreita ligação com a estrutura de caráter. “Assim sendo, nossa atitude religiosa pode ser considerada um aspecto de nossa estrutura de caráter, visto que somos aquilo ao que nos dedicamos, e

aquilo a que nos dedicamos é o que motiva a nossa conduta”. (p.137). Continua: “A necessidade religiosa é parte integrante das condições básicas da existência da espécie humana”. (p.137).

Para Fromm (1987) a estrutura humana carece de determinação instintiva. Uma vez, porém, que o cérebro é o responsável em levar o homem a ponderar suas alternativas, por isso, ele precisa de um objeto devocional, um ponto de apoio que possa ajudá-lo. São, portanto, a estrutura socioeconômica, e a estrutura de caráter como também a estrutura religiosa as responsáveis pela criação desse objeto devocional e, as três ao mesmo tempo, são inseparáveis do comportamento humano. “Se o sistema religioso não corresponde ao caráter social vigente, se ele entra em conflito com a prática da vida social, não passa de uma ideologia. Temos que penetrar além dele para ter a real estrutura religiosa. (p.140)”.

Porém, Fromm (1987) faz uma advertência: “... é preciso haver ideologia religiosa a fim de manter a disciplina, visto que a sua perda representa ameaça à ordem”. (p.144). Todavia, o desafio que ele lança é no sentido de que as pessoas precisam tomar consciência acerca de sua maneira de crer. Crer para ele, portanto, não significa seguir ideologias religiosas, mas desenvolver, de maneira transparente a capacidade de amar.

Fromm (1987) identifica, portanto, dois modelos de “religião”. A “Religião Industrial” e a “Religião Cibernética”. A “Religião Industrial” tem sua origem com a Reforma protestante encabeçada por Lutero, onde este procura eliminar o elemento maternal que era transmitido pela religião por meio da Igreja Católica. Ele oferece, portanto, um elemento novo, chamado por ele de Patriarcal.

Segundo Fromm (1987) a Europa bebeu desse novo jeito de ser religioso. Não mais, evidentemente, por meio do matriarcal, mas pelo modelo patriarcal. A essência

deste modelo patriarcal está alicerçada no caráter “social e a submissão à autoridade patriarcal, sendo o trabalho o único modo de obter amor e aprovação”. (p.146). Lembrando que logo adiante serão apresentadas as concepções de Weber (1904/2004) acerca da ética protestante, o que poderá facilitar o entendimento acerca das argüições feitas por Fromm (1987).

O conceito de “Sagrado” apresentado pela “Religião Industrial” nada mais é do que o trabalho, a propriedade, o lucro e o poder, assinalam Fromm (1987). Portanto, o modelo de “Religião Cibernética” está, por sua vez, relacionado com o “Caráter Mercantil”. Este modelo não visa outra coisa senão, tratar as pessoas como mercadorias, não como valor de uso, mas valor de troca. Então, cada um procura vender a própria personalidade para se dar bem, por exemplo. O “Caráter Mercantil”, não oferece nenhum tipo de reflexão que possa proporcionar o auto-conhecimento filosófico ou religioso, mas desperta no indivíduo o sentimento somente de auto-realização.

Neste modelo, segundo Fromm (1987) interessa, sim, ao indivíduo, sempre procurar adaptar-se para que a sua personalidade seja reconhecida pela sociedade e pelo mercado. A “Religião Cibernética” está ligada a este caráter mercantil. Ela trás em sua roupagem uma dimensão que camufla, mas na verdade, não passa de uma religião pagã, mesmo as pessoas não tendo consciência disto. “A ‘religião cibernética’ de caráter mercantil corresponde à estrutura total de caráter. Oculta por trás da fachada do agnosticismo ou do cristianismo está uma religião inteiramente pagã, embora as pessoas não estejam conscientes disto. (p.152)”.

Desta forma, Fromm (1956/2000) explica que para chamar uma religião de humanística, esta deve estimular componentes básicos como o amor construtivo, despido de apetites excessivos, sem submissão ou dominação para verdadeiramente criar no indivíduo uma vivência madura na relação com o Divino.

Por fim, esta primeira parte do trabalho dedicado à psicologia psicanalítica em que foram apresentadas as principais argüições, ora de Freud, ora de Fromm no que diz respeito à religião, teve como finalidade mostrar que mesmo dentro da psicanálise existem visões diferentes sobre o significado da religião para a conduta humana. Fromm (1956/2000; 1987) como ficou evidenciado enfatiza a importância da vivência da religião para se viver bem. Como já anunciado no início, Jung (1971/1988) diferentemente de Freud (1907/1996) defende a idéia de que a religião é sem dúvida alguma uma forte aliada no combate ao sofrimento humano.

1.2. Na área da psicologia da religião analítica:

C.G.Jung (1875-1961) se tornou conhecido por meio de seus escritos na área da psiquiatria. Aproximou-se de Freud, mas foi uma aproximação passageira. Ao se afastar de Freud, ele apresenta um sistema novo de idéias psicológicas que ele mesmo chamou de *Psicologia analítica*. Por meio deste novo método de investigação acerca da psique, o pai da psicologia analítica apresenta dois conceitos que revolucionaram o estudo psicológico do comportamento humano: Inconsciente pessoal e Inconsciente coletivo. Para ele, o inconsciente pessoal (1971/2005) é formado fundamentalmente de vivências complexas, enquanto o inconsciente coletivo (1971/1986) é formado por meio de arquétipos.

O inconsciente coletivo, em seu dizer, é hereditário; explicação esta que será feita com mais precisão na parte do estudo de [Deus como arquétipo do inconsciente coletivo]. No entanto, é chamado de hereditário (1971/1986) porque apresenta ser idêntico em todas as culturas e civilizações constituindo, assim, um substrato psíquico comum, presente em todos os seres humanos. O arquétipo, fala Jung (1961/2003), são esquemas de comportamentos instintivos responsáveis pelas reações psíquicas, presentes, sobretudo, nas mitologias e nas tradições religiosas.

É neste contexto que gostaria de inserir, por exemplo, a concepção de religião para Jung (1971/1988) como já lembrado. A religião é para ele um fator determinante na vida dos indivíduos, porque "... além de ser um fenômeno sociológico ou histórico, é também um assunto importante para grande número de indivíduos". (p.1). Quanto à definição ele diz: "Religião é-como diz o vocábulo latino religare-uma acurada e conscienciosa observação daquilo que Rudolf Otto acertadamente chamou de

‘numinoso’, isto é, uma existência ou um efeito dinâmico não causados por um ato arbitrário, mas sua vítima do seu criador. (p.30)”.

Jung (1971/1988) ao definir o termo religião, não está preocupado com os credos e rituais das religiões, mas as experiências religiosas originais que decorrem por meio do indivíduo em relação à prática religiosa. A religião para ele não precisa ter seu apoio na tradição e nem na fé, mas sua verdadeira origem encontra-se nos arquétipos; por isso, ele entende que *religare* expressa a essência da religião. Segundo Palmer (2001) se a experiência religiosa é uma experiência numinosa, isto requer dizer, então, que esta experiência é ativada por um arquétipo o qual é um *númeno*. *Númeno* no sentido de possuir um valor mais elevado, por se tratar de uma revelação.

Ulanov (2002) explica que uma vez que o homem não consegue responder: quem é Deus objetivamente? é possível falar de Deus somente por meio da experiência pessoal ou através das experiências de outras pessoas. Por isso, o inconsciente não é em si Deus; mas pode ser visto como o meio pelo qual Deus fala. Dado a esta complexidade, ele ensina que Jung tematiza, portanto, que *religio* e *religare* significam, portanto, unir a experiência individual ao domínio comum da tradição religiosa. Para ele, a religião ensina que é preciso, na condição de indivíduos, fazer experiência com o luminoso, porque esta relação estabelece um processo de transcendência.

Seminério (1998), outro estudioso de Jung, afirma que ele não se propõe a avaliar o lado racional da crença. Dito de outra forma, ele não está preocupado em explicar porque o homem crê em Deus, mas tenta demonstrar como é Deus na psique humana. Para Dyer (2003) Jung não está preocupado em responder se Deus existe ou não. A temática levantada por ele está na imagem que as pessoas têm acerca de Deus. A sua psicologia, não entra na questão teológica sobre a natureza de Deus, mas como esta imagem se tornou um arquétipo universal.

Quanto à religião, Jung (1971/1988) encontra nesta experiência um valor substancial para a vida do ser humano. Este valor não está relacionado com o conteúdo apresentado pela religião, mas sim, na maneira como o indivíduo a vivencia. Jung (1971/2004), quando fala da relação dialética que há entre a pessoa do terapeuta e a pessoa do paciente, enfatiza que o psicoterapeuta precisa, se de fato deseja realizar um trabalho o qual visa conhecer profundamente o indivíduo, deve tomar conhecimento, além da biografia pessoal do paciente, procurar saber também das experiências espirituais que norteiam a existência desse paciente; porque são informações que ajudam no processo de conhecimento do indivíduo.

É sabido que Jung (1971/2004) ao tomar conhecimento do valor da religião na vida das pessoas, expressa claramente a sua admiração e o seu respeito pela Igreja Católica. Em seu dizer, ela tem em seus rituais muito a contribuir com o processo de crescimento das pessoas, sobretudo, por meio do sacramento da confissão, que é uma prática de trabalhar alicerçada no acompanhamento personalizado. Ele vê neste ritual uma oportunidade concedida ao indivíduo, no sentido de nortear o crescimento levando o mesmo ao processo de individuação, conceito este que será mais bem explicado mais adiante.

Então, uma vez que Jung (1971/2004) postula o valor da religião para o crescimento humano, ao que ele chamou de individuação, ele faz um alerta para o cuidado que os médicos e psicoterapeutas precisam ter, no sentido de despertar o crescimento espiritual e individual em seus pacientes, quando esses apresentam uma inclinação para a vivência espiritual.

Jung (1971/2004), como vem sendo dito, atribui um valor substancial ao papel da confissão para a existência humana; por isso, o tratamento analítico da alma é de responsabilidade daquele que ministra o sacramento da confissão. Cabe, portanto, ao

diretor espiritual ensinar aos indivíduos a não esconderem suas *sombras* que existem na estrutura psíquica, mas criar consciência de que a *sombra*, conceito este que significa o que é repreendido pelo indivíduo em seu comportamento, ou seja, censurado e rejeitado na vida do indivíduo. O desafio do confessor, como também do diretor espiritual consiste, pois, em lembrar ao indivíduo que: “O lado sombrio também pertence à minha totalidade, e ao tomar consciência da minha sombra, consigo lembrar-me de novo de que sou um ser humano como os demais”. (p.57).

Segundo Sudbrack (2001) a religião, na visão de Jung, tem como fator determinante provocar no indivíduo um encontro de auto-realização. Com isto, não se pode dizer que Jung precisa ser visto somente como “...um psicólogo religioso no sentido do cristianismo”. (p.21) visto que o objetivo de Jung seria o de levar o aspecto da experiência religiosa a autoconsciência que leva a realização do indivíduo. Este processo é chamado por Jung de individuação.

Jung (1961/2003) enfatiza que a finalidade da religião consiste em ajudar o homem a manter a saúde espiritual. Segundo Amaro (1996) o mérito, em relação à ligação da psicologia e da religião está no fato de haver reconhecido como conteúdos presentes no homem os arquétipos, como também as representações coletivas que fazem parte da vivência de uma religião.

Para ele, Jung ensina que o homem cria de forma espontânea as imagens de cunho religioso. Religião, portanto, para ele é relação. Relação que por sua vez pode ser voluntária ou involuntária, porque se trata de um processo psíquico. E esta força psíquica Jung chama de Deus. É preciso dizer que Deus para Jung (1971/1988) corresponde a uma concepção da imagem que o indivíduo cria acerca de Deus.

É bom recordar mais uma vez que Jung (1961/2003) enfatiza que a religião proporciona o crescimento humano. Em seu dizer, assim como a terapia leva ao

processo de individuação, a religião também proporciona um amadurecimento humano. A este processo ele chama de individuação. Freud (1907/1996) ao rejeitar a religião rejeitou também o conceito de consciente coletivo, fala Palmer (2001) o qual permite às pessoas encontrar significados para continuar vivendo. Jung (1971/1988) como ficou demonstrado constrói uma visão de religião mais vivencial, diferentemente de Freud (1907/1996; 1913/1996). Logo adiante será apresentada a compreensão de Jung acerca da direção espiritual, e a ligação da mesma com a religião.

1.3. Na área dos estudos fenomenológicos da vivência religiosa

1.3.1. James: a experiência religiosa como vivência existencial radical:

Segundo Holanda (2004) a fenomenologia preocupa-se com o aspecto da vivência. O fenômeno religioso é uma vivência, visto que esta vivência está pautada em um significado. Filoramo e Prandi (2003), quando explicam a origem das escolas que estudam a fenomenologia religiosa, dizem que esta procura num primeiro momento fazer uma análise descritiva e sistemática dos fenômenos religiosos, no sentido de compreender o que se passa com o sujeito da experiência.

Para Oliveira (2003) no que tange às contribuições da fenomenologia da religião, ressalta que sua contribuição está voltada para a observância do fenômeno religioso. Sobressai, portanto, o aspecto da singularidade e particularidade na vivência do fenômeno. Num segundo aspecto reverenciado por ela consiste em afirmar que "... a experiência religiosa permeia todos os fenômenos religiosos, e por isso, é nela que se devem fundar os estudos". (p.37). Em seu dizer, a fenomenologia tem como objetivo descrever acerca da experiência vivida e compreender as manifestações desta experiência.

No que se refere às contribuições da fenomenologia para o presente trabalho, vale sublinhar que Merleau-Ponty (1945/1999) edificou suas reflexões na ótica do existencial, isto é, conduziu seu pensamento para a reflexão da existência, concebida como ato sobre o mundo, como movimento pelo qual o homem está nas coisas e se engaja numa situação física e social. Assim, ele lembra que essa "existência" é evidentemente concreta e encarnada num corpo. Pelo corpo o indivíduo torna-se um ser do mundo. É, todavia, por intermédio do corpo que a consciência se dirige para as coisas, por isso, ele acentua que o homem percebe o mundo por intermédio do corpo.

Dado ao valor, portanto, da reflexão da fenomenologia como uma possibilidade de pensar sobre o vivido, o fenômeno religioso, no que é de interesse da psicologia, poderá ser compreendido somente quando os sujeitos que vivenciam a experiência religiosa, comunicarem o significado desta vivência. James (1902/1991; 1896/2001) Otto (1917/1985) e Eliade (1957/2001; 1963/2004) nos apresentam o significado desta experiência vivida.

A história da psicologia recorda, sobretudo, com Schultz e Schultz (1992) a relevância das contribuições de William James para a psicologia moderna. É sabido que este pensador faz da mente um instrumento dinâmico e funcional para a adaptação do indivíduo em seu ambiente social e cultural. Para ele, por exemplo, a vida psíquica é caracterizada pelo finalismo o qual se expressa como energia seletiva como ato elementar das experiências das sensações. O que interessa é saber que James, como propugnam os mencionados historiadores, fez da mente um instrumento de adaptação ao ambiente ampliando, assim, seu objeto de estudo da psicologia.

As contribuições de William James para o presente trabalho, visam, contudo, observar suas concepções feitas sobre a análise sistematizada por ele em duas importantes obras acerca da religião: *As Variedades da Experiência Religiosa-Um Estudo sobre a natureza humana*, e *A Vontade de Crer*. Nestas duas obras, as quais serão analisadas separadamente, o referido autor apresenta uma rica fenomenologia da experiência religiosa.

Começando pela primeira, a compreensão da vivência da religião para James (1902/1991) passa pela dimensão dos sentimentos. A vida religiosa, em seu dizer, tem um objetivo claro e importante: esta experiência favorece ao homem realizar um contato aparentemente invisível o qual é responsável em mudar sua vida. Para ele, o Sagrado é quem confere esta mudança “radical” na vida do indivíduo, por meio dos sentimentos.

O fato de o homem reagir diante da própria existência demonstra um atributo religioso. Contudo, a religião, em seu dizer significa qualquer “reação total à vida” (p.34) é uma religião.

A religião, por conseguinte, como agora lhes peço arbitrariamente que a aceitem, significará para nós os sentimentos, atos e experiências de indivíduos em sua solidão, na medida em que se sintam relacionados com o que quer que possam considerar o divino. (p.31-32) [Continua dizendo]: A religião, seja ela qual for, é a reação total de um homem à vida; portanto, porque não dizer, que qualquer reação total à vida é uma religião?. (p.34).

James (1902/1991) enfatiza que a experiência religiosa precisa ser vista em duas dimensões: coletiva e institucional. Ele procura separar religião coletiva de religião institucional. A primeira seria a experiência pessoal em meio ao coletivo; por isso diz: “...a palavra ‘religião’ não significa nenhum princípio ou essência singular, mas é antes um nome coletivo” (p.29). Quanto a institucional enfatiza: “De um lado, fica a religião institucional, de outro a religião pessoal... um ramo da religião visa mais à divindade, o outro, ao homem”. (p.30). A dimensão institucional esta associada com a divindade. No âmbito da religião coletiva pode-se dizer que, ele a inclui a importância, por exemplo, da experiência mística. O estado místico para ele é o momento mais importante da vivência religiosa; porque esta experiência, em seu dizer, tem como finalidade ampliar o campo perceptivo do homem, levando o mesmo a estabelecer contatos com realidades desconhecidas de seu campo perceptivo.

É aqui, contudo, que James (1902/1991) passa da descrição para à experiência mística, por isso, que esta obra mencionada apresenta os ditames de uma experiência religiosa traduzidas por meio de uma fenomenologia descritiva acerca da experiência

religiosa. A religião, por exemplo, para James (1902/1991) está relacionada também com a conversão. A conversão é para ele qualquer mudança que ocorre na esfera do religioso. São mudanças que logo deixam o plano periférico para alcançar o núcleo central, a vida. Neste sentido, a religião e a psicologia acreditam em forças aparentemente fora do indivíduo consciente. O indivíduo religioso para ele geralmente compromete sua fé os seus dias e o seu destino, descobrindo-se como alguém portador de garantias, como também repleto de possibilidades novas em seu campo perceptivo.

A religião para ele não precisa, necessariamente, ter alguma ligação com alguma instituição. Em seu dizer, existem pessoas que vêm à religião como uma função pessoal e individual; ao passo que existem também pessoas que vêm na religião algo como um produto institucional. É necessário observar que a religião para ele consiste numa prática, em que os sentimentos são os principais meios de se viver esta experiência religiosa. A religião é, então, uma vivência “privada e individualista” podendo até mesmo ultrapassar os conceitos e definições acerca de seu verdadeiro significado.

Quanto à utilidade da religião, ele ensina que cabe ao indivíduo atribuir em seu próprio existir o sentido de seu significado. É somente assim que o homem será possível constatar se de fato, a verdade que existe nela enquanto vivência e utilidade.

Diz Piazza (1976):

Segundo W. James, a experiência religiosa é um sentimento de harmonia íntima, pela qual o homem tem consciência de participar e de colaborar com uma potência maior em obras de amor, de concórdia e de paz. É uma exaltação da vida como força criadora, em harmonia com o mundo dos homens e com o Cosmo. Com diz São Paulo: ‘Tudo posso naquele que me conforta’. (p.59).

Portanto, James (1902/1991) atribui à natureza humana a capacidade de entrar em comunhão direta com o divino por um sentimento de singular intensidade, a isto ele denominou de experiência religiosa.

A segunda obra de James (1896/2001) que retrata o aspecto vivencial da religião é a *Vontade de Crer*. Ao tratar a questão da religião nesta obra, ele procura também refletir acerca do ato de crer do indivíduo. Sua reflexão nesta obra mencionada, pode-se dizer que fica mais restrita ao modo de crer do homem e, não tanto à compreensão do que vem a ser religião. Dado a isto, ele postula uma relação entre ciência e religião. O cientista sempre aposta em sua hipótese, assim o diz. Em seu dizer o cientista demonstra um sentimento de esperança, mesmo sabendo dos inconvenientes que estão sujeitos a ocorrer diante de uma hipótese, mas mesmo assim acredita. A religião para ele é também uma hipótese viva presente na vida das pessoas.

Para ele geralmente a fé do homem é uma fé fundamentada ou voltada na fé do outro. A relação social nas quais muitas vezes o indivíduo se encontra o leva a crer; mas este crer, às vezes, existe porque o outro crê. O desafio, portanto, da religião está em proporcionar ao indivíduo uma reflexão em sua maneira de crer. Em seu dizer, o outro deve crer, não porque eu creio, mas porque fazer experiência de Deus na existência é algo particular de cada pessoa independente do outro, isto porque “...um princípio espiritual permanente está em todos”. (p.29).

Na dimensão do crer, James (1896/2001) ensina que depende da ação pessoal, isto é, a fé precisa estar voltada para a vontade de crer. Em outras palavras, para crer é preciso ter vontade. “O aspecto mais perfeito e mais eterno do universo é representado, em nossas religiões, por uma forma pessoal. O universo não é mais um Isso para nós se somos religiosos, mas um Tu; e porque qualquer relação que possa ser possível de pessoa para pessoa poderia ser possível aqui”. (p.45).

Para o indivíduo que crer, a religião leva o mesmo a crescer por meio da relação afetiva. A relação deixa de ser um mero *Isso* para atingir a dimensão de *Tu*. Ter fé para ele não significa que: “Fé é quando você acredita em alguma coisa que sabe que não é verdade”. (p.47). Mas em seu dizer, para crer é preciso acreditar por meio de opções vivas “... e opções vivas jamais parecem absurdas para aquele que as considera”. (p.47-48).

Cabe, portanto, a verdadeira religião, a qual ele chama de religião profética apresentar meios que possam despertar nas pessoas sinais que venham demonstrar interesse; porque crer é uma experiência pessoal e singular na vida de cada pessoa. A relevância deste estudioso para o presente trabalho, visa, contudo, em observar que ele estuda os aspectos afetivo-transcendentes da experiência religiosa, atribuindo à natureza humana a capacidade de re-ligar-se com o Divino por meio de uma comunhão direta e mediatizada.

1.3.2. Otto: o numinoso na experiência religiosa:

Assim como James (1902/1991; 1896/2001) procura ver na religião um despertar para a vivência dos sentimentos, não é diferente, da visão de Otto (1917/1985) o qual vê a religião como lugar, onde o Sagrado manifesta-se e se revela. De todos os trabalhos de Rudolf Otto (1869-1937) *O Sagrado* (1971) é hoje um clássico da fenomenologia da experiência religiosa. A religião, nesta referida obra em sua compreensão no que a caracteriza enquanto função consiste, pois, em desenvolver a predisposição ao conhecimento do Sagrado. O Sagrado, segundo Otto (1917/1985) não pode ser definido, nem ensinado, mas descrito por analogia ou metáfora. Desta forma, o objeto ao qual o numinoso se dirige é o *Mysterium Tremendum*. Ele se interessa pelo estudo dos sentimentos que surgem no homem mediante a experiência religiosa do numinoso.

Em seu dizer esta experiência ultrapassa o puramente particular; por isso, ele admite a existência de um universal religioso presente em todas as religiões. O numinoso precisa ser experienciado somente por um nível pré-reflexível, isto é, pela intuição; sendo, portanto, capaz de ser tratado por meio dos predicados e não por meio de definições. Filoramo e Prandi (2003) ensinam que o Sagrado designa em Otto, o objeto da experiência religiosa e a disposição do indivíduo para captá-lo.

Assim sendo, Otto (1917/1985) ensina que o Sagrado não é possível ser apreendido por meio de definições porque existe aí um elemento não racional. Ele não apresenta um método conceitual no estudo da religião, mas descritivo. Para ele o numinoso pode se expressar por meio da música, da arquitetura e na poesia existentes nos hinos religiosos. É por isso, que o numinoso em sua compreensão é compreendido como a essência não-racional presente em todas as religiões. Para Otto (1917/1985) o

cristianismo possui conceitos claros, ponderados e completos para falar do Divino, por exemplo, onipotência, vontade finalista, espírito, razão e etc. No entanto, ele adverte que mesmo tendo estes predicados, eles não podem exaurir a essência do Divino. Desta maneira, o que caracteriza em Otto (1917/1985) a verdadeira experiência religiosa é verdadeiramente o sentimento de ser criatura.

Seguindo, portanto, este seu pensamento pode-se afirmar que ele postula que a pessoa que tem experiência religiosa consegue perceber o Sagrado como *Mysterium Tremendum*. Sendo, portanto, que o Divino manifesta-se como *Mysterium Tremendum*, o mesmo não pode ser abarcado em sua totalidade; mas os vestígios do *Mysterium Tremendum* podem ser encontrados por meio dos monumentos e edifícios religiosos. O *Mysterium* nesta ótica em seu dizer indica além do oculto, isto é, o não-manifesto. O *Mysterium* corresponde ao admirável; por isso, o homem religioso é um indivíduo que carrega em seu ser um *maravilhamento estupefato* diante do mistério, o qual ele experiêcia como *totalmente Outro*.

A experiência religiosa, para Otto (1917/1985) ocorre em dois níveis: o momento da experiência propriamente dita [pré-reflexivo] e o momento chamado por ele de esquematização, onde os elementos da primeira experiência são racionalizados. A religião para ele é constituída através desta experiência. É por esta razão, que ele compreende que *Mysterium* significa o próprio objeto religioso, enquanto *Tremendum* representa o qualitativo direto do mistério.

Otto (1917/1985) enfatiza, portanto, o aspecto vivencial da religião, o qual passa pelos sentimentos, que leva à experiência do Sagrado. Para ele, o homem é visto como um ser que possui uma pré-disposição conatural para a vivência religiosa. Pode-se dizer que Otto (1917/1985) se interessa pelo estudo dos sentimentos que surgem no homem mediante a experiência religiosa do numinoso.

1.3.3. Eliade: a pré-disposição conatural da experiência religiosa:

Este terceiro teórico da escola fenomenológica que estuda a religião, Eliade (1957/2001) acentua precisamente que “...as variedades da experiência religiosa do espaço” (p.58) sempre resguardou o espaço do Sagrado na história dos povos e civilizações. O homem, por ser um ser religioso deseja viver e habitar um “...cosmos puro e santo”. (p.61). Na ótica da percepção, assim diz ele, o homem religioso percebe que à medida que sua história vai se construindo, o Sagrado precisa ser *apreendido*. O cosmos se percebe como mundo, na medida em que se revela como Sagrado. O mundo se vê como mundo, ou o homem percebe o mundo de fato, como manifestação do Sagrado. O homem religioso consegue captar as manifestações do Sagrado no universo.

É certo, portanto, observar que em seu pensamento ele assegura que ao falar do Sagrado é preciso também falar do profano. O profano em seu dizer não possui um significado particular na vida das pessoas. Por outro lado, o Sagrado é o responsável em conferir um caráter de *significado particular* é, por isso, que o Sagrado apresenta vários aspectos fenomenológicos, de acordo com as condições em que o homem se encontra em seu existir. Segundo Eliade (1957/2001) o homem religioso, no que tange ao papel da religião em sua vida, tem como finalidade “...assegurar-lhe a integridade”. (p.173), por isso, ele acentua que a vivência religiosa é, todavia, uma vivência conatural presente na história e nas variadas culturas ao longo dos séculos.

Ao falar da relação do homem com a religião ele fala também da implicação do mito na vida deste mesmo homem. Assim, Eliade (1963/2004) enfatiza que o mito significa: um tipo de invenção, fábula, ou seja, uma história que com o tempo passa a ser “verdadeira”. Mas, os mitos podem também significar, sobretudo, nos dias de hoje uma ficção ou uma ilusão, no sentido de uma realidade que não pode existir realmente.

Em seu dizer, no atual momento, cabe aos mitos conferir ou fornecer os modelos para a conduta humana. Por isso, o mito precisa ser compreendido como um fenômeno puramente humano, isto é, como criação do espírito humano.

O mito, portanto, precisa ser compreendido como uma realidade cultural e complexa. O mito para ele sempre retrata: uma história sagrada; relata as façanhas dos entes sobrenaturais; fala de uma narrativa de uma criação; descrevem algumas dramáticas irrupções do sagrado; é o resultado de um homem mortal sexuado e cultural. Devido existir na gênese dos mitos estas realidades apresentadas, Eliade (1963/2004) diz que o mito sempre descreve uma “...história verdadeira”. (p.12) porque sempre se remete a uma realidade.

Faz-se necessário recordar que ele explica que os mitos trazem em sua essência a narrativa não somente do mundo, dos animais, plantas e do homem, mas também dos acontecimentos que resultou no que o homem é hoje; isto porque os *entes sobrenaturais* desenvolveram um comportamento pautado na atitude criadora. Por isso, viver a experiência dos mitos implica viver uma experiência religiosa. “Viver os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente ‘religiosa’, pois ela se distingue da experiência da vida cotidiana”. (p.22).

Eliade (1963/2004) descreve a relação do *ente sobrenatural* com os mitos *cosmogônicos*, que ao longo da história, os fatos foram desembocando sempre nesta relação *cosmogônica*, no sentido de dar ênfase na mobilidade da origem, isto é, num certo momento as coisas começaram a existir [um passado mítico] relacionado também com um futuro. Desta maneira, viver a experiência dos mitos implica em viver uma experiência religiosa.

Vale lembrar que a importância de Eliade (1957/2001) para o estudo da fenomenológica da religião, está voltada ao que ele afirma em relação ao estudioso da

religião que precisa buscar o sentido da experiência tal como foi vivida pelo sujeito da experiência. Ele atribui a esta realização o uso de um conceito clássico da fenomenologia: Epoché. A Epoché é responsável pela individualidade do Sagrado. A Epoché, portanto, em seu dizer, permite ao estudioso suspender o juízo perante o fenômeno para compreender o seu significado.

Portanto, a religião em sua compreensão precisa ser explicada como função de algo, não importa o que seja este algo, um aspecto da psique, da cultura, da sociedade ou outro qualquer. A fenomenologia da religião, contudo, procura compreender a vivência particular de cada indivíduo diante da prática religiosa. É certo, portanto, que Eliade (1957/2001; 1963/2004) estuda o *homo religiosus*, à mercê dos acontecimentos histórico-culturais; lembra ainda a utilidade do método fenomenológico, que através da epoché, possibilita ficar restrito ao saber religioso que dirige o comportamento de cada sujeito.

1.4. Na área da sociologia da religião

1.4.1. Durkheim: a religiosidade como fenômeno grupal:

Após, portanto, ter sublinhado as principais proposições de alguns teóricos da psicologia fenomenológica, no que tange as contribuições para uma fenomenologia da compreensão da religião, agora serão expostas as contribuições de Durkheim e Weber ao que se refere à sociologia da religião. Sabe-se que Durkheim (1917/2003) enfatiza que a religião sempre fez parte da existência humana e, que esta sempre dirigiu a conduta do mesmo.

É, contudo, no cenário social que ele insere a religião. Ele entende que a religião sempre teve um papel decisivo na vida dos indivíduos: “... manter o curso normal da vida”. (p.10). Assim sendo, ao classificar os fenômenos religiosos, ele o faz classificando-os em dois eixos: as crenças e os ritos. As crenças estão relacionadas com as representações sociais, por outro lado, os ritos procuram estabelecer um modelo determinado de ação.

São os ritos, contudo, nesta condição apresentada por ele responsável pela efervescência de uma prática sempre criadora e renovadora na vida dos indivíduos. Os ritos são, portanto, os responsáveis, primeiramente, a manter e a despertar este senso de coletividade grupal. Quanto às instituições, Durkheim (1917/2003) vê nestas, as responsáveis em “administrar o Sagrado”. A religião, nesta perspectiva passa a ser o lugar onde o Sagrado se manifesta. Para ele, então, a religião é um conjunto de crenças e ritos, em que as crenças estão necessariamente intercaladas com os ritos.

Segundo Seminário (1998): “Para Durkheim, o sagrado corresponderia a toda atividade de caráter público, coletivo, como a ritualização decorrente das obrigações

sociais fixadas em normas, enquanto que o caráter corriqueiro das atividades pessoais representaria o profano. (p.167)”.

A religião na perspectiva de Durkheim (1917/2003) encontra sua essência por meio da categoria do Sagrado. Em outras palavras, o Sagrado é quem confere forças ao homem; forças que nenhum outro ser será capaz de emanar para a vida de alguém. Por isso é que a religião passou a ser também um objeto de estudo para ele, uma vez que a religião está inserida no social.

Para ele, então, a religião é uma expressão de ideal coletivo, por isso, é um fenômeno puramente social.

Quando os homens vivem separados, não possuem o sentido do Sagrado, mas só quando estão reunidos em grupos sociais. A religião, portanto, é produto do espírito associativo do homem, espírito este que transcende o próprio grupo humano, alçando-se à idéia do Sagrado. (p.298).

Segundo Durkheim (1917/2003) a religião, portanto, seria uma manifestação puramente social; fato este possível, somente quando o homem passa a viver em grupos sociais. São nos grupos sociais que passa a existir o *sentido do Sagrado* enquanto vivência grupal. A religião, seria, então, o resultado do “espírito associativo”(p.298) do grupo. A religião para ele nasce do social, isto é, emerge do social. Ele, contudo, postula que o comportamento religioso somente passa a existir, quando o indivíduo convive em grupo. A religião nesta perspectiva, seria uma manifestação coletiva, o coletivo é que confere o sentido da prática e da vivência religiosa.

Qual é então a função da religião para o comportamento humano, segundo Durkheim? Para ele, segundo Sanchis (2003) a função da religião e do culto tem como meta criar coesão, não significa, portanto, em manter coesa uma sociedade concreta “... mas radicalmente, de proporcionar a um grupo de homens a condição fundamental para

que, ultrapassando a simples soma do seu número, possam conhecer o laço social”. (p.53). A religião, na perspectiva durkheniana, no dizer de Sanchis (2003) além de despertar este senso para o aspecto grupal, proporciona também, uma vida ética, por meio das relações sociais, como também desperta nos membros dos grupos a motivação para a vida societariamente coletiva.

1.4.2. Max Weber: religiosidade e ética:

Weber (1904/2004), por outro lado, enfatiza que a religião é um forte mecanismo capaz de formar atitudes, por meio das relações sociais. Weber, segundo Mariz (2003) com o intuito de compreender como surgiu e se propagou a racionalidade, encontra na religião, uma explicação para esta indagação. Por isso, o protestantismo passou a ser para ele, um forte indicador para entender a racionalização econômica. No dizer de Mariz (2003) Weber ao comparar diferentes civilizações descobre um denominador comum, para explicar a racionalidade econômica, sobretudo, por meio das práticas religiosas, constituindo assim, uma matriz cultural do Ocidente.

A religião interessa a Weber na medida em que ela é capaz de formar atitudes e disposições para aceitar ou rejeitar determinados estilos de vida ou para criar novos. A importância dada por Weber à subjetividade e intencionalidade dos atos sociais nos ajuda, portanto, a entender sua dedicação ao estudo da religião. (p.75).

É certo, portanto, que Weber (1904/2004) ao procurar compreender o funcionamento do capitalismo no Ocidente encontra neste, uma forte ligação com a religião. Embora, o seu objetivo, não consiste em dizer que o capitalismo seja fruto do protestantismo. No entanto, ele estudou a relevância social das formas religiosas da vida. Para ele, o ponto de partida da história religiosa da humanidade é um mundo repleto do sagrado.

Weber (1904/2004) diz que o êxito de muitos protestantes em assumir os principais cargos das empresas, numa visão ampla feita por ele, sobretudo, na Alemanha demonstra que há uma ligação entre o sucesso econômico e a profissão de fé na religião. É neste sentido que ele compara o capitalismo a uma empresa a qual têm como objetivo

central conseguir o máximo de lucro possível para atingir através da organização racional seus objetivos. Em sua análise sociológica da religião, ele constata que a ascese na tradição católica levou muitas pessoas a viverem nos mosteiros, dedicando-se ao trabalho e a oração. Esse estilo de vida fez com que se criasse um mundo separado. Esse modelo de ascese, contudo, pertencia a um grupo exclusivo.

Por outro lado, o protestantismo exigia a ascese de todos; não em mosteiros, mas no mundo. Segundo Weber (1904/2004) Lutero utiliza o conceito Beruf [chamado de Deus] e explica que cada indivíduo é convidado a desenvolver sua vocação dada por Deus. Percebe-se que há um rompimento com o modelo apresentado pelo catolicismo. O trabalho, portanto, desempenhado pelo protestante é dom de Deus em sua vida e, cabe a ele desenvolver cada vez mais este dom, conhecido como vocação. Então, o que agrada a Deus, não está, portanto, relacionado com a "...moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua 'vocação profissional'"(p.72).

Assim sendo, Weber (1904/2004) diz que a "vocação profissional" em Lutero está relacionada com os deveres do mundo. Dado a isto, ele ensina que a crítica mais substancial de Lutero em relação à conduta monástica, está, portanto, no fato de ser "produto de uma egoística falta de amor que se esquivava aos deveres do mundo". (p.73). A religião nesta perspectiva tem como objetivo expressar o sentido da justificação perante Deus, tem o seu valor expresso somente no agir e no fazer.

A ligação entre o conceito de vocação em Lutero e a religião, no dizer de Weber (1904/2004) está no fato de: "A Vocação é aquilo que o ser humano tem de aceitar como desígnio divino, ao qual tem de 'se dobrar'-essa nuance eclipsa a outra idéia também presente de que o trabalho profissional seria uma missão, ou melhor, a missão

dada por Deus”. (p.77). É preciso, dizer, portanto, que mesmo havendo ligação ente êxito profissional e econômico com o conceito de vocação em Lutero, Weber (1904/2004) não afirma que o “espírito capitalista”, por exemplo, seja analisado somente como fruto advindo da Reforma. Dito de outra maneira, algumas práticas capitalistas, em seu dizer, eram mais antiga que a Reforma. “Trata-se apenas de averiguar se e, até que ponto, influxos religiosos contribuíram para a cunhagem qualitativa e a expansão desse espírito mundo afora, e quais são os aspectos concretos de cultura assentada em bases capitalistas que remontam àqueles influxos” (p.82-83).

Weber (1904/2004) ao analisar o código de ética de Benjamim Franklin percebe que está imbuído neste um espírito capitalista, no sentido de ter e ter sempre mais. Ele postula, contudo, que o trabalho como fim em si mesmo demonstra que por trás dessa mentalidade está implícita a consequência de uma educação religiosa. A religião nesta visão puramente social desperta no indivíduo um sentimento de realização no trabalho. “Essa consideração relativa ao capitalismo no presente mostra-nos mais uma vez como vale a pena indagar de que modo foi possível se formar já em sua tenra idade essa conexão entre capacidade de adaptação ao capitalismo e fatores religiosos. (p.56)”.

Um segundo modelo encontrado por Weber (1904/2004) para explicar o êxito do “espírito capitalista” está na origem e na expansão do calvinismo. Segundo ele, em Calvino, por exemplo, o trabalho social tem como meta aumentar a glória de Deus. Segundo Weber (1904/2004) o calvinismo serviu de modelo para outras denominações religiosas, mesmo havendo uma fundamentação doutrinal diferente, mas igual coerência ascética. Em seu dizer, o Pietismo, o Metodismo e as seitas Anabitas e Batistas receberam influências do calvinismo, mesmo com algumas diferenças, sobretudo, acerca da predestinação.

Weber (1904/2004) explica que um dos pontos da doutrina calvinista consiste em dizer que cada tempo é valioso, porque cada hora perdida é subtraída ao serviço em honra a Deus. Cabe, portanto, ao homem empregar todas as suas energias em prol desta glorificação; porque quem não trabalha é porque não tem a graça de Deus agindo nele. Em outras palavras: “A falta de vontade de trabalhar é sintoma de estado de graça ausente” (p.144).

Weber (1904/2004) explica que em muitos países, em que predominou a presença do calvinismo, por exemplo, na Holanda, por mais que tenha havido uma presença somente de sete anos, mesmo assim, foi o tempo suficiente para levar as pessoas a acumular capital. A religião, como vem sendo apresentada, demonstra segundo Weber (1904/2004) que esta desperta nos indivíduos uma tendência de uma vida burguesa, isto é, a tendência à conduta de vida burguesa. Em seu dizer, esta mentalidade pode ser comparada ao “*homo economicus*” moderno.

Percebe-se, portanto, que Weber (1904/2004) ao realizar uma ampla análise sociológica acerca do papel da religião nas relações sociais, encontra tanto no protestantismo, como no calvinismo alguns elementos que ajudam a compreender alguns traços mentores da “origem do capitalismo” no Ocidente. Portanto, seu objetivo consiste em dizer que o protestantismo e o calvinismo teriam proporcionado um estilo de vida, ou seja, um ethos que traz em seu bojo uma idéia eletiva em conjunto apresentado pelo modelo capitalista.

Assim, como vem sendo demonstrado existe uma linguagem comum, no que se refere à religião em James (1902/1991; 1896/2001); Otto (1917/1985); Eliade (1957/2001; 1963/2004); Durkheim (1917/2003); Weber (1904/2004) e Jung (1961/2003). Trata-se de dizer que o homem por estar inserido na cultura, o

mesmo apresenta uma pré-disposição conatural à experiência do Sagrado por meio da vivência religiosa.

1.5. A doutrina junguiana sobre a dimensão religiosa da individuação

1.5.1. Deus como arquétipo do inconsciente coletivo:

Uma vez que a ciência não pode definir e nem apreender Deus é, preciso, então, estudar os conteúdos existentes no Deus-arquétipos. Para Jung (1971/1988) a vivência da religião expressa imagens simbólicas deste Deus operacionalmente desconhecido da razão humana. O indivíduo que crer, em sua concepção, por meio da religião, vivencia esta dimensão de um Deus que se encontra dentro de si próprio. Para ele, esta realidade pode ser somente estudada empiricamente por meio da experiência do outro. Então, é por meio desta experiência religiosa que Deus passa a ser compreendido como uma realidade arquetípica gravada na psique dos indivíduos. Quando, então, a psicologia se volta para o estudo dessa imagem arquetípica, a religião passa a ser vista como uma realidade importante para a existência, porque ultrapassa o puramente inconsciente desembocando no que Jung (1921/1991) chama de inconsciente coletivo.

Segundo Golbrunner (1961) os arquétipos em Jung representam imagens antigas e primordiais, que desde tempos “imemoriais estão impressas na psique”. (p.124). Assim ele explica que os arquétipos são as percepções ou os auto-retratos dos instintos, isto é, impulsos criadores que são provenientes do inconsciente. Jung (1961/2003) diz que os arquétipos, são estruturas que perpassam os tempos. Arquétipo significa *Typos* impressão, marca-impressão, um agrupamento definido de caracteres arcaicos, que em forma e significado, encerra motivos mitológicos, os quais surgem em forma pura nos contos de fadas, nos mitos, como foi dito, nas lendas e no folclore.

Observa-se, por exemplo, que ele diz que os arquétipos são classificados como um processo coletivo; o inconsciente coletivo é uma igualdade básica que existe em todos os seres humanos. Ligado a isto, está o inconsciente pessoal compreendido como

uma parte da psique sujeita a *aflorar* na consciência. As imagens arquetípicas sempre indicam [nos sonhos] uma “situação psicológica”. (p.95) a qual se estende além da camada pessoal do inconsciente. Nos arquétipos esta presente “a comunicação com a humanidade”. (p.97). É por isso que Jung (1961/2003) explica vários sonhos mitológicos para justificar o funcionamento dos arquétipos; porque isto força as pessoas a contá-los.

No dizer de Palmer (2001) Jung percebe que além do inconsciente pessoal existe uma outra estrutura mais profunda o qual ele chama de inconsciente coletivo; o qual é comum a todos os indivíduos. Jung (1921/1991) explica que: “Denomino coletivos todos os conteúdos psíquicos que não são próprios de um, mas de muitos indivíduos ao mesmo tempo, ou seja, de uma sociedade, de um povo ou da humanidade”. (p.398). Este substrato está relacionado com a vida ancestral. Os conteúdos do inconsciente coletivos são denominados de arquétipos. Os arquétipos são formas primordiais em que a existência se pode remontar às mais antigas épocas da humanidade.

Jung (1971/2005) explica que, quando as idéias ultrapassam a reminiscências pessoais, começa a manifestar-se uma camada mais profunda do inconsciente, sendo que lá estão adormecidos imagens humanas de valor universais. A isto ele chama de arquétipos. Os arquétipos estão relacionados com o inconsciente coletivo; sendo que este pode ser encontrado em toda parte, isto é, seu conteúdo é universal. Para ele, o inconsciente pessoal está relacionado com o arquétipo Sombra; por isso, é o lado desconhecido “...das lembranças perdidas e reprimidas”. (p.58).

Jung (1971/2005) explica que houve na história da humanidade várias formas de falar acerca da manifestação da energia que resultou na formação do inconsciente coletivo. Esta energia ficou adormecida no inconsciente coletivo. Por isso, no Antigo Testamento, por exemplo, esta força mágica apareceu na Sarça ardente para Moisés; no

Evangelho esta força aparece por meio do Espírito Santo, sua apresentação ocorre por meio de línguas de fogo descidas do céu.

Nesse contexto, ele explica que o arquétipo reproduz de geração em geração as mesmas idéias; essas idéias são gravadas pela repetição que a humanidade faz sobre qualquer coisa. Devido a este processo histórico, Jung (1971/2005) diz que o conceito de Deus “... é simplesmente uma função psicológica necessária, de natureza irracional, que absolutamente nada tem a ver com a questão da existência de Deus”. (p.63). Esta idéia de Deus na psique humana tanto faz ser consciente ou inconsciente, porque trata-se de um arquétipo.

Jung (1971/2005), portanto, diz que a energia psíquica tem como percurso natural ultrapassar o próprio tempo da primeira infância. Desta forma, quando a “regressão da energia psíquica ultrapassa o próprio tempo da primeira infância” (p.69) há um acessar na vida ou na herança da vida ancestral despertando, portanto, os quadros mitológicos – a isto ele chamou de arquétipo. A natureza humana por fazer parte da psique coletiva, por meio do inconsciente, está sujeita a vivenciar padrões, porque em todos os tempos existiram esses padrões de comportamentos. Jung (1971/2005) explica que, por exemplo, acreditar em Deus, ou acreditar no Diabo, são representações que vieram perpetuando-se ao longo dos tempos, é nesse sentido que ele explica que os arquétipos sempre se apresentam em forma de projeções.

Vale lembrar que Jung (1961/2003) explica que a origem de um arquétipo advém de uma estrutura a priori da psique. O arquétipo cria uma imagem que envolve um caráter universal. Segundo Humbert (1983) o arquétipo tem a sua origem nas disposições inconscientes as quais fundamentam a existência; estas disposições inconscientes vem se constituindo no decorrer da história. Em sua compreensão, não

são as representações que são transmitidas, mas as estruturas de onde viriam essas rerepresentações.

O arquétipo para Jung (1961/2003) significa, portanto, *pattern of behaviour* traduzido como [*esquema de comportamento*]. Assim, o arquétipo, não está relacionado somente com a dimensão das representações herdadas. Trata-se de uma disposição inata que corresponde a formas universais que são idênticas na psique humana. Para ele é um conceito biológico justamente por estar presente em todos os seres humanos. Jung (1971/1986), portanto, ao explicar o significado dos termos *pattern of behaviour* diz:

Existe, entretanto, um *pattern of behaviour* [padrão de comportamento] inato e um tesouro também inato de experiências vitais não antecipadas, mas acumuladas; só que não se trata de ‘representações’, mas de esboços, planos ou imagens que, embora não apresentados realmente ao eu, são, contudo, tão reais... (p. 104-105).

Como ele expressa o *pattern of behaviour* é, contudo, um padrão de comportamento inato presente na estrutura psíquica e biológica do indivíduo a qual ocorre devido a um processo acumulado ao longo dos tempos; não como “representações” (p.105), mas por meio de imagens que não são apresentadas diretamente ao eu, isto é, são imagens reais. Jung (1971/1986) ensina que instinto e forma arcaica correspondem e formam a base do conceito biológico de *pattern of behaviour*. Para o instinto existir o ambiente precisa, necessariamente, estar de acordo com o funcionamento do instinto, porque cada instinto reproduz a forma de sua situação.

Este esquema vale para todos os instintos e apresenta forma idêntica em todos os indivíduos da mesma espécie. O mesmo se aplica ao homem: ele traz dentro de si certos tipos de instintos a priori que lhe proporcionam a

ocasião e o modelo de sua atividade, na medida em que funcionam instintivamente. Como ser biológico, ele não tem outra alternativa, senão a de se comportar de maneira especificamente humana e realizar o seu pattern of behaviour.(p.138).

Jung (1971/1986) chama de “a priori” inconsciente esta capacidade que existe no indivíduo de criar formas e, sempre, a consciência do outro é determinada por esses mesmos fatores. Ele ensina que quando os arquétipos provocam um processo de formação dos conteúdos conscientes, com o objetivo de regular, ou modificar, isto ocorre por meio dos instintos. Existe, portanto, no dizer de Jung (1971/1986) uma ligação importante entre os arquétipos e as religiões, por isso, compreender a natureza dos arquétipos é essencial para a psicologia compreender as religiões.

Quer dizer, os arquétipos, quando surgem, têm um caráter pronunciadamente numinoso, que poderíamos definir como ‘espiritual’, para não dizer ‘mágico’. Conseqüentemente, este fenômeno é da maior importância para a psicologia da religião. (p.142).

Percebe-se que os arquétipos passam de geração em geração, sem as pessoas saberem do seu significado. Os arquétipos, portanto, correspondem a estes comportamentos que se repetem de tempos em tempos, por meio da cultura de uma civilização, sendo que nem sempre é preciso ter consciência sobre os significados destes comportamentos. Jung (1971/1986) ilustra esta afirmação dizendo da seguinte maneira:

Gostaria de ilustrar com um exemplo muito simples a maneira, como o arquétipo funciona: Durante minha estadia na África equatorial, na vertente meridional do Monte Elgon, descobri que os nativos prostam-se em frente de suas cabanas ao nascer do Sol, põem as mãos fechadas diante da boca e cospem ou sopram dentro delas. Em seguida levantam os

braços e mantêm as palmas das mãos voltadas para o Sol. Perguntei a eles que sentido tinham estes gestos, mas eles não souberam dar nenhuma explicação. (p.146).

Em seu dizer, todas as funções psíquicas que existem hoje, sobretudo, classificadas como conscientes, foram em tempos passados inconscientes, embora atuassem como conscientes. No dizer de Jung (1971/1986) é preciso não confundir as representações arquetípicas que são transmitidas pelo inconsciente com o arquétipo em si. A natureza real do arquétipo não se torna consciente, então, esta dimensão não possível de ser explorada pela razão humana chame-se *psicóide*. “Como outros arquétipos dão origem a dúvidas semelhantes, parece-me provável que a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, quer dizer, é transcendente, razão pela qual eu chamo de psicóide”. (p.150). Por isso, ele divide os arquétipos em duas categorias: instintiva e arquetípica. A primeira corresponde aos impulsos e, a segunda as idéias universais.

Para falar de Deus, Jung (1971/2005) diz que ele é um arquétipo. Para Palmer (2001) é um arquétipo, porque Deus é uma manifestação do nível mais profundo da mente, o inconsciente coletivo. No que se refere à experiência religiosa, ele salienta que esta advém do nível mais profundo do ser que existe uma forma arquetípica de Deus gravada na psique do indivíduo. Em sua compreensão, quando Jung chama Deus como forma arquetípica significa que o homem traz consigo o *instinto de Deus*. Não como uma realidade adquirida, mas como algo que opera de forma universal na estrutura psíquica dos indivíduos, a qual Deus procede de uma dimensão inata na vida do homem.

Jung (1933/2003) lembra que o inconsciente coletivo não está relacionado à experiência pessoal, ao passo que o inconsciente pessoal o está. O inconsciente pessoal

é constituído essencialmente de conteúdos que anteriormente foram conscientes e que pelo esquecimento ou pela repressão deixaram de manifestar-se. Por outro lado, o inconsciente coletivo nunca existiu na consciência, mas foi adquirido por meio da hereditariedade. O conteúdo do inconsciente coletivo, como já foi dito, são os arquétipos. É nesse sentido, que ele salienta que a definição de arquétipo está relacionado “...com a existência de determinadas formas na psique, que estão presente em todo tempo e em todo lugar”. (p.53).

Para ele, o inconsciente coletivo não se desenvolve por si só, mas é herdado. Por isso, ele diz que a origem dos arquétipos está nos sonhos, porque os sonhos são produtos espontâneos da consciência. Os arquétipos para Jung (1933/2003) são as representações formadas ao longo da vida de cada indivíduo. Os arquétipos são os conteúdos que formam o inconsciente coletivo. A parte atuante do inconsciente coletivo é chamada por ele de arquétipos, como vem sendo dito.

Jung (1934/2002) enfatiza que os conteúdos do inconsciente pertencem à natureza pessoal e, estes conteúdos norteiam a vida dos indivíduos, tanto parcialmente, como especificamente. É por isso, que ele enfatiza que o inconsciente coletivo não pode ser considerado *pessoal*, as imagens são de ordem coletiva, e estas imagens são históricas, no sentido de que elas foram se propagando universalmente. Não se trata de um processo inato, mas herdado.

Ainda sobre o inconsciente coletivo ele diz que esta dimensão pertence a uma parte herdada e que esta parte funciona *automaticamente*. Nesta ótica, o inconsciente e o consciente, são adquiridos e são desenvolvidos autogeneticamente. Para ele, o desenvolvimento da personalidade requer uma diferenciação da psique coletiva, isto é, o processo ocorre por meio do inconsciente pessoal. Neste sentido, coletivo significa,

portanto, todas as coisas que são compartilhadas por todas as pessoas, ou seja, quando prevalece uma mesma compreensão em relação ao fazer e ao dizer.

Portanto, Jung (1934/ 2002) explica que: “Os conteúdos conscientes são em parte pessoais, na medida em que não se reconhece suas validades gerais e em parte impessoais, isto é, coletivos na medida em que sua validade universal é reconhecida”. (p.152).

Por outro lado:

Os conteúdos inconscientes são em parte pessoais quando se referem a materiais de natureza pessoal que já foram relativamente conscientes, sendo depois reprimidos. Quando conscientizados, sua validade geral não é reconhecida. Tais conteúdos são em parte impessoais quando se trata de materiais reconhecidamente impessoais, cuja validade é universal, não podendo ser provado o fato de terem sido antes nem mesmo relativamente conscientes. (p.152-153).

Sendo assim, o inconsciente se restringe somente na ótica dos materiais reprimidos, mas corresponde a todo material psíquico, não somente os reprimidos. Ele chama de inconsciente pessoal o material que pertence à vida individual das pessoas. O homem em sua visão, não é um indivíduo puramente singular, embora seja esta a meta da individuação, conceito este que será explicado mais adiante, mas o homem é também um ser social e, por ser social é classificado como fenômeno coletivo. É nesse sentido que ele diz que é preciso distinguir os conteúdos pessoais dos conteúdos da psique coletiva. Uma vez que a individuação é uma exigência psicológica imprescindível, a *individualidade* é o único caminho que a pessoa tem para escapar do coletivo. Jung (1934/ 2002) diz que: “Na psique coletiva perde-se justamente de vista o seu ser mais profundo”. (p.142).

O homem é para ele individual e coletivo. A Persona está presente nas duas dimensões: “É impossível, no entanto, estabelecer uma nítida separação entre o individual e o coletivo num caso individual”. (p.144). A alma humana é tanto individual como coletiva, porque o crescimento somente é possível quando estas duas dimensões vivem em um processo de cooperação.

É, contudo, neste contexto que a religião para Jung (1971/1999) expressa imagens simbólicas de Deus; o crente por meio da religião vivencia esta dimensão de um Deus que se encontra dentro dele. Somente esta realidade arquetípica gravada na psique do indivíduo pode ser estudada empiricamente. Quando a psicologia se volta para o estudo dessa imagem arquetípica, a religião passa a ser vista como uma realidade importante para a existência humana, porque ultrapassa o puramente inconsciente desembocando no que ele chama de inconsciente coletivo. Tudo isto que está sendo dito acerca de Deus como arquétipo do inconsciente coletivo, ilustra a relevância que Jung dá para a importância da vivência religiosa da direção espiritual.

1.5.2. Self e Individuação:

Segundo Valle (1998) Jung, como já apresentado no início deste trabalho vê de forma positiva a vivência da religião; sendo, portanto, que esta vivência tem como finalidade proporcionar o processo de individuação. Ele enfatiza que na vivência da experiência religiosa o indivíduo passa pela experiência da aceitação e compreensão, em que a pessoa cria consciência de que a divindade toma conhecimento acerca de sua existência individual.

Para Paiva (1998) o objeto religioso se torna passível quando é aceito como um dado. É desta forma que se pode falar de uma adesão religiosa compreendida como um processo individual. No dizer de Goldbrunner (1961) a individuação tem como finalidade levar o indivíduo a tornar-se um ser individual. Ser individual significa tornar-se si-mesmo; individuação significa realização a qual é vivenciada por meio de um processo espiritual que leva a formação da personalidade. Ou seja, por meio da individuação, o indivíduo alcança o nível mais profundo de sua estrutura humana, chegando ao núcleo da personalidade.

É nesse sentido que ele compreende que o objetivo central da individuação consiste em encontrar um novo centro para a personalidade do indivíduo. Para ele, a teoria de Jung acerca da individuação tem como ponto central expressar em todas as dimensões a importância do crescimento humano. A individuação é também um processo espiritual que leva à formação da personalidade. Individuação nesta perspectiva significa tornar o indivíduo um ser singular e individual e, individualidade implica em levar o indivíduo a tornar-se ele mesmo.

Para Jung (1921/1991) o termo indivíduo é um termo novo na história das civilizações. A coletividade encobriu a personalidade [o individual] de modo que ao

longo da história não foi possível nem encontrar vestígios do conceito de indivíduo, como processo vinculado ao crescimento e ao amadurecimento. A individuação para ele é um processo “natural” que deve e precisa existir no indivíduo. É uma predisposição, ou seja, faz parte da natureza humana, pois “...não é uma peculiaridade procurada”. (p.427).

Em seu dizer a individuação, tem como finalidade levar as pessoas a perceberem as normas coletivas, por exemplo. Este processo favorece o desenvolvimento da consciência, no sentido de que “...o desenvolvimento da consciência que sai de um estado primitivo de identidade”. (p.428) no sentido de favorecer o crescimento. A individuação provoca uma tomada de consciência, levando o indivíduo a compreender melhor a sua individualidade, isto é, a individualidade torna-se consciente. Por isso, a individualidade não pode ser inconsciente. “Sendo inconsciente a individualidade, não há indivíduo psicológico, mas apenas psicologia da consciência”. (p.428).

Jung (1933/2003) emprega o termo *individuação* para mostrar como o processo leva a formar um *individuum* que é uma unidade indivisível. Para ele o processo de individuação ocorre de diversas maneiras, por exemplo, por meio da terapia como também por meio da vivência religiosa. Quanto à religião, Jung (1961/2003) a vê como um meio que proporciona às pessoas a saúde espiritual. É por isso, que a religião em sua visão leva ao crescimento e quando este processo é vivenciado com maturidade o indivíduo consegue humanizar seus sentimentos; a isto ele chama de individuação por meio da vivência religiosa. A religião para ele personifica as dimensões mais profundas da psique humana.

Neste sentido, Jung (1934/2002) explica que o processo de individuação começa a existir quando as repressões de ordem pessoais começam a emergir fazendo com que as fantasias pessoais reprimidas passam a tomar um percurso novo, levando a pessoa

ao crescimento. A sombra precisa ser rompida. A persona necessita deixar sua máscara cair para o indivíduo encontrar o caminho do crescimento. É nesse sentido que ele explica que quando uma pessoa *normal* encontrar na religião espaço para poder dialogar com seus sentimentos, há uma grande probabilidade de emergir deste processo um crescimento saudável, o qual ele chama de individuação. Tudo isto está sendo dito, porque, a vivência da direção espiritual ocorre por meio da vivência religiosa.

No dizer de Palmer (2001) a religião será para Jung uma prática neurótica somente quando perturbar o equilíbrio psíquico e não haver mais possibilidades de integrar as dimensões conscientes e inconscientes da personalidade. A religião nesta perspectiva tem como objetivo integrar as dimensões conscientes e inconscientes da psique levando a mudança de vida; ajuda também a manter o equilíbrio psíquico. Em seu dizer, é certo dizer também que a religião para ele não significa o recalçamento dos impulsos sexuais infantil, como sustenta Freud (1907/1996), mas um movimento energético da libido em direção à camada mais profunda, chamada por ele de inconsciente coletivo. Jung (1934/2002) definiu de maneira mais específica o conceito de individuação por meio dos seguintes termos:

Individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por ‘individualidade’ entendemos nossa singularidade mais íntima, última e comparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo. Podemos, pois traduzir ‘individuação’ como ‘tornar-se si-mesmo [verselbstung] ou o realizar-se do si-mesmo [selbstver-wirklichung]. (p.49).

Individuação, assim ficou dito por ele, significa um processo de desenvolvimento psicológico que leva à realização de algumas qualidades individuais levando o indivíduo a tornar-se um ser único. Como foi dito, uma vez que a persona

camufla a verdadeira realidade das pessoas, a individuação procura despojar “...o si-mesmo dos invólucros falsos da persona”. (p.50). O Si-mesmo significa o Deus em nós. Expressa um conceito psicológico, como sendo algo não passível de ser definido ou apreendido. Deus como um fato psicológico corresponde ao si-mesmo, isto é, algo incognoscível, no sentido de ultrapassar a capacidade de compreensão.

É certo dizer, portanto, que Jung (1933/2003) entende que o inconsciente pessoal é a camada superficial do inconsciente. O inconsciente que possui uma camada mais profunda recebe o nome de inconsciente coletivo-coletivo, porque, não é de caráter individual, mas universal, isto é, presente em todos os indivíduos. Toda a experiência [vida] do inconsciente coletivo foi canalizada para a natureza arquetípica controlado pelo simbolismo do credo e do rito. Foi por meio desse processo que surgiram idéias de imagens protetoras, organizadas pela psique. É nesse contexto que ele salienta que a individuação é um processo natural que ocorre na vida, de modo que, a persona passa a tomar consciência sobre si-mesmo.

A individuação, contudo, está relacionada com a maneira em que a pessoa integra as partes conscientes e inconscientes da personalidade. A individuação para Jung (1933/ 2003) é a expressão máxima para chegar à condição do eu. Individuação, como vem sendo dito, significa um processo vivo e dinâmico, no qual uma pessoa se torna um *indivíduo* psicológico, uma unidade indivisível ou integrada. O processo de individuação, como Jung (1933/2003) o elabora é compreendido por ele como um processo natural e espontâneo, podendo ser comparado com os processos físicos de crescimento e envelhecimento. Não é um processo que ocorre de fora para dentro, mas como uma realidade potencialmente presente em todos os seres humanos. Neste sentido, ele enfatiza que a meta principal da individuação é a realização do Self.

Vale ainda ressaltar que Humbert (1983), um dos maiores estudiosos de Jung explica que a individuação é este processo que ocorre do confronto do homem consigo mesmo. Nesta ótica individuação significa humanização. A individuação pode ser caracterizada como um processo inconsciente que está presente comumente em toda a existência, inclusive inconsciente. No entanto, quando o ego experimenta o inconsciente coletivo ocorre, portanto, o processo de individuação. A individuação procura manter o equilíbrio entre o lado inconsciente e consciente do indivíduo. Assim apregoa Jung (1933/2003): “Como o nome sugere, trata-se de um processo ou percurso de desenvolvimento produzido pelo conflito de duas realidades anímicas fundamentais.” (p.281). A individuação procura, portanto, manter o equilíbrio entre o lado inconsciente e consciente do indivíduo.

A religião como um processo sadio leva também as pessoas a liberar os aspectos adormecidos da personalidade proporcionando a individuação. O objetivo do processo de individuação, segundo Palmer (2001) consiste, portanto, realizar a unidade arquetípica do Self. Ele ensina que existem duas fases que correspondem ao processo de individuação. A primeira fase começa com o nascimento passando pela puberdade e termina por volta dos trinta e cinco ou quarenta anos. Nesta fase os sonhos da infância dão lugar às preocupações pessoais, problemas com o sexo, o que fazer da vida profissionalmente, por exemplo. Nesta primeira fase existe uma preocupação pela adaptação da psique.

Na segunda fase prevalece, não mais as preocupações, como ganhar dinheiro, formar família, mas questões voltadas para o significado da vida. É marcado por questões mais filosóficas e por questões espirituais. Esta fase é conhecida como *crise da meia-idade*, na qual o indivíduo passa pelo sentimento do vazio. Nesta fase, por exemplo, cabe ao indivíduo voltar-se para dentro de si-mesmo para realizar um auto-

exame. Percebe-se que a individuação é um processo de maturidade. Conclui Palmer (2001) dizendo que: “A individuação pode ser definida como religiosa por ser um processo arquetípico e porque toda orientação para os arquétipos tem cunho religioso.” (p.191).

Diante de todas as considerações apresentadas pelo processo de individuação que ocorre na vida das pessoas, o seu objetivo principal consiste em levar o indivíduo a centrar-se em sua personalidade, foi a isto que Jung (1961/2003) chamou de Self. “A palavra que mais se aproxima do alemão (selbst) e do inglês (self) é, em nossa opinião, a palavra ‘centro’ ”. (p.15). Para Alschuler (2002) a individuação está vinculada com a expansão da consciência do ego. Quanto mais consciência, mais individuação. Isto porque o ego tem a sua origem no decorrer da primeira infância. O desejo de experienciar a individuação estabelece um conflito entre a unidade primária a qual ele chama de identidade e do ego e o Si-mesmo; e a separação do ego do Si-mesmo.

Quando, por exemplo, o ego surge manifesta-se por meio do inconsciente, ele passa a ser o centro da identidade pessoal e começa a provocar as escolhas pessoais na vida do indivíduo. Dado a isto, é possível dizer, portanto, que a individuação: “A partir da comparação, concluo que a individuação apóia a conscientização em um movimento em direção às metas compatíveis de integridade e humanização”. (p.270).

A atitude religiosa, em seu dizer, está relacionada com a presença de uma força diretiva chamada por Jung de Si-mesmo. Percebe-se que a individuação leva o indivíduo a vivenciar a integração, isto é, a romper os limites impostos pelo arquétipo Sombra.

O Self é o arquétipo da integridade. O Self proporciona a individualidade. O Self funciona como um fator orientador interno inato, por sua vez, pertence ao mundo fenomênico, sendo não ser possível apreender porque não se apresenta em sua forma,

mas nos conteúdos fenomênicos. A individuação é parte integrante da atitude religiosa, porque o Deus presente na mente do indivíduo, *Deus interior* é um Deus que provoca integridade. Isto provoca uma experiência pessoal de Deus como *fato psíquico* o qual é inquestionável em relação ao Self arquetipo.

Segundo Maroni (1998) a proposta principal da individuação, tem como objetivo levar o indivíduo tomar consciência de sua solidão. Dito de outra forma, o indivíduo inebriado por este sentimento torna-se um indivíduo psicológico, no sentido de ser uma unidade separada, indivisível, em outras palavras, a meta da individuação consiste, pois, em restabelecer a dimensão psíquica, por meio de dois aspectos incongruentes: consciente e inconsciente.

Dizer, portanto, que a individuação tem uma relação com o processo religioso, consiste em dizer, segundo Maroni (1998) que a individuação faz parte de uma dimensão numinosa. É, contudo, esta vivência numinosa que caracteriza a ligação da individuação com a prática religiosa.

É possível dizer em sua compreensão, que a pessoa que passa pela experiência da individuação, consegue, necessariamente, contribuir com o coletivo, isto é, quem se individuou deve oferecer no coletivo uma produção significativa de valores. Mas, para se chegar a este grau é, preciso, portanto, ver a individuação como um processo que passa pela experiência do encontro dos opostos, do consciente e do inconsciente, como Jung (1933/2003) ensina e como já foi dito. Então, a proposta da individuação precisa passar por esta dimensão dialética.

Observando nesta perspectiva, Maroni (1998) assegura que a teoria da individuação [individualidade] expressa que o indivíduo é precisamente um ser único. O indivíduo, portanto, não pode ser compreendido pela ótica do universal; ele faz parte do coletivo, por ser um ser também social, mas o que garante a sua identidade junto ao

coletivo é a individuação. Nesta perspectiva, curar-se significa transformar-se enquanto pessoa “...tornar-se o que se é: o processo de individuação.”(p.126).

Em outras palavras, para “...tornar-se o que se é” (p.126) o indivíduo precisa estabelecer uma luta consigo próprio. Por isso, como já foi dito, o processo de individuação exige do sujeito à capacidade de tornar-se consciente acerca de si próprio, como também do mundo, da sociedade e da cultura da qual faz parte. A individuação pressupõe, contudo, “... o contato com a sombra e com tudo aquilo que no indivíduo está longe de ser belo, bem e verdadeiro”. (p.134-135).

Percebe-se, no dizer de Maroni (1998) que a proposta da individuação consiste, pois, em levar o homem, indivíduo, a não reprimir o que em si o reprova; mas, a reconhecer o seu próprio limite para vivenciar um processo de integração. O Self é uma realidade psíquica que faz parte da condição humana. O processo de desenvolvimento do Self chama-se individuação. Deus por ser uma realidade psíquica faz parte do Self; não somente Deus proporciona o processo de individuação, mas qualquer outra realidade que proporciona o crescimento, pelo fato de Deus fazer parte da psique, enquanto fato psíquico, como foi dito, o mesmo leva ao crescimento, o que ele chama de processo de individuação.

Para Biaggio (1986) o Self é o princípio organizador da personalidade. É por isso, que o *Self* é considerado o principal arquétipo do inconsciente coletivo. Ao explicar a compreensão de Jung acerca da religião, ele enfatiza que a religião está voltada para o aspecto da experiência. No sentido de que o homem não conhece a Deus por meio de um conceito teológico, mas somente por meio da experiência, a qual pode se transformar em conceitos formulados. Vale ainda ressaltar que o processo de individuação apresentado por Jung (1934/2002) não é um modelo infalível, mas

funciona como uma orientação em que apresentam possibilidades que apontam para uma maturação do indivíduo.

Por fim, Jung (1934/2002) ensina que existe uma individualidade espiritual. “A individualidade assim chamada espiritual é também uma expressão da corporalidade do indivíduo, ambas são, por assim dizer, idênticas”. (p.149). Após ter explicado como funciona o aparelho psíquico, em Jung, no qual o processo de individuação ocorre como algo natural e necessário para levar ao crescimento, seu desfecho último consiste em atingir o estado de Self, no sentido da centralidade da personalidade. Para alcançar esta centralidade, faz-se necessário romper com o arquétipo persona e sombra, com o intuito de viver o processo de individuação. Como vem sendo dito, sombra e persona atrapalham no processo de individuação. A religião entra nesse contexto, como um fator que favorece ao processo de individuação, quando bem trabalhado.

Jung (1971/2004) por sua vez, explica que por existir no indivíduo esta pré-disposição conatural para a vivência do Sagrado, por causa dos arquétipos, existe também um desejo imbuído no homem de crescimento. Este crescimento, o qual ele considera natural e necessário para a existência humana chama-se processo de individuação. A individuação, portanto, está relacionada com a integração total do indivíduo. “A individuação é o ‘tornar-se um consigo mesmo, e ao mesmo tempo com a humanidade toda, em que também nos incluímos’”. (p.103).

II: O saber sobre os aspectos estudados nas concepções de direção espiritual

Considerações preliminares

A reflexão acerca da direção espiritual no presente estudo quer situar o serviço da direção espiritual no processo global da formação humana. A reflexão que se segue procura, todavia, mostrar que a experiência da direção espiritual é, antes de tudo, um esforço de concretização desta prática milenar oferecida pela Igreja Católica. Uma das tarefas indispensáveis da direção espiritual consiste na reflexão quanto se refere às motivações do existir humano.

Qual é o objeto do acompanhamento espiritual? Como ser nele iniciado? O objeto da direção espiritual antes de tudo é a vida. As pessoas procuram a direção espiritual para resolverem diversos problemas: conflito familiar, crise de fé, dúvida vocacional, crise de sentido da vida, e tantos outros. As pessoas que apresentam interesse em serem acompanhadas pelo processo de direção espiritual, em sua grande maioria, procuram esse atendimento nas paróquias, ou em centros especializados nesta modalidade de acompanhamento.

Os diretores espirituais, [os que atendem] em sua grande maioria são religiosos (a) ou padres que trabalham nesta área de atendimento personalizado. Quanto à preparação do diretor espiritual, uma grande maioria recebe formação em centros que visam capacitar os interessados em atuar nesta área. Vale ressaltar, ainda, que a pesquisa, não visa apresentar um paralelo entre direção espiritual e confissão. Na confissão, por exemplo, o penitente apresenta a matéria do pecado e, recebe do sacerdote a absolvição do pecado apresentado. Por outro lado, na direção espiritual, o indivíduo não procura confessar-se, mas dialogar sobre alguma dificuldade que, em sua

grande maioria, não é matéria de confissão. O processo de acompanhamento que ocorre via direção espiritual, pode ser semanal ou mensal.

A direção espiritual pode ser focada em duas perspectivas: teológica e existencial. A pesquisa realizada optou em apresentar somente a perspectiva existencial e não a teológica. Geralmente, a direção espiritual vista pela vertente teológica procura sistematizar uma reflexão sobre o discernimento vocacional sacerdotal. Por isso, um dos textos mais exortativo da discussão teológica da direção espiritual se encontra nos ensinamentos da Exortação Apostólica *Pastores Dabo Vobis* do Papa João Paulo II. Sendo, então, que uma das tarefas indispensáveis da direção espiritual consiste no discernimento vocacional, porquanto se refere às motivações, à idoneidade ou qualidades, à retidão de intenção do candidato, porém o diretor espiritual terá presente o fato de que o candidato ao sacerdócio ministerial deve ser ajudado para amadurecer e desenvolver simultaneamente estas três dimensões de sua identidade sacerdotal: tornar-se pessoa; ser cristão e o dom do exercício vocacional.

Na perspectiva existencial que foi estudada, a vivência da direção espiritual orientamos a revisão bibliográfica disponível para como os diferentes teóricos do tema explicam este aspecto existencial e não apenas teológico.

2.1.. Histórico da direção espiritual

Como dado histórico, Louf (1997) ensina que:

É provável que a ‘confessio’ da qual falam ainda os textos monásticos do século XII, em particular São Bernardo, nada tenha a ver com o sacramento da reconciliação tal como o conhecemos hoje. Tratar-se-ia antes de uma alusão a uma mesma prática, caída pouco a pouco em desuso ao curso dos séculos... (p.92).

Segundo este autor, o indivíduo não esperava dele [do diretor espiritual] nem absolvição nem perdão, mas algo mais fundamental e mais importante, quando terminava de partilhar, no qual o pai espiritual se preocupava apenas em abençoar quando seu filho na fé o procurava para dialogar.

A história ensina que o processo de consolidação da direção espiritual é assinalado, sobretudo, com Ambrósio de Milão, Jerônimo Dálmata, Agostinho de Hipona, Pelágio e Paulino de Nola, que estabeleceram nos mosteiros a prática da direção espiritual. A escola franciscana também motivada por Francisco de Assis, Boaventura de Banoregio, para eles o diretor espiritual se apresenta como irmão, embora seja tratado pelos “filhos” como “pai”. A história lembra também que, Inácio de Loyola, por meio dos exercícios espirituais, o qual será enfocado mais a diante, contribui de maneira significativa para a divulgação da direção espiritual. João da Cruz e Tereza de Ávila, por meio de seus escritos influenciaram para o surgimento do processo de aconselhamento chamado de direção espiritual.

O século XVII é lembrado como o século que também marcou profundamente a história da Igreja com a expansão da direção espiritual, sobretudo, com Francisco de Sales, Pedro de Bérulle, João Pedro e João Eudes. Já no século XVIII a direção

espiritual assume um papel importante também com João Batista de La Salle e Afonso de Ligório, fundadores de institutos religiosos, no século XIX o santo Cura d`Ars, João Maria Vianey, São João Bosco, Carlos de Foucauld. Pode-se dizer que, esses homens e mulheres foram “guias”, no sentido de buscar dialogar com as diversas interrogações que angustiavam as pessoas de suas épocas.

2.2. A direção espiritual como proposta de integração pessoal

Sto. Inácio de Loyola (1522/2002) propõe, por meio de seus Exercícios Espirituais, um caminho para facilitar no discernimento espiritual os que desejam crescer humanamente. Um dos objetivos dos Exercícios Espirituais consiste em despertar no indivíduo o sentimento que nele surge, quando este se deixa ser olhado por Deus. Para ele, existem duas dimensões na pessoa que estão superpostas uma a outra: a dimensão psicológica e espiritual. Sendo que, o psicológico está mergulhado no espiritual e o espiritual mergulhado no psicológico.

Um segundo objetivo dos Exercícios Espirituais, têm como finalidade compreender o que vem do *bom espírito* e o que vem do mal espírito. Ajudar alguém na dimensão espiritual, em seu entender, tem como objetivo levar o indivíduo a tomar consciência da maneira como suas forças agem em sua estrutura psíquica. Cabe, portanto, ao diretor espiritual, proporcionar ao dirigido uma série de exercícios, com o objetivo de ajudá-lo no discernimento pessoal. Filho (1994) assegura que os Exercícios Espirituais têm como objetivo realizar ou provocar “...um combate que conduz a uma operação de ação”. (p.21).

Por outro lado, Raguin (1988) explica que o papel da direção espiritual consiste em levar em consideração os motivos da fé ou da relação com Deus. Para ele, nesta relação com o Divino sobressai a percepção, a presença, ou a ação deste ser que o crente

chama de Deus, Espírito ou Absoluto. Ele adverte que a ajuda espiritual não pode ser pautada pelo sentimento de piedade, isto é, não basta tentar ajudar alguém movido pelo sentimento de piedade, pois precisa haver profissionalismo, por meio da escuta atenciosa, em relação ao que a pessoa verbaliza enquanto dificuldade. Em seu dizer, cabe ao diretor espiritual perceber que às vezes a sua direção tem limites e que dependendo da situação precisa recorrer a uma ajuda técnica, de modo especial à psicologia, quando necessário.

Segundo Louf (1997), o objeto da direção espiritual é a própria vida do indivíduo. Uma vida chamada a crescer, a romper seus limites. A direção espiritual não tem como finalidade impor limites numa situação de acompanhamento, mas deixar a vida seguir simplesmente seu curso. Quanto ao papel do diretor espiritual, cabe a este deixar a vida de Deus seguir seu caminho na existência do outro. Visto nesta ótica, a direção espiritual tem em seu bojo “*ajudar*” o outro a encontrar uma integração de sua humanidade. Dito de outra forma, a direção espiritual tem como finalidade levar o indivíduo a nascer para si mesmo, criar consciência sobre sua própria condição existencial.

2.3. Direção espiritual e self espiritual

Para Barry e Connolly (1987), por exemplo, cabe à direção espiritual proporcionar às pessoas a desenvolverem seu relacionamento afetivo com o Criador. Lembrem que às pessoas realizam experiências afetivas de Deus e cabe ao diretor espiritual ajudá-las a compreender estas experiências afetivas com Deus, como também nas relações cotidianas da vida: “...direção espiritual diz respeito a uma ajuda direta que se dá a alguém quanto ao seu relacionamento com Deus...”(p.19). Visto assim, pode-se dizer que a direção espiritual está voltada para o desenvolvimento do relacionamento de

alguém com Deus e com as pessoas. Cabe, portanto, ao diretor espiritual simplesmente em apenas facilitar o processo. Em relação ao enfoque, sempre precisa ser sobre o que aconteceu, não sobre por que aconteceu.

Neto (2003), na condição de médico psiquiatra, explica que a direção espiritual é descrita como um relacionamento que tem por objetivo o desenvolvimento do *self-espiritual*. O diretor espiritual, em seu dizer, tem em seu repertório, isto é, como maneira de abordar o problema que a pessoa apresenta o uso de “encorajamento, apoio e confronto, visando a criar um clima de confiança que conduz o orientando a correr riscos e a crescer”. (p.296).

Já para Corti e Serenthà (2002), a direção espiritual procura conceder às pessoas um discernimento espiritual acerca da vida, isto é, tem como meta levar os indivíduos a perceberem melhor os critérios necessários para compreender as configurações da própria condição existencial. Para eles, a prática da direção espiritual faz parte das leis da dimensão subjetiva e pessoal da existência humana. Pode-se postular também que a direção espiritual procura conceder, ou o indivíduo procura nesta prática os aspectos de desabafo confidencial e, até mesmo, uma prática de colóquio amistoso e prestativo.

Os que oferecem a direção espiritual precisam preocupar-se, por que, às vezes, as pessoas procuram esta prática com o intuito de encontrar uma “...súplica exasperada por um mestre que tenha superioridade psicológica, autoritarismo indiscutido, capacidade de propor escolhas operativas peremptórias”. (p.21). Cabe, portanto, ao diretor espiritual perceber essas e outras situações e saber propor caminhos de um acompanhamento de reconstrução.

2.4. A relação interpessoal na direção espiritual:

Prosseguindo, portanto, este itinerário acerca da relevância da direção espiritual Serenthà (2002) levanta duas questões que são pertinentes: “O que vem a ser propriamente a direção espiritual, como forma de comunicação cristã? Que valor cristão específico deve assumir o elemento interpessoal que parece caracterizá-la?” (p.22). Para responder estas questões, é preciso observar que a direção espiritual, segundo ele, se propõe a realizar, como elemento formal comum, a descrição de algumas exigências específicas da vida cristã; como também as exigências genéricas do crescimento pessoal.

Em sua visão, a direção espiritual precisa ser focada em três dimensões: dogmático; existencial e simbólico. O dogmático está relacionado com a orientação dada a cada pessoa, individualmente, com o intuito de levar a pessoa a encontrar o seu crescimento diante de Deus. Ele acredita que a maturidade humana, de forma ampla, sempre exige a presença de alguém, no caso, da direção espiritual, a presença do diretor espiritual. O existencial procura explicar que a natureza da direção espiritual está ligada aqui, não tanto com o Dogma, mas “... com a exigência de traduzir a fé objetiva numa apropriação experimental na existência do indivíduo que crer.” (p.28). Já o simbólico ensina que a natureza da direção espiritual é apresentada com leis “comuniais” (p.30) da pessoa humana. Sobressai, aqui, a relação interpessoal com o outro o qual é convidado a participar do mistério cristão, ou seja, o indivíduo é introduzido no mistério.

“Trata-se de uma mistagogia, isto é, uma introdução ao mistério, que se efetua pelo fato de pôr-se em ação em itinerário simbólico”. (p.31). Percebe-se que a direção espiritual nesta vertente procura dizer que para participar da *mistagogia* é preciso participar de uma comunicação simbólica entre pessoas. Visto nesta ótica, a direção

espiritual assume um papel decisivo na vida do outro; no sentido de estabelecer uma comunicação por meio da interpessoalidade da existência do outro.

Para Moili (2002) o indivíduo que passa pela experiência da direção espiritual consegue, geralmente, ver e julgar seus próprios comportamentos. O indivíduo como um ser espiritual que é chamado a crescer como “homem espiritual” (p.58) e também em todas as outras dimensões psico-afetivas. Uma outra constatação em seu dizer consiste em dizer que os frutos da direção espiritual na vida de alguém têm como meta proporcionar, ao sujeito da experiência, uma capacidade de discernir o que é bom para ele, que caminho seguir diante da existência.

A decisão e, portanto, o discernimento pessoal, concretamente, deve ser da pessoa, do sujeito que se deixa ‘dirigir’: em função disso, o discernimento exercido pelo diretor espiritual é concebido como direcionado não a substituir ou a impor-se autoritariamente, porém a ‘conduzir’, a sustentar o discernimento do sujeito. (p.62).

Observa-se, portanto, que o sucesso do bom andamento da direção espiritual encontra-se na própria pessoa que deseja verdadeiramente ser guiada ou dirigida. Ao diretor espiritual, porém, é pedido apenas que deixe a vida fluir do indivíduo submetido ao acompanhamento. Ele é apenas um “facilitador” para o bom discernimento do sujeito da experiência. Ao indivíduo que procura a direção espiritual, espera-se que o mesmo esteja disposto a se colocar em espírito de autocrítica acerca da própria vida, com o objetivo de se esforçar para alcançar a superação de si mesmo.

É nesse sentido, por exemplo, que Jung (1971/1984) explicita de maneira enfática que [in São João da Cruz, 1568/1972] utiliza uma linguagem mística para dizer que: “o processo de individuação é, psiquicamente, um fenômeno-limite que necessita de condições especiais para se tornar consciente.” (Jung, 1971/1984, p.230).

2.5. O papel da direção espiritual no desenvolvimento da dimensão espiritual da existência:

Finalmente, Jung (1971/1988) ao escrever sobre psicanálise e direção espiritual, faz uma distinção entre o método utilizado por ele e Freud e o método de Adler. Admite diferenças, por este último agir sem levar em conta as relações entre o inconsciente e a consciência, visando propriamente uma *reeducação da vontade*, um enquadramento dentro da psique coletiva. O que também se difere da direção espiritual, por esta se preocupar em libertar a alma das malhas do mundo, direcionando-a para Deus. Ele recorda que à luz dos postulados da psicologia moderna, que a direção espiritual deve propiciar uma auto-reflexão íntima do indivíduo, facilitada pela atitude empática de seu diretor.

Jung (1971/1988) percebe que existe nas pessoas um sentimento de não realização, em outras palavras, uma ansiedade que acompanha o ser humano e, cabe ao mesmo observar como fazer para lidar com esta experiência:

De todos os meus pacientes que tinham ultrapassado o meio da vida, isto é, que contavam mais de trinta e cinco anos, não houve um só, cujo problema mais profundo não fosse o da atitude religiosa. Aliás, todos estavam doentes, em última análise, por terem perdido aquilo que as religiões vivas ofereciam em todos os tempos, a seus adeptos, e nenhum se curou realmente, sem ter readquirido uma atitude religiosa própria, o que, evidentemente, nada tinha a ver com a questão de confissão [credo religioso] ou com a pertença a uma determinada igreja. (p.336).

Assim sendo, ele apresenta uma visão positiva sobre o papel da religião na vida das pessoas. Ele constata por meio da experiência clínica, que boa parte de seus

pacientes sofria porque havia perdido o controle do significado da vida. A cura, portanto, está na capacidade de cada indivíduo de restabelecer uma ligação com o Divino. Jung (1971/1988) reflete o problema da confiança na vida das pessoas. É uma vez que a insegurança não consegue ser superada, o indivíduo não encontra respostas para suas dificuldades, como também não encontra significado na vida. Na compreensão de Jung (1971/1988) o que as pessoas precisam encontrar para viver é a fé, a esperança e o amor, porque estas vivências promovem integridade. É nesse contexto que ele reflete sobre o papel do diretor espiritual, no sentido de ajudar as pessoas a encontrar esta integridade.

Jung (1971/1988) percebe que o problema ou o conflito espiritual esteve sempre presente em vários seguimentos religiosos: protestantes, judeus e católicos. Em seu dizer, uma vez identificado, esta procura das pessoas pela ajuda espiritual, isto abre caminho para o diretor espiritual, no sentido de proporcionar às pessoas o crescimento espiritual e humano. Na vivência religiosa protestante, por faltar o simbolismo das cerimônias rituais [retiros, rosários, peregrinações] acaba precisando recorrer mais à moral, porém, com o risco de provocar um novo recalque. Para ele a liturgia católica funciona como um vaso em que podem ser recebidos os conteúdos do inconsciente. Por outro lado, os protestantes, abdicando desse tipo de ação que age também sobre o inconsciente, tiraram do pastor a qualidade de mediador e deixaram o indivíduo entregue à própria responsabilidade e a sós com Deus.

Jung (1971/1988), portanto, insiste que na aplicação dos elementos da análise psíquica à direção espiritual católica encontra mais facilidade em relação ao protestante, pelo fato de a esta última faltarem elementos históricos, como confissão, a simbologia, que são fatores importantes para que a pessoa possa exprimir seus impulsos vitais inferiores. Para ele o sofrimento da alma ocorre devido a uma

estagnação espiritual. O papel do diretor espiritual neste contexto tem como finalidade, portanto, levar o indivíduo a sair desta estagnação espiritual. Para ele, o problema do *sofrimento da alma* é de responsabilidade do diretor espiritual e não do médico.

Ao fazer esta constatação, Jung (1971/2004) escreve: “Aproximadamente um terço dos meus pacientes nem chega a sofrer de neuroses clinicamente definidas. Estão doentes devido à falta de sentido e conteúdo de suas vidas...” (p.39). Como já fora dito, Jung (1971/2004) explica que o que leva as pessoas ao sofrimento, não é, propriamente, uma doença psíquica, mas a falta de um referencial na vida. Ao fazer esta constatação, ele ensina que esta falta de sentido ocorre porque não há espaço para a vivência da religião. Em sua compreensão esta “...falta de sentido na vida”.(p.39) pode ser suprimido pela vivência da fé. Isto porque, uma vez que o indivíduo não encontra sentido para viver, o mesmo passa pela experiência do “I am stuck” (p.39) [“Estou encalhado”]. (p.39). Segundo Jung (1971/2004) “Esse ficar estagnado é um processo psíquico”. (p.40).

Vale ressaltar que Jung (1971/1988) recorda que a dimensão religiosa tem como condição estabelecer uma existência, ou realização humana. Esta mesma concepção já fora defendida por Kierkegaard (1804/2002), ao escrever sobre: *Desespero-A doença mortal* que diz: “Doença do espírito-do eu – o desespero pode, enquanto tal, tomar três formas: o desesperado inconsciente de Ter um e – o que é o verdadeiro desespero-; o desesperado que não quer, e o desesperado que quer por ele próprio”. (p.11).

Para Kierkegaard (1804/2002) a existência é, contudo, o reino do devir, do contingente, isto é, da história. A existência é liberdade: o indivíduo é o que ele escolheu ser, isto implica em dizer que a existência não é a realidade ou a necessidade, mas sim a possibilidade. Assim, para superar a última forma de desespero, ele apresenta uma possibilidade: “Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste

se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio. Querendo ser ele mesmo próprio, o eu mergulha, através da sua própria transparência, ATÉ AO PODER QUE O CRIOU.” (p.13)

Jung (1971/1988) explica que esse desesperado que procura ser ele próprio, sozinho, sem aceitar seu cordão umbilical originário de natureza arquetípica ou mítica, ou seja, a dimensão religiosa de seu ser definiria o homem e a sua psicose de angústia ou desespero. A partir desse pressuposto faz estas afirmações: 1º) “a psicose, em última estância, é um sofrimento de uma alma que não encontrou seu sentido”. (p.332); 2º) “O problema da cura é um problema religioso”. (p.343); 3º)

Com efeito, ela [a psicoterapia] coloca o paciente face a face com seu problema vital e, conseqüentemente, também com certas questões graves e decisivas, que até então procurava evitar [...] ou seja, por que sentia instintivamente que não tinha uma resposta satisfatória e adequada para essas questões [...] Do diretor espiritual ele espera mais do que isso [uma resposta médico-clínica], ele espera uma solução religiosa.(p.354-355).

Por meio desta citação, evidencia-se que para Jung (1971/2004) o que muda a atitude de alguém, não são os dogmas e credos, mas “...sim toda uma atitude religiosa, que tem uma função psíquica de incalculável alcance.” (p.44). Assim sendo, ele é enfático ao dizer que o papel da direção espiritual tem como meta proporcionar a *libertação da alma*. É por isso que ele elogia a Igreja Católica, por ela oferecer a prática da confissão e o *Directeur de conscience* [Diretor espiritual] como meios de proporcionar o crescimento espiritual e humano de seus fiéis.

Jung (1971/1988) compreende que mesmo com o advento da psicanálise, a prática da confissão e da direção espiritual, não perderá o seu valor; isto porque são

muitos os efeitos benéficos proporcionados pela confissão e pela prática da direção espiritual. Afirma que tanto a descoberta do inconsciente pela psicanálise quanto a confissão católica oferecem efeitos benéficos para as pessoas. E neste sentido, afirma Jung (1971/1988), que a prática religiosa espiritual da Igreja Católica contribui significativamente por levar em consideração dois pontos importantes: o escutar e o interrogar, podendo até mesmo ultrapassar os limites próprios do universo religioso.

Ele enfatiza que na prática da direção espiritual precisa ocorrer o aspecto do diálogo e da confiança. Por meio da confiança, o indivíduo se abre deixando seu íntimo ser visitado pelo diretor espiritual. É desta forma que o diretor espiritual tem acesso ao mundo fenomênico das pessoas. O indivíduo espera do diretor espiritual uma resolução religiosa acerca de seu problema. Jung (1971/1988) adverte, porém, que a direção espiritual só pode ser exercida no silêncio fecundo, num diálogo íntimo, de muita confiança, isto é, por meio de uma atitude empática com o diretor espiritual.

A direção espiritual só pode ser exercida no silêncio fecundo de um diálogo íntimo, favorecido pela atmosfera benéfica de uma confiança sem reservas. É por meio da direção espiritual que a alma deve agir sobre a alma, e é por esta razão que se devem abrir muitas portas que estão a impedir o acesso ao que há de mais íntimo no indivíduo. (p.354).

Percebe-se que o conceito de individuação, além de ser inovador na psicologia junguiana, o mesmo está subjacente à finalidade da direção espiritual. Jung (1934/2002) enfatiza que a tarefa da individuação visa, antes de tudo, levar o indivíduo a tornar-se si próprio: “individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por individualidade entendemos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-memso”. (p.49).

Ele lembra ainda, que a individuação está ligada ao aspecto social-altruísta ultrapassando a visão puramente individualista deste conceito, despertando nas pessoas o sentimento de que para viver a cidadania, por exemplo, só é possível por meio da nossa própria individualidade. “A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano: é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fato determinante de um melhor rendimento social”. (p.49).

Jung (1961/2003) sublinha ainda, como ficou demonstrado ao longo do trabalho, sobretudo, em [Deus como arquétipo do inconsciente coletivo] que a dimensão de onde brotam as forças subjacentes ao processo de individuação reside no inconsciente pessoal, o qual ele chama também de subconsciente, ou de inconsciente coletivo. Quanto aos elementos constitutivos do inconsciente pessoal, os mesmos estariam compostas:

de elementos pessoais e componentes de inteireza da personalidade humana. As do inconsciente coletivo, ao contrário, estariam compostas de elementos inatos, não adquiridos, de caráter arquétipo, transhistórico e transcultural e como tais, míticos, espirituais ou transcendentais: [...] cuja origem é totalmente desconhecida, ou pelo menos, tais fatores têm origem que não pode, em hipótese alguma, ser atribuída a aquisições individuais. Sua particularidade mais inerente é o caráter mítico. É como se pertencesse à humanidade em geral, e não a uma determinada psique individual. (p.33).

Percebe-se que o objetivo da direção espiritual na perspectiva junguiana visa em proporcionar o desenvolvimento humano na dimensão existencial religiosa. Em outras palavras, a direção espiritual, por fazer parte de uma prática religiosa, a mesma leva ao

que Jung (1933/2003) chama de processo de individuação. O alcance dessa individuação propugnada por Jung (1971/1988), a qual orienta o presente estudo, pode ser sintetizada por estas palavras do próprio autor:

A finalidade da evolução psicológica é tal, como na evolução biológica, a auto-realização, ou seja, a individuação. Visto que o homem só se percebe a si próprio como um ego e o Si-mesmo como totalidade, é algo indescritível, não se distinguindo de uma imagem de Deus, a auto-realização não é outra coisa em linguagem metafísica e religiosa, do que a encarnação divina. É isto precisamente que vem expresso na filiação de Cristo. (p.156-157).

Diante do exposto, percebe-se que o processo de individuação propugnado pela ótica junguiana, psiquicamente falando, precisa de condições especiais, como lembra o próprio Jung (1971/1984) para se tornar consciente. O *Directeur de conscience* [Diretor de consciência] como vem sendo apresentado, têm em seu repertório elementos significativos para propiciar uma auto-reflexão, sobretudo por meio da atitude empática através da relação de ajuda.

Como anunciado no início deste trabalho acerca da religião enquanto um fenômeno social e cultural, vale lembrar que Freud (1907/1996) acredita que os atos obsessivos têm algumas semelhanças com os comportamentos cerimoniais religiosos. Mas, vale ressaltar ainda que esta dimensão religiosa da existência humana apresentada por Kierkegaard (1804/2004) e defendida por Jung (1971/1988), sobretudo, por meio da direção espiritual, também Freud (1939/1973), o defensor do *homo natura* no leito de morte, a reconhece, como atesta a última nota escrita em vida, com data de 22 de agosto de 1939, ao afirmar, experiencialmente, a existência do *homo religiosus*, que nunca negou mas relegou, em vida, para assim melhor dar a entender a novidade de sua

descoberta do “*homo natura*”. Por isso, antes de morrer, nas suas anotações póstumas, escreve: “August 22 – Mística: a obscura autopercepção do reino situado fora do *Eu, do Id*”. (Freud, 1939/1973, p.3432).

Fromm (1956/2000; 1986), por outro lado, ensina que a religião humanística é aquela que leva o indivíduo a superar o estágio infantil em relação a Deus; Durkheim (1917/2003) enfatiza que a religião é um produto puramente social; Weber (1904/2004) ensina que a religião contribui para com a mudança de atitude do indivíduo e postula que há ligações entre o “espírito capitalista” e educação religiosa.

James (1902/2001; 1896/2001) explica que a experiência religiosa precisa ser compreendida por meio do afetivo, em que o ato de crer exige vontade; para Otto (1917/1985) a religião é o lugar onde o Sagrado se manifesta, por meio do *Mysterium Tremendum*; Eliade (1957/2001; 1963/2004) propõe que o espaço do Sagrado sempre se fez presente no meio dos povos e civilizações e, cabe ao homem vivenciar a manifestação desse Sagrado, como também a ligação estreita entre mito e religião como lugar, no qual o Divino manifesta-se.

Por outro lado Jung (1961/2003) acredita que a religião promove a humanização dos sentimentos porque desperta para a consciência da individuação. É diante desta variedade de compreensões acerca do papel da religião na vida das pessoas, que Jung (1971/1988) defende a idéia de que a direção espiritual tem como finalidade desenvolver o crescimento humano psíquico-afetivo, em que o grau máximo culminaria com a proposta e a vivência da individuação. Vale ressaltar, ainda, que as diversas definições do termo “religião” apresentadas na revisão bibliográfica, teve como objetivo mostrar as diversas concepções acerca deste fenômeno; como também situar a direção espiritual, uma vez que a mesma é, antes de tudo, vivenciada por meio da prática religiosa.

III-O saber sobre a metodologia da pesquisa qualitativa de base fenomenológica:

O método usado foi o qualitativo de base fenomenológica. Qualitativo diz respeito, primeiramente, à fonte dos dados obtidos: os significados da experiência vivida pelo próprio sujeito Turato (2003). Sobre esse particular, Bogdan e Biklen (2003) explicam:

No caso dos pesquisadores que usam o método qualitativo eles podem ter em mente um determinado tema na sua coleta de dados, mas não dirigem sua investigação para responder a questões específicas ou para testar hipóteses. Sendo assim, apenas estão interessados em entender o comportamento a partir do próprio ponto de vista do sujeito em estudo. (p.2).

Em segundo lugar, qualitativo diz respeito à qualidade dos dados explorados e ao modo de tratá-los e processá-los. Assim, Denzin e Lincoln (2000) esclarecem que:

a palavra *qualitative* implica uma ênfase sobre as qualidades das entidades [fenômenos estudados] e sobre os processos e significados que não são experimentalmente examinados ou medidos [enquanto medidos na sua totalidade] em termos de qualidade, soma, intensidade e frequência. (p.8).

Fenomenológico diz respeito ao fundamento epistemológico do saber experienciado pesquisado. Sobre este particular, os autores acima citados afirmam: “os fundamentos teórico da pesquisa qualitativa são os da fenomenologia” (Bogdan e Biklen, p.22); “o background da pesquisa qualitativa é fenomenológico” (Densin e Lincoln, 2000, p.488). Por outro lado, Giorgi (2000) de forma mais enfática e completa

defende: “o método fenomenológico é qualitativo e o método fenomenológico é científico”. (p.69).

O método qualitativo de base fenomenológica tem como característica fundamental que o diferencia dos outros métodos qualitativos: explorar, o mais exaustivamente possível, os significados psicológicos da experiência estudada. Continua dizendo Giorgi (2000): “é necessário almejar elucidar os aspectos psicológicos na profundidade necessária para compreensão do evento estudado, toda vez, que as descrições dos sujeitos ingênuos [dos participantes da pesquisa] expressarem, através de um caminho oculto, múltiplas realidades”. (p.17-18). Giorgi (2000) diz ainda que nesse sentido, diferencia-se do método qualitativo da Análise de conteúdo, preconizado por outros teóricos, como [in Berelson, 1952] que fica restrito: “a obter uma objetiva, sistemática e quantitativa descrição dos conteúdos manifestos da comunicação”. (p.14-17).

O desenho do referido método segue três etapas: 1º) Descrição fenomenológica; 2º) Redução fenomenológica; 3º) Interpretação fenomenológica Giorgi (2000); (1997); Gomes (1998); Moreira (2002). Segundo Gomes (1998) a etapa da Descrição fenomenológica, inclui a descrição ingênua dos significados da experiência vivida pelos sujeitos da pesquisa. A descrição verbalizada dos significados vividos na experiência estudada em cada um dos sujeitos é explorada através destes procedimentos técnicos: a) estimulação para externar tais significados através de testes projetivos entrevistas abertas ou histórias de vida, dentre outras; b) esses dados coletados são classificados em categorias temáticas ou unidades de significados; c) essas categorias temáticas ou unidades de significado são trabalhadas reflexivamente em cada sujeito com o uso de entrevistas dirigidas, dentre outras. Esse ato de reflexão, a fim de clarificar e aprofundar os significados, é a característica da pesquisa qualitativa fenomenológica.

Na etapa da Redução fenomenológica, Gomes (1998) explica que é preciso incluir a construção da estrutura da experiência vivida através dos componentes significativos, presentes na experiência vivida de cada um dos sujeitos da pesquisa, chamada de estrutura ideográfica; a estrutura ou estruturas, segundo o caso, formada pelos componentes variáveis e invariáveis da experiência de todos os sujeitos, a amostra intencional. São as chamadas estruturas nomotéticas ou grupais.

No caso de todos os sujeitos apresentarem os mesmos componentes significativos, haverá uma só estrutura geral, com o percentual de componentes significativos invariáveis. Já no caso de existirem componentes variáveis nas estruturas individuais se constituirão tantas quantas estruturas se façam necessárias. Pode dar-se que, no grupo de participantes, exista uma estrutura totalmente individual e outras com elementos comuns. A descrição e a leitura dessa (s) estrutura (s) deve ser feita com a ajuda de gráficos e estatísticas descritivas: % média, etc.

Nessa etapa, com os elementos significativos levantados a partir dos dois níveis de descrição: a espontânea e a refletida, constroem-se as chamadas estruturas psicológicas subjacentes em cada uma das categorias temáticas, ou unidades de significado com que a experiência estudada foi analisada.

Na etapa da Interpretação fenomenológica, Gomes (1998) explica que se analisam quais são os comportamentos existenciais que os componentes da experiência cristalizam: posições, atitudes, julgamentos, sentimentos ou emoções. Essa etapa tem como fundamento o postulado básico da doutrina da intencionalidade sobre a indissociabilidade do significado vivido, ou seja, idéia ou representação do objeto da experiência e o comportamento que determina. Gomes (2004) destaca a importância dessa fase: “o terceiro passo do método de Merleau-Ponty ultrapassa o método fenomenológico de Husserl. Não se limita à definição de um sentido ou

intencionalidade, pois , especifica um determinado modo de ser e de relacionar-se com o mundo”. (p.20). Giorgi (2000), lembra que ultimamente alguns autores têm defendido uma “concepção existencialista [comportamental] da intencionalidade, e fundamentados nos escritos de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, e Ricoeur”. (p.51).

Pesquero (2006) explica a utilidade prática e científica da exploração interpretativa, ou hermenêutica, do mundo dos significados vivenciados, defendida pela moderna psicologia “cognitiva”, como propugnan Combs e Snygg (1959) na sua obra *Individual Behavior: a perceptual approach to behavior* com seu postulado básico de que: todo comportamento, sem exceção, está completamente determinado pela esfera fenomênica [*perceptual field*] do organismo que se comporta. Esse postulado é que traduziria a tese central da *Act-Psychology* de F. Brentano sobre a “indissociabilidade entre ação e pensamento”. (Pesquero, 2006, p.70).

IV-O saber sobre a normalização para publicação de trabalhos técnico-científicos:

Para realização deste estudo e da pesquisa científica foram consultadas as regras das normalizações de publicações científicas-APA [American Psychology Association]

APA-American Psychology Association. (2001). Apostila da Universidade Católica de Goiás. Departamento de Psicologia; Centro de Estudos, Pesquisas e Prática Psicológica e Coordenação de Formação e Produção Científica.

O Artigo do presente estudo fora encaminhado para a Revista PSICO – PUCRS. O estilo editorial da Revista PSICO segue as normas da APA.

V-Referências:

- Amaro, J.W.F. (1996). Psicoterapia e Religião. São Paulo: Lemos.
- American Psychological Association. (2001). Publication manual of the American Psychological Association. Washington, DC: British Library.
- Alschuler, L. (2002). Jung e Política. Em P. Y.Eisendrath & T. Dawson (Org). Manual de Cambridge para Estudos Junguianos. (pp.261-271). São Paulo: Artmed.
- Barry, W.A., & Connolly, J. (1987). A Prática da Direção Espiritual. São Paulo: Loyola.
- Biaggio, L.I. (1986). As Contribuições de Freud e Jung a Psicologia da Religião. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, pp.55-74; vol.1; n.1
- Bogdan, R. & Biklen, S. (2003). Qualitative Research for Education-an introduction to Theories and Methods. Boston: Allyn and Bacon.
- Combs, N. & Snygg, D. (1959). Individual Behavior-a Perceptual to Behavior. N York: Harper & Rom, Publishers.
- Corti, R. & Serenthà, L. (2002). A direção espiritual hoje. São Paulo: Paulinas.
- David, S.N. (2003). Freud e a Religião. Rio de Janeiro: Jorge Zahar
- Denzin, N. & Lincon, J. (2000). Handbook of Qualitative Research. London: Sage Publications.
- Dyer, D. (2003). Pensamento de Jung Sobre Deus. São Paulo: Madras.
- Durkheim, E. (2003). As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Martins Fonte.
- Eliade, M. (1957/2001). O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fonte.
- Eliade, M. (1963/2004). Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva.

- Freud, S. (1927/1996). O Mal-Estar na Civilização. Em: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp.73-143, vol.XXI, a). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1931/1996). O Futuro de uma Ilusão. Em: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp. 15-63, vol.XXI). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1939/ 1996). Moisés e o Monoteísmo. Em: *Edição Standard das Obras Completas de Sigumund Freud* (pp. 15-150, vol.XXIII). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1907/1996). Atos Obsessivos e práticas religiosas. Em *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp.107-117, vol.IX) Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1927/1996). Uma experiência religiosa. Em: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp.175-177, vol.XXI, b) Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1913/1996). Totem e Tabu e outros trabalhos. Em: *Edições Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp.21-163, vol. XIII) Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1939/1973). Consideraciones, Ideas, Problemas. Em: *Edições das Obras Completas de Sigmund Freud* (p.3432, vol.III). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1920/1996). Além do Princípio de Prazer Psicologia de Grupo e Outros Trabalhos. Em: *Edições das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp.105-110, vol.XVIII). Rio de Janeiro: Imago.
- Filoramo, G.& Prandi, C. (2003). As ciências das religiões. São Paulo: Paulus.

- Filho, S.C.(1994). Os Exercícios Espirituais de Santo Inácio de Loyola-um Manual de estudo. São Paulo: Loyola.
- Fromm (1956/2000). A arte De amar. São Paulo: Martins Fontes.
- Fromm (1987). Ter ou Ser?. Rio de Janeiro: LTC.
- Giorgi, A. (1997). The theory, practice and evaluation of the Phenomenological method as a qualitative research procedure. *Journal of Phenomenological Psychology*, 28 (2), 235-260.
- Giorgi, A. (2000). Phenomenology and Psychological Research. Pittsburg: Duquenses University Press.
- Gomes, W. (2004). A Entrevista Fenomenológica e o Estudo da Experiência consciente. *Psicologia USP*, vol.18, pp.1-20.
- Gomes, W. (1998). Fenomenologia e Pesquisa em Psicologia. Rio Grande do Sul: Editora da Universidade.
- Goldbrunner, J. (1961). Individuação - a psicologia da profundidade de C.G. Jung. São Paulo: Herder.
- Holanda, A. (2004). Psicologia, Religiosidade e fenomenologia. São Paulo: Átomo.
- Humbert (1983). Jung. São Paulo: Summus.
- Jung, C.G. (1971/1988). Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. *Em: Edições das Obras Completas de C.G.Jung* (pp.1-62; 329-351, vol.XI). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C.G. (1971/1984). A Dinâmica do Inconsciente. *Em: Edições das Obras Completas de C.G.Jung* (pp.205-239, vol. VIII). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C.G. (1961/2003). Fundamentos de Psicologia Analítica. *Em:*

Edições das Obras Completas de C.G. Jung (vol.XVIII/1). Petrópolis:

Vozes.

Jung, C. G. (1921/1991). Tipos Psicológicos. Em: *Edições das Obras*

Completas de C.G.Jung (vol. VI). Petrópolis: Vozes.

Jung, C. G. (1933/2003). Os Arquétipos e o inconsciente coletivo. Em:

Edições das Obras Completas de C.G.Jung (vol.IX/1). Petrópolis:

Vozes.

Jung, C.G. (1934/2002). O Eu e o Inconsciente. Em: *Edições das Obras*

Completas de C.G.Jung (vol.VII/2). Petrópolis: Vozes.

Jung, C.G. (1971/1999). Psicologia e Religião. Em: *Edições das Obras*

Completas de C.G.Jung (vol.XI/1). Petrópolis: Vozes.

Jung, C.G. (1971/2005). Psicologia do inconsciente. Em: *Edições das*

Obras Completas de C.G. Jung (vol. II/1). Petrópolis: Vozes.

Jung, C.G. (1971/1986). A Natureza da Psique. Em: *Edições das Obras*

Completas de C.G.Jung (vol. VIII/2). Petrópolis: Vozes.

Jung, C.G. (1971/2004). A prática da psicoterapia. Em: *Edições das Obras*

Completas de C.G.Jung (vol.XVI/1). Petrópolis: Vozes.

Kierkegaard, S. (1804/2004). Desespero-A doença mortal. Porto-Portugal: Rés.

James, W. (1902/1991). As Variedades da Experiência Religiosa-Um

Estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix.

James, W. (1896/2001). A Vontade de Crer. São Paulo: Loyola

Layng, A. (2004). The Skeptical Inquirer. In: Academic Research Library, pp.46-49;

Mar/Apr; 28,2.

Lopez, M.A. (2001). Caminhos, pressupostos e diálogo: Comentários a “Esboço da

Teoria do Desenvolvimento Religioso” de AmatuZZi. Em G.J. Paiva (Org.). Entre

- Necessidade e Desejo. (pp.59-67). São Paulo: Loyola.
- Loyola, I. (1522/2002). Exercícios Espirituais. São Paulo: Loyola.
- Louf, A. (1997). Mais Pode a Graça-O acompanhamento espiritual. São Paulo: Santuário.
- Mariz, C.L (2003). A sociologia da religião de Max Weber. Em F. Teixeira (Org). Sociologia da Religião. (pp.67-93).
- Maroni, A. (1998). Jung: O Poeta da Alma. São Paulo: Summus.
- Merleau-Ponty, M. (1945/1999). Fenomenologia da Percepção. São Paulo: Martins Fonte.
- Moioli, G. (2002). Discernimento Espiritual e Direção Espiritual. Em R. Corti & Serenthà (Org). A direção espiritual hoje. (pp.45-67). São Paulo: Paulinas.
- Moreira, A. (2002). O Método Fenomenológico na Pesquisa. São Paulo: Thomson.
- Neto, F.L. (2003). Religião, Psicoterapia e Saúde Mental. Em C. N. Abreu (Org). Psicoterapias Cognitivas e Construtivista-Novas Fronteiras da Prática clínica. São Paulo: Artmed.
- Otto, R. (1917/1985). O Sagrado. São Paulo: Imprensa Metodista.
- Oliveira, V.P. (2003). A Fenomenologia da Religião: Temas e Questões Sob Debate. Em L.H. Dreher (Org). A essência manifesta (pp.35-58). Juiz de Fora: Ufjf.
- Paiva, G.J. (1998). Estudos psicológicos da experiência religiosa. São Paulo. Temas em Psicologia, pp.153-160. vol.6, n 2,
- Palmer, M. (2001). Freud e Jung-Sobre a religião. São Paulo: Loyola.
- Paulo, J. II (1992). Pastores Dabo Vobis. São Paulo: Paulinas.

- Pesquero (2006). A Importância da Act-Psychology de Franz Brentano. *Psicologia: Reflexão e Crítica*, vol. 19, n. 1.
- Piazza, W.O. (1976). Introdução à Fenomenologia Religiosa. Petrópolis: Vozes.
- Raguin, Y. (1988). A Direção Espiritual. São Paulo: Paulinas.
- Rogers, C. (1961/2001). Tornar-se Pessoa. São Paulo: Martins Fontes.
- Ribeiro, J.P. (2004). Religião e Psicologia. Em. A. Holanda (Org.). *Psicologia, Religiosidade e fenomenologia*. (pp11-36). São Paulo: Átomo.
- Sanchis, P. (2003). A contribuição de Émile Durkheim. Em F. Teixeira (Org.). *Sociologia da Religião*. (pp.36-66). Petrópolis: Vozes.
- Seminério, F. P. (1998). A Religião como fenômeno psicológico. *Temas em Psicologia*, pp.161-172. vol.6, n 2,
- Serenthà, L. (2002). Direção Espiritual e comunicação da fé, hoje. Em R. Corti & Serenthà (Org.). *A direção espiritual hoje*. (pp.11-44). São Paulo: Paulinas.
- Sudbrack, J. (2001). Experiência religiosa e psique humana-Onde a religião e a psicologia se encontram. São Paulo: Loyola.
- Schultz, D. & Schultz, S. (1992). História da Psicologia moderna. São Paulo: Cultrix.
- Slavuzky, A. (2003). A Ilusão tem futuro. Em K.H.K Wondracek (Org.). *O Futuro e a Ilusão – Um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião*. (pp.111-118). Petrópolis: Vozes.
- Schuler, D. (2003). O futuro de um diálogo. Em K.H.K. Wondracer (Org.). *O Futuro e a Ilusão-Um embate com Freud sobre Psicanálise e Religião*. (pp.11-16). Petrópolis: Vozes.
- Turato, E.R. (2003). Tratado da Metodologia da Pesquisa Clínico Qualitativa.

Petrópolis: Vozes.

Ulanov, A. (2002). Jung e Religião: O Si-Mesmo Opositor. Em P. Y.

Eisendrath & T. Dawson (Org). Manual de Cambridge para Estudos

Junguianos. (pp.273-286). São Paulo: Artmed.

Valle, E. (1998). Psicologia e experiência religiosa. São Paulo: Loyola.

Vergote, A. (2001). Necessidade e desejo da religião na ótica da Psicologia. Em. G.J.

Paiva (Org.). Entre Necessidade e Desejo-Diálogo da Psicologia com a religião.

(pp.9-25). São Paulo: Loyola.

Weber, M. (1904/2004). A Ética Protestante E o “Espírito” do Capitalismo

São Paulo: Companhia das Letras

Zilboorg, G. (1969). Psicanálise e religião. Petrópolis: Vozes

ARTIGO

Religião e individuação: fenomenologia do desenvolvimento humano através da direção espiritual¹

Religion and individuation: phenomenology of human development through the spritual direction

Elismar Alves dos Santos**

Saturnino Pesquero Ramón***

Resumo: O presente trabalho, de natureza teórico-empírica, sobre o poder subjetivante da direção espiritual, tem como objetivo resgatar a dimensão psicológica humanizante dessa milenar prática religiosa Cristã-Católica. O método usado para explorar os significados humanizadores propiciados através dessa técnica e vivenciados pelos quatro sujeitos pesquisados, é o qualitativo de base fenomenológica. Os resultados apontam a eficácia dessa prática religiosa no campo do desenvolvimento e ajustamento humano, assim como assinalam seu efeito para a vivência de uma religiosidade mais solidamente humana.

Palavras chaves: Direção espiritual; individuação; método qualitativo-fenomenológico, interpretação fenomenológica.

Abstract: The current work, theoretical- empirical, about the subjective power of spiritual direction attemp to rescue the humanizing psychological dimension of this old and actual Catholic-Christian religious practice. The technique used to explore the humanizer meanings experienced by the four searched subjects, is qualitative with phenomenological background. The results point to the efficacy of this religious practice en the field of the human adjustment and development, as well as stress its effects to the experience of a religiosity that is more solid and human.

* Este estudo faz parte da Dissertação de Mestrado em Psicologia Social e da Personalidade do primeiro autor, orientado pelo segundo autor.

** Psicólogo. Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Goiás. (elismar @ redentorista.com.br.)

*** Professor Doutor no Curso de Mestrado em Psicologia da Universidade Católica de Goiás.

Key-words: Spiritual direction; individuation; qualitative method -phenomenological; phenomenological interpretation.

INTRODUÇÃO

O comportamento religioso do ser humano, nos seus aspectos éticos, sócio-culturais e psicológicos é objeto privilegiado de estudo por parte de todas as chamadas Ciências Humanas. Um estudo empírico da modalidade do comportamento religioso estudado: a direção espiritual, resulta, até onde foi possível obter informação, original e pioneiro.

Na maioria dos autores que estudam o fenômeno religioso existe um consenso sobre a pré-disposição conatural para a vivência da religião. Entre outros muitos citam-se, no âmbito internacional: Jung (1971/1988); Fromm (1956/2000); (1987); James (1902/1991); (1896/2001); Otto (1917/1985); Eliade (1957/2001); (1963/2004); Durkheim (1917/2003); Weber (1904/2004) e Vergote (2001); e, no âmbito nacional: Ribeiro(2004); Lopez(2001).

O desdobramento psicológico-existencial da vivência religiosa é contextualizado no seio das três abordagens da psicologia da religião: psicanalítica, analítica e fenomenológica, dando especial ênfase às teses da psicologia analítica junguiana, que fundamenta, teoricamente, a hipótese descritiva de trabalho na pesquisa realizada: quais são os aspectos do desenvolvimento psicológico que a prática religiosa da Direção Espiritual propicia?

A psicologia da religião preconizada por Freud (1907/1996) ressalta o caráter neurótico da religião. Neurose e religiosidade obedeceriam a um mesmo mecanismo de repressão e de satisfação indireta dos instintos e das vivências primordiais a eles ligadas. Na sua obra de Atos obsessivos e práticas religiosas (1907/1996), estabelece uma analogia entre os atos obsessivos e as práticas devocionais, no sentido de uma e

outra servirem à repressão e satisfação vicária dos instintos; em *Totem e Tabu* (1913/1996) analisa o totemismo como instituição social e religiosa a serviço da repressão dos instintos, especialmente, o agressivo de matar e o incestuoso. A proibição de não matar o animal totêmico e de evitar relações sexuais com membros do mesmo clã, ilustraria os campos dessa repressão. Nessa perspectiva, a religião giraria ao redor destes dois eixos: transgressão e culpa. Por outro lado, em *Além do Princípio do Prazer* *Psicologia de grupo e outros trabalhos* (1920/1996), defende a estreita relação entre psicologia social e individual e explica que tanto a Igreja como Exército, na qualidade de instituições de massa, teriam um papel despersonalizador ao criarem a falsa ilusão da proteção de um guia comum e da igualdade fraterna de seus membros; nas obras *Mal-Estar na Civilização* (1929/1996) e *Futuro de uma ilusão* (1931/1996) explica a motivação profunda da religião: defender-nos de uma cultura ameaçadora e atender a nossa necessidade e ilusão de felicidade. Finalmente, em *Moisés e o Monoteísmo: três ensaios* (1939/ 1996), descobre-se um Freud inseguro na defesa de sua tese central: reduzir a religião a uma obsessão neurótica, que vem ao encontro de seu ser e educação semitas.

No campo da psicologia fenomenológica da religião, Holanda (2004); Oliveira (2003); Filoramo e Prandi (2003), em nosso meio, estudam os aspectos da vivência religiosa. Refletem a partir dos significados vivenciados pelos sujeitos, nas diferentes modalidades de práticas religiosas.

Nessa mesma perspectiva, James (1902/1991; 1896/2001) estuda os aspectos afetivo-transcendentes da experiência religiosa. Atribui à natureza humana a pré-disposição conatural a re-ligar-se com o divino através de uma comunhão direta não mediatizada; Otto (1917/1985) reflete sobre os aspectos indefiníveis da experiência do Sagrado, do numinoso, do divino etc...Afim, do que ele chama, *Mysterium*

Tremendum; Eliade (1956/2001;1963/2004) distingue as características específicas da experiência religiosa que a diferenciam da experiência profana; estuda o comportamento do *homo religiosus*, à mercê dos condicionamentos histórico-culturais ; ressalta ainda a utilidade do método fenomenológico, que, através da epoché, possibilita ficar restritos ao saber religioso que dirige o comportamento de cada sujeito.

Finalmente, no campo da psicologia analítica da religião, Jung, na sua obra: *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental* (1971/1988), dedica a quinta seção ao estudo destes dois temas, estreitamente relacionados com o presente trabalho: "Relações entre a psicoterapia e direção espiritual" (pp.329-350) e "Psicanálise e direção espiritual" (pp.351-366). A defendida relação de complementaridade de ambas as práticas não obedeceria a modismos nem a interesses de granjear simpatias para sua concepção do psiquismo humano, senão a esta razão profunda: a dimensão religiosa como condição para uma existência ou realização humana cabal.

Essa dimensão existencial religiosa já fora preconizada por Kierkegaard (1804/2002) através de todos seus escritos. Como ilustração, citamos seu epígrafe que encabeça sua obra "Desespero-A doença mortal" que reza: "Doença do espírito- do eu - o desespero pode, enquanto tal, tomar três formas: o desesperado inconsciente de Ter um e - o que é o verdadeiro desespero-;o desesperado que não quer; e o desesperado que quer por ele próprio". (p.11).

A seguir dá a chave para superar essa última forma de desespero: "Eis a fórmula que descreve o estado do eu, quando deste se extirpa completamente o desespero: orientando-se para si próprio. Querendo ser ele mesmo próprio. O eu mergulha, através da sua própria transparência, ATÉ O PODER QUE O CRIOU". (Kierkegaard, 1804/2000, p.13)

Para Jung, esse desesperado que quer ser ele próprio, sozinho, sem aceitar seu cordão umbilical originário de natureza arquetípica ou mítica, ou seja, a dimensão religiosa de seu ser definiria o homem moderno e a sua psicose de angústia ou desespero. A partir desse pressuposto faz estas afirmações enfáticas nos seus escritos acima citados: 1^a) "a psicose, em última instância, é um sofrimento de uma alma que não encontrou seu sentido"(p. 332); 2^a) "O problema da cura é um problema religioso".(p. 343); 3^a):

Com efeito, ela [a psicoterapia] coloca o paciente face a face com seu problema vital e, conseqüentemente, também com certas questões graves e decisivas, que até então procurava evitar [...] ou seja, por que sentia instintivamente que não tinha uma resposta satisfatória e adequada para essas questões [...] Do diretor espiritual ele espera mais do que isso [uma resposta médico-clínica], ele espera uma solução religiosa. (pp.354-355).

É, portanto, neste contexto que Jung (1971/1988) lembra o papel do diretor espiritual, cuja tarefa seria tirar o seu fiel desta estagnação de espírito, que o dirigido, segundo Jung (1971/2004) traduziria com esta expressão: "I am stuck-estou encalhado"(p.39).A seu entender, ao diretor espiritual competiria : " ajudar a alma a pôr-se a caminho da experiência libertadora, a partir da qual germinarão os quatro grandes carismas [crença, esperança, amor e conhecimento] que deverão curar a doença".(Jung 1971/1988 p.333).

Salienta ainda que o problema, ou conflito intrapsíquico, na sua dimensão existencial, esteve presente nos vários seguimentos religiosos, protestantes, judeus e católicos. Apesar de Jung (1971/1988) confessar-se protestante, afirma que o diretor de almas católico dispõe de mais recursos para ajudar no tratamento das neuroses simples,

menos complicadas, isto é, nos indivíduos de índole habitual do que o pastor de almas protestante. Argumenta:

Nestes casos, os recursos da graça que a Igreja Católica confia de modo particular a seus sacerdotes poderão ser de grande valia para a elaboração de uma concepção de vida, pois sua forma e seu significado se acham, desde o início, ajustados à natureza dos conteúdos inconscientes. É esta a razão pela qual o sacerdote católico não somente escuta a confissão dos pecados, como também interroga o pecador, e deve interrogá-lo [...] Para o diretor de almas protestante o problema não é assim tão fácil, pois, fora a oração e a sagrada comunhão em comum, ele não dispõe de cerimônias rituais [tais como retiros espirituais, o rosário, as peregrinações, etc.] com seu simbolismo expressivo, e é por esta razão que ele se vê obrigado a orientar a sua ação no terreno da moral, onde as forças instintivas do inconsciente correm o risco de sofrer um novo recalque. (p. 352-353)

Finaliza os dois escritos analisados, sublinhando o papel complementar das duas práticas: psicoterapia e direção espiritual: "Todo psicoterapeuta inteligente se sentirá gratificado, se seus esforços forem apoiados e completados pela atuação do diretor espiritual". (Jung, 1971/1988 p.357).

Curiosamente, esta dimensão religiosa da existência humana defendida por Kierkegaard (1804/2004) e Jung (1971/1988) e que a direção espiritual explora e desenvolve, também Freud (1939/1973), o defensor do *homo natura*, no leito de morte, a reconhece, como atesta a última nota escrita em vida, com data de 22 de agosto de 1939, ao afirmar, experiencialmente, a existência do *homo religiosus*, que nunca negou mais relegou, em vida, para assim melhor dar a entender a novidade de sua descoberta do "*homo natura*". Assim, numinoso nas suas anotações póstumas, dias antes de

morrer, escreve: "August 22 - Mística: a obscura autopercepção do reino situado fora do *Eu, do Id*". (Freud, 1939/1971, p.3432).

As diversas concepções existentes de direção espiritual convergem nestes dois aspectos constitutivos complementares, diferentemente enfatizados pelos seus autores: centrar-se nas necessidades pessoais do orientando; potencializar seu desenvolvimento humano, explorando suas forças espirituais internas. Por exemplo, Sto Ignácio de Loyola (1522/2002) ensina que com a prática dos seus Exercícios Espirituais, o indivíduo desenvolverá suas potencialidades e responsabilidade humanas à luz da reflexão sobre sua prestação de contas final perante seu Criador; Barry e Connolly (1987) enfatizam o seu efeito benéfico humano ao facilitar melhor relacionamento afetivo com o Criador: "direção espiritual diz respeito a uma ajuda direta que se dá a alguém quanto ao seu relacionamento com Deus" (p.19); Louf (1997) e Raquin (1998) alertam para que ela não seja um ato de piedade diante das fraquezas do orientando, ao invés de centrar-se no seu poder de auto-superação diante dessas mesmas fraquezas; Corti e Serenthá (2002) acentuam seu poder de fazer descobrir a dimensão espiritual da existência; Mioli (2002) constata que o indivíduo que passa pela direção espiritual, consegue, geralmente, ver e julgar seus próprios comportamentos, na condição de um ser que é chamado a crescer como "homem espiritual". (p.58).

Finalmente, Jung (1971/1988) *last but not least* - sugere, à luz dos postulados da psicologia moderna, que a direção espiritual deve propiciar uma auto-reflexão íntima do indivíduo, facilitada pela atitude empática de seu diretor. Essa relação dialógica profunda possibilitará ao orientando descobrir o significado de suas vivências mais profundas. Explica: "A direção espiritual só pode ser exercida no silêncio fecundo de um diálogo íntimo, favorecido pela atmosfera benéfica de uma confiança sem reservas. É por meio da direção espiritual que a alma deve agir sobre a alma, e é por esta razão

que se devem abrir muitas portas que estão a impedir o acesso ao que há de mais íntimo no indivíduo." (p.354).

O conceito de individuação é central e inovador na psicologia analítica junguiana. Na sua obra: "O Eu e o Inconsciente" Jung (1934/2002), explica que ela implica a tarefa prometeica de tornar-se si-próprio: "individuação significa tornar-se um ser único, na medida em que por "individualidade" entendermos nossa singularidade mais íntima, última e incomparável, significando também que nos tornamos o nosso próprio si-mesmo". (p.49). Acrescentando ainda, de forma originalíssima, o aspecto social-altruísta e não apenas individualista da mesma, lembrando que a melhor forma de exercer nossa cidadania consiste no cultivo da nossa própria individualidade: "A individuação, no entanto, significa precisamente a realização melhor e mais completa das qualidades coletivas do ser humano: é a consideração adequada e não o esquecimento das peculiaridades individuais, o fator determinantes de um melhor rendimento social". (p.49).

As fontes profundas de onde brotam as forças subjacentes ao processo de individuação residem no inconsciente pessoal, chamado, também de subconsciente, e de forma mais caudalosa, no inconsciente coletivo. Segundo Jung (1961/2003), as águas do inconsciente pessoal estariam compostas:

de elementos pessoais e componentes de inteireza da personalidade humana. As do inconsciente coletivo, ao contrário, estariam compostas de elementos inatos, não adquiridos, de caráter arquetípico, transhistórico e transcultural e como tais, míticos, espirituais ou transcendentais: [...] cuja origem é totalmente desconhecida, ou pelo menos, tais fatores têm origem que não pode em hipótese alguma ser atribuída a aquisições individuais. Sua

particularidade mais inerente é o caráter mítico. É como se pertencessem à humanidade em geral, e não a uma determinada psique individual. (p.33).

O desenvolvimento humano global, que inclui, sobretudo, a sua dimensão existencial religiosa, objeto do presente estudo, obedeceria à força propulsora destes dois arquétipos, entendidos como *pattern of behavior*: o SELF, o arquétipo organizador do psiquismo na sua realização plena e completa, cujo símbolo mor seria a cidade: "Lutai, então, para conhecer-vos e sabereis que sois os filhos do Pai Poderoso, que estais na cidade de Deus e que VÓS SOIS A CIDADE". (Jung, 1961/2003 p.114); o espírito, diz Jung (1961/2003): "*spiritus* ou *pneuma* realmente significa ar, vento, respiração. E em seu caráter arquetípico são caracteres dinâmicos e agentes semi-substanciais; por eles somos movidos, como pelo vento". (p. 145)

O alcance dessa individuação cabal propugnada pela psicologia junguiana que orienta o estudo pode ser sintetizada por estas palavras do próprio Jung (1971/1988):

A finalidade da evolução psicológica é tal, como na evolução biológica, a auto-realização, ou seja, a individuação. Visto que o homem só se percebe a si próprio como um ego e o Si-mesmo como totalidade, é algo indescritível, não se distinguindo de uma imagem de Deus, a auto-realização não é outra coisa em linguagem metafísica e religiosa, do que a encarnação divina. É isto precisamente que vem expresso na filiação de Cristo. (p. 156-157).

A pesquisa realizada teve como alvo alcançar estes três objetivos: 1) Descrever a natureza dos significados vivenciados pelos participantes a partir de sua prática religiosa da Direção Espiritual; 2) Constatar como esses significados experienciados se traduzem na vida prática conforme testemunho dos implicados; 3) Possibilitar uma discussão crítica sobre os resultados obtidos no sentido de confirmarem ou ampliarem as teses dos autores estudados.

REFERENCIAL TEÓRICO:

O método usado, como já anunciado, é o qualitativo de base fenomenológica. Qualitativo diz respeito, primeiramente, à fonte dos dados obtidos: os significados da experiência vivida pelo próprio sujeito. Sobre esse particular, Bogdan e Biklen(2003) explicam : "No caso dos pesquisadores que usam o método qualitativo eles podem ter em mente um determinado tema na sua coleta de dados, mas não dirigem sua investigação para responder a questões específicas ou para testar hipóteses. Sendo assim, apenas estão interessados em entender o comportamento a partir do próprio ponto de vista do sujeito em estudo". (p.2).

Em segundo lugar, qualitativo diz respeito à qualidade dos dados explorados e ao modo de tratá-los e processá-los. Assim, Denzin e Lincoln (2000) esclarecem que:

a palavra qualitative implica uma ênfase sobre as qualidades das entidades [fenômenos estudados] e sobre os processos e significados que não são experimentalmente examinados ou medidos (enquanto medidos na sua totalidade) em termos de quantidade, soma, intensidade e frequência. (p.8).

Fenomenológico diz respeito ao fundamento epistemológico do saber experienciado pesquisado. Sobre esse particular, os autores acima citados afirmam: "os fundamentos teórico da pesquisa qualitativa são os da fenomenologia" (Bogdan e Biklen, 2003, p. 22); "o background da pesquisa qualitativa é fenomenológico" (Denzin e Lincoln, 2000, p.488). Por outro lado, Giorgi (2000) de forma mais enfática e completa defende: "o método fenomenológico é qualitativo e o método fenomenológico é científico". (p.69).

O método qualitativo de base fenomenológica tem como característica fundamental que o diferencia dos outros métodos qualitativos: explorar, o mais exaustivamente possível, os significados psicológicos da experiência estudada: "é

necessário almejar elucidar os aspectos psicológicos na profundidade necessária para compreensão do evento estudado, toda vez, que as descrições dos sujeitos ingênuos [dos participantes da pesquisa] expressam, através de um caminho oculto, múltiplas realidades". (p. 17-18).

Giorgi (2000) continua dizendo que nesse sentido, diferencia-se do método qualitativo da análise de conteúdo, preconizado por outros teóricos, como [in Berelson,1952] que fica restrito "a obter uma objetiva, sistemática e quantitativa descrição dos conteúdos manifestos da comunicação". (p.14-17).

O desenho do referido método segue estas três etapas: a) Descrição fenomenológica; b) Redução fenomenológica; c) Interpretação fenomenológica (Giorgi, 2000), Gomes (1998). Na etapa da Descrição Fenomenológica, os significados da experiência religiosa estudada foram explorados através destes dois momentos: um levantamento das chamadas unidades temáticas, através de uma entrevista aberta; uma reflexão induzida sobre os significados de cada unidade temática anteriormente levantada através de uma entrevista dirigida.

Na etapa da Redução fenomenológica, construíram-se, com todos os componentes vivenciados e verbalizados em cada unidade temática, as chamadas estruturas significativas, distinguindo nelas seus elementos invariantes, ou seja, vivenciados por todos os participantes da pesquisa e seus elementos variantes, ou vivenciados apenas por algum ou alguns deles.

Na etapa da Interpretação fenomenológica, através de outra entrevista dirigida sobre como cada participante vivenciava, na sua vida cotidiana, os significados invariantes verbalizados, explorou-se e interpretou-se o sentido prático da vivência religiosa estudada. Gomes (2004) destaca a importância dessa fase: "o terceiro passo do método de Merleau Ponty ultrapassa o método fenomenológico de Husserl. Não se

limita à definição de um sentido ou intencionalidade, pois, especifica um determinado modo de ser e de relacionar-se com o mundo.” (p.20). Giorgi (2000) lembra que ultimamente alguns autores têm defendido "uma concepção existencialista [comportamental] da intencionalidade, fundamentados nos escritos de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, e Ricoeur". (p.51).

Pesquero (2006) explica a utilidade prática e científica da exploração interpretativa ou hermenêutica do mundo dos significados vivenciados, defendida pela moderna psicologia "cognitiva", como propugnam Combs e Snygg (1959) na sua obra *Individual Behavior: a perceptual approach to behavior*, com seu postulado básico de que : todo comportamento, sem exceção, está completamente determinado pela esfera fenomênica [perceptual field] do organismo que se comporta. Esse postulado traduziria a tese central da Act-Psychology de F. Brentano sobre a "indissociabilidade entre ação e pensamento". (Pesquero, 2006, p.70).

MÉTODO

Participantes

A amostra desta pesquisa qualitativa foi formada com 4 sujeitos praticantes de direção espiritual. A sua escolha de caráter aleatório foi realizada através de seus endereços das informações dadas por duas paróquias de Goiânia-GO, onde existem grupos que praticam a direção espiritual. O sujeito I, 24 anos de idade, sexo feminino, fez direção espiritual por dois anos e meio sendo acadêmica de psicologia. O sujeito II, 21 anos de idade sexo masculino, fez direção espiritual por um ano e dois meses, sendo acadêmico de filosofia. O sujeito III, 20 anos, de idade sexo masculino, faz direção espiritual há seis anos, sendo acadêmico de pedagogia. O sujeito IV, 24 anos de idade, sexo feminino, fez direção espiritual por um ano e dez meses, com escolaridade do ensino médio completo. Os componentes da amostra foram homogeneizados no

aspecto de não terem sido anteriormente, e nem durante o tempo da prática da direção espiritual, submetidos à prática de psicoterapia.

Instrumentos

Para explorar os significados psicológicos experienciados a partir da direção espiritual foram utilizados relatos escritos e entrevistas abertas e dirigidas.

Procedimentos

Cada sujeito refletiu sobre a experiência da direção espiritual vivida através de um relato escrito que serviu para levantamento das unidades temáticas; uma entrevista aberta com a mesma finalidade; uma entrevista dirigida sobre cada unidade temática; uma entrevista aberta sobre como a direção espiritual modificou cada uma das unidades temáticas pesquisadas. A coleta de dados foi realizada na residência de cada um deles e registradas com gravações e relatos escritos. Sendo que a fase descritiva foi composta de duas etapas:

- a) O levantamento das unidades temáticas; b) A reflexão das unidades temáticas.

Ambos os levantamentos foram feitos por meio de uma entrevista aberta com esta pergunta inicial: “Em quais aspectos de sua vida global [profissional, sexual, religiosa, convivência, psicológica, etc] a experiência da direção espiritual foi proveitosa? Gostaria que você relatasse o significado desta experiência em sua vida”. Posteriormente, fez-se a reflexão sobre cada unidade temática.

Na fase da redução fenomenológica fez-se a construção global significativa: com todos os significados vivenciados pelos 4 sujeitos confeccionando duas estruturas significativas: a) elementos invariantes; b) elementos variantes.

E na fase da interpretação fenomenológica se exploraram quais eram as influências vivenciadas na vida prática pelos participantes, através de uma entrevista

aberta com esta pergunta inicial: “Na primeira entrevista você relatou os significados da direção espiritual nestas áreas: auto-conhecimento; auto-estima; sexualidade/afetividade; relacionamento interpessoal e vivência do sagrado. Agora, nesta nova, fase gostaria que você colaborasse escrevendo quais condutas novas que você se esforça, ou tem nestas áreas assinaladas a partir da direção espiritual?”

RESULTADOS

Em primeiro lugar, os dados referentes à consecução do primeiro objetivo da pesquisa: verificar a natureza dos significados humanos vivenciados, pelos quatro praticantes de direção espiritual, nas quatro unidades levantadas: auto-conhecimento; sexualidade/afetividade; relacionamento interpessoal e vivência do Sagrado, descrito estatisticamente na Tabela e no Gráfico 1, em anexo, revelam:

1. Uma prevalência, em todos os sujeitos, dos significados de natureza psicológica, vivenciados e refletidos (em média 84%) sobre os vivenciados de natureza religiosa (16% em média).
2. Uma maior concentração de significados polarizados na unidade temática: auto-conhecimento (25%) quando comparada com os resultados médio dos significados em cada uma das quatro unidades temáticas restantes (18,5%).

Este dado confirma a tese junguiana sobre o Self, na sua dimensão de consciência de si-mesmo, como força propulsora de todas as outras vivências levantadas na construção da própria existência.

Por outro lado, os dados descritos na Tabela e no Gráfico 2, em anexo, sobre os elementos que compõem a estrutura global significativa, desenhada com a soma total dos significados variantes e invariantes verbalizados pelos quatro sujeitos, revelam que a porcentagem dos elementos significativos invariantes ou vivenciados por todos os participantes foi de (71,4%), enquanto a porcentagem dos elementos significativos

variantes ou não vivenciados por todos, foi apenas de (28,6%). Esse pormenor reveste-se de suma importância por embasar o fato de como a prática da direção espiritual propicia, primariamente, tanto nos aspectos psicológicos quanto espirituais ou religiosos, vivências de caráter universal ou comuns a todos os seres humanos e, secundariamente, atenderia às vivências específicas da dinâmica de cada individualidade particular.

Em segundo lugar, expomos os dados obtidos visando alcançar o segundo objetivo: constatar como os significados verbalizados e refletidos se traduziria na vida prática, a partir da própria interpretação fenomenológica da intencionalidade existencial ou prática, testemunhada verbalmente por cada um dos sujeitos implicados. Sobre a importância desses dados, objetivo central de toda pesquisa qualitativa fenomenológica, Gomes (2004) explica que a fenomenologia, na tradição semiótica redefine a experiência consciente [experiência estudada e refletida] como um processo de comunicação dos sujeitos consigo mesmo visando uma modificação ou solidificação de suas próprias condutas. Nesse sentido: “É tanto uma comunicação do eu consigo mesmo, quanto à comunicação do eu com o outro. Esta condição comunicativa permite a aproximação e exploração de uma realidade que tem como intencionalidade a descoberta de maneiras mais adaptadas e autênticas de se expressar [existir, funcionar, viver]”. (Gomes, 2004, p.9).

Uma leitura da qualidade e quantidade das vivências existências [eticidade], expressão das novas formas de comportar-se ou de se conduzir na vida, propiciadas pela prática religiosa da direção espiritual, descritas sinópticamente a seguir, confirmam, agora a nível comportamental ou operante, a prevalência já anteriormente analisada, dos aspectos psicológicos sobre os religiosos.

I. Eticidade do auto-conhecimento

<ul style="list-style-type: none"> - Começa a ter consciência sobre os próprios limites - Experimenta com mais intensidade a internalização de valores - Aceita os defeitos e as qualidades como uma vivência normal da vida - Percebe a importância dos ideais e propósitos diante da existência 	<ul style="list-style-type: none"> - Começa a perceber a importância de não censurar-se - Experimenta os benefícios do equilíbrio pessoal 	<ul style="list-style-type: none"> - Experimenta a importância do domínio dos sentimentos - Reflete mais acerca de seu comportamento traduzido em condutas - Descobre que é capaz de manter o equilíbrio de seus sentimentos indesejados como a tristeza 	<ul style="list-style-type: none"> - Aceita com mais tranquilidade as qualidades e as fraquezas - Começa a entender suas atitudes - Começa a sentir a importância da aceitação para o crescimento pessoal
---	---	---	--

S. I (♀)

S. II (♂)

S. III (♂)

S.IV (♀)

II. Eticidade da auto-estima

<ul style="list-style-type: none"> - Aceita o seu lado não perfeito - Começa a resgatar sua própria história por achar importante 	<ul style="list-style-type: none"> - Valoriza seus dons e potencialidades pessoais - Desperta-se para a vivência da individualidade 	<ul style="list-style-type: none"> - Experimenta um maior amadurecimento e passou a valorizar suas qualidades pessoais - Começa a valorizar o lado positivo da vida - Começa a sentir a necessidade de perdoar 	<ul style="list-style-type: none"> - Descobre a importância da auto-confiança - Experimenta o crescimento e a superação das dificuldades
---	---	---	--

S. I (♀)

S. II (♂)

S. III (♂)

S.IV (♀)

III. Eticidade da sexualidade/afetividade

<ul style="list-style-type: none"> - Aceita sua totalidade como pessoa - Experimenta os sentimentos com mais prazer - Começa a relacionar-se de maneira diferente com o corpo como algo que expressa afeto 	<ul style="list-style-type: none"> - Valoriza seus sentimentos conseguindo superar a insegurança - Começa a sentir que é capaz de amar e ser amado - Descobre a importância do corpo e a maneira positiva de se relacionar com ele 	<ul style="list-style-type: none"> - Experimenta mudanças na área sexual afetiva 	<ul style="list-style-type: none"> - Começa a aprofundar os próprios sentimentos - Valoriza a vivência e a expressão dos afetos - Supera com mais facilidade as dificuldades pessoais
S. I (♀)	S. II (♂)	S. III (♂)	S.IV (♀)

IV. Eticidade do relacionamento interpessoal

<ul style="list-style-type: none"> - Aceita sua maneira de ser o que contribuiu para compreender e aceitar o outro - Começa a ser mais tolerante com o outro - Começa a perceber a importância da auto-afirmação - Reflete mais sobre o valor de suas idéias - Começa a encontrar valor nas amizades 	<ul style="list-style-type: none"> - Percebe que para compreender o outro é preciso compreender-se - Aceita com mais facilidade as dificuldades 	<ul style="list-style-type: none"> - Aceita melhor seu modo de ser o que facilita a relação com os outros - Valoriza os pontos de vista contrários ao outro 	<ul style="list-style-type: none"> - Aceita seu jeito introvertido de ser e agir - Começa a superar a timidez - Percebe que a auto-valorização é importante para o bom relacionamento
S. I (♀)	S. II (♂)	S. III (♂)	S.IV (♀)

V. Eticidade da vivência do Sagrado

<ul style="list-style-type: none"> - Reflete com mais intensidade acerca do crescimento e o atribui à experiência religiosa - Experimenta o valor da oração e da leitura bíblica com mais intensidade - Encontra na celebração da missa uma maneira de celebrar a vida 	<ul style="list-style-type: none"> - Experimenta uma nova face de Deus - Sente as mudanças na maneira de se relacionar com Deus por meio da oração - Valoriza a presença de Deus na natureza 	<ul style="list-style-type: none"> - Começa a relacionar-se de forma pessoal com Deus - Valoriza o lado humano da religião 	<ul style="list-style-type: none"> - Percebe que agora é capaz de questionar os fundamentos pessoais de sua vivência religiosa
S. I (♀)	S. II (♂)	S. III (♂)	S.IV (♀)

No aspecto da nova eticidade religiosa ou vivência do sagrado, constata-se uma religiosidade onde todos os participantes testemunham: a indissociabilidade entre o humano, a vida, o chamado Lebenswelt ou mundo dos fatos que constituem nosso existir e a religiosidade. A experiência religiosa como face de uma realidade e vivência pessoal.

DISCUSSÃO

Chegou o momento do comentário conclusivo acerca dos resultados obtidos para contemplar o terceiro objetivo da pesquisa: possibilitar uma discussão crítica de como esses resultados confirmam, desmentem ou ampliam as teses vigentes, no campo da psicologia e religião, sobre o fenômeno do papel humanizador da prática da direção espiritual. Sobre esse particular, sucintamente, cabe ressaltar:

1. A confirmação das teses de Kierkegaard (1804/2002) e, de modo particular, de Jung (1971/1988) sobre a força da dimensão existencial religiosa como condição *sine qua non*

para a construção saudável e cabal da própria existência nas suas múltiplas facetas e experiências.

2. A suposta imparcialidade das teses freudianas ao estudar apenas o aspecto neurótico e massificador de uma religiosidade mal-entendida, transformando-a num fator alienador e repressor, em vez de considerá-la um fator libertador e humanizador.

3. A corajosa defesa de Jung (1971/1988) no campo científico da psicologia moderna-tendo sido educado sob dogmas rígidos e sectários por um pai, pastor protestante que perdeu sua fé - da primazia das práticas religiosas católicas, em particular, a da confissão/ direção espiritual, por elas ajudarem a integrar e vivenciar melhor as forças arquetípicas que dirigem o desenvolvimento humano e garantem a saúde mental. Sua amizade com o jesuíta Vicor White, não há dúvida que muito colaborou para esse seu posicionamento doutrinário.

4. A atualidade do pensamento de todos os estudiosos da religião e da direção espiritual citados: de Sto Inácio de Loyola (1522/ 2002) aos modernos, ao fundamentarem o papel psicológico humanizante da direção espiritual.

OBSERVAÇÕES FINAIS

O presente estudo teórico-empírico tem como público alvo: os religiosos e religiosas que atuam na área da direção espiritual e os psicoterapeutas de todas as correntes, de modo particular, os identificados com as psicoterapias fenomenológico-existenciais. Aos primeiros servirá de incentivo para que estudem a psicologia analítica de Jung e seus postulados sobre as raízes arquetípicas da vida psíquica e o modo de acessar empaticamente ao seu desenvolvimento. Aos últimos servirá de incentivo para

descobrir o papel psicológico da direção espiritual e trabalharem conjuntamente com os chamados “pastores da alma”.

Tabela I

Percentual dos significados refletidos por cada sujeito, em cada uma das cinco unidades temáticas.

Auto-conhecimento	Auto-estima	Sexualidade/ Afetividade	Relacionamento interpessoal	Vivência do sagrado
S1 N° Unid. % 15 4 26,66	S1 N° Unid. % 15 3 20	S1 N° Unid. % 15 3 20	S1 N° Unid. % 15 3 20	S1 N° Unid. % 15 2 13,33
S2 N° Unid. % 13 4 30,76	S2 N° Unid. % 13 3 23,07	S2 N° Unid. % 13 3 23,07	S2 N° Unid. % 13 1 7,69	S2 N° Unid. % 13 2 15,38
S3 N° Unid. % 14 3 21,42	S3 N° Unid. % 14 3 21,42	S3 N° Unid. % 14 3 21,42	S3 N° Unid. % 14 3 21,42	S3 N° Unid. % 14 2 14,28
S4 N° Unid. % 15 3 20				

Legenda:

S= Sujeito

N° = Número total de resposta na unidade

Unid= Unidade temática

Gráfico I

Percentual dos significados refletidos por cada sujeito, em cada uma das cinco unidades temáticas

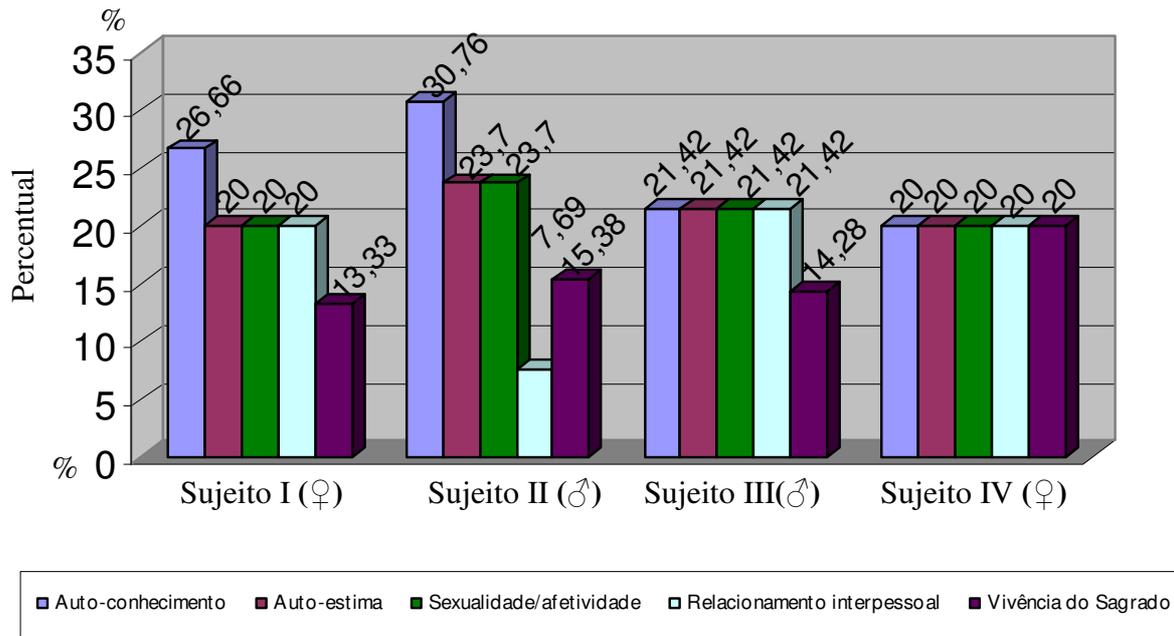


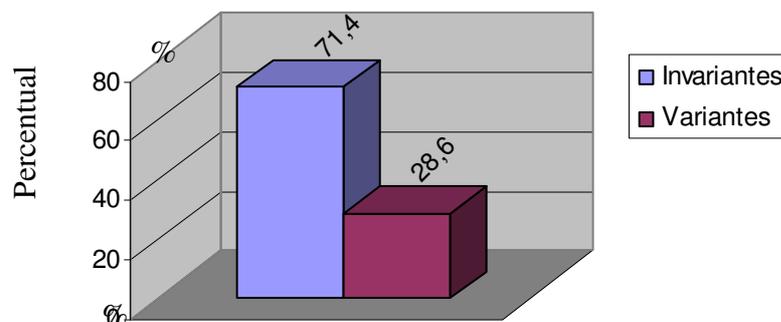
Tabela II

Distribuição percentual dos elementos significativos variantes e invariantes que compõem na estrutura significativa global dos sujeitos estudados.

Significados	Nº	%
Invariantes	40	71,4
Variantes	16	28,6
Total	56	100%

Gráfico II

Distribuição percentual dos elementos significativos variantes e invariantes que compõem na estrutura significativa global dos sujeitos estudados.



REFERÊNCIAS:

- Bogdan, R. & Biklen. (2003). Qualitative Research for Education-an Introduction to Theories and Methods. Boston: Ally and Bacon.
- Combs, N. & Snygg, D. (1959). Individual Behavior-a Perceptual Approach to Behavior. N. York: Harper & Roww, Publisher.
- Corti, R. & Serenthà, L. (2002). A direção espiritual hoje. São Paulo: Paulinas.
- Denzin, N. & Lincoln, J. (2000). Handbook of Qualitative Research. London: Sege Publications.
- Durkheim, E. (2003). As Formas Elementares da Vida Religiosa. São Paulo: Martins Fonte.
- Eliade, M. (1957/2001). O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fonte.
- Eliade, M. (1963/2004). Mito e Realidade. São Paulo: Perspectiva.
- Filoramo, G. & Prandi, C. (2003). As ciências das religiões. São Paulo: Paulus.
- Freud, S. (1907/1996). Atos Obsessivos e práticas religiosas. *Em Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp.107-117, vol.IX) Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1939/1973). Consideraciones, Ideas, Problemas. *Em: Edições das Obras Completas de Sigmund Freud* (p.3432, vol. III). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1913/1996). Totem e Tabu e outros trabalhos. *Em: Edições Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp.21-163, vol. XIII) Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1920/1996). Além do Princípio do Prazer Psicologia de grupo e outros trabalhos: Dois grupos artificiais-a Igreja e o Exercito. *Em: Edições Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp.105-154, vol. XVIII) Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1927/1996). O Mal-Estar na Civilização. *Em: Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp.73-143, vol.XXI). Rio de Janeiro: Imago
- Freud, S. (1931/1996). O Futuro de uma Ilusão. *Em: Edição Standard das Obras*

- Completas de Sigmund Freud* (pp. 15-63, vol.XXI). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1939/1996). Moisés e o monoteísmo. Em: *Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud* (pp. 15-150, vol. XXIII). Rio de Janeiro: Imago.
- Fromm (1956/2000). A arte De amar. São Paulo: Martins Fontes.
- Fromm (1987). Ter ou Ser?. Rio de Janeiro: LTC.
- Giorgi, A. (2000). Phenomenology and Psychological Research. Pittsburgh: Duquense University.
- Gomes, W. (1998). Fenomenologia e Pesquisa em Psicologia. Rio Grande do Sul: Editora da Universidade.
- Gomes, W. (2004). A Entrevista Fenomenológica e o Estudo da Experiência consciente. *Psicologia USP*, vol.18, pp. 1-20.
- Holanda, A. (2004). Psicologia, Religiosidade e fenomenologia. São Paulo: Átomo.
- James, W. (1896/2001). A Vontade de Crer. São Paulo: Loyola
- James, W. (1902/1991). As Variedades da Experiência Religiosa-Um Estudo sobre a natureza humana. São Paulo: Cultrix.
- Jung, C.G. (1934/2002). O Eu e o Inconsciente. Em: *Edições das Obras Completas de C.G.Jung* (vol.VII/2). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C.G. (1961/2003). Fundamentos de Psicologia Analítica. Em: *Edições das Obras Completas de C.G. Jung* (vol.XVIII/1). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C.G. (1971/1988). Psicologia da Religião Ocidental e Oriental. Em: *Edições das Obras Completas de C.G.Jung* (pp.1-62; 329-351, vol.XI). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C.G. (1971/2004). A prática da psicoterapia. Em: *Edições das Obras Completas de C.G.Jung* (vol.XVI/1). Petrópolis: Vozes
- Kierkegaard, S. (1804/2004). Desespero - A doença mortal. Porto – Portugal: Rés.
- Lopez, M.A. (2001). Caminhos, pressupostos e diálogo: Comentários a “Esboço De

- Teoria do Desenvolvimento Religioso” de AmatuZZi. Em G.J. Paiva (Org.). Entre Necessidade e Desejo. (pp.59-67). São Paulo: Loyola.
- Louf, A. (1997). Mais Pode a Graça-O acompanhamento espiritual. São Paulo: Santuário.
- Loyola, I. (1522/2002). Exercícios Espirituais. São Paulo: Loyola.
- Moioli, G. (2002). Discernimento Espiritual e Direção Espiritual. Em R. Corti & Serenthà (Org). A direção espiritual hoje. (pp.45-67). São Paulo: Paulinas.
- Oliveira, V.P. (2003). A Fenomenologia da Religião: Temas e Questões Sob Debate. Em L.H. Dreher (Org). A essência manifesta (pp.35-58). Juiz de Fora: Ufjf.
- Otto. R. (1917/1985). O Sagrado. São Paulo: Imprensa Metodista.
- Pesquero. (2006). A Importância da Act-Psychology de Franz Brentano. Psicologia: Reflexão e Crítica, vol. 19, n. 1.
- Raguin, Y. (1988). A Direção Espiritual. São Paulo: Paulinas.
- Ribeiro, J.P. (2004). Religião e Psicologia. Em. A. Holanda (Org.). Psicologia, Religiosidade e fenomenologia. (pp11-36). São Paulo: Átomo.
- Vergote, A. (2001). Necessidade e desejo da religião na ótica da Psicologia. Em. G.J.Paiva (Org.). Entre Necessidade e Desejo-Diálogo da Psicologia com a religião. (pp.9-25). São Paulo: Loyola.
- Weber, M. (1904/2004). A Ética Protestante E o “Espírito” do Capitalismo. São Paulo: Companhia das Letras.