

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

Elismar Alves dos Santos
Saturnino Pesquero Ramón
Universidade Católica de Goiás (UCG)

RESUMO

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

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

ABSTRACT

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

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

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

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

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

O desdobramento psicológico-existencial dessa disposição religiosa inata é contextualizado no seio das três abordagens da psicologia da religião: psico-

analítica, analítica e fenomenológica, dando especial ênfase às teses da psicologia analítica junguiana, que fundamenta, teoricamente, a hipótese descritiva de trabalho na pesquisa realizada: quais são os aspectos do desenvolvimento psicológico que a prática religiosa da Direção Espiritual propicia?

A psicologia da religião preconizada por Freud (1907/1996) ressalta o caráter neurótico da religião. Neurose e religiosidade obedeceriam a um mesmo mecanismo de repressão e satisfação indireta dos instintos e das vivências primordiais a eles ligadas. Na sua obra *Atos obsessivos e práticas religiosas* (1907/1996) estabelece uma analogia entre os atos obsessivos e as práticas devocionais, no sentido de uma e outra servirem à repressão e satisfação vicária dos instintos; em *Totem e Tabu* (1913/1996) analisa o totemismo como instituição social e religiosa a serviço da repressão dos instintos, especialmente, o agressivo de matar e o incestuoso. A proibição de não matar o ani-

mal totêmico e de evitar relações sexuais com membros do mesmo clã, ilustraria os campos dessa representação. Nessa perspectiva, a religião giraria ao redor destes dois eixos: transgressão e culpa. Por outro lado, em *Além do Princípio do Prazer* Psicologia de grupo e outros trabalhos (1920/1996), defende a estreita relação entre psicologia social e individual e explica que tanto a Igreja como Exército, na qualidade de instituições de massa, teriam um papel despersonalizador ao criarem a falsa ilusão da proteção de um guia comum e da igualdade fraterna de seus membros; nas obras *Mal-Estar na Civilização* (1927/1996) e *Futuro de uma ilusão* (1931/1996) explica a motivação profunda da religião: defender-nos de uma cultura ameaçadora e atender a nossa necessidade e ilusão de felicidade. Finalmente, em *Moisés e o Monoteísmo: três ensaios* (1939/1996) descobre-se um Freud inseguro na defesa de sua tese central: reduzir a religião a uma obsessão neurótica, que vem ao encontro de seu ser e educação semitas.

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

Nessa mesma perspectiva, James (1902/1991; 1896/2001) estuda os aspectos afetivo-transcendentes da experiência religiosa. Atribui à natureza humana a capacidade inata do ser humano de re-ligar-se com o divino através de uma comunhão direta não mediada; Otto (1917/1985) reflete sobre os aspectos indefiníveis da experiência do sagrado, do numinoso, do divino etc... afinal, do que ele chama, *Mysterium Tremendum*; Eliade (1956/2001; 1963/2004) distingue as características específicas da experiência religiosa que a diferenciam da experiência profana; estuda o comportamento do *homo religiosus*, à mercê dos condicionamentos histórico-culturais; ressalta ainda a utilidade do método fenomenológico, que através da epoché, possibilita ficar restritos ao saber religioso que dirige o comportamento de cada sujeito.

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

giosa como condição para uma existência ou realização humana cabal.

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

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

Para Jung (1971/1988), esse desesperado que quer ser ele próprio, sozinho, sem aceitar seu cordão umbilical originário de natureza arquetípica ou mítica, ou seja, a dimensão religiosa de seu ser definiria o homem moderno e a sua psicose de angústia ou desespero. A partir desse pressuposto faz estas afirmações enfáticas nos seus escritos acima citados:

1ª – a psicose, em última estância, é um sofrimento de uma alma que não encontrou seu sentido (p. 332);

2ª – o problema da cura é um problema religioso (p. 343);

3ª – com efeito, ela [a psicoterapia] coloca o paciente face a face com seu problema vital e, conseqüentemente, também com certas questões graves e decisivas, que até então procurava evitar [...] ou seja, por que sentia instintivamente que não tinha uma resposta satisfatória e adequada para essas questões [...] Do diretor espiritual ele espera mais do que isso [uma resposta médico-clínica], ele espera uma solução religiosa (pp. 354-355).

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

Salienta ainda que o problema ou conflito intrapsíquico, na sua dimensão existencial, esteve presente nos vários seguimentos religiosos, protestantes, judeus

e católicos. Apesar de Jung (1971/1988) confessar-se protestante, afirma que o diretor de almas católico dispõe de mais recursos para ajudar no tratamento das neuroses simples, menos complicadas, isto é, nos indivíduos de índole habitual do que o pastor de almas protestante. Argumenta:

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

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

Curiosamente, esta dimensão religiosa da existência humana defendida por Kierkegaard (1804/2004) e Jung (1971/1988) e que a direção espiritual explora e desenvolve, também Freud (1939/1973) o defensor do *homo apenas natura*, no leito de morte, reconhece, como atesta a última nota escrita em vida, com data de 22 de agosto de 1939, ao afirmar, experiencialmente, a existência do *homo religiosus*, que nunca negou mais relegou, em vida para assim melhor dar a entender a novidade de sua descoberta do “*homo natura*”. Assim, numinoso nas suas anotações póstumas, dias antes de morrer, escreve: “August 22 – Mística: a obscura autopercepção do reino situado fora do *Eu*, do *Id*” (Freud, 1939/1971, p. 3432).

As diversas concepções existentes de direção espiritual convergem nestes dois aspectos constitutivos complementares, diferentemente enfatizados pelos seus autores: centrar-se nas necessidades pessoais do orientando e potencializar seu desenvolvimento humano, explorando suas forças espirituais internas. Por exemplo, Sto. Ignacio de Loyola (1522/2002) ensina que com a prática dos seus Exercícios Espirituais o indivíduo desenvolverá suas potencialidades e respon-

sabilidade humanas à luz da reflexão sobre sua prestação de contas final perante seu Criador; Barry e Connolly (1987) enfatizam o seu efeito benéfico humano ao facilitar melhor relacionamento afetivo com o Criador: “direção espiritual diz respeito a uma ajuda direta que se dá a alguém quanto ao seu relacionamento com Deus” (p.19); Louf (1997) e Raquin (1998) alertam para que ela não seja um ato de piedade diante das fraquezas do orientando ao invés de centrar-se no seu poder de auto-superação diante dessas mesmas fraquezas; Corti e Serenthá (2002) acentuam seu poder de fazer descobrir a dimensão espiritual da existência; Mioli (2002) constata que o indivíduo que passa pela direção espiritual, consegue, geralmente, ver e julgar seus próprios comportamentos, na condição de um ser que é chamado a crescer como “homem espiritual” (p. 58).

Finalmente, Jung (1971/1988) – *last but not least* – sugere, à luz dos postulados da psicologia moderna, que a direção espiritual deve propiciar uma auto-reflexão íntima do indivíduo, facilitada pela atitude empática de seu diretor. Essa relação dialógica profunda possibilitará ao orientando descobrir o significado de suas vivências mais profundas. Explica: “A direção espiritual só pode ser exercida no silêncio fecundo de um diálogo íntimo, favorecido pela atmosfera benéfica de uma confiança sem reservas. É por meio da direção espiritual que a alma deve agir sobre a alma, e é por esta razão que se devem abrir muitas portas que estão a impedir o acesso ao que há de mais íntimo no indivíduo” (p. 354).

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

As fontes profundas de onde brotam as forças subjacentes ao processo de individuação residem no inconsciente pessoal, chamado, também de subconsciente, e de forma mais caudalosa, no inconsciente co-

letivo. Segundo Jung (1961/2003), as águas do inconsciente pessoal estariam compostas:

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

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

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

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

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

O método usado, como já anunciado, é o qualitativo de base fenomenológica. Qualitativo diz respeito,

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

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

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

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

O método qualitativo de base fenomenológico tem como característica fundamental que o diferencia dos outros métodos qualitativos: explorar, o mais exaustivamente possível, os significados psicológicos da experiência estudada: “é necessário almejar elucidar os aspectos psicológicos na profundidade necessária para compreensão do evento estudado, toda vez, que as descrições dos sujeitos ingênuos [dos participantes da pesquisa] expressam, através de um caminho oculto, múltiplas realidades” (p. 17-18).

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

O desenho do referido método segue estas três etapas: a) Descrição fenomenológica; b) Redução fenomenológica; c) Interpretação fenomenológica (Giorgi, 2000; Gomes, 1998). Na etapa da Descrição Fenomenológica, os significados da experiência religiosa estudada foram explorados através destes dois momentos: um levantamento das chamadas unidades

temáticas, através de uma entrevista aberta; uma reflexão induzida sobre os significados de cada unidade temática anteriormente levantada através de uma entrevista dirigida.

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

Na etapa da Interpretação fenomenológica, através de outra entrevista dirigida sobre como cada participante vivenciava, na sua vida cotidiana, os significados invariantes verbalizados, explorou-se e interpretou-se o sentido prático da vivência religiosa estudada. Gomes (2004) destaca a importância dessa fase: “o terceiro passo do método de Merleau Ponty ultrapassa o método fenomenológico de Husserl. Não se limita à definição de um sentido ou intencionalidade, pois, especifica um determinado modo de ser e de relacionar-se com o mundo” (p. 20). Giorgi (2000) lembra que ultimamente alguns autores têm defendido “uma concepção existencialista [comportamental] da intencionalidade, fundamentados nos escritos de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, e Ricoeur” (p. 51).

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

MÉTODOS

Participantes

A amostra desta pesquisa qualitativa foi formada com 4 sujeitos praticantes de Direção Espiritual. A sua escolha de caráter aleatório foi realizada através de seus endereços das informações dadas por duas paróquias de Goiânia-GO, onde existem grupos que praticam a Direção Espiritual. O sujeito I 24 anos de idade, sexo feminino, fez Direção Espiritual por dois anos e meio, sendo acadêmica de psicologia. O sujeito II 21 anos de idade, sexo masculino, fez Direção Espiritual por um ano e dois meses, sendo acadêmico de filosofia. O sujeito III 20 anos de idade, sexo masculino, faz

Direção Espiritual há seis anos, sendo acadêmico de pedagogia. O sujeito IV 24 anos de idade, sexo feminino, fez Direção Espiritual por um ano e dez meses, tem escolaridade do ensino médio completo. Os componentes da amostra foram homogeneizados no aspecto de não terem sido anteriormente e nem durante o tempo da prática da Direção Espiritual submetidos à prática de psicoterapia.

Instrumentos

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

Procedimentos

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

- a) o levantamento das unidades temáticas;
- b) a reflexão das unidades temáticas.

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

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

E na fase da interpretação fenomenológica se explorou quais eram as influências vivenciadas na vida prática pelos participantes através de uma entrevista aberta com esta pergunta inicial: “Na primeira entrevista você relatou os significados da direção espiritual nestas áreas: autoconhecimento; auto-estima; sexualidade/afetividade; relacionamento interpessoal e vivência do sagrado. Agora, nesta nova fase gostaria que você colaborasse escrevendo, quais condutas novas que você se esforça ou tem nestas áreas assinaladas a partir da direção espiritual?”

RESULTADOS

Em primeiro lugar, os dados referentes à consecução do primeiro objetivo da pesquisa: verificar a natureza dos significados humanos vivenciados, pelos quatro praticantes de Direção Espiritual, nas quatro unidades levantadas: autoconhecimento; sexualidade/afetividade; relacionamento interpessoal e vivência do Sagrado, descrito estatisticamente na Tabela 1 e Figura 1, revelam:

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

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

Por outro lado, os dados descritos (Tabela 2 e Figura 2), sobre os elementos que compõem a estrutura global significativa, desenhada com a soma total dos significados variantes e invariantes verbalizados pelos quatro sujeitos, revelam que a porcentagem dos elementos significativos invariantes ou vivenciados por todos os participantes foi de (71,4%), enquanto a porcentagem dos elementos significativos variantes ou não vivenciados por todos, foi apenas de (28,6%). Esse pormenor reveste-se de suma importância por embasar o fato de como a prática da direção espiritual propicia, primariamente, tanto nos aspectos psicológicos quanto espirituais ou religiosos, vivências de caráter universal ou comuns a todos os seres humanos e, secundariamente, atenderia às vivências específicas da dinâmica de cada individualidade particular.

TABELA 1
 Percentual dos significados refletidos por cada sujeito, em cada uma das cinco unidades temáticas

Autoconhecimento			Auto-estima			Sexualidade/ Afetividade			Relacionamento interpessoal			Vivência do sagrado		
S1	Nº	Unid %	S1	Nº	Unid %	S1	Nº	Unid %	S1	Nº	Unid %	S1	Nº	Unid %
15	4	26,66	15	3	20	15	3	20	15	3	20	15	2	13,33
S2	Nº	Unid %	S2	Nº	Unid %	S2	Nº	Unid %	S2	Nº	Unid %	S2	Nº	Unid %
13	4	30,76	13	3	23,07	13	3	23,07	13	1	7,69	13	2	15,38
S3	Nº	Unid %	S3	Nº	Unid %	S3	Nº	Unid %	S3	Nº	Unid %	S3	Nº	Unid %
14	3	21,42	14	3	21,42	14	3	21,42	14	3	21,42	14	2	14,28
S4	Nº	Unid %	S4	Nº	Unid %	S4	Nº	Unid %	S4	Nº	Unid %	S4	Nº	Unid %
15	3	20	15	3	20	15	3	20	15	3	20	15	3	20

S = Sujeito; Nº = Número total de resposta na unidade; Unid = Unidade temática

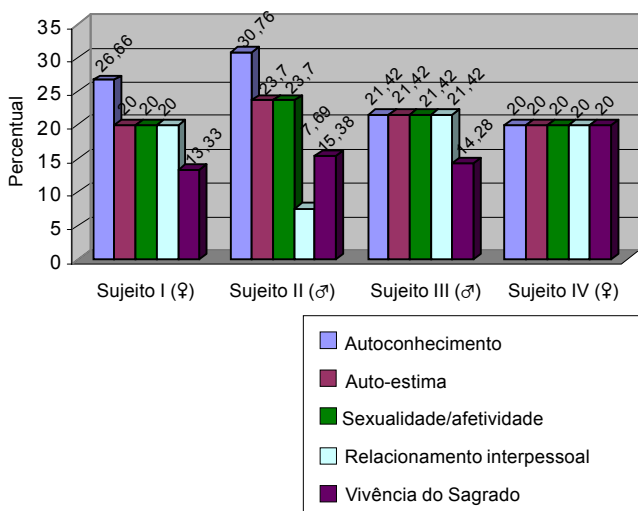


Figura 1 – Percentual dos significados refletidos por cada sujeito, em cada uma das cinco unidades temáticas

TABELA 2

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

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

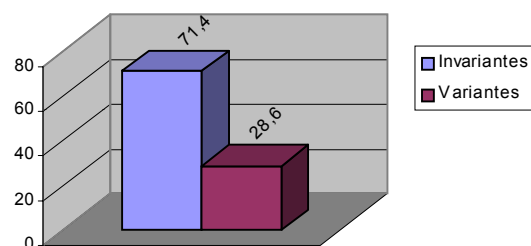


Figura 2 – Distribuição percentual dos elementos significativos variantes e invariantes que compõem na estrutura significativa global dos sujeitos estudados.

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

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

I. Eticidade do autoconhecimento

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

II. Eticidade da auto-estima

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

III. Eticidade da sexualidade/afetividade

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

IV. Eticidade do relacionamento interpessoal

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

V. Eticidade da vivência do Sagrado

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

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

DISCUSSÃO

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

1. A confirmação das teses de Kierkegaard (1804/2002) e, de modo particular, de Jung (1971/1988) sobre a força da dimensão existencial religiosa como condição *sine qua non* para a construção saudável e cabal da própria existência nas suas múltiplas facetas e experiências.
2. A imparcialidade das teses freudianas ao estudar apenas o aspecto neurótico e massificador de uma religiosidade mal-entendida, transformando-a num fator alienador e repressor em vez de considerá-la um fator libertador e humanizador.
3. A corajosa defesa de Jung (1971/1988) no campo científico da psicologia moderna – tendo sido educado sob dogmas rígidos e sectários por um pai, pastor protestante que perdeu sua fé – da primazia das práticas religiosas católicas, em particular, a da confissão/direção espiritual, por elas ajudarem a integrar e vivenciar melhor as forças arquetípicas que dirigem o desenvolvimento humano e garantem a saúde mental. Sua amizade com o jesuíta Vicor White, não há dúvida, que muito colaborou para esse seu posicionamento doutrinário.
4. A atualidade do pensamento de todos os estudiosos da religião e da direção espiritual citados: de Sto. Inácio de Loyola (1522/2002) aos modernos ao fundamentarem o papel psicológico humanizante da direção espiritual.

OBSERVAÇÕES FINAIS

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

REFERÊNCIAS

- Bogdan, R., & Biklen. (2003). *Qualitative research for Education – an introduction to theories and methods*. Boston: Ally and Bacon.
- Combs, N., & Snygg, D. (1959). *Individual Behavior – a perceptual approach to behavior*. New York: Harper & Row, Publisher.
- Corti, R., & Serenthà, L. (2002). *A direção espiritual hoje*. São Paulo: Paulinas.
- Denzin, N., & Lincoln, J. (2000). *Handbook of qualitative research*. London: Sage Publications.
- Durkheim, E. (1971/2003). *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fonte.
- Eliade, M. (1957/2001). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fonte.
- Eliade, M. (1963/2004). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Filoramo, G., & Prandi, C. (2003). *As ciências das religiões*. São Paulo: Paulus.
- Freud S. (1907/1996). Atos obsessivos e práticas religiosas. In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. IX, pp.107-117). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1939/1973). Consideraciones, ideas, problemas. In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. III, p. 3432). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Freud, S. (1913/1996). Totem e tabu e outros trabalhos. In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XIII, pp. 21-163). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1920/1996). Além do princípio do prazer psicologia de grupo e outros trabalhos: dois grupos artificiais – a Igreja e o Exército. In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XVIII, pp. 105-154). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1927/1996). O mal-estar na civilização. In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XXI, pp. 73-143). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1931/1996). O futuro de uma ilusão. In *Obras completas de Sigmund Freud* (pp. 15-63, vol.XXI). Rio de Janeiro: Imago.
- Freud, S. (1939/1996). Moisés e o Monoteísmo. In *Obras completas de Sigmund Freud* (Vol. XXIII, pp. 15-150). Rio de Janeiro: Imago.
- Fromm (1956/2000). *A arte de amar*. São Paulo: Martins Fontes.
- Fromm (1987). *Ter ou ser?* Rio de Janeiro: LTC.
- Giorgi, A. (2000). *Phenomenology and psychological research*. Pittsburgh: Duquense University.
- Gomes, W. (1998). *Fenomenologia e pesquisa em Psicologia*. Rio Grande do Sul: Editora da Universidade.
- Gomes, W. (2004). *A entrevista fenomenológica e o estudo da experiência consciente* (Vol. 18, pp. 1-20). São Paulo: Faculdade de Psicologia, USP.
- Holanda, A. (2004). *Psicologia, religiosidade e fenomenologia*. São Paulo: Átomo.
- James, W. (1896/2001). *A vontade de crer*. São Paulo: Loyola
- James, W. (1902/1991). *As variedades da experiência religiosa – um estudo sobre a natureza humana*. São Paulo: Cultrix.
- Jung, C.G. (1934/2002). O eu e o inconsciente. In *Obras completas de C. G. Jung* (Vol.VII/2). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C.G. (1961/2003). Fundamentos de Psicologia Analítica. In *Obras completas de C. G. Jung* (Vol. XVIII/1). Petrópolis: Vozes.
- Jung, C.G. (1971/1988). Psicologia da religião ocidental e oriental. In *Obras completas de C.G. Jung* (Vol. XI, pp.1-62; 329-351). Petrópolis: Vozes.

- Jung, C.G. (1971/2004). A prática da psicoterapia. In *Obras completas de C.G. Jung* (Vol.XVI/1). Petrópolis: Vozes.
- Kierkegaard, S. (1804/2004). *Desespero – a doença mortal*. Porto, Portugal: Rés.
- Lopez, M. A. (2001). Caminhos, pressupostos e diálogo: Comentários a “Esboço de teoria do desenvolvimento religioso” de AmatuZZi. In G. J. Paiva (Org.). *Entre necessidade e desejo* (pp. 59-67). São Paulo: Loyola.
- Louf, A. (1997). *Mais pode a graça – o acompanhamento espiritual*. São Paulo: Santuário.
- Loyola, I. (1522/2002). *Exercícios espirituais*. São Paulo: Loyola.
- Moioli, G. (2002). Discernimento espiritual e direção espiritual. In R. Corti, & Serenthà (Org.). *A direção espiritual hoje*. (pp. 45-67). São Paulo: Paulinas.
- Oliveira, V.P. (2003). A fenomenologia da religião: Temas e questões sob debate. In L. H. Dreher (Org.). *A essência manifesta* (pp. 35-58). Juiz de Fora: UFJF.
- Otto, R. (1917/1985). *O sagrado*. São Paulo: Imprensa Metodista.
- Ramon, S. P. (2006). A importância da Act-Psychology de Franz Brentano. *Psicologia: Reflexão Crítica*, 19, 1.
- Raguin, Y. (1988). *A direção espiritual*. São Paulo: Paulinas.
- Ribeiro, J. P. (2004). Religião e psicologia. In A. Holanda (Org.). *Psicologia, religiosidade e fenomenologia* (pp. 11-36). São Paulo: Atomo.
- Vergote, A. (2001). Necessidade e desejo da religião na ótica da Psicologia. In G.J. Paiva (Org.). *Entre necessidade e desejo-diálogo da psicologia com a religião* (pp. 9-25). São Paulo: Loyola.
- Weber, M. (1904/2004). *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Recebido em: 19/05/2005. Aceito em: 20/03/2007.

Autores:

Elismar Alves dos Santos – Psicólogo. Universidade Católica de Goiás (UCG).
Saturnino Pesquero Ramón – Psicólogo. Universidade Católica de Goiás (UCG)

Endereço para correspondência:

ELISMAR ALVES DOS SANTOS
Rua 230, nº 256 Setor Nova Vila
CEP 74655-130, Goiânia, GO, Brasil
E-mail: elismar@redentorista.com.br