

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Mestrado em Ciências da Religião

Carmem Renata da Silva Carvalho

**SOFRIMENTO MENTAL E RELIGIÃO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO: da crise
de sentido à retomada da capacidade de transcendência e de responsabilidade
em Viktor Frankl**

Belo Horizonte

2015

Carmem Renata da Silva Carvalho

**SOFRIMENTO MENTAL E RELIGIÃO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO: da crise
de sentido à retomada da capacidade de transcendência e de responsabilidade
em Viktor Frankl**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

Orientadora: Profa. Dra. Anete Roesse

Área de concentração: Análise da situação
espiritual do nosso tempo

Belo Horizonte

2015

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

C331s Carvalho, Carmem Renata da Silva
 Sofrimento mental e religião no mundo contemporâneo: da crise de sentido à retomada da capacidade de transcendência e de responsabilidade em Viktor Frankl / Carmem Renata da Silva Carvalho. Belo Horizonte, 2015.
 107 f. : il.

 Orientadora: Anete Roesse
 Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

 1. Religiosidade. 2. Espiritualidade. 3. Estresse psicológico. 4. Responsabilidade. 5. Transcendência (Filosofia). 6. Psicologia e religião. I. Roesse, Anete. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 261.5

CARMEM RENATA DA SILVA CARVALHO

**SOFRIMENTO MENTAL E RELIGIÃO NO MUNDO CONTEMPORÂNEO: da crise
de sentido à retomada da capacidade de transcendência e de responsabilidade
em Viktor Frankl**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

Profa. Dra. Anete Roesse (Orientadora)
PUC Minas

Prof. Dr. Adilson Schultz
PUC Minas

Profa. Dra. Mary Rute Gomes Esperandio
PUC-PR

Belo Horizonte, 23 de março de 2015

A Deus, a meu amado Gilmar e nossos familiares.

AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus, que para mim é um constante mistério, que sempre me ampara, e que, no reencontro com ele, aguçou meu desejo por esse tema.

Agradeço aos professores do Departamento de Ciências da Religião da PUCMINAS pelo tratamento humano e profissional. Também por acreditarem na minha pesquisa, sobretudo à Anete, pelo apoio e pelas oportunidades de debate proveitosas. E ainda à Capes, pelo apoio dispensado.

Agradeço ao Gilmar, pelo carinho e apoio nessa busca. Também aos demais familiares, sobretudo minha mãe, por compreender, em sua simplicidade, quão importante era para mim chegar até aqui.

Aos amigos que já tinha, como Ana Kelly, aos que fiz nessa caminhada e que proporcionaram debates e catarses nos momentos bons e ruins, sobretudo Ilza, com seu humor ácido, realista, porém acolhedor.

“Deus e o sentido da vida são ausências, realidades por que se anseia, dádivas da esperança.” (ALVES, 1991, p. 128)

RESUMO

Esta pesquisa aborda a relação entre o sofrimento psíquico e espiritual do ser humano no mundo contemporâneo diante da crise de sentido, e investiga como a religiosidade pode contribuir para a retomada da noção de responsabilidade e da capacidade de transcendência. Para tal, estuda os aportes da psicologia da religião a partir de autores importantes como Eric Fromm, Paulo Dalgalarro, Karl Jaspers, Thiago Avelar Aquino e em especial através de Viktor Frankl, a fim de situar os avanços da compreensão do sofrimento psíquico e espiritual da modernidade ao mundo contemporâneo; analisa a relação entre a crise de valores, crise de sentido e adoecimento espiritual; investiga a relação da perda de capacidade de transcendência e de responsabilização e suas consequências para a vida social, psíquica e espiritual do ser humano e analisa em quais aspectos a religiosidade como uma experiência subjetiva pode ser significativa para a recuperação da noção de responsabilidade e da capacidade de transcendência. A pesquisa conclui que a religiosidade quando remete a seu caráter mais amplo e profundo, a espiritualidade, pode propiciar o acesso à consciência, à responsabilização e à capacidade de transcendência, possibilitando o encontro com o sentido de vida. O acesso a este sentido por meio da religiosidade faz-se importante, justamente por ser mais uma via possível de cura para as neurose *noogênicas* que permeiam a crise de sentido percebida por Frankl.

Palavras-chave: Religiosidade. Espiritualidade. Sofrimento mental. Responsabilidade. Capacidade de transcendência. Crise de sentido de vida.

ABSTRACT

This research addresses the relationship between the psychic and spiritual suffering of human beings in the contemporary world before the crisis of meaning, and investigates how religion can contribute to the recovery of the sense of responsibility and transcendence capacity. To this end, studies the psychology of religion of contributions from important authors such as Eric Fromm, Paul Dalgarrondo, Karl Jaspers, Thiago Avelar Aquino and in particular by Viktor Frankl in order to locate the advances of understanding of mental suffering and spiritual modernity to the contemporary world; analyzes the relationship between the crisis of values, crisis of meaning and spiritual illness; investigates the relationship between loss of transcendence and accountability capacity and its consequences for the social, psychological and spiritual human being and analyzes on which aspects of religiosity as a subjective experience can be significant for the recovery of the sense of responsibility and the ability of transcendence. The research concludes that religion when it refers to its widest character and deep spirituality, can provide access to consciousness, accountability and transcendence capacity, allowing the encounter with the meaning of life. Access to this meaning through religion does is important, precisely because it is another possible way of healing for noogênicas neurosis that permeate the crisis of meaning perceived by Frankl.

Keywords: Religiosity. Spirituality. Mental suffering. Responsibility. Transcendence capacity. Meaning life crisis.

LISTA DE SIGLAS

APA – Associação de Psicologia Americana

CAPS – Centro de Atenção Psicossocial

CID – Código Internacional de Doenças

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

OMS – Organização Mundial de Saúde

PR – Psicologia da Religião

PSF – Programa Saúde da Família

TMC – Transtorno Mental Comum

TMM – Transtorno Mental Maior

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	21
1 PSICOLOGIA DA RELIGIÃO, COMPREENSÃO DO SOFRIMENTO MENTAL E RELIGIOSIDADE NO MUNDO CONTEMPORÂNEO.....	27
1.1 Psicologia da Religião.....	27
1.1.1 Psicologia da Religião como disciplina.....	27
1.1.2 A religião vista por importantes correntes da Psicologia.....	31
1.1.3 Considerações sobre paradigma científico e religião.....	33
1.2 Sofrimento mental	35
1.2.1 Atenção básica, privação de liberdade e saúde mental	36
1.2.2 Sofrimento mental e saúde mental	38
1.2.2.1 Neuroses noogênicas	41
1.2.2.2 Neuroses noogênicas, sociogênicas e Transtorno Mental Comum.....	44
1.2.3 Saúde mental e religião	48
1.3 Religião no mundo moderno e contemporâneo.....	52
1.3.1 Religião no Brasil.....	55
2 CRISE DE VALORES E DE SENTIDO	60
2.1 O caminho para a crise de valores	60
2.1.1 Técnica e religião	60
2.1.2 Ciência moderna e valores	63
2.1.3 Crise de valores	66
2.2 Crise de sentido	73
2.2.1 A consciência e a busca de sentido	78
3 RESPONSABILIDADE E CAPACIDADE DE TRANSCENDÊNCIA	81
3.1 Responsabilidade	81
3.1.1 Responsabilidade, comunidade e ética	84
3.2 Capacidade de transcendência	88
3.3 A responsabilidade, transcendência, busca de sentido e religião	90
CONCLUSÃO	96

REFERÊNCIAS.....102

INTRODUÇÃO:

O tema desta dissertação começou a despertar o meu interesse há aproximadamente quatro anos. Desde então, realizo atendimentos psicológicos no SUS, da cidade de Ribeirão das Neves/MG, e acompanhei adolescentes infratoras do estado de Minas Gerais. Nesta função, observei que a religião foi um fator de auxílio a este público, em diversos momentos conflituosos de suas vidas. Relataram encontrar amparo diante de variados conflitos cotidianos como, por exemplo, os que surgiam na família, as violências em geral, as dificuldades financeiras, emocionais, compulsões, ansiedades, as privações de liberdade, entre outros. Notei que a religião servia para estas pessoas como um “apoio impulsionador” para lidar com a dificuldade de encontrar perspectivas positivas e persistir na resolução de um problema.

Observei, sobretudo no SUS, uma busca muito frequente dos pacientes, ao psicólogo, de uma solução “mágica”, um “remedinho” (ou indicação para um psiquiatra que pudesse prescrever alguma medicação) para resolver seus problemas e uma dificuldade de se apropriarem de sua responsabilidade quanto à própria vida. Outra questão colocada como importante, nos atendimentos, vinha de famílias que demonstravam estar sem referenciais, pedindo diretrizes sobre como educar seus filhos numa sociedade na qual a noção de valores é tão ampla. As escolas encaminham as crianças alegando suspeitar que estas crianças têm algum quadro de sofrimento mental. O que observei foram crianças sem referências de comportamento e condutas sociais inadequadas para o ambiente escolar, com pais excessivamente permissivos e incoerentes na educação dos mesmos. Os pais vão ao consultório demandando do profissional de psicologia uma “solução” para os incômodos causados pelo comportamento inadequado dos filhos e dizendo não saber lidar com eles para que consigam responder às cobranças escolares, tanto de comportamento quanto de aproveitamento. Além disto, tentam nomeá-los hiperativos, diagnóstico que veem veiculado na mídia e afirmado pela escola. E delegam à escola a função de educar tanto no aspecto comportamental, quanto aos conteúdos escolares, esquivando-se de contribuir neste processo. Alguns porque trabalham demais, outros porque não concordam em estabelecer limites aos filhos

devido as suas experiências negativas de vida. Por terem uma história de inúmeras privações, tentavam evitar que os filhos vivenciem esse “sofrimento”

Mas, ao fim de muitos atendimentos, observa-se a esquiva, por diversos pretextos, de lidar com a responsabilidade social do advento da paternidade e maternidade, por ser um processo trabalhoso e que demanda muito investimento da família. A escola, por vezes, teme ser reprimida pelos pais e relata não ter preparo para lidar com crianças de comportamento tido como inadequado, abandonando, muitas vezes, sua parcela de responsabilidade neste processo educacional. Acabam focando somente na tentativa de cumprir um currículo pedagógico que não tem espaço para tais questões, embora o conceito de educação nas legislações brasileiras atuais seja muito mais amplo.

Também quanto à autonomia e responsabilidade frente à própria vida, eram observadas situações de desinvestimento emocional nas aspirações, uma excessiva culpabilização do outro por esse desinvestimento e também uma resistência em atuar de forma a marcar o próprio espaço nas relações. Essas posturas, eram observadas pelos próprios pacientes e causavam-lhes tristeza, ansiedade, entre outros sentimentos, mas resistiam à mudança de postura, sobretudo por julgarem este um processo “trabalhoso”

No entanto, afirmavam com frequência que, quando participavam do ambiente religioso, havia uma melhora desse quadro emocional, pois sentiam-se mais “fortalecidos” para enfrentar as adversidades e incômodos da vida. Pontuavam que de alguma forma a religião lhes dava diretrizes valiosas para mudanças positivas em suas vidas e diante dos diversos papéis a cumprir no âmbito social, desde como valorizar sua individualidade até como criar seus filhos de forma a favorecer que eles respondam bem às cobranças sociais.

Tais demonstrações de desnorteamento sugerem que o ser humano contemporâneo vive uma crise de sentido, que pode culminar com um “adoecimento espiritual”, como aponta Viktor E. Frankl¹ (1989). Cabe ressaltar que espiritual aqui

¹ Médico psiquiatra, neurologista, com formação na escola de Viena. Inaugurou a terceira escola de Viena, sendo a primeira a freudiana e a segunda a adleriana. Tratou do aspecto espiritual do ser humano e apontou a logoterapia como abordagem de tratamento das neuroses noogênicas. Segundo levantamento bibliográfico de Thiago A. A. Aquino, “Viktor Frankl nasceu em Viena, em 1905, de família judaica. Estudou Medicina e obteve seu doutorado tanto nessa disciplina quanto em Filosofia pela Universidade de Viena; foi o fundador da Logoterapia e da Análise Existencial. Exerceu a

não corresponde somente à religião enquanto instituição, mas diz da capacidade de transcender a nós mesmos, através da consciência. Trata-se de algo mais amplo, de que a religião faz parte, que é a espiritualidade que está presente em todos os seres humanos, conforme observa Karl Jaspers (1968). O autor afirma que “o homem (sic) é espírito e a situação do homem (sic) autêntico não pode deixar de ser a da sua situação espiritual” (JASPERS, 1968, p. 12). Jaspers concorda com Frankl, que vê o ser humano como um ser que ultrapassa o psíquico e o biológico através da esfera espiritual. De acordo com Anete Roese (2013), “a dimensão espiritual é a instância pela qual o ser humano é capacitado de atos de controle, controle da dimensão física e psíquica e de seus atos correlatos, e controle que se dá pela instância capaz do pensamento, ponderação, valoração” (ROESE, 2013, p. 1607). Assim, a religião institucionalizada, neste estudo, será vista como uma expressão dessa espiritualidade que nos é fundamental.

A ciência trouxe inúmeros conhecimentos e um desenvolvimento dos meios de comunicação nunca antes visto. Estamos na era da informação. Diante de tanta informação e inúmeras visões de mundo, o ser humano contemporâneo está com grandes dificuldades para estabelecer padrões e valores a serem seguidos. Tal circunstância provoca angústia e sofrimento.

Os aspectos citados acima nos levam a inferir que há fatores relevantes nas relações do ser humano, como a religião, e que, de alguma forma, ela pode atuar de maneira “libertadora” na vida dos sujeitos diante das dificuldades. A religião é um espaço onde podemos observar uma rigidez importante quanto a seus dogmas e normas. Se, por um lado, o excesso de rigidez pode causar culpabilização, poderia também causar uma sensação de ordem, de estabilidade aos indivíduos, possivelmente organizando-os neste caos de excesso de ideias e ideais?

Este estudo parte do pressuposto de que a religião, ao passo que cobra dos indivíduos um compromisso, a obediência a um dogma, pode ser importante para a

profissão de médico psiquiatra e neurologista na Policlínica de Viena, onde também foi professor. Durante a perseguição aos judeus, durante a Segunda Guerra Mundial, foi levado a quatro campos de concentração nazistas como prisioneiro comum. Após a guerra, constatou o falecimento de sua esposa e o aniquilamento de toda a família, dos pais e de seu irmão mais velho. Reconstruiu sua vida como médico, escritor e professor da Universidade de Viena, dedicando-se à construção e divulgação de suas concepções filosóficas e clínicas. Chegou a publicar 39 livros ajudando as pessoas, por meio da psicoterapia, a descobrir um sentido para a vida” (Aquino, 2011).

retomada do indivíduo, pelo seu lugar, como ser responsável por suas questões, ao ter que tomar atitudes objetivas para ser um membro de qualquer que seja o grupo religioso. Para tal aprofundamento citaremos o teórico Frankl (1905-1997), que nos levará a refletir sobre a importância da responsabilidade no encontro do sentido de vida e como a religião pode propiciar tal encontro.

É necessário questionar se, ao utilizar-nos da religiosidade, estaríamos lançando mão de um recurso infantil, como Sigmund Freud, teórico mais difundido nas escolas de psicologia, afirmava. Ou se tal afirmação se dava devido à pregnância do modernismo da época em que não só Freud vivia, como a própria ciência moderna em si, visto que a ciência, neste seu tempo primaveril, se colocava como a solução para todos os males da alma e do corpo.

Além de questionar o que há de suporte psicológico na religiosidade, que por vezes pode dar ao sujeito saídas para seus conflitos, este estudo nos leva a pensar como, através da religiosidade, os sujeitos podem se construir “desalienados”, passando do dogmatismo religioso a uma experiência religiosa libertadora que propicie maturidade e autoconhecimento.

Frankl (1989) traz críticas importantes à visão freudiana das dificuldades humanas ao lidar com os conflitos. Questiona até que ponto seria útil ao ser humano aprofundar demasiadamente na origem da perda de sentido humano, como propõe a psicanálise. Observava que a psicanálise não respondia a essa angústia da falta de sentido que percebia nas queixas de seus pacientes. Assim, elaborou conceitos importantes para uma possível compreensão de um fenômeno vivido nos dias de hoje, que ele intitula de “neurotização da humanidade”, propondo uma re-humanização da psicoterapia. O autor pontua que no mundo contemporâneo há a percepção de processo crescente de adoecimento espiritual da sociedade, que culmina com uma neurose coletiva na qual os indivíduos se veem sem sentido de vida.

Neste aspecto, esta pesquisa se intitula *“Sofrimento mental e religião no mundo contemporâneo: Da crise de sentido à retomada da capacidade de transcendência e de responsabilidade em Viktor E. Frankl”*. Pretende-se investigar a relação entre o sofrimento psíquico e espiritual do ser humano no mundo contemporâneo diante da crise de sentido e como a religião pode contribuir para a retomada da noção de responsabilidade e da capacidade de transcendência. Para

isto, o ponto de partida é a aproximação de conceitos psicológicos e experiência religiosa na contemporaneidade, acreditando, assim auxiliar na revisão da relevância do estudo da religião nas Ciências da Religião e da relação dialógica entre Psicologia e Religião para o ser humano e o psicólogo contemporâneo.

A metodologia de pesquisa deste trabalho será a revisão bibliográfica, visto que tal tema e questões apresentadas são de fundo subjetivo e o estudo de especialistas nos assuntos abordados objetivará a construção teórica sobre o tema. Esta observação trará autores relevantes para compreensão das demandas comumente observadas no cotidiano do trabalho que realizei no SUS e no sistema de privação de liberdade, conforme detalharei mais à frente. Devido à brevidade do mestrado, não foi possível apresentar uma pesquisa de campo que sustentasse essas percepções, mas traremos mais à frente pesquisas relevantes e mais recentes frente ao tema. Neste estudo julgo importante sugerir que uma pesquisa de campo no doutorado poderá no futuro enriquecer ainda mais a compreensão do tema. Por ora faremos este estudo dentro do que a pesquisa de mestrado nos possibilita e o mesmo se dará em quatro etapas.

A primeira etapa, representada como capítulo 1, observará concepções da psicologia quanto à religião a partir de teóricos importantes para as Ciências da Religião e a Psicologia. Para tal, abordarei os fundamentos da Psicologia da Religião, por meio de autores relevantes a essa disciplina e situarei os avanços da compreensão do sofrimento mental e espiritual da modernidade, observando o lugar da religião no mundo contemporâneo.

A segunda etapa, representada pelo capítulo 2, observará como nossa sociedade contemporânea chegou ao que Erick Fromm definiu como crise de valores e qual sua relação com a crise de sentido e adoecimento espiritual abordado por Viktor Frankl no conceito de neuroses noogênicas². Para tal, analisarei a relação entre a crise de valores, crise de sentido e como essa crise pode culminar, em última instância, com uma neurose noogênica.

A terceira etapa, representada pelo capítulo 3, situará construções de Viktor Frankl acerca dos conceitos de responsabilidade e capacidade de transcendência,

² Também conhecidas como neuroses existenciais, de acordo com dicionário de psicologia da Associação de Psicologia Americana (APA). Vem do grego *nôus*, que significa espírito.

relacionando-os à retomada de sentido. Falará sobre como a religião pode propiciar a retomada de sentido, à medida que pede investimento quanto aos dogmas e às demandas implícitas, dialogando entre os dados abordados nas etapas anteriores. Sendo assim, investigarei, sobretudo de acordo com as concepções de Frankl, a relação da perda de capacidade de transcendência e de responsabilização e suas consequências para a vida social, psíquica e espiritual do ser humano. Também analisarei em quais aspectos a experiência religiosa, como uma experiência subjetiva, pode ser significativa para a recuperação da noção de responsabilidade e da capacidade de transcendência.

1 PSICOLOGIA DA RELIGIÃO, COMPREENSÃO DO SOFRIMENTO MENTAL E RELIGIOSIDADE NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

Este capítulo pretende abordar o desenvolvimento dos estudos em psicologia da religião para demonstrar a crescente evolução desta disciplina enquanto campo do saber. A partir desse desenvolvimento, observar entendimentos que a psicologia da religião tem sobre seu objeto de estudo e que se assemelham com o entendimento de Viktor Frankl e a seguir, quanto à espiritualidade. Também pretende compreender qual é o entendimento do sofrimento mental, que será objeto desse estudo, bem como a conjuntura da religiosidade nos dias atuais.

1.1 Psicologia da Religião

A Psicologia da Religião vem crescendo e ganhando campo nas investigações científicas por todo mundo. No entanto, sua trajetória difere das demais áreas da Psicologia enquanto ciência, tanto devido à percepção de autores mais popularizados como Sigmund Freud no mundo acadêmico, quanto a outros aspectos envolvendo a relação ciência e religião, como poderemos ver a seguir.

1.1.1 Psicologia da Religião como disciplina

Giovanni Filoramo e Carlo Prandi (1999), no livro “As ciências da religião”, nos auxiliam a compreender o processo de constituição da Psicologia da Religião enquanto disciplina. A religião sempre despertou interesse ao ser humano, e com o surgimento do paradigma da ciência moderna não deixou de ser objeto de estudo, mas não manteve um aumento progressivo da produção científica, como a psicanálise por exemplo. O que se pode observar é que passou de momentos com boa produtividade, como no início da instituição da própria psicologia enquanto ciência, a momentos de grande crise produtiva. Diante de todas as críticas que a ciência trouxe à religião, isso fez com que estudiosos expressivos para a psicologia buscassem poucos aprofundamentos sobre esse fenômeno. No século XIX,

Wilhelm Wundt, estudioso da psicologia experimentalista³, interessou-se pela questão da religião publicando a obra “Psicologia dos povos” Nesta obra de dez volumes, três deles dedicou à compreensão do mito e da religião. Este estudo teve como objeto descobrir as leis que regulam o desenvolvimento psíquico dos povos. Para o estudioso, os processos psíquicos só podem ser compreendidos em seus aspectos dinâmicos. Ainda que possam ser estudados em laboratórios, há que compreendê-los em sua complexidade abordando sua dinamicidade. Embora Wundt tenha estabelecido seu foco nos experimentos com ambiente controlado nos laboratórios, este estudo diferiu dos demais estabelecidos por ele, justamente por visar compreender as relações possíveis entre o que é observado laboratorial e externamente. A partir da observação da língua, o mito e os costumes, pontuou a relação dinâmica existente entre esses aspectos. Identificou terem um significado religioso, no sentido de espiritualidade, que se apresentava a partir da análise individual da linguagem. Afirmava que

na linguagem espelha-se o mundo representativo dos homens... O mito, por sua vez, atribui de modo particular às representações que se formaram na linguagem o seu conteúdo; ele [o mito], na consciência original dos povos, abraça numa unidade ainda não quebrada, toda a concepção do mundo que se constitui a partir de percepções e criações fantásticas... A moral compreende, em fim, todas as manifestações da vontade (WUNDT apud FILORAMO; PRANDI, 1999, p 158).

A psicopatologia também foi uma área precursora da psicologia da religião. Filorano e Prandi percebem neste campo uma preocupação em explicar a religiosidade sob um prisma patológico. Abordam o fato de que na idade média a loucura era considerada uma manifestação de castigos divinos. Com o racionalismo e a queda da influência da Igreja, a psiquiatria buscou classificar manifestações religiosas como reflexos de doenças mentais. Psiquiatras como Jean E. D. Esquirol e Jean-Martin Charcot, no sec. XIX, tentaram descrever e estudar a religião como

³ De acordo com Gary R. VanderBos, organizador do dicionário de psicologia da APA (ver referência), psicologia experimental é “o estudo científico do comportamento, motivos ou cognição em um laboratório ou outro ambiente experimental a fim de prever, explicar ou controlar o comportamento ou outros fenômenos psicológicos. A psicologia experimental pretende estabelecer relações quantificadas e teorias explicativas através da análise de respostas sob diversas condições controladas e uma síntese das descrições teóricas adequadas a partir dos resultados de tais observações. Também conhecida como psicologia empírica. (VANDERBOS, 2010, p.760)

uma anormalidade. Para tal, esses autores fizeram estudos do espiritismo e misticismo. Buscaram comprovar que as manifestações religiosas que ocasionavam a perda de consciência, como as possessões por exemplo, seriam reflexo de transtornos mentais. Filorano e Prandi também ressaltam na psicopatologia o psicólogo Ernest Murisier que em sua obra *“Les madies du setiment religieux”*, de 1901, propõe um método de estudo dos fenômenos religiosos que consiste em “enfrentar o exame dos fenômenos talvez mais simples” na perspectiva de que “a doença decompõe os sentimentos superiores assim como outros fenômenos e exagera também alguns dos seus elementos constitutivos” (MURISIER apud FILORANO; PRANDI, 1999, p.160). Postula que o sentimento religioso é constituído por diferentes representações da “doença religiosa” e que elas se manifestam em três fases: o êxtase, o fanatismo e o contágio. O êxtase representaria a forma individual, o fanatismo a forma social e o contágio sua face epidêmica. Nesta obra busca explicar mais detalhadamente essas fases e os aspectos patológicos que as definem. Posteriormente, essa visão seria duramente criticada por psicólogos, como Willian James.

No fim do séc. XIX nasce nos EUA, como disciplina autônoma, a Psicologia da Religião, com Granville Stanley Hall que, inspirado pelas teorias de Wundt, estudou a psicologia da conversão. O estudioso observou na adolescência o ápice dos fenômenos de conversão religiosa. Posteriormente, seus alunos James H. Leuba e Edwin Dilles Starbuck se dedicaram a aprofundar tais estudos. Leuba aprofundou mais na conversão religiosa, vendo-a religião como forma de adaptação para evolução e preservação, a partir da perspectiva do darwinismo como referência. Segundo Leuba,

em suas manifestações objetivas, a religião aparece como atitudes, ritos, credos e instituições; em sua expressão subjetiva, ela consiste de impulsos, desejos, objetivos, sentimentos, emoções e idéias ligadas às ações e às instituições religiosas (LEUBA apud FILORAMO; PRANDI, 1999, p. 164).

Starbuck escreveu o primeiro livro em Psicologia da Religião, que se utilizava do método de pesquisa empirista, com questionários e entrevistas. Promoveu a organização empírica da religião, vendo-a por sua finalidade de provocação do conhecimento (intelecto). Observou os traços religiosos na infância, o investimento

emocional do adolescente na religião e na fase adulta como se dá a reconstrução desses processos.

No entanto, o que Jacob Belzen (2013) apontou é que houve na psicologia uma severa resistência ao aprofundamento nas questões religiosas. Pontua que “é fato que, especialmente do início do século XX em diante, a religião foi se tornando uma espécie de tabu em ambientes científicos dedicados ao seu estudo. Há pesquisas que mostram serem os psicólogos os mais arreligiosos dos grupos de profissionais das ciências que se dedicam a estudar a religião (BELZEN, 2013, p. 319).

Penso que essa resistência seja um resquício da grande influência freudiana e do processo de secularização que foi marcado pelo rompimento do Estado e da Igreja. Edênio Valle também nos auxilia a compreender desde o processo histórico que levou à constituição da disciplina de Psicologia da Religião, até os aspectos religiosos que atualmente são alvo de pesquisas. Concorda com Belzen quanto ao fato de que a religião é um tema que aguça o ser humano, que se utilizou dos recursos de que dispunha para tentar compreendê-lo, porém sem conseguir aproximar-se de esgotá-lo. Afirma que

do ponto de vista da complexidade da ‘alma humana’ em sua busca de sentido, não há por que se admirar de que as ciências da religião e a psicologia da religião, em especial, encontrem dificuldades para chegar a um acordo sobre sua definição e seu objeto. (VALLE, 2007, p. 123)

Essa diversidade atinge não somente as definições de objeto, mas também as visões sobre o mesmo. Esse fato soma-se ao de que a Psicologia não se limita a uma só teoria, justamente devido à multiplicidade de possibilidades do ser humano. O mesmo ocorreu com as vertentes que atuaram na constituição da Psicologia da Religião enquanto disciplina.

Apesar de compreender a peculiaridade da psicologia enquanto ciência que tem um objeto muito complexo, a alma humana, Valle concorda que as relações entre psicologia e religião foram positivas até o século XIX. Porém, daí até meados do século XX, esse panorama se modificou e poucos teóricos passaram a prestigiar o tema da religião na psicologia. Afirma que:

O behaviorismo e a psicanálise contribuíram muito para exacerbar o estranhamento entre a psicologia e a religião. Levaram as questões especificamente religiosas a, no mínimo, serem tratadas como subprodutos da 'grande' psicologia. Só ocasionalmente autores de prestígio consagravam seu tempo e atenção à religião e à religiosidade. Quando o faziam era quase sempre um viés polêmico e negativo. (VALLE, 2007. p. 138)

Valle nos auxilia a compreender essa resistência quando pontuamos alguns aspectos da teoria freudiana que contribuíram para um descrédito do aspecto religioso e espiritual. Sigmund Freud (1856-1939) foi e é, até os dias atuais, o teórico mais marcante da psicologia e também o mais influente. Veio a se especializar, durante a construção de sua teoria, nas desordens neuróticas⁴ que, para ele, estariam relacionadas a conflitos e tensões de ordem inconsciente. Causou grande impacto na sociedade de sua época ao falar da existência de uma sexualidade infantil e como esta refletia de forma inconsciente nos sintomas neuróticos. Suas ideias, quanto à religião, justificam uma certa resistência de psicólogos em aprofundarem nos estudos religiosos. Prova disto é um arcabouço reduzido de estudos desse aspecto do ser humano, em comparação aos demais, conforme abordaremos mais à frente.

1.1.2 A religião vista por importantes correntes da Psicologia

Em “O futuro de uma ilusão”, Freud (1927) coloca construções quanto à religião. Pontua que a religião seria uma prática primitiva que teria sua existência e importância pautada na sensação de desamparo que permeia o ser humano. Diz que

⁴ Segundo VanderBos no dicionário de psicologia da APA neurose é “qualquer um de uma variedade de transtornos mentais caracterizados por ansiedade significativa e outros sintomas emocionais aflitivos, como medos persistentes e irracionais, pensamentos obsessivos, atos compulsivos, estados dissociativos e reações somáticas e depressivas. Os sintomas não envolvem desorganização maciça da personalidade, falta total de *insight*, ou perda de contato com a realidade” (VANDERBOS, 2010, p. 647). Esta obra oferece uma definição de neurose existencial, que é “Neurose caracterizada por sentimentos de desespero e ansiedade que surgem de viver sem autenticidade, i.e, por não assumir a responsabilidade pela própria vida, fazer escolhas e encontrar sentido na vida” (VANDERBOS, 2010, p. 647). Essas definições apontam para um conceito comum de neurose, mas mostra que há diversos tipos dela, de acordo com seu causador; para Freud, seriam os conflitos inconscientes, e para Viktor Frankl os conflitos existenciais.

as representações religiosas nascem da mesma necessidade que gerou todas as outras aquisições da civilização, ou seja, da necessidade de defesa diante do massacrante poder da natureza. A isso soma-se um segundo motivo: a vontade de corrigir as imperfeições, dolorosamente percebidas, da civilização. (FREUD, 1927, p. 30)

Um dos aspectos abordados em sua teoria foram suas construções quanto à religião, atribuindo-lhe uma similaridade aos estágios infantis. Portanto, diz ser sinônimo de falta de maturidade recorrer a esse fenômeno para buscar saídas para os conflitos da vida.

Ele via a inserção da ciência na civilização como um recurso que poderia dar ao ser humano as respostas para suas angústias. Apontou que no futuro a religião não teria lugar de relevância na civilização e que a ciência ocuparia com eficiência o espaço da religião.⁵

Mais tarde, em “O mal-estar na Civilização”, Freud (1930) pontua sua compreensão das razões do sofrimento humano, como o processo civilizatório o intensifica e quais as respostas do ser humano diante deste sofrimento. O autor busca diferenciar a religião enquanto dogma, da religiosidade enquanto ligação do ser com o divino, remontando ao conceito de “sentimento oceânico” Via a religião como um recurso humano para tentar sentir-se protegido da força avassaladora da natureza e da inevitabilidade da morte. Neste momento de sua obra Freud institui seu método, a análise, como o caminho mais maduro para o ser humano lidar com suas questões.

O behaviorismo, criado por John B. Watson (1878-1958), também é corrente importante da psicologia, pois teceu considerações sobre a religião. Watson teve suas ideias inspiradas nos conceitos abordados por Ivan P. Pavlov (1849- 1936) quanto ao fato de que comportamentos humanos podem ser condicionados. Embora Burrhus F. Skinner (1904-1990) tenha sido o precursor dos estudos do comportamento aplicando-os aos animais e baseando estudos do século XIX quanto à religião, Pavlov passou a estudar comportamentos mais complexos. Enquanto

⁵ É importante compreendermos que a construção teórica freudiana se deu num contexto em que a racionalidade era vista como a resposta para todos os dilemas. É observável essa influência da modernidade em textos como “Projeto para uma psicologia científica” de 1895, onde nota-se seu esforço de descrever sua teoria nestes moldes, chegando a elaborar teoremas para descrever o aparelho psíquico.

vertente psicológica, centra-se no fato de que nossos comportamentos têm um padrão de estímulo e resposta ao qual somos condicionados. Essa visão, embora a princípio tenha motivado estudos da religião, acabou por nos colocar como seres sem capacidade de autonomia, causando desinteresse pela religião. Seríamos manipuláveis pelas variantes condicionantes, assim, quando pensamos neste viés, a religião perde seu caráter de originalidade. Torna-se um comportamento condicionado como outro qualquer, no qual não pode haver liberdade ou opção verdadeiramente. Embora no século XIX tenham ocorrido estudos a partir da teoria de Skinner, não é difícil compreender que essa percepção fundamenta a destituição da peculiaridade do aspecto religioso, enquanto objeto valioso de pesquisa.

Após 34 anos de baixa produção científica sobre a religião, observa-se uma retomada das produções. A própria psicanálise que refutou a validade da religião enquanto fenômeno contribuiu para questionar o lugar da razão. De acordo com o viés psicanalítico, se todos os atos dos seres humanos são determinados pelo inconsciente, por que seriam válidos somente se orientados pela racionalidade? Seria possível a racionalidade guiar algo que é da ordem do inconsciente? Além deste questionamento, o que se observou nos períodos da 1ª e 2ª guerras mundiais foi que a racionalidade acabou sendo usada não só a favor de uma evolução para o bem-estar do ser humano, mas contra a vida. As construções da ciência dizimaram inúmeros seres humanos pelo mundo, quando aplicadas em armas de toda espécie nas guerras.

Atualmente observa-se uma enorme gama de produções científicas na psicologia da religião e seu constante crescimento. Começo da visão de que devemos considerar que, desde que o ser humano habita a terra (e a psicologia não existia instituída enquanto profissão), os indivíduos conseguiam superar seus dilemas. Por outro lado, a existência da religiosidade sempre permeou a existência humana. Assim, penso que pode a religiosidade ter servido de auxílio para que o ser humano desse conta de seus conflitos, que são tão antigos quanto sua existência.

1.1.3 Considerações sobre paradigma científico e religião

Edgar Morin (2002) afirma a importância de questionar a ciência e coloca que a educação deve considerar que na produção do conhecimento há uma

“promoção/seleção dos conceitos-mestres da inteligibilidade” (MORIN, 2002, p. 24) que corresponde à definição de paradigma. Neste sentido, ao se construir o conhecimento, privilegiam-se concepções que confirmem a teoria em questão, tendendo a se desqualificar nem pontos observados que contrariem a concepção determinante.

O paradigma que vem norteando a elaboração teórica científica é o cartesiano, que determina a separação do ser humano e seu objeto, ou seja, a crença na imparcialidade do ser humano frente à construção do conhecimento. O paradigma dessa separação atravessa a civilização ocidental em todos os sentidos, visto que há sempre a oposição em várias situações como sujeito/objeto, alma/corpo, espírito/matéria, qualidade/quantidade, etc.

Morin (2002) propõe um novo paradigma no qual para se construir um conhecimento pertinente à complexidade dos tempos em que vivemos, é preciso considerar o contexto, o global, o multidimensional e o complexo. Daí a importância de relacionar temas como a religião, a psicologia, as Ciências da religião e estudar o cotidiano das pessoas. Os sofrimentos humanos devem ser estudados a partir de uma perspectiva complexa, que seja interdisciplinar, e a religião deve incluir a perspectiva a partir da qual estudamos o cotidiano.

O global nos dá informações da interação das partes e da configuração do todo como resultado da relação de vários contextos. O global fornece uma visão interativa dos muitos contextos das informações, justamente porque

a sociedade, como um todo, está presente em cada indivíduo, na sua linguagem, em seu saber, em suas obrigações e em suas normas. Dessa forma, assim como cada ponto singular de um holograma contém a totalidade da informação do que representa, cada célula singular, cada indivíduo singular contém de maneira “holográfica” o todo do qual faz parte e que ao mesmo tempo faz parte dele. (MORIN, 2002, p.37-38)

O multidimensional deve ser observado, visto que toda unidade complexa é também multidimensional, ou seja, há várias dimensões a serem consideradas com relação à produção do conhecimento; “dessa forma, o ser humano é ao mesmo tempo biológico, psíquico, social, afetivo e racional” (MORIN, 2002, p. 38), entre outros possíveis objetos de estudo que podem ser considerados.

O complexo surge na união entre a unidade e a multiplicidade, pois há uma interdependência que diz da complexidade de relações. Quando há a separação para fins de produção do conhecimento, a complexidade se perde e não pode ser observada, assim como a nova configuração que o saber tem diante da complexidade, impossibilitando a produção de um saber pertinente.

Esta perspectiva propõe que a ciência atual, aqui levemos em conta as Ciências da Religião, deve considerar este novo paradigma até pelas próprias exigências feitas no testar das teorias que, quanto menos relacionadas com o mundo onde foi criado, menos autênticas e captadoras da verdade serão.

Frankl (2007) pontua que,

enquanto contemplarmos o ser humano dentro da sua ontogênese biológica como um indivíduo isolado, considerado por si mesmo, sem tentarmos compreendê-lo a partir de sua origem, não conseguiremos compreender todos os aspectos de seu organismo (FRANKL, 2007, p. 50).

Apesar da grande influência de Freud numa visão negativa dos psicólogos em geral quanto à religião, há autores que trouxeram críticas a construções teóricas para além das freudianas, em diversos âmbitos, inclusive quanto à religião. Neste estudo priorizarei as construções de Frankl quanto à espiritualidade que, como abordaremos neste capítulo, o autor entende como uma instância maior que inclui, entre suas expressões, a religião.

Porém, devido ao estudo buscar compreender se há a possibilidade de relacionar o sofrimento mental e a religiosidade, é importante um aprofundamento dos aspectos relevantes à compreensão deste tipo de sofrimento, como faremos a seguir.

1.2 Sofrimento mental

Pudemos compreender um pouco melhor como a Psicologia da Religião estabeleceu-se enquanto disciplina, favorecendo a percepção da importância dos estudos nessa área. Entendo como necessário esclarecer algumas peculiaridades de meu trabalho. Essas peculiaridades me auxiliaram a confirmar minhas

percepções quanto às demandas de saúde mental de forma mais ampla. Posteriormente, definirei o termo sofrimento mental e, dentre suas designações, quais serão nossos objetos de pesquisa.

1.2.1 Atenção básica, privação de liberdade e saúde mental

Quando me atentei para a questão da religiosidade diante do sofrimento mental, acompanhava adolescentes em conflito com a lei em Belo Horizonte, no estado de Minas Gerais. Diante da angústia que lhes causava a privação de liberdade, observei delas pela busca do fortalecimento da religiosidade e relatos de que essa as auxiliava a lidar com as privações da internação. Independente da instituição religiosa ou forma de vivenciá-las, seja frequentando as cerimônias realizadas no centro de internação ou recorrendo a Deus em suas orações nos alojamentos, elas sustentavam a validade e importância da religião neste processo de clausura.

Concomitantemente, iniciei um trabalho no Ambulatório de Saúde Mental, no município de Ribeirão das Neves, no mesmo estado. Nesta experiência, de acordo com diretrizes do Ministério da Saúde, intervinha nas queixas de saúde mental surgidas na Atenção Básica, bem como naquelas encaminhadas dos setores de urgência. Esta interação do conhecimento psicológico com as percepções da atenção básica quanto a seus pacientes propiciou ampliar o entendimento das demandas surgidas.

Para compreender melhor este trabalho, faz-se necessário aprofundarmos no conceito de Atenção Básica em Saúde. Atualmente no Brasil, no SUS, a porta de entrada das queixas de saúde é a Atenção Básica em Saúde. De acordo com o Ministério da Saúde,

a Atenção Básica caracteriza-se como porta de entrada preferencial do SUS, formando um conjunto de ações em saúde, a prevenção de agravos, o diagnóstico, o tratamento, a reabilitação, a redução de danos e a manutenção da saúde com o objetivo de desenvolver uma atenção integral que impacte na situação de saúde e autonomia das pessoas e nos determinantes e condicionantes da saúde das coletividades. (MINISTÉRIO DA SAÚDE, 2013, p. 19)

A Atenção Básica tem como estratégia prioritária o programa de saúde da família. Seu objetivo principal é efetivar a saúde, através de um acompanhamento mais próximo dos pacientes.

Há diversas unidades de saúde no país, divididas em territórios e dotadas de equipes compostas por médicos, enfermeiros e técnicos de enfermagem, de agentes comunitários de saúde. As equipes são intituladas de Estratégias de Saúde da Família (ESF's). Por meio de visitas domiciliares ou acolhimento nas instituições, os membros das equipes se inteiram da situação de saúde dos pacientes, pois estabelecem uma proximidade que viabiliza o reconhecimento, inclusive das demandas não percebidas como necessidades para os pacientes. Essa proximidade entre equipe e pacientes permite ainda que as demandas sejam acolhidas com mais dados como, por exemplo, o contexto familiar, social e econômico. Como consequência, tais queixas podem ser encaminhadas de forma mais assertiva, de acordo com sua complexidade, aos demais serviços, como os ambulatoriais e os serviços de alta complexidade, ou serem sanados por meio de tecnologias que a estratégia possua.

Afim de se manter como “porta de entrada”, quando os serviços de urgência acolhem os pacientes e identificam que não se trata de estados de crise, reencaminham os pacientes para a atenção básica para reavaliação e redefinição das condutas necessárias.

Uma percepção breve da importância da atenção básica para nosso estudo se fez necessária, uma vez que minhas percepções quanto às demandas de saúde iniciaram-se no trabalho de acompanhamento às adolescentes infratoras, mas se confirmaram no trabalho realizado na atenção básica. Nos programas de saúde da família, tive condição de observar as questões de saúde mental em sua “porta de entrada” para o sistema de saúde. Essa experiência possibilitou uma compreensão mais efetiva da sintomática que já havia percebido como intensa, dentre as adolescentes em conflito com a lei, que acompanhei na unidade de internação.

Em ambos os trabalhos, as queixas foram das mais variadas classificações psiquiátricas existentes. No entanto, como citado na introdução, havia uma alta prevalência dos quadros depressivos, ansiosos, abuso de substâncias químicas e entorpecentes, crises conversivas que não se encaixavam em definições das

classificações de doenças mentais do CID10⁶ (Classificação Internacional de Doenças). Estes quadros tinham como causas as dificuldades inerentes à vida dos pacientes (violência, perdas, pobreza). Cabe entendermos melhor em quais classificações diagnósticas se encaixam tais demandas, começando por uma compreensão dos termos “sofrimento” e “saúde mental”.

1.2.2 Sofrimento mental e saúde mental

De acordo com o dicionário de psicologia da Associação Americana de Psicologia (APA), que atualmente é a maior associação no mundo de psicologia, com mais de 150.000 membros, o termo sofrimento mental, equivale a transtorno mental que é definido como

transtorno caracterizado por sintomas psicológicos, comportamentos anormais, funcionamento prejudicado ou qualquer combinação destes. Tais transtornos podem causar sofrimento clinicamente significativo e prejuízo em uma variedade de esferas de funcionamento e podem ser devido a fatores orgânicos, sociais, genéticos, químicos ou psicológicos [...] Também denominado de doença mental; transtorno psiquiátrico; doença psiquiátrica. (VANDERBOS, 2010, p. 985).

Ao pensar neste termo, julgo relevante abordar também a definição de saúde mental, que é

o estado de espírito caracterizado por bem-estar emocional, bom ajustamento comportamental, relativa liberdade de ansiedade e de sintomas incapacitantes, e uma capacidade de estabelecer relacionamentos e de lidar com as demandas e estresses comuns da vida. (VANDENBOS, 2010, p.826).

Cabe ressaltar que há visões divergentes quanto a algumas nomenclaturas muito específicas de doenças mentais, mas alguns parâmetros nos permitem, tanto do ponto de vista da psiquiatria quanto da psicologia, estabelecer alguns consensos.

⁶ A Classificação Internacional de Doenças é um orientador dos países pertencentes a OMS e define parâmetros para classificação das doenças que são representadas por códigos. Atualmente está em sua décima versão. Apesar da existência de outra classificação intitulada Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM), atualmente em sua 5ª versão, no SUS de Ribeirão das Neves o CID é a classificação utilizada.

Interessa-nos diferenciar os grandes grupos de transtornos psiquiátricos orgânicos, os psicóticos e os neuróticos, para se ter uma percepção mais apurada de qual público nos interessa verificar se existe associação à psicologia de Viktor Frankl frente à religião.

Dentre os transtornos psiquiátricos, é possível observar alguns casos que têm como determinantes os desequilíbrios biológicos, que tão logo tratados terão a supressão dos sintomas, como o delirium. Neste quadro, os pacientes têm graves prejuízos da percepção da realidade, do mundo, tornando-se delirante de forma abrupta. Essa sintomática está associada a quadros orgânicos, como infecções agudas ou síndrome de abstinência alcoólica, por exemplo. As demências podem ocorrer como sequelas de traumas ou distúrbios neurológicos, onde há graves prejuízos da memória, da inteligência e da consciência também de forma abrupta e por causas orgânicas constatáveis.

Paulo Dalgallarrondo (2000) reúne estes transtornos denominando-os de síndromes psico-orgânicas das quais diz que

formam um grupo de quadros mentais e comportamentais que, apesar de terem uma etiologia orgânica indiscutível e, muitas vezes, identificável, são estudadas pela psicopatologia, devido ao fato de suas manifestações clínicas constituírem predominantemente sintomas mentais e comportamentais. (DALGALLARRONDO, 2000, p. 226)

Nas síndromes psicóticas há uma ruptura com a realidade sem que se observe qualquer razão orgânica para tal e não há alterações de memória ou de consciência. Porém, o indivíduo tem a percepção e/ou estranhamento diante do sintoma. Quanto às psicoses, Dalgallarrondo pontua:

As síndromes psicóticas caracterizam-se por sintomas típicos como alucinações e delírios, pensamento desorganizado e comportamento claramente bizarro, como fala e risos imotivados. Os sintomas paranoides são muito comuns, como ideias delirantes e alucinações auditivas de conteúdo persecutório. (DALGALLARRONDO, 2000, p. 201)

Associado a essas peculiaridades podem ocorrer relatos de tristeza, desânimo, irritabilidade extremas, oscilações entre esses estados, ou também

quadros de insônia, fobias e compulsões. O que se observa nessas síndromes é uma expressão muito intensa desses quadros sintomáticos, tornando-os de alta gravidade.

Segundo dados do Ministério da Saúde, essas síndromes alcançam uma porcentagem de prevalência em torno de 2% da população brasileira. Devido a sua complexidade, quando em crise, os pacientes são tratados, no Brasil, nos Centros de Atenção Psicossocial (CAPS), que são aparatos de urgência psiquiátrica e, posteriormente, são acompanhados pela rede de atenção básica do território do paciente, no pós-crise.

Nas síndromes neuróticas tais sintomáticas ocorrem de formas inicialmente mais brandas, que costumam estar associadas a questões sócioeconômicas-culturais. Estes quadros não costumam trazer tantos prejuízos à vida dos indivíduos, como as psicoses⁷, que comumente ocasionam o rompimento com a realidade. Porém, trazem perdas à funcionalidade dos pacientes não tratados e acometem uma quantidade expressiva dos que demandam tratamento de saúde.

Dalgalarondo deu outras classificações às síndromes, denominando-as como ansiosas, depressivas, do sono, sexuais, de abuso e dependência de substâncias psicoativas, alimentares e volitivo-motoras. No entanto, o que se observa é que as características dessas síndromes podem ocorrer na classificação de outro grupo que denominou de síndromes psicorgânicas, neuróticas e psicóticas, que determinam a forma como surgem. Essa percepção nos leva a compreender que há três síndromes mais importantes em sua classificação e que servem de base para o surgimento das demais. Como as psicorgânicas dependem de aspectos orgânicos sanáveis através de intervenções médicas, nos interessa aprofundar mais nas síndromes psicóticas e neuróticas.

O que nos permite diferenciar melhor se se trata de um quadro de psicose ou neurose, sobretudo, são os níveis de compreensão psicológica dos sintomas. As psicoses não podem ser compreendidas psicologicamente como reações a eventos

⁷ De acordo com o Dicionário de Psicologia da APA, trata-se de “estado mental anormal caracterizado por prejuízos ou rupturas sérias nas funções cerebrais superiores mais fundamentais – percepção, cognição e processamento cognitivo e emoções, ou afeto – manifestado em fenômenos comportamentais, como delírios, alucinações e fala significativamente desorganizada. Historicamente, qualquer transtorno mental grave que interfere de modo significativo no funcionamento e na capacidade de realizar atividades essenciais à vida diária. (VANDERBOS, 2010, p. 764)

causadores, por exemplo, de tristeza, ansiedade, medos, e não surgem de um contexto ou de uma história. Apresentam sintomas muito carregados, com conteúdo bizarro e anômalo como, por exemplo, o relato das alucinações e delírios muito ricos em detalhes e de tamanha complexidade.

As neuroses são psicologicamente compreensíveis e se exacerbam diante de vivências de intensa ansiedade, tristeza, medo e violências, que podem fazer com que os indivíduos percam o equilíbrio e a sustentação psicológica. Dentre os pacientes com essas queixas, é perceptível diversos relatos de perda de sentido de vida diante de situações extremas que os adoeceram.

1.2.2.1 Neuroses noogênicas

Apesar da classificação do termo neurose ser determinada por estudiosos também da psiquiatria, Frankl denomina que há uma neurose do tipo noogênica. Ele diferencia que há neuroses enquanto forma de se apresentar ao mundo e a neurose noogênica enquanto resposta às crises espirituais. Frankl atribuiu às neuroses noogênicas a característica de adoecimento da alma, que tem como consequência uma crise de sentido, uma crise da alma. A alma foi um aspecto não considerado pelas escolas vienenses de Freud, nem de Adler, e Frankl inaugurou a terceira corrente psicológica vienense ao estudar e marcar o campo do que intitulou de logoterapia, ou seja, terapia do sentido. Enquanto a escola Freudiana centrou-se no estudo do inconsciente, a escola Adleriana⁸ centrou-se no indivíduo enquanto ser holístico e capaz de trazer consigo as respostas as suas questões e dilemas.

Segundo Frankl, a logoterapia é o método que objetiva tratar as neuroses noogênicas. Para o psicólogo, essas outras vertentes da escola vienense ignoraram o fato de que o ser humano é essencialmente um ser espiritual. Quando adoecemos neste âmbito, desenvolvemos esta neurose noogênica, podendo culminar com quadros de tristeza, angústia, depressões, ansiedade, insônia até compulsões,

⁸ Segunda vertente da escola de Viena que tem como precursor Alfred Adler, que centrou seus estudos quanto à neurose fundamentando-a na vontade de poder inerente ao ser humano. Esta vontade de poder faz com que o ser humano compreenda o mundo voltado para si, causando-lhe neurose. Também intitulada psicologia individual.

fobias sociais, transtornos conversivos⁹, drogadições, transtornos de conduta, transtornos alimentares e ideias suicidas. Estes quadros estão constantemente presentes na maioria das demandas dos solicitantes. Concomitantemente observamos nos pacientes com esse quadro a ausência de um sentido de vida, bem como a falta de investimento em projetos pessoais, vistos pelos indivíduos como de real importância para uma instância maior e mais relevante de suas próprias vidas. Esses pacientes estabelecem com um objeto uma relação de posse no intuito de que “ter” algo o faça “ser” ou “sentir-se” alguém entrando num mecanismo que não traz o encontro com a sensação de completude ao ter, somente se confirma a ausência do encontro com o “ser”, aumentando ainda mais a sensação de ansiedade e tristeza.

Em ambos os quadros (psicose e neurose), percebo ainda que o ambiente religioso propicia um aspecto muito positivo quanto ao acolhimento e aumento do sentimento de pertença desses pacientes. Tal sentimento é ainda mais valioso se observarmos o quanto este acolhimento é importante para os psicóticos que comumente têm muita dificuldade de serem acolhidos devido a sua apresentação incompreensível para os demais.

Quanto à psicanálise¹⁰, Frankl pontua: “a psicanálise vê o paciente como sendo regido por mecanismos, e o terapeuta como aquele que sabe lidar com tais mecanismos” (FRANKL, 2013, p. 14). Essa concepção retira dos indivíduos a possibilidade de protagonizar sua vida. Esta ciência postula como mais frequentes duas estruturas psíquicas (a psicose e a neurose), assinalando que ambas só podem alcançar melhora com o emprego da psicanálise.

⁹ De acordo com o Dicionário psicológico da APA, no DSM-IV-TR, um transtorno somatoforme em que os pacientes apresentam um ou mais sintomas ou déficits que afetam o funcionamento sensorial e motor voluntário, o que sugere um transtorno físico, mas para os quais existem evidências de envolvimento psicológico. Esses sintomas conversivos não são produzidos intencionalmente nem simulados e não estão sob controle voluntário. Eles incluem paralisia, perda da voz, cegueira, convulsões, globo faríngeo, perturbações de coordenação e equilíbrio e perda das sensações de dor e tato. (VANDERBOS, 2010, p. 974)

¹⁰ Há uma diferenciação entre a concepção Freudiana e a visão de Frankl dos quadros patológicos, embora ambos utilizem da denominação neurose e psicose. Freud observa nas patologias o fato de serem estruturais e determinadas pelo inconsciente. O inconsciente freudiano retira dos sujeitos a possibilidade de mudarem suas formas de lidar com o mundo, visto que a essa escolha inconsciente estrutural não temos acesso, de acordo com a psicanálise. Para Freud, somente o terapeuta estaria apto a acessar esse inconsciente.

Frankl considera relevante esta classificação, porém vê a neurose e psicose não como estruturas, mas como formas de ser-no-mundo. Assim, percebe os indivíduos como capazes de acessar essa forma de ser-no-mundo, possibilitando encontrar o sentido de existencial, ainda que estejamos vivenciando tais formas com suas particularidades.

Ainda que um psicótico delire ou apresente sintomas típicos desta forma de ser-no-mundo, é passível de se questionar sobre qual é o seu lugar no mundo, qual é o seu sentido de existir e responsabilizar-se quanto a sua existência.

Porém, o modo de ser neurótico é o que frequentemente adoece diante desse dilema existencial e a ele é direcionado o método terapêutico que Frankl instituiu. Tal método, além de logoterapia, ele também denominou de análise existencial, que foi baseada em suas teorias e visa facilitar ou direcionar os indivíduos para o encontro com o sentido de vida por meio da responsabilização.

Frankl enfatiza que,

enquanto método psicoterapêutico, a análise existencial dirige-se especialmente ao modo de ser neurótico, considerado uma existência 'deteriorada' ou 'decadente', vitimada pela neurose. Seu objetivo último será conscientizar o ser humano (e aqui especialmente o neurótico) de seu ser –responsável, ou trazer perante sua consciência o caráter de responsabilidade da existência (FRANKL, 2013, p. 17).

Embora recorra ao termo da análise existencial do método psicoterapêutico, importa-me continuar na compreensão dos fundamentos deste método e se algo dele pode ser encontrado na relação dos indivíduos com o religioso. Sobre tais conceituações aprofundaremos mais adiante.

Na base deste método está a compreensão de que não somos somente mente e corpo, mas também alma e espírito. Isso nos difere dos animais e vem ao encontro da visão de Jaspers, que nos coloca como passíveis de ter doenças mentais devido as nossas peculiaridades. Pontua que “de há muito, se consideram traços essências do homem (sic) a liberdade, a reflexão e o espírito” (JASPERS, 2003, p.19). Salienta que só são observáveis e comprováveis os distúrbios mentais, em toda sua complexidade, nos seres humanos. Esta estruturação do ser humano, ao mesmo tempo que pode lhe trazer distúrbios, também torna-o um ser de

possibilidades. Deste modo, Jaspers aponta a importância de estarmos abertos a nos questionar sempre sobre as certezas diagnósticas. Para o autor é importante uma classificação, mas é igualmente importante considerar que elas podem se modificar conforme o avanço do nosso conhecimento quanto ao tema. Retomando as questões da alma, coloca que não temos como apreender a alma em toda sua complexidade, tomá-la objetivamente, mas através da consciência é possível acessá-la. Este fato possibilita modificar sua apresentação, que pode ser sadia ou doentia do ponto de vista mental.

Se para Freud a cura dos distúrbios mentais estaria acessível através do inconsciente, para a análise existencial de Frankl e a visão psicopatológica de Jaspers, esse acesso se dá pela consciência. Se é pela consciência, é passível ao ser humano que, inclusive ele mesmo a acesse, se algo motivar seu encontro com a consciência podendo libertar-se da neurose noogênica. Para Frankl,

nem toda neurose é “noogênica”, isto é, causada por um vazio existencial, nem o vazio existencial é sempre patogênico ou muito menos ainda patológico. Prefiro considerar como uma prerrogativa da pessoa não apenas questionar qual o sentido de sua vida, como também duvidar da própria existência desse sentido. (FRANKL, 2013, p.101).

A partir desse entendimento, é importante compreendermos que há uma relação entre as neuroses noogênicas, o conceito de neurose sociogênica e o transtorno mental comum como veremos a seguir.

1.2.2.2 Neuroses noogênicas, sociogênicas e transtorno mental comum

O fato é que a neurose noogênica nos ocorre por ser de certa forma “sociogênica”, ou seja, uma expressão social, e não da mente apenas. Isto pode ocorrer porque nossa sociedade não consegue preencher nossa necessidade de sentido, como veremos no segundo capítulo. A visão de Frankl dos sintomas que vêm a ser expressão das neuroses noogênicas (drogadição, depressão, angústia, ansiedade, fobias, somatizações), vem ao encontro também do termo muito utilizado

quando falamos de Saúde Mental na Atenção Primária,¹¹ também intitulada Atenção Básica,¹² no Brasil, e que já foi observado como muito recorrente em outros países, o conceito de Transtorno Mental Comum (TMC). Este termo remete aos casos com queixa de transtornos mentais que não podem se enquadrar totalmente nos casos clássicos de transtorno, mas trazem incapacidades e sofrimento a quem os relata. Trata-se dos quadros de depressão, luto, angústia, ansiedade agudos, quando ocorrem diante de fatores estressantes, condições de vida desfavoráveis, como violência, conflitos familiares, pobreza, que podem cessar sem a necessidade de intervenções mais complexas, como medicações ou intervenções psicoterapêuticas prolongadas. A definição de TMC de David Goldberg e Peter Huxley é “transtornos que são comumente encontrados nos espaços comunitários, cuja presença assinala uma alteração em relação ao funcionamento normal” (GOLDBERG; HUXLEY, 1992, p. 7-8).

Entre as queixas do TMC, são observáveis quadros classificados como de Transtornos Mentais Maiores (TMM), como depressão, ansiedade e os somatoformes, mas que podem ser tratados nas unidades básicas de saúde. De acordo com Fonseca, Guimarães e Vasconcelos,

¹¹ Em 1978 os países participantes da OMS se encontraram na cidade de Alma-ata onde pactuaram a declaração de Alma-ata. Nesta declaração ficou definido o termo atenção básica em saúde, que é “Atenção essencial à saúde baseada em tecnologia e métodos práticos, cientificamente comprovados e socialmente aceitáveis, tornados universalmente acessíveis a indivíduos e famílias na comunidade por meios aceitáveis para eles e a um custo que tanto a comunidade como o país possa arcar em cada estágio de seu desenvolvimento, um espírito de autoconfiança e autodeterminação. É parte integral do sistema de saúde do país, do qual é função central, sendo o enfoque principal do desenvolvimento social e econômico global da comunidade. É o primeiro nível de contato dos indivíduos, da família e da comunidade com o sistema nacional de saúde, levando a atenção à saúde o mais próximo possível do local onde as pessoas vivem e trabalham, constituindo o primeiro elemento de um processo de atenção continuada à saúde” (Declaração de Alma-ata, 1978)

¹² No Brasil a portaria 648 GM2006 que estabelece a política nacional de atenção básica ditando normas para o estabelecimento do programa de saúde da família e o programa de agentes comunitários de saúde conceitua a atenção básica como “um conjunto de ações de saúde, no âmbito individual e coletivo, que abrangem a promoção e a proteção da saúde, a prevenção de agravos, o diagnóstico, o tratamento, a reabilitação e a manutenção da saúde. É desenvolvida por meio do exercício de práticas gerenciais e sanitárias democráticas e participativas, sob forma de trabalho em equipe, dirigidas a populações de territórios bem delimitados, pelas quais assume a responsabilidade sanitária, considerando a dinamicidade existente no território em que vivem essas populações. Utiliza tecnologias de elevada complexidade e baixa densidade, que devem resolver os problemas de saúde de maior frequência e relevância em seu território. É o contato preferencial dos usuários com os sistemas de saúde. Orienta-se pelos princípios da universalidade, da acessibilidade e da coordenação do cuidado, do vínculo e continuidade, da integralidade, da responsabilização, da humanização, da equidade e da participação social” (Brasil, 2006)

os transtornos mentais comuns também englobam os quadros depressivos, ansiosos e somatoformes classificáveis nos manuais diagnósticos. Isto quer dizer que parte da população apontada como aquela que apresenta TMC pode precisar de tratamento medicamentoso e cuidados bem específicos em saúde mental. (FONSECA; GUIMARÃES; VASCONCELOS; 2008, p. 287)

O TMC representa uma porcentagem alta entre as demandas prevalentes na atenção básica em saúde, de acordo com um estudo patrocinado pela Organização Mundial de Saúde nos anos 90. Estes perfis epidemiológicos de saúde mental são identificáveis no Brasil e em mais 15 países. Os pesquisadores observaram que em torno de 24% dos casos acompanhados pela atenção primária ou básica são transtornos mentais agudos e tendem a não se manter, caso seja retirado o fator ambiental que o provocou. Esta porcentagem é muito expressiva, considerando que as demandas da atenção primária são das mais diversas. Destes casos agudos, 10,4 % referem-se a portadores de quadros depressivos, e 7,9% de quadros ansiosos agudos com alta prevalência de quadros somáticos associados.

Almeida Filho e colaboradores, em 1997, identificaram, em 3 capitais brasileiras (Brasília, São Paulo e Porto Alegre), um índice alto de prevalência, ao longo da vida, de transtornos psiquiátricos nestas populações. Constataram que entre 31% e 50% dessa população durante a vida apresenta algum transtorno psiquiátrico. Dentre esses transtornos, os de ansiedade, de fobias, de dependência química, de depressões, de aprendizado e os de somatização e dissociativos eram os que alcançavam as maiores porcentagens: entre 29% e 43%. Os transtornos psicóticos alcançavam uma prevalência ao longo da vida de 0% e 2%. Esta análise avaliou a necessidade de tratamento das populações avaliadas. Assim, os estudiosos concluíram que entre 20% e 40% da população brasileira necessitará, em algum momento, de tratamento para algum transtorno, se considerarmos a amostra como um reflexo da nossa realidade.

Sandra Fortes (2004) realizou um aprofundamento às demandas de saúde mental, entre agosto e dezembro de 2002, em cinco unidades de saúde da família, em Petrópolis, no Rio de Janeiro. Observou uma prevalência de 56% de transtornos mentais comuns entre as queixas dos pacientes. Nesta percentagem de TMC, observou-se ainda uma prevalência de 33% de quadros graves de depressão,

ansiedade e somatização. Segundo a autora, os quadros de somatizações inespecíficas são os mais comuns e difíceis de serem identificados pelos médicos, pois não se encaixam em nenhuma das denominações do CID10.

Fortes pontua que

predomina nesses pacientes a apresentação de sintomas físicos associados às patologias mentais, e esses não são compreendidos pelos médicos generalistas como manifestações de transtornos mentais [...]. Frequentemente o que aparece são queixas somáticas difusas, inespecíficas e mal caracterizadas, que não são reconhecidas como estando associadas a transtornos mentais e que constituem a maioria dos ditos “pacientes poliqueixosos”, grandes usuários de serviços médicos (FORTES, 2004. p.10).

Em um estudo da demanda de saúde mental em Centro de Saúde da Família do município de Caucaia, no estado do Ceará, André L.B. Tavares, Adriano R. Souza e Ricardo J. S. Pontes observaram, entre maio e dezembro de 2011, índices de 19,48% de pacientes com queixas de saúde mental. Salientam que “desses, 19,5% (113) apresentavam transtorno mental leve a moderado, 34,7% (201), transtorno mental grave, e 43% (249), sofrimento psíquico” (TAVARES; SOUZA; PONTES; 2011, p. 35). Os autores observaram que o fato de a pesquisa centrar-se apenas nas queixas explícitas dos pacientes, poderia ter levado a dados percentuais inferiores a outras pesquisas deste tema. Colocam como dificultador o fato de a Unidade de Saúde necessitar de mais preparo para o acolhimento e levantamento de demandas reprimidas; assim teriam uma visão mais fidedigna das mesmas quanto à saúde mental.

No que tange às redes de apoio citadas por diversas pesquisas, Fonseca, Guimarães e Vasconcelos nos auxiliam a defini-las melhor, colocando que

os efeitos protetores da rede de apoio social sobre a saúde mental dos indivíduos são definidos pela situação conjugal (ter ou não um companheiro), número de familiares em quem se confia, participação em atividades artísticas ou esportivas e frequência em grupos religiosos onde se encontram redes de apoio social (FONSECA; GUIMARÃES; VASCONCELOS, 2008, p. 292).

Diante dos vários estudos presentes no resumo que realizaram quanto á demanda de TMC na atenção básica, observaram o consenso de que quanto maior a rede de apoio, menores os índices de TMC.

Uma vez que a atenção primária é a porta de entrada no âmbito da saúde nos países da Organização Mundial de Saúde (OMS), conseguimos confirmar o quanto, nas comunidades, as pessoas vêm sofrendo com estas expressões que são comumente observadas nas neuroses noogênicas conceituadas por Frankl. Compreendendo a religião como possível formadora também de uma rede de apoio social, entre outros fatores, de melhora física e psíquica, passaremos a alguns estudos que nos auxiliam a confirmar o potencial da religiosidade ao bem-estar humano.

1.2.3 Saúde Mental e Religião

Ao pensarmos na interação entre saúde mental e religiosidade podemos nos utilizar de alguns estudos que nos auxiliam a compreender os benefícios que o envolvimento com a religião pode trazer ao ser humano. Tais estudos partem não só das denominações religiosas apontadas pelos pacientes, mas sobretudo da relação, do envolvimento religioso dos mesmos. Até porque os estudiosos observam que todos nós somos seres portadores de espiritualidade, da qual a religião é apenas um aspecto. Compreendem a religiosidade como uma busca do sentido da vida própria do ser humano, que pode se manifestar num envolvimento maior ou menor, com uma religião institucionalizada ou não. Essa percepção vai ao encontro da concepção de autores da fenomenologia ao se debruçar em tal aspecto e dos quais nos utilizaremos neste trabalho.

Dalgalarrondo, ao abordar o tema da religião, nos relata as benesses dessa interação a partir da revisão de diversos estudos frente ao tema. Nesta revisão pode concluir que pessoas com maior envolvimento religioso desenvolvem com menor frequência “doença cardiovascular, hipertensão, doença cerebrovascular, câncer e doenças gastrintestinais, assim como associações com indicadores gerais do estado de saúde (boa saúde autorrelatada, sintomas gerais, disfunções e incapacidade, longevidade, etc.)” (DALGALARRONDO, 2008, p.177).

Ao tentar compreender os motivadores de tais estudos, Dalgarrondo levanta a hipótese de que pessoas envolvidas com a religião desenvolvem estilos de vida mais benéficos à saúde, desde a redução do uso de álcool, tabaco e outras drogas ao investimento em uma dieta mais saudável. Salienta ainda que os estudos avaliados levam à compreensão de que “fatores como ‘rede de apoio social’, promovidos pelas comunidades religiosas, ajudariam os indivíduos atuando como *buffers* do estresse e aumentariam as capacidades de lidar com dificuldades (*coping*¹³)” (DALGARRONDO, 2008, p. 178).

O termo “*coping*” não tem uma tradução para o português, em uma só palavra, que englobe toda sua complexidade. Tem sido utilizado para designar meios de que os indivíduos se utilizam para conseguir saídas bem-sucedidas, quando há necessidade de alívio do estresse causado pelos conflitos da vida cotidiana, que tem potencial de nos causar adoecimentos tanto de ordem física quanto psíquica. Kenneth Pargament definiu que “*coping* é uma busca por significado em tempos de estresse”¹⁴ (PARGAMENT, 1997, p. 90) e afirmou a existência de um “*coping* religioso” para o qual criou uma escala para padronizar a pesquisa para melhor compreensão desse instrumento observado pelos indivíduos. Na concepção do estudioso há um “positivo” e um “negativo”. O *coping* positivo estaria ligado a uma relação de confiança com Deus, de se conectar com os demais, de perceber que há um sentido a ser encontrado. O *coping* negativo está ligado a uma relação de fragilidade com Deus, conflituosa quanto ao sentido de vida a ser encontrado. (PARGAMENT et al., 1998). A partir da compreensão de Pargament, Dalgarrondo situa que o termo atualmente é compreendido como

o conjunto de procedimentos cognitivos e comportamentais dos quais as pessoas lançam mão perante eventos difíceis ou estressantes da vida, que surgem ou estão vinculados à religião ou à espiritualidade de um indivíduo” (DALGARRONDO, 2008, p. 187).

Apesar de Dalgarrondo observar que há visões contraditórias quanto aos benefícios do *coping*, ao recorrer a um levantamento dos vários estudos realizados

¹³ Remete ao verbo to cope=lidar, diz de enfrentamento.

¹⁴ “is a search for meaning in times of stress” (Tradução nossa)

quanto ao tema, observa que a religião pode ser positiva, quando a visão que os indivíduos têm de Deus for de um ser benevolente, que exista para ajudar.

Além de suas percepções frente ao *coping* religioso, avalia que, nos diversos estudos em que aprofundou, foram observados mais aspectos positivos que negativos na relação dos indivíduos com a religião. Conclui que na maioria destes estudos a religião predomina como promotora de bem-estar e da saúde física e psíquica. Afirma que

as diversas formas de religião fornecem um sentido para a vida, constroem uma perspectiva na qual o sofrimento, as doenças, a morte, as perdas inevitáveis que todo ser humano enfrenta passam a ser algo dotado de sentido. Isso propicia uma apreensão da vida mais tolerável e favorece a saúde mental. Um sentido de vida também pode fornecer um senso de objetivo a todas as ações empreendidas, uma direção no destino, algo que incrementaria a esperança a motivação. (DALGALARRONDO, 2008, p. 190).

Mary R. Esperandio e Kevin L. Lad (2013) também concordam com Pargament e Dalgarrondo, ao confirmar em sua pesquisa da oração a percepção de uma maior prevalência de “*coping* positivo” quando da utilização da oração enquanto fonte de apoio a fatores estressantes e conseqüentemente boa saúde. Em estudo posterior sobre a visão de profissionais da saúde, Esperandio afirma que:

É notório que no mundo ocidental as pessoas comumente se voltam para a religião quando enfrentam problemas de saúde. Isto acontece, sobretudo, em razão de que uma das principais características da religião é ajudar as pessoas a lidarem com o sofrimento, com a dor e com o fim da vida. A maioria das pessoas usa métodos de *coping* religioso em tempos quando a saúde está comprometida, a fim de suportar e superar o estresse advindo de tal situação. Pode-se orar pela cura, por força emocional, ou mesmo a própria comunidade de fé se constitui como fonte de conforto e apoio. (ESPERANDIO, 2014, p. 811)

Esperandio faz uma ressalva para não perdemos de vista que, embora haja aspectos positivos na relação com o religioso que sobressai e acontece com mais frequência, há também esse aspecto negativo, que deve ser considerado. (ESPERANDIO, 2014) Ter essa percepção é relevante para identificar que o *coping* positivo é que deve ser reforçado, valorizado, incentivado.

Essa percepção vem ao encontro de constatações de uma revisão realizada por Alexander Moreira-Almeida, Francisco Lotufo Neto e Harold G Koenig (2006), na qual pontuam que, na maioria dos estudos, indivíduos com maior envolvimento religioso apresentam menos transtornos mentais e desenvolvem maior qualidade de vida. Contam ainda com mais apoio social e níveis mais positivos de resolutividade dos problemas do cotidiano.

O estudo constata que a religião pode trazer também prejuízos quando associada a indivíduos demasiadamente rígidos, desencadeando quadros de sofrimento quando se torna uma obsessão. No entanto, em termos quantitativos, é perceptível, nas pessoas religiosas, menores índices de desenvolvimento de quadros depressivos, redução do abuso de substâncias químicas, melhora no investimento em condutas mais saudáveis, bem como a percepção de que pacientes mais religiosos apresentavam menos ideação suicida.

Os autores concluem a revisão apontando que

a religiosidade continua a ser um aspecto importante da vida humana e, geralmente, tem uma associação positiva com a boa saúde mental. Embora a maioria dos estudos têm sido realizados nos Estados Unidos, em populações cristãs, nos últimos anos, vários dos principais resultados foram replicados em amostras de diferentes países e religiões.¹⁵ (MOREIRA-ALMEIDA; LOTUFO NETO; KOENG, 2006, p. 248, tradução nossa)

As revisões citadas nos auxiliam na confirmação do aspecto positivo que a religião pode assumir na vida dos indivíduos. Os autores fazem ressalvas aos estudos, pontuando que não foram observados em todos eles aspectos positivos quanto à religiosidade. Porém, os benefícios superam os possíveis malefícios quando falamos em saúde tanto física quanto mental. Assim, abordaremos como se dá a religiosidade contemporânea e que possibilidades ela abre ao ser humano.

¹⁵ “Religiousness remains an important aspect of human life and it usually has a positive association with good mental health. Even though most studies have been conducted in the United States in Christian populations, in the last few years several of the main findings have been replicated in samples from different countries and religions”

1.3 Religião no mundo moderno e contemporâneo

A religiosidade contemporânea mostra-se como um reflexo da modernidade, como Daniele Hervieu-Léger a concebeu em seu livro “O peregrino e o convertido: a religião em movimento” Embora a primeira edição tenha sido publicada em 1999, a percepção de Hervieu-Léger mantém-se perceptível nos dias atuais. A autora aponta, para a compreensão do conceito de modernidade, três elementos determinantes: o imperativo da racionalidade, a autonomia do indivíduo-sujeito e a diferenciação das instituições.

Na sociedade moderna, a racionalidade passou a ser o centro das criações, dos investimentos. O conhecimento dito racional tem lugar de destaque e ainda que sejam percebidas irracionalidades, somente o que a racionalidade consegue apreender é valorizado. Ainda que vejamos eficácia num conhecimento de cunho popular, por exemplo, duvida-se seriamente do mesmo, caso nenhuma produção científica o valide.

Quanto à autonomia do indivíduo-sujeito, é possível observar essa busca do indivíduo moderno de se apossar de suas significações de forma singular. Do interno para o externo, diferentemente das antigas tradições que impunham significados a partir de seus dogmas e valores externos aos indivíduos. Essa postura pode culminar tanto com uma perda de sentido, como veremos no capítulo 2, quanto com escolhas mais genuínas e conscientes, inclusive frente à religião.

A religião já teve um lugar de destaque na influência direta à conduta, aos valores, às leis e ao Estado. Ao contrário do que muitos teóricos postularam, a religião não desapareceu, não perdeu importância, mas mudou de lugar, de forma, e continua demandada por multidões. O que se observa é um aumento expressivo de denominações religiosas para tentar responder a indivíduos ávidos de vivenciar uma religiosidade.

Segundo Hervieu-Léger, “de maneira bastante surpreendente, o fim do século XX, marcado pelo enfraquecimento do poder regulador das instituições religiosas, se caracterizou por uma notável retomada das conversões” (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 106)

Desta forma, a mesma modernidade que questionou a religião e propiciou sua suposta queda acabou por lhe propiciar o “retorno” Quando usamos o termo retorno,

há que se questionar se este seria o mais adequado. A religião perdeu lugar de destaque na relação com o Estado, mas não deixou de existir. A religiosidade tomou novas formas de apresentação, encontrou outros espaços, novas configurações. Configurações estas que tentam responder às constantes demandas de uma sociedade que tem ausências de respostas suficientes como sua tônica. Este novo contexto favoreceu um intenso trânsito religioso, devido à influência do tom questionador que nos acompanha. As religiões não têm mais o controle de seus fiéis como se fossem escolhidos ou determinados por elas. Os fiéis é quem escolhem as religiões e do “que” delas se apropriam. Renato S. Pfeffer, no texto “O sagrado na sociedade do saber”, afirma que o religioso na contemporaneidade assume outras formas mas sem perder a importância para os indivíduos. Para o autor “a religiosidade atual não se orienta para as Igrejas e sim para o indivíduo. Nesse contexto de mercantilização religiosa, cada indivíduo cria sua religião privada. (PFEFFER, 2012, p. 231).

Esse trânsito religioso mais frequente, associado ao poder de escolha, designa o termo que Hervieu-Léger utiliza como “bricolagem religiosa” Para a autora esta é a característica mais marcante da religiosidade contemporânea. Apesar de aparentar haver um uso utilitário da religião, de alguma forma, os rituais, as normas e exigências institucionais vem de encontro a uma certa “herança cultural religiosa” que as legitima. Ou seja, há algo de inquestionável do religioso que nos rodeia, e que quando aparece em alguma religião, por meio de seus preceitos, pode nos levar a vivenciá-la.

Valores como a busca da paz, amor ao próximo, caridade, solidariedade, perdão, entre outros, que eram os pregados pelo catolicismo antes da secularização, continuam valorizados e observados em todas as religiões e vivências que podem levar a eles também. A própria lei é fundada nesses princípios, embora seja instrumento do Estado. Marcel Gauchet (2004) observa esta presença do religioso no Estado pelo viés dos valores arraigados nas constituições legais. Pontua em um diálogo com Luck Ferry que um viés religioso está presente nas “formas tradicionais de organização política, nas quais a lei é pensada como herança de uma tradição a qual se enraíza em um passado imemorial e finalmente divino” (FERRY; GAUCHET, 2004, p. 24)

Há algo de essencial que mesmo diante dessa bricolagem não se perde, pois nos é passado de geração em geração como valor essencial. A forma como cada qual acessa esses valores e como os dogmas religiosos favorecem o encontro com a vivência deles diz da particularidade de cada ser.

Apesar da percepção objetiva das afiliações religiosas observadas por Hervieu-Léger, Gauchet, Ferry, Mariano e os dados apresentados nas pesquisas do Censo, importa-nos ter como foco o caráter espiritual da relação dos indivíduos com o mundo. A importância de recorrermos às percepções desses autores, quanto às instituições religiosas, é que podemos compreender mais objetivamente a busca pelo religioso, que percebo como parte de um aspecto mais amplo do ser humano, que é a espiritualidade.

A percepção fenomenológica da espiritualidade nos auxilia a compreender a importância da mesma e sua constante busca pelo ser humano. Roese (2013), ao considerar o religioso como um aspecto da espiritualidade, amplia nossa visão quanto ao tema. A autora pontua que

a dimensão espiritual, por sua vez, é uma característica essencialmente humana, pois ela é que diferencia, sobremaneira, os seres humanos de outros seres vivos. O espiritual, aqui, não se reduz ao religioso, tampouco a uma ideia romântica de espiritualidade, onde o um indivíduo busca uma realização pessoal voltando-se para si mesmo. (ROESE, 2013, p.1.606).

Jaspers já apontava a importância da espiritualidade para o ser humano ao marcar que não devemos ser comparados aos animais como gostaria a biologia e pontua que “o homem (sic) [...] possui um destino cujo cumprimento é entregue a ele mesmo. (JASPERS, 2003, p. 19). É justamente essa instância espiritual do ser humano que o capacita à liberdade e à reflexão, diferentemente dos animais.

Pfeffer concorda com as percepções anteriores ao religioso e afirma que:

As crenças religiosas são respostas contemporâneas às dúvidas e aos problemas humanos. Todas elas possuem algum grau de validade ao servirem como orientação para os indivíduos em algum momento de sua vida. Também são dignas de interesse, pois aprendemos com elas acerca de quem somos. A religiosidade não camufla as perguntas últimas do homem (sic) como a morte e o significado da vida. Ela vai atrás de soluções e alternativas que garantam a dignidade do homem (sic). A modernidade com suas

mudanças aceleradas tenta escamotear essas questões. (PFEFFER, 2012, p. 223)

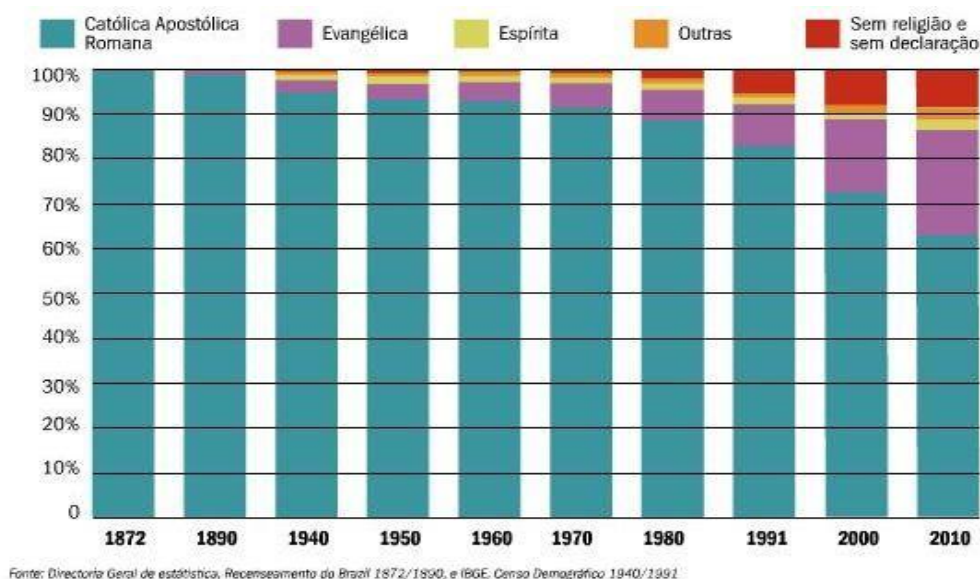
A partir de suas pesquisas Teixeira também nos diz de um uso da religião diante de dificuldades. Coloca que

o brasileiro, como diz o clássico personagem de Guimarães Rosa, gosta de “muita religião” e não se conforma com uma única parada, pois para ele uma só “é pouca” Ele precisa ampliar o seu campo de proteção contra o infortúnio. Os dados dos últimos censos apontam para essa realidade da experimentação religiosa, mas não se consegue ainda captar com precisão a declaração de múltipla religiosidade no país. Trata-se de algo muito comum no Brasil, embora o censo tenha registrado apenas 15,3 mil pessoas que apontaram para isso. (TEIXEIRA, 2012)

Ao observarmos o conceito de bricolagem religiosa e a pluralidade religiosa que vem tomando proporções cada vez maiores, como observado por Hervieu-Léger e Gauchet, podemos ver esses fenômenos como expressões desse caráter espiritual citado por Roese, Jaspers e Pfeffer, ou seja, como uma expressão da capacidade de liberdade e reflexão que o espiritual nos possibilita.

1.3.1 Religião no Brasil

Se levarmos em conta dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) é perceptível essa busca no Brasil:



Percebe-se uma ligeira queda nos declarados “religiosos” no último senso, que ocorreu em 2010, porém, mais de 90% dos brasileiros ainda declaram-se religiosos. Ao longo dos anos observa-se um aumento nos que se declaram sem religião, o que é passível de questionamentos. A pesquisa não contemplou a opção dos “sem religiões” expressarem se tem alguma outra forma religiosidade ou fé que não esteja representada por alguma instituição das citadas no instrumento. No entanto, os estudiosos Silvia Fernandes e Faustino Teixeira nos trazem percepções valiosas quanto ao contexto religioso brasileiro atual, declarado no Censo 2010.

Na entrevista “A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença” à revista on-line, do Instituto Humanitas Unisinos, Fernandes pontua que

nós identificamos em nossas pesquisas cinco tipos de pessoas sem religião: os de “religiosidade própria” são os que pertenceram a uma religião tradicional e se desvincularam mantendo suas crenças originais e, muitas vezes, rearranjando essas crenças com elementos do universo new age e práticas milenares, tais como pedras da sorte, cromoterapia etc.; há os sem-religião desvinculados, que não fazem composição religiosa, mas mantêm a crença em Deus. Esse tipo inclui ainda os agnósticos. Há os sem-religião críticos das religiões encarando-as como um modo de alienação do homem (sic); outro tipo é o sem-religião ateu e, por fim, identificamos os sem-religião tradicionalizados simplesmente pela falta de tempo de frequentar Igrejas. Esse tipo faz uma autoavaliação que não permite que ele se enquadre em nenhuma religião por não frequentá-la. (FERNANDES, 2012)

Diante dessas classificações, a pesquisadora compreende que os “sem-religião” pesquisados optam por não se dizerem pertencentes a nenhuma religião justamente por não terem uma prática totalmente condizente com as demandas religiosas. Isso não quer dizer que os mesmos não estabeleçam uma relação com as crenças e valores religiosos, pelo contrário, na visão de Fernandes.

Podemos também observar que as percepções de Hervieu-Léger (2002) também estão presentes no contexto brasileiro. Para compreender melhor o contexto atual, a autora pontua que há um paradoxo da sociedade moderna que favoreceu o encontro com o religioso. Mesmo com tanto avanço no campo do conhecimento científico, o ser humano não conseguiu garantir a paz, o bem-estar, a evolução como pensou que poderia. Houve grandes guerras nas quais o conhecimento científico foi usado para a morte e a tentativa de conquistar poder,

resultando em genocídios nunca antes vistos. A ciência em alguns aspectos trouxe avanços, mas a destruição foi surpreendente.

Essa certa frustração com a promessa da ciência associada ao fato de estar fundada nos “escombros” da religião que tornou-se autônoma do Estado, privada, mas não extinta, manteve a utopia de que a sociedade moderna pudesse trazer desenvolvimento e paz aos homens. No entanto, esses valores utópicos nada mais são que resquícios da promessa que a religião sempre colocou e atribuiu a si mesma.

Por outro lado, a característica da efemeridade da modernidade acaba por interferir na religiosidade hoje presente assim como uma herança desta era. Devido à velocidade das invenções que construímos, acabamos por buscar respostas velozes e novas, inclusive, no aspecto religioso. O que se observa é uma rotatividade e um aumento das denominações religiosas constantes e intensos. Isso é perceptível inclusive nas pesquisas do IBGE. Embora o Brasil ainda seja o país com o maior índice de católicos do mundo, é notável o aumento significativo da conversão a religiões evangélicas, o que dá mostras de que a influência das tradições religiosas católicas não é tão forte, comprovando que houve uma “crise das identidades religiosas herdadas” (HERVIEU-LÉGER, 2002, p. 107). Esta crise das tradições foi um impulsionador importante, junto à individualidade exacerbada que vivemos, para que, na atual sociedade, possamos falar de novas religiões e do trânsito religioso intenso. O censo 2010 do IBGE demonstra tal fato, visto que a população tinha expressiva declaração de pertença de mais de 30 denominações religiosas, isso sem considerar os de declaração não expressiva que foram agrupados na denominação de “outras” religiões. Além do crescimento no número de denominações religiosas, nota-se, pela população, a busca por outras religiões diferentes da religião tradicional, que é o catolicismo.

Quanto à variedade crescente, de filiações religiosas, Fernandes concorda com Teixeira, na entrevista intitulada “O campo religioso brasileiro na ciranda dos dados” à revista on-line, do Instituto Humanitas Unisinos”, ao colocar a existência de uma “transitoriedade” das escolhas religiosas na atualidade que marcam o declínio das declarações dos indivíduos como católicos e o aumento de outras denominações religiosas.

Quanto a essa percepção, Hervieu-Léger pontua:

A oposição entre as contradições do presente e o horizonte do cumprimento do futuro cria, no coração da Modernidade, um espaço de expectativas no qual se desenvolvem, conforme o caso, novas formas de religiosidade que permitem superar essa tensão: novas representações do “sagrado” ou novas apropriações das tradições das religiões históricas (HERVIEU-LÉGER, 2008, p. 40)

A modernidade abriu espaço para uma reconfiguração das relações com o religioso, tendo como resultado uma visão fundada na busca pelo individual, pela construção subjetiva da religiosidade. Ambientando a questão para nosso contexto, Ricardo Mariano considera que no Brasil

a separação Igreja-Estado rompeu definitivamente o monopólio católico, abrindo caminho para que outros grupos religiosos, em especial os mais motivados, militantes e competentes nas artes de atrair, persuadir e recrutar adeptos e de mantê-los religiosamente mobilizados, pudessem conquistar espaço, avançar numericamente, adquirir legitimidade social e consolidar sua presença institucional, mesmo que minoritária, nesse país cujo campo religioso foi durante a maior parte de sua história dominado por uma religião hegemônica privilegiada de diversas formas e incontáveis vezes pelo Estado. (MARIANO, 2002)

Embora, no Brasil, ainda estejam muito presentes as declarações de afiliação ao catolicismo, podemos observar um expressivo aumento das denominações religiosas, fazendo-nos inferir que a tradição religiosa vem perdendo seu espaço também em nosso contexto.

Em síntese, nesse capítulo, percebemos que a relação com a religião traz hoje um poder de escolha que abre aos sujeitos a possibilidade de serem mais conscientes em termos religiosos. Como pudemos observar, ainda há diversos estudos apontando para o fator benéfico da religião e a saúde em diversos aspectos, inclusive mental. Estes estudos apontam para uma maior sensibilização quanto à necessidade de mais estudos na área para que possamos compreender e pensar formas de lidar no âmbito de profissionais de saúde com a religião.

A seguir, avançaremos mais na percepção de que há uma sensação de desnortamento e questiona-se até que ponto essa perda de sentido tem seu caráter positivo, pois pode provocar reflexão, encontro com a consciência,

responsabilização e até transcendência. Para compreendermos melhor esses termos, na visão de Frankl, passemos ao capítulo 2.

2 CRISE DE VALORES E CRISE DE SENTIDO

Este capítulo aborda o percurso que a nossa sociedade trilhou, a partir da separação da Igreja do Estado, como nos aponta Paul Valadier, para chegar ao conceito de crise de valores identificado por Erich Fromm (1900-1980). Analiso ainda a relação que a crise de valores estabelece com a crise de sentido apontada nas teorias de Viktor Frankl, em torno do conceito de neurose noogênica, com o auxílio da compreensão de Anete Roese frente à questão espiritual.

2.1 O caminho para a crise de valores

Erich Fromm observa que a sociedade tecnológica sofre uma crise de valores, que tem como consequência um desnorreamento do ser humano. Assim, faz-se necessário compreender como se deu essa “situação” a partir da compreensão da interferência de diversos processos de ruptura e críticas à religião.

2.1.1 Técnica e religião

Para chegarmos ao atual estado de crise de valores, é importante observarmos o longo processo que culminou com a destituição dos valores supremos que serviam de orientadores à sociedade desde a Idade Média. A este processo deu-se o nome de secularização e Paul Valadier (1987) inicialmente define como “um fenômeno jurídico-político facilmente observável: o da separação entre as Igrejas e o Estado” (VALADIER, 1985, p. 15). Entretanto o autor aponta que este é apenas um dos três traços característicos desse fenômeno. Este conta ainda com “uma expulsão, cada vez mais acentuada, da religião para fora da esfera pública, e seu confinamento exclusivamente ao âmbito privado” (VALADIER, 1985, p. 16), e “a emergência das técnicas e das ciências” (VALADIER, 1985, p. 17).

Este processo começa a se evidenciar na sociedade ocidental da Idade Média, na qual para a Igreja era colocada a responsabilidade por referenciar todos os aspectos da vida. No entanto, as inúmeras guerras e mortes em nome da religião deram ao Estado argumentos para se tornar autônomo e regulador da vida social. Quando o Estado buscou sua autonomia, observou-se, por parte da igreja, a perda

do poder decisivo na vida social dos indivíduos, não só enquanto determinadora da política, mas também das condutas e valores sociais. O Estado passou a colocar o poder nas mãos do povo, não mais nas mãos de Deus, tornando-se laico. Desde que a Igreja não prejudicasse ou colocasse em risco a vida dos cidadãos, todos teriam direito a sua crença.

Resguardada a soberania do Estado, a quem se destinaria a função de determinar condutas e valores quando a Igreja passa a perder status na vida social? Se a Igreja não poderia mais dominar uma sociedade, quem determinaria tais valores sociais? Como não havia instituições suficientemente influentes e fortes para tal, ocorreu um esvaziamento dos valores supremos das sociedades que passaram pelo processo de secularização. Valadier afirma que na maior parte do mundo ocidental este processo já findou porque a separação entre Estado e Igrejas já está bem delineada, considerando as configurações que cada país ocidental nesse processo tomou. Diz

pelo menos no Ocidente, este processo está terminado: as condenações da ciência em nome do dogma, os combates do cientismo contra as crenças, e o laicismo militante são coisas passadas, o mesmo ocorrendo com o desejo de hegemonia política das Igrejas. (VALADIER, 1987, p. 21).

A ciência também contribuiu para a perda de poder da Igreja quando colocou como válido apenas o conhecimento adquirido por meio de métodos científicos, desprezando o aval da Igreja em suas construções. Demarcou que não cabia à Igreja adentrar em aspectos os quais não domina a técnica, como a de elaboração do conhecimento científico. Martin Heidegger, inicialmente no texto “A questão da técnica”, afirma que

pertence à técnica a produção e o uso de ferramentas, aparelhos e máquinas, como a ela pertencem estes produtos e utensílios em si mesmos e as necessidades a que eles servem. O conjunto de tudo isto é a técnica. A própria técnica é também um instrumento, em latim *instrumentum*. (HEIDEGGER, 2008, p. 12)

Essa definição diz da técnica utilizada pelo ser humano na construção dos instrumentos que utilizava para estar no mundo. A técnica utilizada pela ciência

difere da utilizada, por exemplo, por um artesão na elaboração de uma de suas peças. É própria da modernidade, pautada no controle da natureza e na exploração da mesma pela ciência. A técnica moderna passa a ser o instrumento norteador por meio de sua tentativa de controle. Tentar controlar o mundo pela via da ciência é o que restou à modernidade, que não tem mais um Deus que o faça e devolva a sensação de paz a essa sociedade moderna. Ao observar a importância do controle para a modernidade, Heidegger aponta que técnica moderna difere deste primeiro conceito justamente por sua peculiaridade na qual tem-se o objetivo de explorar a natureza a partir de sua dominação, seu desencobrimento. Afirma que, “por toda parte, assegura-se o controle. Pois controle e segurança constituem até as marcas fundamentais do desencobrimento explorador” (HEIDEGGER, 2008, p. 20)

A ciência valida seu pensamento através da técnica que, para se constituir, baseia-se na relação de causa e efeito observada nos objetos de estudo. Essa visão acaba por destituir Deus de seu lugar absoluto, pois este centro da religiosidade não se encaixa totalmente nos padrões técnicos científicos. Heidegger alerta para o risco da visão cientificista do mundo moderno diante de todas as coisas. Afirma que “assim, quando todo o real se apresenta à luz do nexo de causa e efeito, até Deus pode perder, nesta representação, toda santidade e grandeza, o mistério de sua transcendência e majestade” (HEIDEGGER, 2008, p. 29). Com essa visão cientificista tecnológica, a religiosidade, que tanto trouxe alento e também era depositária de valores norteadores aos seres humanos, acaba por ter que encontrar outro espaço.

Karl Jarpes, em seu livro “A situação espiritual de nosso tempo”, faz pontuações quanto à técnica, suas limitações e ambiguidades, dizendo que

não é possível conceber um estado durável e, ao mesmo tempo, satisfatório. A técnica não é susceptível de criar um mundo perfectível, antes engendra nele, a cada momento, novos obstáculos a implicarem novas tarefas. Provoca, pois, não apenas um mal-estar crescente, por essa imperfectibilidade ocasionado, mas, por outro lado, é-lhe mister permanecer tal qual é a fim de não se precipitar ao abismo; porque a inactividade de qualquer dos aspectos que comporta viria a significar o seu fim: chegado aos seus limites, o progresso cujo curso senão pode estancar revela distúrbios, ao passo que penetra em domínios ainda inexplorados, em virtude de um espírito de descoberta, de invenção, de planificação de criação

sem que o mundo técnico não poderá subsistir. (JASPERS, 1968, p. 107)

Roese concorda com Jaspers quando pontua que “a ciência moderna, pautada em abstrações e classificações excessivas, não correspondeu às expectativas por ela criadas e a existência pautada em interesses apenas se alastrou mais e contribuiu para a destruição da consciência da substancialidade” (ROESE, 2013, p. 1.632).

A técnica traz em si uma ambiguidade, pois, embora tenha a pretensão, não traz a resposta para todas as questões, está em constante processo de descoberta de novos conceitos que devem ser encaixados sempre nos mesmos parâmetros de pesquisa. Toda vez que algo é descoberto, devido à contínua demanda de conhecimento, em pouco tempo outra teoria surge. Não há uma constância, algo que seja superior em prevalência enquanto “verdade”, como havia antes quanto aos valores colocados pelas igrejas. Resta ao ser humano estar envolvido em um desnortamento, em crise.

2.1.2 Ciência moderna e valores

Como consequência deste processo que culminou numa crise de valores, Frankl observou que o conhecimento científico passou a apresentar-se em três formas principais: o psicologismo, o fisiologismo e o sociologismo. Concordava que o desenvolvimento da sociedade ocidental culminou numa grande aquisição de conhecimento por parte do ser humano nos âmbitos psicológico, fisiológico e sociológico. Porém, salientou que esse conhecimento tomou formas generalistas sinalizando-se mediante o sufixo “ismo. Tais formas tornaram-se mais uma tentativa da sociedade de reduzir o ser humano aos conceitos de cada área.

A primeira, na visão do autor, é uma forma de ver o ser humano sob o prisma de que as questões humanas estão ligadas a disfunções fisiológicas e poderiam ser resolvidas a partir desse tipo de intervenções. A segunda seria a generalização das questões à luz dos conceitos psicológicos como consequência de tentar reduzir o ser humano a mecanismos inconscientes, entre outros conceitos das teorias. E a terceira tenta justificar o sofrimento humano pelas desigualdades e conflitos sociais.

Nessas três visões, Frankl nos atenta para o fato de que o conhecimento científico acabou por desconsiderar a complexidade humana e sua necessidade de sentido, valores e norteadores resultando em um estado de crise existencial do ser humano moderno.

Afirma que

seja como for, em cada caso, a realidade é diminuída até se limitar a mero efeito, produto e resultado de fatos fisiológicos, psicológicos ou sociológicos. Mas onde se vê apenas efeito, não se é capaz de ver intenção, e onde não se vê intenção, não se pode ver sentido algum. A existência dessa forma é privada de sentido. (FRANKL, 1978, p.187)

Retomando o aspecto do paradigma científico, Gianni Vattimo (2003), este, ao mesmo passo que contribuiu para a quebra dos valores religiosos supremos na modernidade, culminou num declínio também do paradigma científico do Ocidente, devido a seu caráter questionador. A filosofia ocidental se apropriou de um pensamento metafísico que tentou englobar e explicar o mundo. Porém, ao desbravá-lo percebemos que nossos conceitos não são os únicos válidos e relevantes para as sociedades. Caiu a ideia de que o ocidente é o ápice da civilização humana ao nos defrontamos com outras realidades, que independem da visão metafísica ocidental, e que mesmo assim resultam em desenvolvimento humano e econômico. As realidades vivenciadas por exemplo no mundo oriental, o qual não dominamos, nos surpreendem. Conseguem associar o conhecimento da ciência a tradições milenares e conceitos de vida muito diversos dos que vivenciamos e veneramos sem aparentar tamanho desnorteamento.

A partir desse contexto, surgiu a sociedade moderna, que teve como característica mais marcante ser o que Valadier denominou de uma “sociedade de deliberação, esta sociedade não está desprovida de sentido, mas tenta abrir-se a ele sem nunca poder satisfazer-se com o sentido atingido” (VALADIER, 1987, p. 31) devido a ter se tornado uma sociedade questionadora. Tal situação, ao mesmo tempo que abre possibilidades para o novo, também desnorteia os indivíduos que ficaram sem referências fortes a que se apegar. A sociedade moderna, devido à pluralidade que possibilitou liberdade aos indivíduos, tornou-se a sociedade do imperativo de uma individualidade desnorteada.

Edgar Morin (2011) coaduna com Valadier, ao identificar uma crise na modernidade que se dá quando a postura questionadora própria da modernidade se volta contra ela mesma. Pontua que

a crise da modernidade surgiu a partir do momento em que a problematização, nascida da modernidade e que se voltava para Deus, a natureza, o exterior, se voltou, então, para a própria modernidade. A ciência se instala doravante em uma ambivalência fundamental. (MORIN, 2011, p. 23).

Nota-se que os avanços tecnológicos que vivemos são inquestionáveis, porém, seus riscos, inclusive as nossas vidas, também nos rodeiam. Percebe-se que a racionalidade não trouxe paz ao ser humano, pelo contrário,

as guerras se multiplicam no planeta e são cada vez mais caracterizadas por seus componentes etnorreligiosos. Por toda parte, a ordem cívica regride, e as violências gangrenam as zonas suburbanas. A criminalidade mafiosa se tornou planetária. A lei da vingança substitui a lei da justiça, pretendendo ser a verdadeira justiça. As concepções maniqueístas se apoderam das mentes glorificando a racionalidade. (MORIN, 2011, p. 8)

Tal fato se dá porque o conhecimento produzido pela racionalidade também é usado contra o desenvolvimento humano, em prol da morte justificada em fundamentalismos e intolerância.

Outro questionamento que culminou nesta crise é que os especialistas, com seus conhecimentos, não conseguiram responder à complexidade das demandas do ser humano. Portanto, dividir-nos com a finalidade de aprofundar o conhecimento de nossas questões, não nos garantiu sua compreensão. Concluindo, desta maneira, que a ciência, com seu alcance limitado, não constitui a única resposta para nossas questões.

A psicanálise foi uma teoria marcante tanto para a instituição da disciplina da psicologia quanto para o declínio dos paradigmas científicos de sua época, baseados no princípio da racionalidade. Freud fundou uma teoria que refletiu tanto na visão dos psicólogos quanto na religião, quando precipitou uma crise no paradigma científico moderno, destituindo o lugar da razão, ao afirmar ser o inconsciente o grande determinante do ser humano.

Em tempos mais recentes, devido à intensa procura dos indivíduos por respostas que a ciência não conseguiu dar diante do aspecto humano, Morin (2002) vem questionar que, devido à complexidade da vida, o paradigma que orientou o ser humano por muito tempo em suas descobertas científicas já não serve mais ao ser humano atual.

Morin aponta que “esta crise atinge nossos mitos mais importantes: progresso, felicidade, dominação do mundo” (MORIN, 2011, p. 25). Na medida em que vivemos duas grandes guerras tão devastadoras, fica difícil argumentar que este conhecimento desenvolvido pela sociedade moderna tem um lado positivo que favorece exclusivamente o progresso humano. Estas guerras comprovam o quanto retrocedemos, ao excluir a importância do ser humano diante desse contexto e o uso do conhecimento a esse favor. Inúmeras foram as vítimas dessas guerras com o uso da tecnologia desenvolvida pela ciência que prometia favorecer a vida. A indústria bélica para esse fim atingiu um nível de destruição nunca antes visto. Prova disso são os armamentos nucleares produzidos e o resultado de seu uso. Para os dias atuais, podemos pensar no quanto se desenvolveu o potencial bélico e como ele ainda é utilizado nas guerras em diversos países ainda pelo mundo.

Também o mito de que dominamos o mundo com o conhecimento produzido na modernidade não se sustenta, visto que a natureza sempre nos mostra que não podemos dominá-la. Esta prova está nas diversas catástrofes naturais que nos ocorrem como produto da tamanha intervenção que temos nela. São furacões, deslizamentos gigantescos, inversões térmicas, escassez de recursos naturais, entre outras catástrofes naturais de grandes proporções.

2.1.3 Crise de valores

Entre as consequências do processo de secularização, este ocasionou uma perda de valores supremos e o desnorreamento do ser humano da sociedade moderna. Estabeleceu-se um novo *ethos* na sociedade moderna. Os valores supremos são valiosos para que os seres humanos obtenham referenciais a que seguir, conseguindo estabelecer um sentido para as próprias vidas, sentindo-se parte de algo maior que é a unidade social a que pertencem. Em 1977, Erich

Fromm, psicólogo, se aprofundou numa abordagem que relacionou os adoecimentos mentais a crise de valores por que passa o ser humano.

Fromm traz construções que nos convidam a pensar a sociedade brasileira a partir da previsão de como seria a sociedade americana (considerando a grande influência desta cultura em nosso país) do ano 2000. Em sua obra “A revolução da esperança” realizou uma análise da sociedade industrial da época e suas consequências sobre o ser humano. Fala-nos de uma primeira revolução industrial em que o ser humano substitui a “energia viva” pela “energia mecânica”, ou seja, utilizávamos a energia de nossos corpos e animais para produzir nossos objetos e passamos a utilizar a energia produzida pelo vapor, petróleo, eletricidade, átomo, etc. Numa segunda revolução, o pensamento humano também começa a ser substituído pelo pensamento gerado por máquinas cibernéticas que conseguem lidar com dados de forma precisa, aumentando a capacidade de produção industrial.

Como consequência deste processo afirmou que, “tendo perdido a fé religiosa e os valores humanistas a ela ligados, ele (o ser humano) se concentrou nos valores técnicos e materiais e perdeu a capacidade para experiências emocionais profundas” (FROMM, 1977, p. 20).

A sociedade fala da existência da fé em Deus, no entanto, se orienta pelo paradigma do materialismo, demonstrando que, de forma inconsciente, aquela fé orientada por valores humanos não é mais a que impera.

Fromm observou que

continuamos professando o individualismo, a liberdade e a fé em Deus, mas nossas profissões estão se gastando quando comparadas com a realidade da conformidade obsessiva do homem (sic) da organização, guiada pelo princípio do materialismo hedonista. (FROMM, 1977, p. 43).

Para o autor o sistema tecnológico tem dois princípios orientadores. O primeiro o ser humano faz algo pura e simplesmente porque é possível e não questiona se pode causar mal à sociedade investir em quaisquer criações científicas. A partir deste princípio, diversos inventos, que trazem consequências negativas para a sociedade, são criados de forma indiscriminada. O segundo princípio é o da “eficiência e produção máximas”, que passou inclusive a ser indicador de

desenvolvimento dos países. Quanto mais se produz, mais avançado este país é considerado, ainda que se produzam bens de péssima qualidade. A qualidade baixa dos produtos acaba por ser um estimulante ao aumento do consumo, bem como a ideia de que consumir é ter liberdade, é ser dono de si (remetendo a uma “pseudo-individualidade”), é assumir o estilo de vida mais aceitável socialmente.

Fromm nos auxilia a pensar nos efeitos da configuração social no equilíbrio psicológico do ser humano, abordando os valores conscientes e inconscientes. Designa que os valores inconscientes eram os que determinavam a práxis humana. Afirma que “valores inconscientes que motivam diretamente o comportamento humano são aqueles criados no sistema social da sociedade burocrática e industrial, os de propriedade, consumo, posição social, diversão, emoção, etc” (FROMM, 1977, p. 100).

Como resultado desta sociedade aponta que ela “reduz o homem (sic) a um apêndice da máquina” (FROMM, 1977, p. 54), “torna-se uma coisa e deixa de ser humano” (FROMM, 1977, p. 55). O ser humano da sociedade tecnológica vive em função dela, consome o que ela produz e trabalha tanto mais seja necessário para obter meios de consumir mais e mais. Se observarmos melhor, até o conhecimento e a arte servem ao consumo porque só é estimulada se servir para ser “comprada”, consumida. Do contrário, é desestimulada pelo desinteresse em valorizar qualquer produção humana não rentável.

Uma das consequências da sociedade tecnológica apontada por Fromm seria o que ele intitulou de “síndrome de alienação”, na qual o ser humano mantém-se só, não por uma escolha consciente, e com dificuldade de se perceber neste contexto, mantendo-se passivo diante dele.

Fromm compreende que

a passividade do homem (sic) é apenas um sintoma numa síndrome total que podemos chamar de “síndrome de alienação” Sendo passivo, ele não se relaciona ativamente com o mundo e é forçado a submeter-se aos seus ídolos e às suas exigências. Por conseguinte, sente-se indefeso, solitário e ansioso. Tem pouco senso de integridade ou de identidade própria. A submissão parece ser a única maneira de evitar a ansiedade intolerável, e mesmo a submissão nem sempre alivia sua ansiedade. (FROMM, 1977, p. 55)

Diante de tantos avanços tecnológicos, observa-se que o ser humano sonha com um projeto mais ousado e vem investindo cada vez mais nele, que é criar inteligências artificiais tão complexas quanto a inteligência humana. Quanto a essa atração pela tecnologia pontua que

não se pode deixar de suspeitar que, muitas vezes, a atração pela ideia do computador-homem (sic) é a expressão de uma fuga da vida e da experiência humana para a experiência mecânica e puramente cerebral. (FROMM, 1977, p. 59)

Este intento pode remeter a mais um intuito de negar o lado humano, com suas vicissitudes e deficiências. Porém, esta negativa não garante a possibilidade de que nosso lado humano possa deixar de existir; assim, inevitavelmente, teremos que lidar com ele, cedo ou tarde. Seguindo esse raciocínio, se é um intuito de negar a vida, também pode ser uma forma de negar a morte. Apesar de tanto conhecimento que nossa sociedade constrói a morte, é um fato que alcança a todos e nunca conseguiremos vencê-lo.

A finitude é algo inerente ao ser humano e nos causa ansiedade. Está em nossa essência percebermos que caminhamos para morte. Diante dessa constatação, buscamos estratégias para lidar com a ansiedade que este fato causa. Porém, saídas criativas para este impasse, como encontrar um sentido para nossa vida diante do inevitável, exigem muito de nós, fazendo com que se produza esta síndrome de alienação já identificada por Fromm.

O autor salienta mais dois efeitos patogênicos da sociedade tecnológica: o desaparecimento do isolamento e do contato humano pessoal. A esfera da vida privada reduziu-se e o ser humano da sociedade tecnológica não tem mais momentos de isolamento. Estes momentos são importantes para a reflexão e para um desenvolvimento produtivo das pessoas. Os contatos humanos tornam-se superficiais, pois tendemos a responder ao que julgamos ser o ideal. Neste aspecto faz ainda uma crítica à psicologia, que termina por, através da padronização de testes, apontar quais comportamentos e respostas são adequadas ao que a sociedade tecnológica espera. Assim, o ser humano é levado a reproduzir tais padrões que não se sustentam solidamente e a evitar ser autêntico.

Fromm concorda com Vattimo quando observa que a religião garantia ao ser humano essa certeza de que ele necessitava para se guiar. Certeza esta que sai de cena devido ao processo de desnortamento e de um estado de crise de nossa sociedade. Ao se orientar de acordo com os preceitos religiosos, o ser humano satisfazia essa necessidade de norteadores. Tais conceitos direcionavam-no para a busca da salvação de sua alma. Acrescenta que o ser humano

tem de encontrar princípios de ação e de tomada de decisões que substituem os princípios do instinto; tem de encontrar uma estrutura de orientação que lhe permita organizar uma imagem coerente do mundo como condição para ações coerentes; tem de combater não só os perigos da morte, da fome e de ferimentos, mas também outro perigo que é especificamente humano: o de enlouquecer. (FROMM, 1977, p. 75)

Como ponto fundamental no ser humano, enfatiza sua “necessidade de certeza” Para o autor, estado de dúvida, diante das situações que exigem tomadas de decisão rápida, pode ser negativo quando estamos sem referenciais. Identifica que “as dúvidas que o assaltam quando deve decidir – muitas vezes rapidamente – provocam tensão dolorosa e podem até mesmo pôr seriamente em perigo a sua capacidade de decisões rápidas” (FROMM, 1977, p. 62)

Não devemos deixar de observar que o estado de dúvida tem seu lado positivo, ao trazer a possibilidade de reflexão e criação de novas saídas. Porém, Fromm marca que a ausência de norteadores com a intensa frequência que nossa sociedade vivencia gera angústia excessiva. Perdemos esse “suposto” equilíbrio porque na atualidade os norteadores são muito escassos e pouco relevantes.

Acreditou-se que, com a ciência, conseguiríamos certezas e também a dominação da natureza, do tempo, da vida e um aumento da capacidade de produção. De fato, a sociedade ocidental produz conhecimento e objetos como nunca antes vistos, porém a um custo muito alto. Como pudemos observar no primeiro capítulo, o ser humano nunca queixou tanto de depressão, violência, compulsões (a sexo, drogas, comida, compras, etc) e Transtorno de hiperatividade (TDHA). Há uma busca intensa para calar esses sintomas com uma demanda de medicalização e muita resistência por parte dos pacientes a aceitarem a relação que

existe entre essas doenças e a marginalização do aspecto humano e as responsabilidades que isso implica.

Essas queixas são o reflexo de uma sociedade na qual o “ser humano” não tem espaço, só o consumo, a felicidade a qualquer custo. O “ser humano” aqui no sentido de que necessita voltar a compreender e aceitar nossas formas de ser no mundo com tudo de bom e com tudo de ruim que temos.

Fromm observa que temos uma diferenciação frente a outros animais porque nossos comportamentos não são guiados exclusivamente pelo instinto como eles. Nossas decisões dependem da elaboração de respostas que avaliam situações complexas frente às demandas. O fato de termos consciência faz com que paguemos o preço da insegurança por não termos a certeza de que tomamos as melhores decisões. Salienta que

ele (o ser humano) tem de se proteger não só contra o perigo de perder sua vida como também do perigo de perder seu juízo. O ser humano, nascido nas condições aqui descritas, realmente enlouqueceria se não tivesse um sistema de referência que lhe permitisse, de alguma forma, sentir-se à vontade no mundo e de fugir à experiência do desamparo, da desorientação e do desarraigamento totais. (FROMM, 1977, p. 75)

Diante dessas pontuações, o autor fala da necessidade de aderir a sistemas de orientação e devoção como estratégia para lidar com a possibilidade de enlouquecer. O ser humano moderno, embora tentasse, não conseguiu escapar de si mesmo, ao querer tornar-se racional. Tal empreitada fez com que ele se deparasse com a necessidade de reconhecer o lado humano com relação às emoções, dentre outras particularidades humanas. Fromm constata que

o homem (sic) não só tem uma mente e necessita de um sistema de orientação que lhe permita compreender e estruturar o mundo que o rodeia; ele tem um coração e um corpo que precisam ser ligados emocionalmente ao mundo – ao homem (sic) e à natureza. (FROMM, 1977, p. 80)

O autor aponta para a importância de observar que há uma diferença entre o que pensamos ser nossos valores e o que realmente o são. Dizemos ter como valores a compaixão, amor, esperança, individualidade entre outros, no entanto,

agimos como se tivéssemos o poder, o consumo, a propriedade, a posição social, dentre outros. Fato observado nos comportamentos que valorizamos, nos quais veneramos quem alcança esses valores típicos da sociedade industrial. Essa contradição de valores que mobilizam nossas ações (inconscientes) e os que dizemos ter (conscientes) trazem ao ser humano um sentimento de culpa e uma necessidade de encontrar norteadores que o auxiliem a se aproximar mais dos valores conscientes e humanistas.

A constituição dos valores conscientes e humanistas vem de um longo período, pelo menos 4.000 anos, no qual a relação com o sagrado, entendido aqui como Deus, orientava as atitudes do ser humano. Sermos orientados pelos valores da sociedade industrial é um fato recente, se comparado com o tempo em que imperou a influência da religiosidade nas condutas humanas. Fromm pontua que, “para os ocidentais, surge a questão de saber se a hierarquia de valores apresentada pela religião ocidental pode ter qualquer outra base que não a da revelação feita por Deus” (FROMM, 1977, p.101) e aponta três saídas que estes “descrentes” têm seguido diante desse questionamento: o relativismo, o conceito dos valores socialmente imanentes e o dos valores biologicamente imanentes.

A postura relativista é utilizada por algumas pessoas para marcar o respeito que se deve ter ao gosto pessoal diante dos valores. O conceito dos valores socialmente imanentes diz dos valores que devem ser seguidos para o bem de toda uma sociedade e ser aplicados também ao âmbito social. No entanto, quem dita esses valores são pessoas que estão no poder e argumentam serem ditados por Deus ou pela natureza humana. O conceito dos valores biologicamente imanentes justificam valores como amor, lealdade e solidariedade, entre outros, por serem observáveis também na relação de outros animais e por tanto são tidos como “naturais” e inevitáveis para quem os segue.

Fromm faz uma observação sobre o que vem a ser esses valores supremos e positivos. Afirma que em todas as sociedades há um consenso do que significa estes “valores supremos”, bem como, o que venha a ser um valor negativo e inferior. Os valores supremos são aqueles ligados à valorização do amor, do altruísmo, da compaixão, e os negativos ligados à agressividade, ao egoísmo, e à competitividade. Porém, Fromm salienta que esses valores podem se inverter diante da necessidade humana de sobrevivência e em situações nas quais as condições

dignas de vida são furtadas ao ser humano. Para ele, condições sobre-humanas, como as vividas hoje, são fatores dificultadores importantes para o ser humano seguir os valores supremos e até mesmo impossibilita-lhe a escolha.

Voltando à hipótese de que o ser humano em questão não está em condições de optar por valores supremos no âmbito da sociedade industrial, é justificável que ele busque a religião. Fromm projeta que, diante dessa necessidade de referenciais e valores, uma tendência seria o aumento da busca do ser humano por religiões, como o budismo, judaísmo e cristianismo. Isto por perceber que essas religiões oferecem uma nova visão religiosa do ser humano, na qual ele não deve ser nem submisso a um sistema autoritário religioso como anteriormente, mantendo sua liberdade, nem precisa abrir mão de seus laços emocionais, como na proposta inicial da modernidade. Estas religiões ideologicamente trazem uma proposta de vivenciar intensamente os laços de fraternidade.

Neste aspecto, Fromm questiona se este não seria, então, um momento adequado ao surgimento de algo positivamente novo. Alude ao processo de transformação vivido pelas lagartas, que acaba por culminar com algo de tamanha positividade e beleza quanto à borboleta. Assim, Fromm vê o contexto da modernidade não só como o de uma crise, mas também como o de uma oportunidade de avanços para o ser humano.

2.2 Crise de Sentido

Frankl percebeu que os indivíduos passaram a pedir à ciência a resposta para suas angústias. Observa que “a consulta médica transformou-se num posto de escuta para todos os desesperados da vida, para todos os que duvidam do sentido de sua vida” (FRANKL, 1989, p. 28). Mas, atualmente, a existência desse lugar tornou-se questionável, pois, ainda que exista a demanda da escuta, o volume de trabalho dos profissionais da saúde é notadamente elevado, fazendo com que a escuta fique cotidianamente em segundo plano. Dessa forma o lugar da escuta não se faz presente e a angústia impera já que não é ouvida, esvaziada.

A psicologia, devido à forte influência da psicanálise, não percebeu esta outra esfera da vida, que é a espiritual, pois passou a generalizar o conhecimento de Freud. Por muito tempo atribuía aos traumas o motivo para as doenças mentais que

surgiam nos consultórios, e, ao encontrá-los, encontrariam também a cura para o sofrimento mental dos pacientes que sofriam de neuroses em geral. Como o trauma principal estaria num registro inacessível, inconsciente, resta ao paciente se conformar e aceitar que fatalmente terá que lidar com essa neurose que sempre permeará um sintoma ou outro em sua vida. O que Frankl observou foi que os pacientes nem sempre padeciam de uma neurose psicogênica, mas de uma neurose noogênica, e diz: “Expressão que cunhei para designar as neuroses configurativas menos de doenças mentais do que de carência espiritual. São estados mórbidos assinaláveis, não raro, por sentimento abissal de falta de sentido” (FRANKL, 1990b, p. 15). Diante desse estado o ser humano pode vivenciar três consequências: querer o que os outros querem tornando-se objeto de um conformismo; fazer o que os outros querem, tornando-se objeto de um totalitarismo; ou desenvolver uma neurose noogênica.

Frankl conseguiu identificar que o ser humano com uma neurose noogênica padecia de uma crise de sentido que a ocasionava. Notou que a crise de sentido está relacionada à crise de valores, afirmando que

a neurose noogênica não se volta para os complexos e conflitos no sentido tradicional, mas para os conflitos da consciência moral, para a colisão de valores e por último, mas não menos importante, para a sensação de falta de sentido, que às vezes também pode encontrar expressão numa sintomatologia neurótica (FRANKL, 1990a, p. 19).

O autor percebe que à medida que se acentua a crise de valores, mais aumenta a queixa dos indivíduos pela perda do sentido de vida.

Outro conceito importante utilizado por Frankl é o de *suprassentido*, que nos auxilia a compreender por que as sociedades anteriores ao processo de secularização não apresentavam crises de sentido. O suprassentido seria um sentido que compreende todo o universo do ser humano e, representa uma totalidade para a qual se dirige. De certa forma, os valores supremos, que foram depreciados no processo de estabelecimento da ciência moderna, buscavam remeter ao encontro com essa totalidade através da promessa da salvação. Essa possibilidade de salvação acalentava os fiéis diante das adversidades, assim como o suprassentido fazia com que os indivíduos, ao se dirigirem a eles, encontrassem o sentido da vida. Embora atualmente não esteja tão clara para todos a existência

deste suprassentido, quando o ser humano se direciona para ele para encontrar sentido para a vida, pode inclusive curar-se das neuroses noogênicas. O suprassentido seria ainda, em última instância, o Transcendente ou Deus, quando visto como símbolo de uma totalidade, a compreensão e experimentação de um todo inalcançável.

Segundo Frankl (1990), as tradições religiosas serviam de apoio diante de situações angustiantes, oferecendo um norteador, um sentimento de certeza frente às inseguranças. No entanto, os pacientes, com a perda de uma forte influência religiosa em suas vidas, não tiveram este apoio da ciência, que generalizava o sofrimento mental e o reduzia a um trauma. A felicidade que o conhecimento prometeu ser capaz de produzir traz subprodutos negativos, como o estresse, a violência, a banalização da sexualidade, depressão, drogadição, etc. Há uma certa “crise da alma”, pois o individualismo, fruto de uma sociedade desnordeada, causa ao ser humano a solidão e a sensação de um “vazio espiritual”. O autor identificou que os pacientes vinham aos consultórios buscar respostas para a angústia espiritual que os assola e até os dias atuais é perceptível que o fazem. Salienta que “se eu devesse denunciar as causas determinantes do vazio existencial, diria que eles são redutíveis a uma dupla realidade: a perda da capacidade instintiva e a perda da tradição” (FRANKL, 1990b, p. 15). Não há nem um instinto, nem uma tradição que diga ao ser humano o que fazer, tampouco este indivíduo conhece efetivamente seu próprio querer. Isso não implica dizer que todo ser que segue uma tradição religiosa certamente terá encontrado seu sentido de vida, mas a existência dessa tradição, que por tanto tempo que tentou firmar-se como norteadora, pode ser um facilitador nessa busca.

Retomando as observações de Jaspers, este afirma a existência de uma “crise da organização atual da existência”. Pontua que “a decadência tem uma causa espiritual. A autoridade fora o estilo dos vínculos humanos numa base de confiança; conferia a ela um elemento legal e reatava o indivíduo à consciência do ser. Esta forma dissipou-se definitivamente no século XIX, sob o fogo da crítica. (JASPERS, 1968, p. 127). O autor já observava um estado de crise ao qual Frankl posteriormente remeteria como consequência da perda de valores supremos, ou como diria Jaspers “autoridade”

Thiago A. A. Aquino, ao perceber este desnorteamento da modernidade ainda ecoando em nossa sociedade atual, pontua que,

com a dessacralização do mundo, o homem (sic) precisou encontrar um sentido para sua vida por outras vias, não apenas a religiosa, mas a secular. Não obstante, nos tempos de repressão da religiosidade humana, a experiência religiosa encontra-se mais próxima do que ele mesmo pode admitir; seja nas experiências de seus antepassados (homem (sic) arcaico), ou do seu inconsciente espiritual/religioso. Com a perda das tradições na sociedade moderna, as sociedades dessacralizaram o cosmos, e o profano ocupou espaço contínuo, o que pode ter ocasionado o fenômeno de massa do vazio existencial. (AQUINO, 2012, p.131)

Esta crise de valores resultante da perda dos valores supremos, consequência do cientificismo e do individualismo exacerbado, para Frankl, culmina com uma crise de sentido de vida porque provoca o que se intitulou de “vácuo existencial” Deste termo diz: “Refiro-me àquele sentimento de perda do sentido (*Sinnlosigkeitsgefühl*), que pelo visto se apodera cada vez mais do homem (sic) de hoje, e que define como vácuo existencial” (FRANKL, 1989, p. 8) Este vácuo nada mais é que um sentimento de ausência de sentido, advindo de nosso vazio espiritual, e pode assumir também uma expressão na coletividade. Pode aparecer sinalizado por quatro tipos de sintomas: o “fatalismo”, “atitude existencial provisória”, “o pensamento coletivista” e o “fanatismo”

No fatalismo, diante do agir, o indivíduo se vê sem saída diante de seu futuro, pensa que só resta a ele seguir aos demais por julgar que seu destino é muito mais poderoso e inquestionável, restando curvar-se a ele, adotando uma atitude conformista. Ressalta que, por vezes, o acesso ao conhecimento pode ser utilizado para justificar esse fatalismo, visto que o conhecimento, sobretudo o científico, ainda tem um poder de se colocar enquanto verdade, cabendo questioná-lo.

Na atitude existencial provisória, o indivíduo se nega a agir por se apoiar na provisoriedade do futuro, na ausência de certezas. Assim, resta-lhe vivenciar o cotidiano, sem se ocupar da possibilidade de construir algo valioso para si. Diante dessa atitude, é importante que o ser humano constitua projetos para seu futuro, possibilitando-o agir mesmo diante de incertezas.

Sobre o pensamento coletivista, Frankl observa ocorrer em meio a massa, ou seja, uma situação coletiva, social, em que não há lugar para as individualidades, para a expressão das personalidades, que devem ser sufocadas em prol de uma suposta igualdade. Observa que o pensamento coletivista retrata uma negação dos indivíduos com a responsabilidade, inviabilizando a liberdade dos seres humanos.

Em decorrência deste pensamento coletivista, constitui-se o sintoma do fanatismo que se apresenta na desconsideração qualquer visão contrária à da massa. O fanatismo é risco à sociedade na medida em que é manipulável pela opinião pública e pode culminar com o indivíduo ignorando o direito à liberdade alheio e consequentemente a dignidade humana.

Estes sintomas são perceptíveis na sociedade, de forma mais ampla, e ocorrem inter-relacionadamente e concomitantemente, sinalizando a existência de um aspecto coletivo da neurose noogênica. Entretanto, o autor ressalta a necessidade do cuidado ao falar de neurose noogênica coletiva, para evitar generalizações e pensar que todos os indivíduos se encaixam nestes sintomas. Mesmo diante destas expressões coletivas da neurose noogênicas, é preciso atentarmos para o fato de que a construção de sentido é individual, é única, portanto, não há resposta válida para todos.

Embora constata-se que os sintomas apresentados anteriormente são fruto de uma situação de crise de valores e de sentido, Frankl vê nesse momento não só a crise, mas também a oportunidade. Roese concorda com Frankl, ao apontar que

as crises são fundamentais para o desenvolvimento existencial, elas impulsionam o indivíduo forçando-o a tomar decisões, a tomar medidas, a encaminhar mudanças, a ser responsável [...] o que caracteriza a crise humana no mundo contemporâneo é seu caráter generalizado. Não se trata de um mal individualizado, mas de um mal-estar generalizado, cujos sintomas afetam um grande contingente de pessoas (ROESE, 2013, p. 1.615).

Segundo Frankl, nesses momentos de perda de sentido da vida é que o ser humano pode transcender a si mesmo, realizando uma inclinação natural, comum ao ser humano. Afirma que “ser homem (sic) necessariamente implica uma ultrapassagem. Transcender a si próprio é a essência mesma do existir humano”

(FRANKL, 1990b, p. 11). Na crise é que podemos fazer o encontro com um aspecto crucial na promoção da transcendência e no encontro com o sentido, a consciência.

2.2.1 A consciência e a busca de sentido

Seria possível ao ser humano encontrar sentido através da consciência, pois, para o autor, ela é um órgão de sentido. Diz que “poder-se-ia defini-la como a capacidade de revelar o sentido primordial e singular que cada situação traz em seu bojo” (FRANKL, 1990b, p. 19). Neste processo de estabelecimento da consciência, pode o ser humano restabelecer valores, nos quais possa novamente se apoiar e retomar a sensação de segurança que a busca por respostas dadas pelas tradições lhe trazia.

O autor parte do pressuposto de que o ser humano é essencialmente “um ser em busca de sentido, um ser que quer encontrar para toda a sua existência e para cada situação no interior da mesma um sentido – e que depois quer realizá-lo” (FRANKL, 2003, p.14).

O fato de estar numa busca de sentido permite perceber que só no ser humano é observada a capacidade de transcendência de si mesmo e a partir dessa transcendência é que o autor vê a possibilidade do ser humano sentir-se realizado e reduzir essa sensação de vazio existencial que, quando cristalizada, causa-lhe enfermidades. Afirma que

a vontade de sentido constitui, em meu entender, um dos aspectos básicos de um fenômeno a que dou o nome de transcendência de si mesmo. Esta autotranscendência do existir humano consiste no fato essencial de o ser humano sempre “apontar” para além de si próprio, na direção de alguma causa a que serve ou de alguma pessoa a quem ama. E é somente na medida em que o ser humano se autotranscende que lhe é possível realizar-se – tornar-se real – a si próprio. (FRANKL, 2003, p. 20)

Uma via de promoção valiosa para o estabelecimento da consciência seria a educação, devido ao seu potencial de estimulá-la no âmbito coletivo. Para o autor,

uma sociedade que nos estimule para um encontro com a consciência pode nos favorecer o encontro do sentido de vida. Este estímulo pode se dar por meio de uma educação, de certa forma libertadora, se nos fizer refletir sobre nossa responsabilidade diante dos fatos, evitando puramente a transmissão de conhecimento técnico. No âmbito da saúde, pontua a importância dos profissionais, aos quais os pacientes pedem respostas a essa ausência de sentido, também incentivarem e favorecerem o encontro dos indivíduos com o sentido único de suas vidas.

Para Frankl (2007), a consciência nos orienta para o que ele identifica como um inconsciente espiritual. Afirmar que “o inconsciente não se compõe unicamente de elementos instintivos, mas também espirituais” (FRANKL, 2007, p. 19). Este inconsciente espiritual seria diferente do inconsciente instintivo que nos direciona à manutenção das necessidades mais básicas de sobrevivência. Embora o inconsciente instintivo esteja ligado à sobrevivência, este não é mais importante ou relevante para o ser humano que o inconsciente espiritual. Pelo contrário, o espiritual, se abandonado, faz com que o ser humano perca inclusive suas motivações para lutar pela sobrevivência.

O inconsciente espiritual nos direciona para o sentido da vida, através da intuição, e tem três aspectos primordiais: o ethos, a estética e o amor. Estes aspectos convergem, através da consciência, para a realização dos valores, utilizando-se de nosso potencial de transcendência. Em outras palavras, através da consciência, que nos orienta pela intuição, acessamos o inconsciente espiritual em seus aspectos primordiais e, por consequência, podemos vivenciar e estabelecer valores. O encontro com os valores seria a via fundamental para o encontro com o sentido de vida que o ser humano persegue por natureza. Sublinha que “sempre que realizamos valores, estamos cumprindo o sentido da existência, estamos impregnando-a de sentido” (FRANKL, 1978, p. 235)

Frankl aponta três categorias de valores fundamentais o valor criador, o vivencial e o de atitude e conceitua que

os valores podem ser realizados de três modos distintos: criando algo, o mundo, por exemplo; experimentando algo, como seja, abrindo-nos para o mundo, para a beleza e a verdade da vida;

finalmente, sofrendo, sofrendo a existência, o destino. (FRANKL, 1978, p. 235)

Alguns indivíduos podem encontrar o sentido para a vida ao investir em seu potencial criativo, desde que suas criações estejam investidas de valor para os mesmos. A vivência das diversas experiências do mundo também nos possibilita o encontro com o sentido de vida, se este processo for vivenciado enquanto um valor para os indivíduos que as experimentam. A contemplação das criações humanas ou da natureza, por exemplo, abre a possibilidade de transcendência de si mesmo, segundo Frankl.

Na construção dos valores, a possibilidade de transcender a si mesmo, de forma mais potente, segundo o autor, seria a partir do sofrimento humano. O sofrimento se diferencia do desespero. O sofrimento remete à dor, às doenças incuráveis, às situações-limites, enquanto o desespero é expressão de que nestas situações de sofrimento os pacientes não encontram sentido. Frankl aponta que, para lidar com as questões que causam sofrimento, surge a oportunidade de crescimento, de restabelecimento, de reconstrução de um sentido de vida.

Neste capítulo, pudemos compreender que nosso contexto social propicia um sofrimento aos seres humanos, mas que, apesar disso, há algo de positivo no sofrimento. Este seria um motor que nos impulsiona rumo a possibilidade de avanço e autossuperação, de evitação do desespero. Diante do sofrimento, o ser humano não encontra respostas prontas, fáceis, necessitando buscar saídas e se agarrar a valores que lhe dêem sustentação. Assim, a responsabilidade e a transcendência são fatores fundamentais, como veremos a seguir.

3 RESPONSABILIDADE E CAPACIDADE DE TRANSCENDÊNCIA

Este capítulo busca aprofundar a compreensão dos termos “responsabilidade” e nossa “capacidade de transcendência” na visão de Viktor Frankl. Objetiva pensar a partir dessa compreensão como pode a religião nos reconectar com nossa essência e estabelecer o encontro com o sentido da vida, através da responsabilização e o acesso à transcendência. O tema é relevante para que compreendamos o quanto é perceptível nos pacientes o distanciamento da responsabilidade por algo ou por alguém, refletindo, com isto, na perda do sentido de vida.

3.1 Responsabilidade

Originado do latim *respondere*, o substantivo responsabilidade nos diz de nossa capacidade de responder a algo que nos é confiado, arcando com as consequências dessa resposta. Para Viktor Frankl, “responsabilidade é aquilo por que somos ‘atraídos’ e a que ‘nos subtraímos’” (FRANKL, 1989, p. 66). Para o autor, o ser humano tende a um encontro com a responsabilidade, é atraído por ela quando está diante de escolhas motivadas pela busca de um sentido de vida. Antagonicamente, o ser humano também a evita, porque manter-se no passado é-lhe confortável. Ele é uma instância conhecida e eternizada, visto que é imutável e nos agarramos a ele, mas é também ele que pode estimular o encontro com a responsabilidade. Frankl afirma que “a inalterabilidade do passado que, como tal, se transformou em destino, é precisamente o que mobiliza a liberdade humana: o destino sempre tem que ser um incentivo para o agir ciente da responsabilidade” (FRANKL, 1989, p. 124) Quando eternizamos em nosso passado vivências, criações ou ações produtoras de sentido, também podemos nos conscientizar de nossa responsabilidade diante deste sentido.

Para que haja um encontro com a responsabilidade e um rompimento com esse laço comodista que o ser humano pode fazer com o passado e o conhecido, a consciência tem um papel fundamental. Ou seja, para que haja transformações, algo novo é necessário, o contato com a consciência. O aspecto impulsionador desse estado consciente é a perda de sentido. Diante da crise de sentido o ser humano pode encontrar formas e respostas para lidar com o incômodo que provoca a crise.

Há momentos na vida que podem motivar um encontro com a consciência e consequentemente proporcionar responsabilização. A responsabilidade, para Frankl, carrega em seu processo de estabelecimento um “caráter de algo único da pessoa e a irrepetibilidade da situação” (FRANKL, 1989, p. 108). Estes elementos são constitutivos do sentido de vida humana. A morte tem um papel importante na responsabilização pois, ao mesmo tempo que pode causar tristeza, pode proporcionar uma reflexão importante sobre o valor da vida. Esse momento, quando observado em outras pessoas, pode remeter a nossa própria finitude. Consequentemente, pode propiciar a reflexão quanto ao fato de que devemos fazer com que a vida de fato valha a pena. Embora por vezes pacientes relatem adoecimento (depressão, síndrome do pânico, por exemplo) após a perda de alguém, esse momento é em si uma oportunidade de responsabilização, se quem (independente de seu lugar na vida do indivíduo) acolhe esse sofrimento consegue fazer com que o indivíduo se conscientize da importância de se responsabilizar pela própria vida. A morte nos atenta para o caráter de irrepetibilidade da vida. Pensando no sofrimento causado pela morte, Frankl aponta que é uma instância da vida, uma vez que a permeia, como um evento que em si tem um sentido. Afirma:

A finitude, a temporalidade, não é apenas, por conseguinte, uma nota essencial da vida humana; é também constitutiva do seu sentido. O sentido da existência humana funda-se no seu caráter irreversível. Daí que só se possa entender a responsabilidade que o homem (sic) tem pela vida quando a referimos à temporalidade, quando a compreendemos como responsabilidade por uma vida que só se vive uma vez. (FRANKL, 1989, p. 109).

A consciência leva o ser humano à percepção de que sua vida, seu sofrimento é também uma questão de escolha e diante disso cabe a si mesmo apossar-se dessa responsabilidade diante delas. Responsabilizar-se implica ser-si-mesmo, apoderar-se de sua própria vida, saindo da postura vitimizada e queixosa que o indivíduo em crise de sentido adota, colocando fim à sensação de não ter saída. A ciência, ao ser determinista, diminui a possibilidade de responsabilização, como se houvesse algo de destino quando lidamos com os variados aspectos do ser humano.

O que podemos observar é que, apesar dos diversos conhecimentos adquiridos pela ciência, este ainda é limitado. Apesar de inúmeros casos em que a ciência sentencia que os indivíduos se encaixam em diagnósticos, ocorre dos mesmos superarem esses diagnósticos. Quanto a isso, um aspecto que é notável nesses casos é que os indivíduos não se veem derrotados pelas limitações biológicas. Fato é que, até o momento, não conseguimos mapear nossos próprios limites, ainda que algo biológico seja, a princípio, um argumento para limitações.

Frankl observa que há um fatalismo na visão psicológica do ser humano quando afirma-se que sua infância ou seu inconsciente o determina. No sujeito neurótico o que ele observa é uma “fé cega” no destino, como se ele não fosse capaz de mudar, considerando as vivências infantis inconscientes. Esta percepção se dá diante da influência da psicanálise, que aponta o inconsciente como determinante dos avanços possíveis aos indivíduos. Assim, afirma que “o homem (sic) propende a dissimular a seus olhos o seu próprio livre-arbítrio, escondendo-o por trás duma suposta fraqueza de vontade” (FRANKL, 1989, p. 132). O conhecimento produzido pela psicanálise não perde sua validade para os indivíduos, mas também não propicia uma atitude espiritual mais positiva, mais libertadora e de encontro com a responsabilização dos indivíduos. É perceptível a influência deste determinismo psicológico quando os pacientes vêm ao consultório buscando diagnósticos para si ou para os filhos. Por vezes, estão presos a algum diagnóstico que tiveram no passado e se justificam incapazes de mudar sua própria vida por serem deprimidos ou incapazes de ajudar na melhora dos filhos, pelo fato de serem “hiperativos”, por exemplo. Ocorre muito de queixarem da falta de sensibilidade de seus parentes quanto ao seu quadro psicológico e da dificuldade de compreenderem que não há o que ser feito, visto que seu sintoma foi produzido pela experiências de seu passado. Os pais das crianças ditas hiperativas constantemente associam suas dificuldades de comportamentos a alguma circunstância da vida. Tentam justificar assim para não terem que fazer nada para auxiliá-los na mudança de comportamento, demandando do psicólogo esse papel.

A essa conduta fatalista Frankl denominou de “fatalismo neurótico”, que “significa uma fuga à responsabilidade com que oneram os homens a sua própria irrepetibilidade e o seu ‘caráter de algo único’ – uma fuga para o típico, para o que parece haver de fatal no destino da tipicidade” (FRANKL, 1989, p. 132)

Agarrar-se a um destino sociológico também pode fazer com que evitemos de nos responsabilizar, ao nos condicionar e orientar para ajustarmos ao contexto social. Esse condicionamento e ajustamento pode nos levar a pensar que a vivência social nos determina e nos tira a percepção de que temos livre-arbítrio, bem como a responsabilidade quanto a nós mesmos. O pensamento massificado é uma forma de apresentação desse tipo de percepção despersonalizada. Por outro lado, a comunidade é uma forma de apresentação social que possibilita romper com esse determinismo social. A seguir, trataremos da diferenciação que Frankl faz entre massa e comunidade, a partir da visão de como a responsabilidade se relaciona com esses conceitos.

3.1.1 Responsabilidade, comunidade e ética

Frankl salienta a importância da comunidade no encontro com a responsabilidade, afirmando que “uma verdadeira comunidade é essencialmente comunidade de pessoas responsáveis, ao passo que a pura massa é apenas uma soma de seres despersonalizados” (FRANKL, 1989, p. 118). Em uma sociedade de massa, subtrai-se a capacidade de responsabilização de seus integrantes. Esse tipo de organização social nivela seus participantes e determina como devem agir para se tornarem membros da mesma, na medida em que há um padrão a ser seguido. Podemos observar em nossa sociedade a tentativa recorrente da imposição de padrões considerados aceitáveis. O incentivo que a mídia, por exemplo, faz à perseguição desses padrões busca modelar respostas sociais. Quando pensamos que todos devem agir desse ou daquele modo, desvalorizamos a individualidade de cada um e deixamos de ser sociedade para sermos massa.

Frankl aborda a importância da comunidade no processo de responsabilização dos indivíduos na medida em que a mesma demanda que cada um contribua com seu “algo único” para o bem-estar comunitário. A comunidade valoriza o ser humano na sua unicidade, na sua irrepetibilidade, levando-o a se responsabilizar por sua vida ao passo que, na relação com a comunidade, ele é cobrado de dar o melhor de si, devendo tornar-se responsável por sua contribuição

pessoal e as consequências dela para toda sua comunidade. Viver em comunidade demanda implicar-se com si mesmo e com o outro e consequentemente responsabilizar-se e transcender a si mesmo a partir do ser si mesmo. Na massa o “algo único” característico da responsabilidade não tem espaço, por consequência a responsabilização não ocorre, tão pouco a possibilidade de ser si mesmo. Em última instância a massa inviabiliza a transcendência e o encontro com o sentido de vida. Nossa sociedade supervaloriza o direito ao individualismo e subtrai o sentido da individualidade. O individualismo se dá fora da relação com o outro; é preciso buscar algo exclusivamente para si, enquanto a individualidade valoriza o caráter de algo único dos indivíduos na relação com outrem, diante da irrepetibilidade da vida. Quanto a estes elementos, Frankl afirmava “que o caráter de algo único’ de cada homem (sic) e a irrepetibilidade da vida são elementos constitutivos do sentido da existência” (FRANKL, 1989, p. 116). Observava a importância da relação com a comunidade tendo em vista que “o sentido da individualidade só se atinge plenamente na comunidade. Nesta medida, o valor do indivíduo depende da comunidade” (FRANKL, 1989, p. 116) atingir sua plenitude. Frankl aponta que “em sendo absorvido pela massa, perde o homem (sic) o que lhe é mais próprio e peculiar: a responsabilidade. Em contrapartida, entregando-se aquelas missões de que a comunidade o incube, por as assumir ou com elas ter nascido, ganha o homem (sic) algo mais, uma responsabilidade adicional” (FRANKL, 1989, p. 118).

Hanz Jonas, em sua obra “O princípio responsabilidade”, colocou a necessidade de que nossa sociedade estabeleça uma ética mais apropriada à era tecnológica. De acordo com Jonas, a sociedade tradicional podia contar com um regulador proveniente dos valores religiosos que a orientava. No entanto, o saber tecnológico que passou a questioná-la, proporcionou um vácuo ético que marca a necessidade de instituir um princípio orientador. Sobretudo porque o saber científico colocou em risco não só o próprio ser humano, mas também a natureza, tamanho poder de destruição que pode alcançar. Ainda que não sejam restabelecidos os valores a partir das religiões, como antes da modernidade, que então seja estabelecida uma ética orientadora devido a essa necessidade tanto no âmbito científico como social. Da ética disse que “ela tem de existir porque os homens agem, e a ética existe para ordenar suas ações e regular seu poder de agir. Sua

existência é tanto mais necessária, portanto, quanto maiores forem os poderes do agir que ela tem de regular” (JONAS, 2006, p. 65).

O princípio norteador dessa ética proposta por Jonas seria a responsabilidade, cabendo à sociedade atuar promovendo-a. Essa proposta de atuação parte da percepção de que este princípio nos é inerente, concordando com Frankl.

Para Jonas, quando conseguimos ultrapassar o aspecto meramente biológico e existir, “Ser” em nossa plenitude, nos tornamos capazes de nos responsabilizar por algo ou alguém. Afirmar que “somente o Ser vivo, em sua natureza carente e sujeita a riscos – e por isso, em princípio, todos os seres vivos –, pode ser objeto da responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 175) e acrescenta que

ser responsável efetivamente por alguém ou por qualquer coisa em certas circunstâncias (mesmo que não assuma, nem reconheça tal responsabilidade) é tão inseparável da existência do homem (sic) quanto o fato de que ele seja genericamente capaz de responsabilidade” (JONAS, 2006, p. 176).

Diante dessa tendência à responsabilização, podemos pensar em Frankl quando observa a comunidade como uma possível motivadora da responsabilidade, por consequência promotora de sentido existencial. Levando tal entendimento para o âmbito religioso, podemos perceber que, se nele se instala um sentimento de pertença comunitária, este pode ser precursor de sentido de vida. Ao pensarmos nas comunidades religiosas, percebemos seu grande potencial para o bem-estar dos indivíduos que as constituem, pois também exigem comprometimento, solidariedade, doação e adesão às regras em prol do bem comum. Quando são acolhedoras, podem propiciar um sentimento de pertença, uma vez que também exige responsabilidade para com ela, assim, pode ser tão positiva quanto às demais comunidades. Para tal compreensão, nos auxilia fazer uma diferenciação quanto à massa e à comunidade na visão de Jaspers.

Jaspers, em “A situação espiritual do nosso tempo”, aponta que, quanto à massificação social, na sociedade tecnológica “a conquista de uma posição dominante se acha ligada a comportamentos, instintos, juízos de valores. Aderir-lhes coloca em perigo o autêntico ser-si-próprio como condição de um dirigismo

responsável” (JASPERS, 1968, p. 79). Para o autor este fato faz com que as condutas massificadoras se perpetuem. A responsabilização não é estimulada nas sociedades de massa. Isto se dá porque ao passo que o indivíduo responsabiliza-se e assume o ser-si-próprio, não lograria sucesso financeiro, que é tão valorizado socialmente. Isso faz com que não seja admirado; por consequência, ter autenticidade perde também o valor. Mesmo sem sentido de vida, os indivíduos buscam o ideal de sucesso pregado socialmente e fogem da responsabilidade.

A responsabilidade prescinde da consciência de um dever que é moral na medida em que expressa um valor para o indivíduo, na relação com a comunidade. Existe uma consciência de dever que é natural ao ser humano? De acordo com Jonas, o único dever que é nato ao ser humano é o do cuidado com a prole. Este cuidado nos é herdado pela natureza e a ele nos dispomos com o senso de dever que Jonas defende como valioso para que ocorra a responsabilidade. Nesta circunstância não se espera nada em troca ou, por mais que espere, se não o tiver, ainda assim os indivíduos não deixam de cuidar. Por mais que os pais ou responsáveis por uma criança esperem que ela tenha condutas positivas, ao pensar na possibilidade de não serem retribuídos, não deixam de cuidar da criança, e ainda o fazem investindo o que de melhor têm.

Para que se aja com responsabilidade, na visão de Jonas, o dever que motiva a ação não é aquele dever ligado por exemplo às leis. Obedecemos às leis porque somos coagidos por uma norma, ou porque esperamos alguma retribuição. A obediência reside na consciência do valor único de cada atitude, para cada indivíduo. De forma que a comunidade vista de forma positiva por Frankl o é devido à valorização do caráter único de seus integrantes quanto ao que podem contribuir para o avanço dela, a partir dos atos, criações e vivências que elegem como valores e pelos quais se responsabilizam por serem contribuições únicas e pessoais. Esta atitude, motivada pelo dever para ser responsável, deve ocorrer em função de um outro. Na comunidade, que aqui podemos estender para religiosa, também somos responsáveis em função de um outro ser, ainda que seja visando beneficiar algo ou alguém no futuro. Assim, responsabilizar-se é fazê-lo quanto a um outro que pode estar presente hoje ou que pode se beneficiar, no futuro, das construções comunitárias. Assim, na comunidade, a responsabilidade atinge seu potencial máximo. Essa capacidade de transcender em função de outro, ou de um futuro,

remete ao que Frankl denominou de autotranscendência, à qual iremos no ater no nosso próximo tópico.

3.2 Capacidade de transcendência

Para Frankl, o ser humano é um ser dotado de capacidade de transcendência da existência. Para o autor “isso quer dizer que ser humano significa dirigir-se além de si mesmo, para algo diferente de si mesmo, para alguma coisa ou alguém” (FRANKL, 2007, p. 99). Somos direcionados ao nosso exterior e é nele que buscamos o sentido. Para que sejamos responsáveis, é preciso que alcancemos a consciência, que só é possível através da transcendência.

É uma tendência reflexiva, visto que nos realizamos ao realizar algo, ao nos voltarmos para alguém, ou seja, ao nos voltarmos para o extra-humano. Ao nos dirigir para algo exterior, podemos encontrar a consciência que pode nos levar a ser responsáveis e, por consequência, compreender o caráter transcendental da consciência. Para compreendermos a transcendentalidade da consciência, precisamos nos adentrar na questão da liberdade, na visão de Frankl. Para o autor, “toda liberdade tem um ‘de quê’ e um ‘para quê’” (FRANKL. 2007, p. 48) O “de quê” nos diz do caráter impulsivo, determinista, com o qual podemos romper. O “para quê” nos diz da responsabilidade que podemos adquirir no encontro com a consciência. Podemos ser livres, ao rompermos com o determinismo de nossos impulsos ou não. Porém, ser responsável é compreender a dimensão de nossas escolhas, através da consciência alcançada pela transcendência. A liberdade nos traz a possibilidade da impulsividade ou da responsabilidade. Roese nos auxilia nessa compreensão, ao dizer que “a existencialidade em si remete á liberdade do ser humano, a responsabilidade, por sua vez, só pode ser compreendida se tomamos em conta a transcendentalidade da consciência. Algo que transcende o ser em si está, pois, em jogo” (ROESE, 2013, p.1612).

Quando falo da importância da transcendência para o encontro com a consciência, questiono o individualismo a que somos estimulados e quais seus efeitos. Diante do imperativo do individualismo exacerbado de nossa sociedade, como poderíamos nos encontrar com responsabilidade pelo outro em nossa existência? Ocorre que nos desorientamos, nos causamos um sentimento de vazio

constante, ao tentarmos voltar para o nosso interior. Frankl propõe esse direcionamento ao externo, ao “extra-humano” como um meio que pode culminar com um encontro com o sentido de vida. O direcionamento ao externo, a transcendência de nós mesmos tem um efeito reflexo, ao passo que, ao transcender, encontramos nosso sentido próprio.

Ao afetarmos nosso mundo, este também nos afeta. Ao nos direcionar ao externo, sendo ele algo positivo, construtivo, temos como consequência o reflexo deste algo, que nos retorna positivamente. Mas para isso temos que nos abrir ao mundo. Essa condição de abertura é um facilitador para que alcancemos o encontro com o sentido existencial, visto que nos é próprio transcender. Ao ser humano é essencial ser-si-mesmo e essa forma de ser implica estar aberto ao mundo. Frankl pontua: “a essência da existência humana, diria eu, radica na sua autotranscendência” (FRANKL, 1989, p. 45). O ser-si-mesmo não é fechar-se em si, mas abrir-se ao externo e acabar retornando com algo dele.

A transcendência e a consciência têm uma relação dinâmica e constante que inviabiliza compreendermos a consciência de forma completa. Quanto a essa relação contínua e fundamental ao “Ser” humano, Frankl pontua que “a consciência, porém, não apenas nos leva à transcendência, como também se origina dentro da transcendência; portanto a consciência é onticamente irreduzível” (FRANKL, 2007, p. 53). Sendo a consciência algo próprio do ser humano, sua infinitude remete também a uma infinidade de possibilidades de todo ser humano. Jaspers situa que “o homem (sic) é sempre mais do que aquilo que de si próprio sabe. Não radica em um estado invariável, antes é um permanente devir” (JASPERS, 1968, p. 226). Somos infinitos em possibilidades quando consideramos esta visão de Jaspers. O autor vem ao encontro da percepção de Frankl, de que, devido a esse infinito de possibilidades, não é possível alcançar uma consciência plena, completa, e esse processo de encontro com a consciência torna-se ininterrupto. Este “permanente devir” não concebe que sejamos determinados pelos elementos inconscientes, como acreditava Freud, mas que podemos acessá-los através da consciência e ser-si-próprio através da escolha pela transcendência.

Jaspers (1968) concorda ainda com Frankl, de que só é possível a existência a partir da liberdade, pois ela traz ao ser humano a possibilidade de escolher. A cada atitude diante das situações, o ser humano exerce essa liberdade justamente

pelo ato da escolha. Ainda que não se perceba que ocorre uma escolha, todo ato ou ausência dele é uma escolha. Por isso, a existência não é fechada como algo que possa ser passado de geração em geração. Podemos construí-la ao pensar o ser-si-próprio, as coisas, ao atuar. Ser repleto de possibilidades nos faz ser cindidos entre nós mesmos e as coisas, entre corpo e alma, razão e sentimento, ser e dever. Mas o ser-si-próprio só é possível quando rompemos com esses dilemas e escolhemos. Diante de um dilema, uma situação que nos causa tensão, sofrimento, podemos ter duas atitudes: suprimir a tensão, ou decidir ser-si-próprio. Essa decisão vem ao encontro da transcendência e da consciência.

3.3 A responsabilidade, transcendência, busca de sentido e religião

Apesar de toda angústia, sofrimento do vácuo existencial que nos causam os resquícios da modernidade, há nela um grande potencial para o encontro com o sentido de vida, com uma espiritualidade mais autêntica, responsável, transcendente. A própria relação com as religiões institucionalizadas, como situamos anteriormente, nos dá mostras disso, ao percebermos cada vez mais recorrentes as religiosidades cada vez mais plurais, “bricoladas” como situou Hervieu-Léger. Para Frankl, Deus e a religiosidade são vistos como dimensões muito mais amplas que um mero conceito de algum dogma religioso, como veremos a seguir.

O que constantemente observei em meus pacientes, como dito introdutoriamente, é que diante de situações de perda de sentido, muitos relatavam buscar respostas para as angústias nas instituições religiosas. Seja através de uma prece, ou através da intensificação na participação aos cultos, ou no retorno aos terreiros de umbanda, ou através de atos caridosos. O fato é que se voltarem mais para os dogmas e as orientações diziam sentir-se mais fortalecidos. Os dogmas e os rituais são atos capazes, na visão de Frankl, de possibilitar o encontro com o sentido de vida.

Frankl situou em sua obra que há três formas que podem propiciar o encontro com o sentido da vida: contemplar algo, atuar na realização de algo ou dedicar-se a alguém. Observou que esta é uma tendência do ser humano que lhe dá significado. Afirma que “Ser homem (sic) significa, de *per si* e sempre, dirigir-se e ordenar-se a

algo ou a alguém: entregar-se o homem (sic) a uma obra a que se dedica, a um homem (sic) que ama, ou a Deus, a quem serve” (FRANKL, 1989, p. 45).

Ao longo da obra “A presença ignorada de Deus”, o autor não questiona a existência de Deus, mas parte do pressuposto de que algo espiritual nos orienta. Para Frankl, ser religioso não depende de religiões institucionalizadas propriamente ditas, mas da instância espiritual do ser humano, de onde advém o religioso. Para chegar a essa afirmativa, o autor partiu do entendimento de que a análise da existência tem três momentos importantes. Um primeiro momento em que observou fenomenologicamente que “ser humano significa ser consciente e responsável” (FRANKL, 2007, p. 57).

Num segundo momento observa que há não somente um caráter instintivo, mas um caráter espiritual no inconsciente. Este inconsciente espiritual nos orienta para a responsabilidade e vem da percepção de que não somos predeterminados por um inconsciente inacessível como a psicanálise acredita. Compreende que, ao sermos responsáveis, podemos trazer algo de nossa espiritualidade inconsciente. Afirma que, “além da consciência da responsabilidade, ou responsabilidade consciente, deve existir algo como uma responsabilidade inconsciente” (FRANKL, 2007, p. 57)

E num terceiro momento percebe que dentro dessa espiritualidade humana há uma relação com Deus que, por vezes, pode não ser perceptível a nós, mas nos direciona a uma responsabilidade. Ainda que não saibamos que temos uma religiosidade ou uma fé inconsciente, esta ocorre e pode orientar nossas ações. Frankl pontua que

essa fé inconsciente da pessoa, que aqui se nos revela e está englobada e incluída no conceito de seu ‘inconsciente transcendente’, significaria então que sempre houve em nós uma tendência inconsciente em direção a Deus, que sempre tivemos uma ligação intencional, embora inconsciente, com Deus. E é justamente este Deus que denominamos de Deus inconsciente (FRANKL, 2007, p. 58)

Mesmo não nos dando conta de que temos uma fé, podemos alcançar a consciência quando nos voltamos ao extra-humano. Quando a voz da consciência torna-se a voz da transcendência, apontam-se-nos valores que dizem do sentido da

vida através da intuição. Isto porque, como concorda Roese, “o ético, o erótico, a consciência moral e o amor tem sua origem numa profundidade intuitiva – o inconsciente espiritual” (ROESE, 2013, p. 1.613)

Embora haja esse caráter inconsciente da religiosidade, não implica dizer que nossas atitudes sejam governadas pelo mesmo. Ainda assim, somos capazes de alcançar a consciência e sermos autênticos através da escolha responsável. Para sermos autênticos a crise tem um papel importante. Como minuciamos no capítulo 2, observa-se o adoecimento espiritual de nossa sociedade através dos sintomas apontados por Frankl e reforçados por Roese,

cujos sintomas são a adicção – que se evidencia no uso de drogas lícitas e ilícitas por grande parte da população; a agressão – que se evidencia na violência generalizada, seja dentro das casas – haja vista os elevados números da violência doméstica, a violência sexual contra crianças pelos seus próprios parentes, homicídios, suicídios, etc.; a depressão – que se mostra não apenas como uma doença a mais, mas como um sofrimento de cunho espiritual, que denuncia a insatisfação de um grande contingente de pessoas com o modo de vida em uma determinada sociedade; a banalização da sexualidade – que se evidencia na super exposição do corpo e na midiaticização dos conteúdos relacionados à vida sexual, além dos problemas relativos à busca pela potência e pela ausência de prazer nas relações sexuais que agora se pautam na performance mais do que na relação afetiva entre pessoas. (ROESE, 2013, p. 1.615)

Devemos perceber que os problemas causados por nossa época são também possibilitadores do encontro com o sentido da vida. A crise é o motivador da busca de sentido. Apesar do caráter negativo presente na crise, e de nossa sociedade potencializá-la ainda mais nos últimos tempos, esse momento torna-se muito promissor para que os indivíduos sejam mais autênticos. A neurose noogênica, como abordado no primeiro capítulo, é um reflexo da frustração da vontade de sentido; é um adoecimento espiritual. No entanto, tal adoecimento é que pode nos “pôr a trabalho” para o encontro com o sentido.

A religião é uma construção externa de nossa religiosidade inconsciente. Ser essa expressão externa faz dela mais sedutora. Além de sedutora pode a religião tornar-se libertadora, se através de seus atos e rituais, propiciar encontro com a consciência.

Embora consideremos o contexto religioso institucional, isso não implica que sermos religiosos. Ser religioso, para Frankl, implica encontrar-se com a consciência transcendente. Há para o autor uma diferenciação entre espiritualidade e religiosidade. A espiritualidade tem também uma instância inconsciente, assim como o “instinto” frisado nas construções de Freud. Há

dentro da espiritualidade inconsciente do ser humano, algo como uma religiosidade inconsciente no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus, de uma relação com o transcendente que, pelo visto, é imanente no ser humano, embora muitas vezes permaneça latente. (FRANKL, 2013, p. 58)

Um ser humano pode vivenciar esta espiritualidade inconsciente e perceber que tem alguma responsabilidade diante da liberdade, mas não se questionar frente a isso, tornando-se irreligioso. O autor não se ocupa de provar ou não a existência de Deus, como concebido pelas diversas religiões. Frankl conceitua Deus como sendo o transcendente que há em todos nós de forma oculta ou não para nós. Salienta que

nossa formulação de um Deus inconsciente não significa, porém, que Deus, em si mesmo e por si mesmo, seja inconsciente; ao contrário, quer dizer que, às vezes, Deus permanece inconsciente para nós, que nossa relação com ele pode ser inconsciente, ou reprimida, e, assim, oculta para nós mesmos. (FRANKL, 2013, p. 58)

Assim, uma religião que não proporciona o encontro com a responsabilidade, com a religiosidade inconsciente e seus valores, não incentiva a liberdade e o encontro com o sentido de vida. Pode-se considerar que uma religião que não dê abertura ao questionamento e às religiosidades individualizadas tenderia ao abandono por seus integrantes, ou a acrescentar pouco à vida dos indivíduos. No entanto há “algo” que o ser humano elege e leva consigo de todas as experiências religiosas institucionalizadas. Até que ponto esse “algo” do religioso poderia ser suporte ao longo das dificuldades da vida? O que Frankl observa é que, se esse “algo” propiciar um encontro com o Deus transcendente através de seus atos, possibilidades de contemplação ou envolvimento com o outro, pode proporcionar aos indivíduos o encontro com o sentido de vida.

Aquino, em sua tese de doutorado intitulada “Atitudes e intenções de cometer o suicídio: seus correlatos existenciais e normativos”, buscou relacionar possíveis fatores de proteção ao suicídio. Pontuou a religiosidade como um desses fatores se apoiando nas teorias da logoterapia de Frankl. Um dos aspectos considerados em suas conclusões ao estudo é que:

Para além dos dogmas, a religiosidade ainda pode ajudar ao indivíduo a encontrar um bem-estar existencial, pois a pessoa religiosa, segundo Frankl, compreenderia a sua vida pautada por um sentido. Além do mais, pessoas geralmente expressam suas religiosidades em um grupo, onde podem encontrar um forte apoio social, no qual pode ajudar as pessoas a encontrar uma resposta para a pergunta “por que não morrer?” Entretanto, é necessário relativizar o grau de importância da religiosidade, pois ela também pode ser fonte de conflito para o indivíduo (Frankl, 1991), desencadeando culpa injustificada, ou pode estimular a morte voluntária (suicídio altruísta), como foi o caso dos mártires do início da era cristã ou nos casos, em religiões fundamentalistas, de terroristas homem-bomba. (AQUINO, 2009a, p. 235)

O estudioso faz ressalvas, mas conclui que, embora haja a possibilidade de repercussões negativas na religiosidade, ainda assim esse aspecto é mais positivo que negativo, na proteção ao suicídio. Também no artigo intitulado “Atitude religiosa e sentido da vida: um estudo correlacional”, Aquino e colaboradores salientam o aspecto religiosidade como importante no encontro com o sentido da vida. Neste estudo

a amostra foi composta por 300 sujeitos de ambos os sexos, 37% homens e 63% mulheres, com idade média de 42 anos. Os instrumentos utilizados foram o Teste Propósito de Vida (PIL-Test), de James C. Crumbaugh e Leonard T. Maholick, e a Escala de Atitude Religiosa/Espiritualidade, de Aquino. (AQUINO et al., 2009b, p. 229).

Levando em conta os dados levantados neste estudo, autores concluíram que a religiosidade pode ter reflexos positivos na construção do sentido da vida. Cabe ressaltar que estar ligado a uma instituição religiosa não é condição necessária para esse encontro, mas a atitude religiosa propriamente dita, de acordo com a

compreensão de Frankl. Assim, em outros espaços e vivências humanas também podemos vivenciar a religiosidade.

Considerando que, para Frankl, o encontro com o sentido da vida é fundamental para a cura das neuroses noogênicas, não podemos deixar de observar os aspectos positivos que a vivência de uma religiosidade pode propiciar aos indivíduos religiosos. Seguiremos então às conclusões quanto ao que essa compreensão existencial pode nos enriquecer, com as relações possíveis entre religiosidade e saúde mental.

CONCLUSÃO

Este estudo objetivou compreender o sofrimento mental proporcionado por nossa conjuntura social e como a religião pode ser um propiciador de encontro com a responsabilidade e a capacidade de transcendência. Incitei-me a aprofundar neste tema porque observei, já em minha formação como psicóloga, uma carência curricular quando tratamos do tema religião (tivemos apenas uma disciplina que o abordava) e, no exercício da profissão, me deparei com o aspecto religioso cotidianamente. Quanto à compreensão do desenvolvimento da psicologia da religião, é perceptível uma diferenciação em comparação com a contínua produção científica da psicologia. Neste processo, houve a influência do pensamento freudiano, que foi o que mais se difundiu quando falamos em teorias psicológicas e via a religião como reflexo de uma imaturidade psíquica. Somado a essa percepção freudiana da religião, a ciência adotou uma postura questionadora e uma tentativa de substituir a religião como arcabouço de respostas aos dilemas da vida.

Embora a ciência viesse, mais tarde, a ser questionada quanto ao seu poder de trazer respostas positivas aos seres humanos, também esse pensamento negativo, frente à religião, ainda perdura no meio acadêmico científico. O que percebemos é que, apesar de uma abertura para o estudo da religião, esta produção acadêmica não se equipara aos demais estudos empreendidos pela psicologia desde seus primórdios. No entanto, o panorama é positivo para psicologia da religião, que demonstra progressiva abertura e crescimento nas construções científicas. É notável um aumento expressivo dos estudos que tentam compreender o que a religião pode trazer aos indivíduos. Estes privilegiam não uma religião específica, mas a experiência religiosa relatada pelos pacientes, ou seja, algo mais amplo. A religião enquanto instituição vem como um indicador, mas não um determinante nas pesquisas, visto que o envolvimento religioso é o foco desses estudos.

Como pudemos aprofundar, o questionamento do paradigma científico influenciou uma reconfiguração do religioso, que atualmente, inclusive nos dados estatísticos, demonstra manter-se intenso. Esta reconfiguração do religioso está dotada de um grande potencial, na medida em que viabiliza o fenômeno da

pluralidade e da bricolagem religiosa, como apontado por Hervieu-Léger. Neste conceito, a autora observa que a religião tem-se tornado uma construção particular dos indivíduos que vão se “servindo” das religiões e constituindo conceitos próprios das formas de acessar a Deus. A pluralidade religiosa e o trânsito religioso têm um crescimento verificado em praticamente todos os países estudados pela autora. Embora em alguns ainda haja a predominância de determinadas religiões, há também um crescimento de novas denominações religiosas e relatos de pertença e relação com outras religiões concomitantemente. No Brasil por exemplo, onde ainda predomina o catolicismo, de acordo com o IBGE, é perceptível o crescimento expressivo de outras denominações religiosas, se comparadas ao próprio catolicismo e também a dupla e mesmo a tripla pertença.

Essa intensa busca pelo religioso, ainda que reconfigurada, nos diz da busca a “algo superior”, às respostas que nossa sociedade não teve competência para dar, embora o promettesse através das ciências. Ao abordarmos os conceitos de crise de valores e crise de sentido, compreendemos não só a manutenção da busca pela religiosidade, mas como a negativa da existência do aspecto espiritual pela ciência e a sociedade trouxe ao ser humano contemporâneo uma sensação de desespero no que diz respeito às questões cotidianas. Fromm fala da crise de valores que permeia a sociedade “tecnológica” e aborda a queda da importância do religioso que costumava nortear os indivíduos. A sociedade tecnológica é para o autor a que desprezou o que não se encaixa na técnica, ainda que tivesse aspectos positivos para os indivíduos. Sua constituição se dá quando a Igreja rompe com o Estado e se inicia sua perda de influência no cotidiano. Até então a Igreja era parâmetro, os atos religiosos respaldavam as condutas e até as justificavam, ainda que nem sempre correspondessem aos anseios dos religiosos. A ciência, com a técnica, tentou tomar o lugar de referência para os indivíduos, mas acabou por desnorteá-los. Não forneceu respostas sustentáveis por muito tempo, se contradizendo ao trazer várias possibilidades e também causar destruição com seu uso em tantas guerras. Frankl apontou que este contexto de desnorteamto que nos rodeia favorece crises de sentido, crises existenciais, que podem ocasionar neuroses noogênicas como expressões possíveis. Aquino reforça a percepção de Frankl e aponta que os indivíduos vivem ainda os reflexos desse processo de desnorteamto e se tornam

seres que, diante das questões da vida, se sentem incapazes, desorientados e sofredores.

Este sofrimento se confirma em meu trabalho como psicóloga, no qual observei demandas muito recorrentes de depressão leve a moderada, fobias, drogadição, angústia, tristeza, ansiedade, sintomas conversivos e supostos casos de TDAH. Vários pacientes relatavam melhora importante dessas sintomáticas quando aumentavam seu envolvimento religioso. Nos casos em que os responsáveis traziam crianças supostamente portadoras de TDAH, apontar-lhes sua responsabilidade enquanto pais, para com a educação dos filhos, trazia a remissão da sua dificuldade comportamental. No entanto, essas orientações quando vindas de seu sistema religioso também os auxiliavam na readequação comportamental dos filhos. Referente às demais queixas, embora os pacientes por vezes se digam portadores de alguma doença mental, tais casos não se enquadravam nas relacionadas no CID10, devido à ausência de sintomas suficientes para tal. Para facilitar o estudo e a classificação dessas queixas, estas foram enquadradas no termo Transtorno Mental Comum (TMC), que são transtornos observados em grande escala no âmbito da Atenção Básica.

Faz-se importante observar que as queixas próprias do TMC coincidem com as neuroses noogênicas, conceituadas por Frankl como possíveis e recorrentes em uma sociedade com uma estrutura como a nossa, que desvaloriza o caráter espiritual do ser humano. Não só porque desprezou o valor da religião, mas despreza o valor da espiritualidade. A espiritualidade vai além da religião institucionalizada, tanto que podemos vivenciá-la sem necessariamente ter um envolvimento com alguma religião. O espiritual diz de nossa capacidade de transcendência de nós mesmos, de encontrar sentido de vida, sentido para nossa existência. Embora aborde os dados das religiões institucionalizadas, cabe ressaltar que ela nos importa enquanto uma das várias formas expressão da espiritualidade. Os estudos levantados quanto à religião apontam-na tanto com aspectos positivos, como negativos, dependendo de como são vivenciados.

Ao falarmos do *coping* religioso, é apontada por Pargament a existência de *coping* negativo e um positivo. Positivo quando torna-se um meio de apoio, e negativo quando utilizado no sentido repressivo e de caráter angustiante quando não respondemos às demandas institucionais. Além da abordagem do *coping* religioso

Dalgalarrondo observa o risco dos indivíduos estabelecerem uma relação com a religião mais angustiante do que libertadora. Em geral, o que estes estudos apontam é que a relação com a religião tende a ser mais positiva, mais apoiadora que angustiante reforçando seu potencial positivo.

Então, como é possível o sofrimento tornar-se positivo através da religião? Frankl aponta que a sensação de sofrimento tem seu aspecto positivo, pois, quando adequadamente abordado, pode ser estimulador de um encontro com a consciência. Este encontro abre ao ser humano uma possibilidade de acessar seu inconsciente espiritual. A partir desse acesso é que podemos realizar valores e caminhar para o encontro com sentido único e individual de vida para cada ser. A partir dessa visão, podemos compreender que a crise de valores e de sentido que toda essa configuração social favorece tem uma função importante. À medida que nos causa sofrimento, pode também impulsionar o ser humano a um encontro com a transcendência, favorecendo o ser-si-mesmo ao direcionarmos a algo maior.

A transcendência de nós mesmos pode ocorrer quando nos dedicamos à contemplação, a criar algo ou dedicar-se a alguém. De certa forma, reflexamente, através de algo que nos é externo, podemos encontrar a nós mesmos e ao sentido da vida. A religião institucionalizada, que é uma externalização da religiosidade, ao determinar ritos, atitudes, dogmas e reforçar a importância da solidariedade, responsabilidade com algo externo, pode impulsionar esse encontro com o sentido de vida, quando este se perde. Pode ainda fornecer referenciais a que seguir e diminuir essa sensação de desorientamento própria de nossos tempos. Mas esse encontro com o sentido só ocorre, na visão de Frankl, se o envolvimento religioso levar ao encontro com a espiritualidade e em última instância com a religiosidade e com o transcendente. Porém, ainda assim, não constitui a única via possível. Embora Frankl aponte a importância da logoterapia para o encontro com o sentido, não deixa de pontuar que esse encontro pode se dar através de um encontro com um Deus, com o transcendente a quem nos dediquemos por essa via ou por outras. Percebe também importância da religião nesse processo de transcendência como mais uma via para o ser humano, ainda que não seja a única.

Neste estudo observei que o sofrimento mental e a religião podem estabelecer relações causa e efeito em nossos dias, quando nosso aspecto

espiritual é negligenciado. A retomada da espiritualidade e a vivência religiosa pode tornar-se positiva servindo de apoio aos indivíduos diante das adversidades. Essa suspeita se confirmou quando nos apoiamos na compreensão de Frankl de que a religião também pode propiciar a retomada da capacidade de transcendência, ao nos responsabilizar pelas demandas que ela nos propõe. Se neste processo o ser humano se abrir à consciência, pode a experiência religiosa tornar-se um meio para essa responsabilização e conseqüentemente o ser-si-próprio e encontro com o sentido de vida.

Estudos recentes, como os citados de Aquino frente ao caráter preventivo da religiosidade ao suicídio e de como a atitude religiosa pode favorecer o encontro com o sentido de vida, ajudam a confirmar as teorias existenciais de Frankl de que a tentativa de encontro com o religioso vem da necessidade de encontrar respostas e amparo nas dificuldades inerentes à vida. Ainda confirma que não podemos desprezar a religião dos pacientes, mas, sim, melhor orientá-los e motivá-los ao encontro com sua espiritualidade, e em última instância de sua religiosidade, caso seja possível. Sobretudo porque quaisquer aspectos que sejam benéficos aos pacientes devem ser objeto de incentivo do aprofundamento.

Percebemos que o resquício de uma visão negativa da religião afirmada pela modernidade pouco tem a contribuir com nosso objetivo último, que é viabilizar a melhora dos pacientes. No entanto, ter a clareza que, apesar dos aspectos positivos que uma religião institucionalizada pode propiciar, não podemos deixar de pontuar que, se essa religião não levar os indivíduos a um encontro com a religiosidade inconsciente de cada um, a mesma tende a trazer reflexos negativos, culpa e sofrimento. Assim, embora a religião seja uma representação externa da religiosidade tendendo a ter ritos, dogmas e vivências facilitadoras do encontro com essa religiosidade, não há garantias de que isso ocorra sempre e nem que seja o único meio para esse encontro. A vida pode nos trazer outros meios para esse encontro.

Frankl apontou em sua obra, que à religião não cabe a cura das neuroses noogênicas, mas sim à logoterapia. À religião cabe a salvação da alma. Desta forma se a cura ocorre por meio de uma religião, ela se dá enquanto um efeito colateral. Cabe compreendermos que a ciência é um processo contínuo, no qual não existem

verdades absolutas e que devemos constantemente buscar conhecimento de todos os aspectos humanos.

Os psicólogos contemporâneos buscam mais o tema religião e da religiosidade, mas ainda há muito que caminhar. Frankl orienta, quando trata da religiosidade, que só pode ajudar o paciente a acessá-la o profissional que crê na existência da mesma. Deste modo, o psicólogo poderá utilizar-se bem da teoria existencial para direcionar os indivíduos em sofrimento para encontrar o transcendente, seja nas vivências dentro de uma instituição religiosa ou não. Aprender a respeitar a escolha religiosa, bem como reforçar escolha de forma construtiva, em detrimento das concepções pessoais do profissional são desafios fundamentais a nós psicólogos. Neste aspecto, a realização de mais pesquisas de campo se fazem fundamentais para o aumento da compreensão quanto ao tema da religiosidade. Também para marcar mais profundamente seu espaço no meio acadêmico, fortalecendo o campo das Ciências da Religião e aumentando a possibilidade de intervenções no campo da Psicologia.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA FILHO, Naomar de et al. Estudo multicêntrico de morbidade mental psiquiátrica em áreas urbanas brasileiras (Brasília, São Paulo e Porto Alegre). **Revista Associação Brasileira Psiquiatria e Associação Psiquiátrica da América Latina**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 93-104, 1992.

ALVES, Rubem. **O que é religião?** 14. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991

AQUINO, Thiago A. A. **Atitudes e intenções de cometer o suicídio**: Seus correlatos existenciais e normativos. 2009a. 280f. Tese (doutorado) - Universidade federal da Paraíba. Universidade federal do Rio Grande do Norte. Centro de ciências humanas, letras e artes. Departamento de psicologia: Programa integrado de doutorado em Psicologia social. João Pessoa. Disponível em: <http://vvgouveia.net/en/images/Teses/Aquino_T._A._A._2009.pdf> Acesso em 23 jan 2015.

AQUINO, Thiago A. A. et al. Atitude Religiosa e Sentido da Vida: Um Estudo Correlacional. **Revista Psicologia ciência e profissão**, Brasília, v. 29, n. 2, p. 228-243, 2009b. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/S1414-98932009000200003>> Acesso em 23 jan 2015.

AQUINO, Thiago A. A.; Fernandes, Ana Sandra; Pereira, Gylmara de A. Do sagrado de Eliade ao logos de Frankl: um estudo comparativo. **Revista Estudos de Religião**, São Paulo, v. 26, n. 42, p. 119-133, jan./jun. 2012. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/.../3092>> Acesso em 23 jan 2015.

AQUINO, T. A. A. **Logoterapia e análise existencial**: uma introdução ao pensamento de Viktor Frankl. João Pessoa: UFPB, 2011.

BAUMAN, Zygmunt. **Ética pós-moderna**. Tradução João Rezende Costa. São Paulo: Paulus, 1997.

BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós modernidade**, Tradução Mauro Gama; Cláudia Martinelli Gama. Revisão técnica Luís Carlos Fridman. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

BERGER, Peter. **O dossel sagrado**. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1985.

BINGEMER, Maria Clara L. **Alteridade e vulnerabilidade**: Experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.

BRASIL, Ministério da Saúde. Portaria GM n. 648, 28 de Março 2006. Aprova a Política Nacional de Atenção Básica, estabelecendo a revisão de diretrizes e normas para a organização da Atenção Básica para o Programa Saúde da Família (PSF) e o Programa Agentes Comunitários de Saúde (PACS). In: **Brasil. Ministério da Saúde. Política Nacional de Atenção Básica**, Brasília: Ministério da Saúde, 2007. Disponível em: <<http://dtr2001.saude.gov.br/sas/PORTARIAS/Port2006/GM/GM-648.htm>>. Acesso em 07 fev 2015.

DALGALARRONDO, Paulo. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

ESPERANDIO, Mary Rute G.; LADD, Kevin L.. Oração e Saúde: questões para a Teologia e para a Psicologia da Religião. **Horizonte - revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 11, n. 30, p. 627-656, abr./jun. 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n30p627/5452>>. Acesso em 22 fev 2015.

ESPERANDIO, Mary Rute G. Teologia e a pesquisa sobre espiritualidade e saúde: um estudo piloto entre profissionais da saúde e pastoralistas. **Horizonte - revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, Belo Horizonte, v. 12, n. 35, p. 805-832, jul./set. 2014. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2014v12n35p805/7119>>. Acesso em 22 fev 2015.

FERNANDES, Sandra. “A (re)construção da identidade religiosa inclui dupla ou tripla pertença” Entrevista especial com Sílvia Fernandes. **Instituto Humanitas Unisinos. 2012**. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/511249-estamos-falando-de-re-construcao-de-identidade-religiosa-entrevista-especial-com-silvia-fernandes>> Acesso em 23 jan 2015

FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Le religieux après la religion**. Paris: Grasset, 2004.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo. **As ciências das religiões**. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999, p. 157-203.

FRANKL, Viktor E. **A presença ignorada de Deus**. Tradução de Walter O. Schlupp e Helga H. Reinhold. 10. ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2007.

FRANKL, Viktor E. **A questão do sentido em psicoterapia**. Tradução de Jorge Mitre. Campinas: Papirus, 1990a.

FRANKL, Viktor E. **Fundamentos antropológicos da psicoterapia**. Tradução de Renato Bittencourt. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FRANKL, Viktor E. **Psicoterapia e sentido de vida**: fundamentos da Logoterapia e análise existencial. 2. ed. Tradução de Alípio Maia de Castro. São Paulo: Quadrante, 1989.

FRANKL, Viktor E. **Psicoterapia para todos**: uma psicoterapia coletiva para contrapor-se à neurose coletiva. Tradução de Antônio Estêvão Allgayer. Petrópolis: Vozes, 1990b.

FREUD, Sigmund (1927). **O futuro de uma ilusão**. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund (1930). **Mal-estar na civilização**. In: Obras psicológicas completas de Sigmund Freud. Traduzido do alemão e do inglês sob a direção geral de Jayme Salomão. v. 21. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FROMM, Erich. **A revolução da esperança**: por uma tecnologia humanizada. 3. ed. Tradução Edmond Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

FONSECA, Maria L. G.; GUIMARÃES, Maria B.L.; VASCONCELOS, Eduardo M. Sofrimento difuso e transtornos mentais comuns: uma revisão bibliográfica. **Revista da Atenção Primária à Saúde**, Juiz de Fora, v. 11, n. 3, p. 285-294, jul./set. 2008. Disponível em: <<http://aps.uff.br/emnuvens.com.br/aps/article/view/342/120>>. Acesso em 01 fev. 2015.

FORTES, Sandra. **Estudo da demanda de transtornos mentais em unidades do programa de saúde da família (PSF) do Município de Petrópolis (RJ) (Tese)**. – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2004.

GOLDBERG, D.; HUXLEY, P. **Common mental disorders: a bio-social model**. London: Tavistock/ Routledge, 1992.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. In: Ensaio e conferências. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan fogel, Marcia Sá Cavalcante Schuback. 5 ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitárias São Francisco, 2008.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Tradução de João Batista Kreuch, Petrópolis: Vozes, 2008.

JASPERS, Karl. **A situação espiritual do nosso tempo**. Tradução de João Modesto. Portugal: Moraes, 1968.

JASPERS, Karl. **Psicopatologia geral**: Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenológica, v.1, 8. ed. Rio de Janeiro: Atheneu, 2003.

JONAS, Hans. **O princípio da realidade**: Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Tradução de Marijane Lisboa, Luiz Barros Monez, Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2006.

KAPLAN, Harold, BEJAMIM, Sadock, JACK, A. Grebb. **Compêndio de psiquiatria. Ciências do comportamento e psiquiatria clínica**. 7. ed. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

LÉVINAS, Emanuel. **De Deus que vem à idéia**. Tradução Pergentino Stefano Pivatto. Petrópolis: Vozes, 2002.

MARIANO, Ricardo. **Secularização do Estado, liberdades e pluralismo religioso**. In: 3º Congresso Virtual de Antropologia e Arqueologia. 2002. Disponível em: <http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/ricardo_mariano.htm#_ftn1>. Acesso em 07 fev 2015.

MOREIRA-ALMEIDA, Alexander; LOTUFO NETO, Francisco; KOENIG, Harold G., Religiousness and mental health: a review. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, v. 28, n. 3, 242-250, ago., 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/rbp/v28n3/2277.pdf>>. Acesso em 08 fev 2015.

MORIN, Edgar. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Tradução de Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya; revisão técnica de Edgard de Assis Carvalho. - 6ª ed.- São Paulo: Cortez; Brasília, DF: Unesco, 2002.

MORIN, Edgar. **Rumo ao abismo?** Ensaio sobre o destino da humanidade. Tradução de Edgard de Assis Carvalho, Mariza Perassi Bosco. Rio de Janeiro: Bertrand, 2011.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Declaração de Alma-Ata**. Primeira Conferência Internacional sobre Cuidados Primários de Saúde; 1978 Set. 6-12; Alma-Ata (URSS). Disponível em: <<http://cmdss2011.org/site/wp-content/uploads/2011/07/Declara%C3%A7%C3%A3o-Alma-Ata.pdf>>. Acesso em 07 fev 2015.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DA SAÚDE. **O uso racional de medicamentos psiquiátricos**. Relatório do Encontro dos Centros Colaboradores da OMS no Brasil para Ensino e Pesquisa em Saúde Mental. Rio de Janeiro: OMS, 1997.

PARGAMENT, K. **Psychology of religion and coping. Theory, Research, Practice**. New York: Guilford Press, 1997.

PARGAMENT, K.; SMITH, B. W.; KOENIG, H. G., PEREZ, L. Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors. **Journal for the Scientific Study of Religion**, New York, v. 37, n. 4, p. 710-724, 1998. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1388152>>. Acesso em 22 fev 2015.

PEREIRA, Alexandre de Araújo, VIANA, Paula C. de Mendonça. **Saúde Mental**. Belo Horizonte: Nescon/UFMG, Coopmed, 2009.

PFEFFER, Renato S.. O sagrado na sociedade do saber. **História das Religiões**, ano IV, n. 12, Jan 2012. Disponível em: <<http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pdf11/09.pdf>>. Acesso em 22 fev 2015.

RODRIGUES, Fernando Manoel de Souza Peres. **Articulação entre os cuidados de saúde primários e a saúde mental**: perfil dos clínicos gerais/médicos de família dos centros de saúde da área de intervenção do Hospital São Francisco Xavier. [Dissertação] – Instituto de Ensino Pós-Graduado, Faculdade de Ciências Médicas da Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 1996.

ROESE, Anete. A busca pelo espiritual e a busca de sentido no mundo contemporâneo. **Horizonte - revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais**, v.11, Nº 32, p.1605-1636, out./dez. Belo Horizonte: Horizonte, 2013. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n32p1605/5858>>. Acesso em 10 ago 2014.

SOUZA, Marta Elizabeth Rosa. **Atenção em Saúde Mental**. 2. ed. Belo Horizonte: Secretaria de Estado de Saúde de Minas Gerais, 2007.

TAVARES, André Luís Bezerra; SOUZA, Adriano Rodrigues; PONTES. Ricardo José Soares. Estudo da demanda de saúde mental em Centro de Saúde da Família em Caucaia, Ceará, Brasil. **Revista Brasileira de Medicina de Família e Comunidade**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 26, p. 35-42, jan./mar, 2013. Disponível em: <[http://dx.doi.org/10.5712/rbmfc8\(26\)492](http://dx.doi.org/10.5712/rbmfc8(26)492)>. Acesso em 01 fev. 2015.

VALADIER, Paul. **Catolicismo e sociedade moderna**. São Paulo: Loyola, 1987.

VALLE, Edênio. A psicologia da religião In: USARSKI, Frank (Org.). **O espectro da Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, p. 123-167, 2007.

VANDERBOS, Gary R. (Org.). **Dicionário de Psicologia**: American Psychological Association: APA. Tradução: Daniel Bueno, Maria Adriana Veríssimo Veronese, Maria Cristina Monteiro. Porto Alegre: Artmed, 2010.

VATTIMO, Gianni. **Nihilismo y emancipación**: Ética, Política, Derecho. Tradução para espanhol de Carmen Revilla. Barcelona: Paidós, 2003.

VAZ, Henrique C. L. **Escritos de Filosofia**: Introdução à ética filosófica. V. 4., 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

TEIXEIRA, Fautino. O campo religioso brasileiro na ciranda dos dados. Entrevista especial com Faustino Teixeira. **Instituto Humanitas Unisinos**. 2012. Disponível em: <<http://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/512819-o-campo-religioso-brasileiro-na-ciranda-dos-dados>> Acesso em 23 jan 2015.