

Espiritualidade, Religiosidade e Subjetividade no Contexto do Sofrimento Psíquico Grave

*Spirituality, Religiosity and
Subjectivity in the Context of Serious
Psychic Suffering*

Raquel de Paiva

Resumo

As dimensões espirituais e religiosas são consideradas como fatores essenciais na constituição psíquica e que atuam complexamente na estruturação da experiência humana. Pesquisas nessa área buscam entender a relação desse fenômeno no processo saúde-doença na vida das pessoas, tornando-se tema recorrente nos últimos anos no campo da saúde mental. Trata-se de uma reflexão sobre o fenômeno espiritual na clínica psicológica com indivíduos em sofrimento psíquico grave que buscam estudar o ser humano e a sua relação com o mundo do sagrado, com uma aproximação teórico-fenomenológico sob a interpretação de autores da fenomenologia e teologia na busca de uma revisão de literatura reflexiva sobre o fenômeno religioso.

Palavras-chave

Espiritualidade, subjetividade, sofrimento psíquico grave.

Abstract

The spiritual and religious dimensions are considered as essential factors in the psychic constitution and that act in complex in the structuring of the human experience. Research in this area seeks to understand the relationship of this phenomenon in the health-disease process in people's lives, becoming a recurring theme in recent years in the field of mental health. It is a reflection on the spiritual phenomenon in the psychological clinic with individuals in severe psychic suffering who seek to study the human being and its relationship with the world of the sacred, with a theoretical-phenomenological approach under the interpretation of authors of phenomenology and theology in the search for a review of reflective literature on religious phenomena.

Keywords

Spirituality, subjectivity, serious phychic suffering.

Raquel de Paiva

Pós-Doutorado em Psicologia Clínica - Universidade Federal de Uberlândia - MG (Atual); Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura - UnB (2016); Psicóloga e Pesquisadora do GIPSI - Grupo de Intervenção Precoce em Crises do Tipo Psicótica - UnB (2003 - Atual). Psicóloga do NEPASD - Núcleo de Estudos, Pesquisas e Atendimentos em Saúde Mental e Drogas - UnB (Atual); Professora substituta da Universidade de Brasília (2017-2018).

raqueldepaivaunb@gmail.com

As dimensões espirituais e religiosas são consideradas como fatores essenciais na constituição psíquica e que atuam complexamente na estruturação da experiência humana. Pesquisas nessa área buscam entender a relação desse fenômeno no processo saúde-doença na vida das pessoas, tornando-se tema recorrente nos últimos anos no campo da saúde mental. Esse tema vem aos poucos ganhando seu lugar de relevância na academia, apesar de já ter sido alvo de reflexão e pesquisa desde o século XIX com grandes nomes da Psicologia, como Karl Gustav Jung e William James.

Talvez nenhum outro pensador moderno tenha mostrado mais interesse por espiritualidade do que Jung. Segundo Boff (2001) Jung mostrou que a espiritualidade não é monopólio das religiões, mas é uma dimensão do humano, do mais profundo humano. Jung apresenta a nossa corporeidade fazendo parte no universo e presente no outro. Apresenta a mente como responsável pelos pensamentos, sonhos, arquétipos, desejos e que também nos traz questões últimas que nos direciona a uma criatividade, projetos de vida, construção e desenvolvimento com outras pessoas. As questões que chamava de “últimas” levantam questionamentos sobre a origem e fim da existência, sobre a missão e sentido da vida, o que ele identifica de espiritualidade.

Também, utiliza o arquétipo “Deus” como o mais profundo e o qual representa todas as energias do ser humano elevando-o a cima do próprio universo. Neste sentido, buscou os valores não materiais e o sentimento de pertencer a algo maior que une o universo o qual foi atribuído ao nome de Deus, mas que está em cada ser humano, e que a prática da espiritualidade leva o homem a dialogar e descobrir os mistérios desse ser, que está na sua interioridade e faz parte constituinte da sua subjetividade.

Nessa questão da transcendência, Mano e Costa (2010) afirmam que a dimensão espiritual no humano é fator determinante na análise do binômio saúde-doença. Esse fato já era discutido desde William James (1986) quando afirmou que “para o psicólogo, as tendências religiosas do homem não de ser, pelo menos, tão interessantes quanto qualquer fator pertencente a sua constituição mental” (JAMES, 1986, P. 78). Para ele, a experiência religiosa passa pela dimensão dos sentimentos e a vida religiosa tem como objetivo realizar o contato com o sagrado. Esse contato, aparentemente invisível, é responsável por uma mudança radical na vida do indivíduo por meio dos sentimentos. James denominou como “experiência religiosa” a capacidade do homem entrar em comunhão direta com o divino, por um sentimento intenso e singular, o que resulta posteriormente numa crença.

Particularmente, com uma personalidade complexa, James tornou-se um homem inquieto e instável, com tendências depressivas, o que refletiu na sua busca sobre o sentido último de sua existência, influenciando no tema de seus estudos. A sua publicação, em 1902, do livro “*Variedades da experiência religiosa – Um estudo sobre a natureza humana*” pode ser considerada a origem propriamente dita da Psicologia da Religião. James interessou-se pelo tema da religião mesmo antes de escrever sobre as variedades da experiência religiosa. Ele acreditava que as evidências a respeito da existência de Deus fundamentavam-se nas experiências pessoais íntimas. Tendo ele mesmo experiências que classificou como “paranormais”, sobre as quais relatou na obra acima citada, permitiu-se entender e aceitar as experiências místicas testemunhadas por outras pessoas.

O caráter da religião, para James (1986), é fundamentalmente individual e afetivo, mais do que racional e coletivo. Segundo ele, o sentimento religioso situa-se por baixo da consciência, atuando em um nível subconsciente que, por vezes, emerge para a zona de consciência. Outro aspecto abordado por James é a respeito da sanidade e a possível patologia da experiência religiosa. Ele defendia que essas experiências, embora sendo vista pelos padrões psiquiátricos como patológicas, eram na verdade

“estados excepcionais de consciência” (JAMES, 1986, p. 98-100). Posteriormente ele aborda sobre os aspectos de sanidade e os aspectos psicopatológicos na personalidade e subjetividade do sujeito.

A realidade desta dimensão ainda é ignorada ou desqualificada pelo “mundo Psi”. Isto é compreensível até certo ponto devido ao que foi construído no decorrer dos séculos a respeito de que ciência e fé não condizem; bem como que tudo que ultrapassa o limite do observável e mensurável e cientificamente testado e atestado não é ciência.

O que dizer então de todos os fenômenos *Sui generis*, de toda a subjetividade humana que é vivenciada como algo único, peculiar, incomum, descumal, particular, algo que não tem correspondência igual ou mesmo semelhante. O fenômeno religioso e as experiências espirituais acontecem efetivamente nas experiências íntimas das pessoas as quais relatam com convicção e riqueza de detalhes suas vivências com “Deus e os anjos”, ou com o “diabo e seus demônios”, “entidades”, “forças e energias” que transcendem o conhecimento racional e tornam-se protagonistas da vida, anseios, medos, conquistas e sofrimentos (MANO e COSTA, 2017, P. 37). O ser humano em sua constituição apresenta uma complexidade que deve ser refletida em todos os seus aspectos, ultrapassando fatores biológicos, sociológicos, antropológicos ou históricos, políticos e culturais. Alcança também aspectos filosóficos, teológicos e psicológicos, levando em consideração as experiências individuais e subjetivas que apontam para uma espiritualidade e a transforma em uma das dimensões mais marcantes da experiência humana.

Surge a necessidade de clarificar o significado dos termos “espiritualidade e “religiosidade” devido a tendência de colocá-los como sinônimos atribuindo conteúdos idênticos. Uma das definições mais completas encontradas sobre o termo religião é apresentada por Valle (1998) e vem das ciências sociais que a define como sendo um “sistema de crenças, práticas, símbolos e estruturas sociais por meio das quais as sociedades humanas e as pessoas, nas diferentes épocas e culturas, vivem sua relação com um mundo específico: o mundo do sagrado” (VALLE, 1998, p. 21). Ao se falar de “religiosidade”, compreende-se uma extensão na qual um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião. As motivações para essa prática são das mais diversas, desde uma crença genuína a uma simples repetição de tradições familiares e culturais. Simme (1994) apresenta uma noção de religiosidade como algo mais pessoal, um estado ou uma necessidade interna, em contraposição com a prática cega de regras e condutas morais, portanto, traz uma concepção de religiosidade muito próximo da espiritualidade. Para Ávila (2007) a vivência religiosa é uma realidade psíquica complexa, na qual se integram sentimentos, atitudes e razões. A articulação dessa realidade supõe como toda experiência humana, dois níveis, um pré-racional, mais intuitivo e emocional, e um segundo momento no qual se articulam os conteúdos dessa experiência de forma razoável e referendada por uma forma de vida (ÁVILA, 2007. p. 16).

Com uma visão similar, Lukoff (1995) faz menção a esse olhar sobre o fenômeno religioso como parte integrante da constituição humana e que trouxe a possibilidade de um estudo mais aprofundado sobre o tema apontando como evidencia dessa mudança a inclusão no ano de 1994, o “problema religioso ou espiritual” como categoria diagnóstica pelo DSM IV.

Nesse sentido, Mano e Costa (2010) compreende que fenômeno religioso é historicamente tão arcaico quanto o humano e pode ser entendido como o resultado de experiências individuais ou coletivas no âmbito religioso, relacionadas às vivências e práticas de crenças, rituais e dogmas propostos por um sistema religioso ou por uma filosofia de vida que tem como objetivo a busca do transcender humano, bem como sua existência, seja na sua experiência individual ou na relação com um grupo.

Entendemos que a Espiritualidade por mais que muitas vezes seja relacionada ao desenvolvimento de uma prática religiosa, não implica apenas a ligação de uma realidade superior, voltado com a experiência com um ser transcendente, como no caso da religião cristã que tem Deus como o representante do Sagrado. A espiritualidade implica num mergulho que fazemos em nós mesmos. À volta para o nosso interior buscando o mais profundo e experimentando a nossa realidade subjetiva, única e acessível apenas a nós mesmos. É nesse momento que identificamos tanto as nossas “angústias impensáveis” como também a esperança e a busca do sentido do existir.

Conteúdos que necessariamente não estão atrelados à fé religiosa, a uma figura transcendental, mas ao profundo da nossa essência e existência. Essa atividade é própria do espírito e não implica em uma vivência religiosa, mas produz mudanças profundas no interior do ser integrando-o a si mesmo, ao outro e ao próprio universo. Está intimamente ligada e atrelada ao processo de subjetividade, como aquilo que é pertencente e constitutivo ao indivíduo e que se constrói a partir do seu processo ontológico, singular. As experiências tidas como semelhantes e vivenciadas, por exemplo, por membros da mesma família tiveram construções e elaborações diferenciadas no psiquismo, pois foram baseadas na intuição, descrição das vivências, história e experiência singular.

A Fenomenologia e o estudo do fenômeno religioso

Sobre os primórdios do estudo do fenômeno religioso, com o decorrer dos anos e o aprofundamento surgem grandes nomes ligados ao tema que promovem a pesquisa para além de descrições ou sistematizações culturais e antropológicas e comportamentais, diferenciando-se da psicologia da religião. A revolução paradigmática da Fenomenologia alcança o seu apogeu em Edmund Husserl (1859-1938). Goto (2008) esclarece a diferença e a peculiaridade da Fenomenologia em Husserl, o que o torna efetivamente “o pai da Fenomenologia”.

Goto (2008) afirma que o termo fenomenologia adotado por Husserl em 1900-1901, teve e ainda tem a intenção de deixar explicitamente marcado que sua motivação é de elevar a filosofia a um estatuto de saber absoluto e evidente, ou seja, de alcançar a apodicticidade. Assim, desde o início, a fenomenologia constitui-se como a ciência daquilo que aparece em absoluto, ou seja, a própria coisa simplesmente enquanto revelada à consciência (GOTO, 2008, p. 64).

Em uma explanação sobre a fundamentação propriamente dita da fenomenologia em Edmund Husserl, o autor ressalta o início desse processo em 1901 com a obra ‘Investigações Lógicas’, quando Husserl busca a fundamentação dos números no sentido de que “não seria possível estudar a matemática sem perguntar daquele que pergunta: o ser humano”. Assim, buscou respostas nas ciências psicológicas da época que problematizava o ser humano, o psicologismo, vindo da Filosofia e que tentava fundamentar qualquer fenômeno, principalmente os físicos a partir dos fenômenos psíquicos, e a outra denominada psicologia científica que tinha seu aporte no cientificismo, objetivismo e pesquisas em laboratório.

Holanda (2001) discorre sobre os aspectos centrais da Fenomenologia, afirmando que o fenômeno, ou melhor, aquilo que se revela e aparece, não pode e não deve ser considerado independentemente das experiências concretas de cada indivíduo. A análise Fenomenológica, segundo este autor, baseia-se na busca em ir às coisas mesmas, se desvinculando de preconceitos, para assim atingir o ponto mais essencial do objeto.

Para afirmar tal posição, cita Husserl (1859) que foi o responsável por inaugurar a Fenomenologia da religião, delimitando-a mais como um

método do que como uma doutrina filosófica, perseguindo um critério de rigor e segurança na busca de discutir a questão do conhecimento e as relações do homem com o mundo, objetivando fazer-se ciência sem perder a subjetividade humana. Para isso busca analisar e descrever, com o maior rigor possível, o universo dos fenômenos.

Portanto, a Fenomenologia amplia o conceito da experiência incluindo o que, para este trabalho, é de singular importância: a subjetividade no fenômeno. Neste sentido, segundo Holanda (2001), faz-se necessário uma psicologia fenomenológica que fundamente a valorização da subjetividade consciente e suas inter-relações. Essa psicologia fenomenológica seria, portanto, segundo as suas palavras, “descritiva, eidética e empírica, além de intencional e transcendental”. A ideia de uma psicologia eidética para este autor vai ao encontro da tradição metodológica derivada da Fenomenologia de Husserl que consiste na descrição do processo do fenômeno, podendo ser entendida como uma metodologia que visa a elucidação de vivências, acessando as relações e as suas significações para o sujeito como ator e protagonista da sua própria vivência (HOLANDA, 2001, p. 38).

A pesquisa baseada numa psicologia fenomenológica deve buscar acessar a essência do fenômeno. Esta essência pode ser alcançada a partir da redução fenomenológica, que é a abstenção de juízo do pesquisador, privilegiando os significados “puros” do próprio sujeito. Também, a redução fenomenológica privilegia a intersubjetividade na relação do sujeito e pesquisador, e “retorno do vivido” que é a retomada do “mundo da vida” do sujeito através do seu depoimento (HOLANDA, 2001, p. 45). Numa visão fenomenológica, o fenômeno religioso é visto, portanto, a partir da própria experiência do sujeito, e sendo um fenômeno eminentemente humano, requer que a psicologia empírica seja precedida por uma psicologia eidética.

Confirmando a impossibilidade das duas correntes psicológicas predominantes do século XX abordarem autenticamente a subjetividade, pois tratavam de aspectos psicológicos e deixavam de lado outros, como a subjetividade, Husserl funda a Fenomenologia. O seu principal questionamento dizia respeito ao fato do homem não ser constituído apenas de um corpo físico. Se não há apenas a natureza física, não se pode estudar o ser humano apenas por uma investigação que utiliza apenas uma metodologia científica. Era necessário desenvolver uma metodologia tão rigorosa quanto à científica, mas que alcançasse todos os aspectos do homem.

Assim, Goto (2008) continua mostrando que a crise das ciências que foi identificada em 1930 não foi no sentido tecnológico ou do desenvolvimento. A ciência da época gerou prosperidade, tecnologia, desenvolvimento e evolução, mas não tinha nada a dizer sobre o sentido e o não sentido da existência humana. A psicologia como ciência empírica, positivista e materialista também ignorou o que é próprio e genuíno do ser humano, a humanidade e a espiritualidade, o que o diferencia de tantos outros seres.

Gerardus Van Der Leew rompe com a tradição superando o evolucionismo científico e positivista, dando autonomia e surgimento a Fenomenologia da Religião como disciplina sistematizada. Filoramo e Prandi (1999) asseveram que “o fenômeno (do grego *tophainomenon*) é literalmente “aquilo que aparece”, “que se mostra”. Essa primeira constatação comporta uma tríplice consequência: 1) existe alguma coisa; 2) dela se mostra; 3) ela é um “fenômeno” justamente pelo fato de se mostrar.

Em outros termos, o fenômeno, contrariamente às coisas (o objeto fetichista do positivismo), não é para Van der Leew, nem simplesmente um objeto (ou, pior ainda, o objeto e, portanto, “a realidade”) nem algo puramente subjetivo, mas o produto de encontro entre sujeito e objeto; ou, usando as palavras do próprio Van der Leew, “o fenômeno é ao mesmo tempo um objeto que se refere a um sujeito e um sujeito em relação com o

objeto”. Segue-se que “toda a sua essência consiste em mostrar-se, em mostrar-se a alguém”. Por isso, “tão logo alguém começa a falar de algo que se mostra já se dá a fenomenologia. A fenomenologia é, pois, a discussão sistemática do que aparece. Em sua manifestação, o fenômeno conhece três etapas: 1) ele está (relativamente) escondido; 2) manifesta-se progressivamente; 3) torna-se (relativamente) transparente. A essas três etapas correspondem, pelo lado do estudioso, como vimos, as três fases do método fenomenológico: 1) a experiência vivida ou “Erlebnis” do fenômeno religioso que questão; 2) a sua compreensão ou “Verstehen”; 3) o testemunho ou “Bezeugung” (Filoramo e Prandi, 1999, p. 35). Van Der Leew (2009) afirma: “O estudioso da religião não pode simplesmente ficar “engessado” pelas pesquisas tradicionais, comumente estabelecidas pelos pressupostos teológicos, filosóficos ou científicos, nem tão pouco acopladas a uma mentalidade simplista de senso comum, como se o fenômeno religioso fosse algo puramente individualizante, particular ou divinatório” (VAN DER LEEW, 2009, p. 183).

Sobre Van Der Leew, Goto (2004) destaca o fato de que, a partir dos seus estudos, foi marcada uma diferenciação efetiva da Fenomenologia da religião como ciência da religião e do sagrado, diferenciando-se de outras ciências. O aspecto vivencial da experiência religiosa tornou-se tema preponderante e os estudos de Van Der Leew, como também foi uma base fundamental para o surgimento da filosofia da religião de Rudolf Otto que desenvolveu a análise do fenômeno religioso em bases fenomenológico e hermenêutico. Como podemos ver, a fenomenologia da religião surge num contexto histórico-intelectual favorável e em pleno momento de uma reestruturação epistemológica com a chegada do século XX. Goto (2004) destaca a apropriação de ideias com características “pré-fenomenológicas” surgidas ao longo da história como recurso metodológico para a teologia e seus principais representantes como Friedrich Scheleiermacher, Rudolf Otto, e Paul Tillich.

Como sabemos, no início do século XX havia um excesso de racionalização da cultura ocidental. Otto (2005) propõe e resgata a experiência com o sagrado como uma experiência originária, retirando o aspecto puramente racional e a ênfase intelectual dada ao fenômeno. Mostrando a complexidade do sagrado em suas categorias racionais e não racionais, ele busca resgatar a ideia de Deus que fora perdida e enfatiza a experiência do homem com o sagrado de forma admirável e instigante.

Para Otto (2005) a experiência do sagrado antecede a todo e qualquer conceito de Deus. Ela é a experiência religiosa fundamental por excelência. O Sagrado é a designação para a experiência do “Numinoso”. Otto (2005) traz a luz de forma clara o conteúdo da experiência religiosa, baseado não no elemento racional, mas vivencial. A experiência da transcendência apresenta uma ideia de relação com Deus ou outras forças superiores, que se manifestam numa conexão intrapessoal, interpessoal e transpessoal.

Outro filósofo e teólogo reconhecido pela sua sistemática e rigor científico que nos traz a possibilidade de analisar esse fenômeno para além da teologia é Paul Tillich. Partindo dos estudos de Edmund Husserl e Martin Heidegger, ele desenvolveu o que denominou de uma fenomenologia crítica, utilizando o método fenomenológico aplicado ao estudo do fenômeno religioso. Foi influenciado pela fenomenologia dentro da teologia, analisando os seus conceitos básicos e aplica o método fenomenológico na validação da experiência da revelação.

Tillich (1997) ao falar sobre o sentido da revelação, afirma que a teologia deve aplicar a abordagem fenomenológica a todos os seus conceitos básicos. Afirma isto mesmo criticando-a como sendo insuficiente. Aponta ao fato de que, enquanto a fenomenologia é competente no reino dos sentidos lógicos, que era o objeto de pesquisas originais feitas por Husserl, ela é só parcialmente competente no reino das realidades espirituais, como a

religião (TILLICH, 1997, p. 94). Assim, une o elemento intuitivo descritivo com o elemento existencial crítico e desenvolve a fenomenologia crítica, afirmando ser este o método mais adequado para fornecer uma descrição normativa dos sentidos espirituais e também “Espirituais” (TILLICH, 1997, p. 96).

Ales Bello (2000) se aprofunda nos estudos da representante mais próxima de Edmund Husserl, que dando prosseguimento aos estudos, adentrou na busca pelo sentido mais profundo da existência humana. Trata-se de Edith Stein. Filósofa, de origem Judia que se converteu ao catolicismo após a leitura dos escritos de Santa Teresa de Ávila e foi a primeira mulher a conquistar o título de doutora na Alemanha em Filosofia com a tese “Sobre o problema da Empatia” (1989).

Segundo Ales Bello (2014) aponta que a obra de Edith Stein passa por três períodos específicos: o fenomenológico, pedagógico e místico. Também, fala da trajetória desse estudo que vai do ser humano a Deus e em seguida volta para a alma humana, na qual revela a presença de Deus. A originalidade da pesquisa está no fato de Stein utilizar o método fenomenológico, colocando em evidência aquilo que é essencial, segundo os ditames da primeira redução proposta por Husserl, a redução eidética (BELLO, 2014, p. 38). A partir daí, constrói seu próprio caminho.

Stein aprofundando-se e abordando os diferentes registros da experiência humana, afirma a estrutura humana como fundamento e matriz, discutindo filosoficamente e abordando a corporeidade, a alma e o espírito. A corporeidade como espaço de acontecimento humano, o psíquico como questões ligadas a alma, ao psicológico e o espírito como ontológico; uma condição humana aberta para além e em transcendência de si e para fora de si. Em seu clássico “Ser finito e ser eterno” Stein (1994) afirma:

A alma é o espaço em meio do total que está formado pelo corpo, a alma e o espírito. Enquanto alma sensível habita em todos os membros e partes do corpo, recebe dele e opera sobre ele formando-o e mantendo-o. Enquanto princípio espiritual ele transcende-o ‘de lá’ de si mesma e olha um mundo situado mais ‘para lá’ de seu próprio eu: um mundo de coisas, de pessoas, de fatos; comunica-se com ele inteligentemente, e dele recebe impressões; enquanto alma no sentido própria habita em si mesma e nela o eu pessoal está como na sua própria casa (STEIN, E, 1994, p. 388).

Ales Bello (2004) nos mostra como Stein assume a sua pesquisa em torno do ser humano trazendo a complexidade de suas manifestações, dando atenção especial a relação corpo e alma. A partir da corporeidade Stein analisa a constituição do ser humano e indica a presença da esfera psíquica e da espiritual e as possibilidades de comunicação intersubjetivas relativas a elas. Ela aponta o espírito e corpo como duas realidades diferentes embora se condicionem reciprocamente e acena à relação ser humano-Deus, fazendo a passagem da fenomenologia para a metafísica. Segundo nos esclarece a autora, Stein elaborou uma análise antropológica original, colhendo as estruturas humanas por meio de um ato de auto reflexão. Essa ação mostra o aspecto fenomenológico descritivo que essencialmente se liga ao ontológico. Em sua pesquisa Stein articula três grandes temas dos quais se articulam a especulação filosófica ocidental – a corporeidade, o espírito e a experiência religiosa (BELLO, 2004, p. 87).

Na perspectiva de Stein segundo Ales Bello (2014), essa pesquisa reflexiva traz a descrição essencial em sentido fenomenológico que partindo das manifestações exteriores ao ser humano, este é conduzido a sua interioridade, ao seu espírito, “no qual age uma força poderosa que é externa, mas também interna força que deriva da intervenção divina e que se manifesta pela graça” (BELLO, 2014, p. 88).

Ainda segundo Stein, nos afirma a autora sobre a justificativa do mal no ser humano acontece, diante dessa distinção entre alma e espírito. O que chamamos de alma humana é constituído de duas partes, uma propriamente psíquica e que está ligada a corporeidade, ou seja, ligada ao reino natural e a outra espiritual, na qual se manifesta a liberdade. É nesta esfera, portanto, que se evidencia o acontecer do mistério da relação do homem com o sagrado, passando da natureza ao sobrenatural.

Sofrimento Psíquico Grave e Experiência Espiritual

Costa (2010) se reporta ao Sofrimento Psíquico Grave, como toda manifestação aguda da angústia humana, seja pela linguagem seja pelo comportamento. Assim, o define como: a) algo essencial e inerente a todo ser humano, b) que se constrói e é expresso nas relações afetivas, sociais e culturais que demanda delimitação em cada particularidade, c) é simbolizado de forma diferente em cada sujeito e d) no caso do sujeito “tido como psicótico”, existe uma particularidade a ser entendida, estudada e respeitada, além de demandar o desenvolvimento de formas de dar continência, apoio e cuidado.

Segundo o autor, a noção de sofrimento psíquico grave nos remete à noção de um momento de ruptura ou uma mudança de curso de um equilíbrio previamente estabelecido, levando a desarticulação que podemos chamar de Psicossociais da pessoa (COSTA, 2013). Afirma ainda, que o Sofrimento Psíquico Grave deve ser entendido de forma a pensarmos como algo essencial do humano, o psíquico que não é só da ordem do orgânico (sendo, portanto, também da ordem do afeto) e o grave para enfatizar a sua intensidade (COSTA, 2013). Acrescento aqui a ordem do “espiritual”, como visto em pesquisa recente (MANO E COSTA, 2016) que apresenta o “Sofrimento Psíquico Espiritual” como pertencente a dinâmica do indivíduo na manifestação de uma crise psíquica grave. Sobre o Sofrimento Psíquico Espiritual, este abrange e compreende não apenas questões relacionadas ao sofrimento psíquico os quais envolvem sentimentos e conflitos inerentes a existência humana. Envolve a maneira de se perceber no seu mundo de fé e crenças, sua relação pessoal com o seu Deus ou entidades em que acredita e segue, suas convicções e expectativas em relação a atuação dessa dimensão espiritual em suas decisões e as consequências disto. Envolve sentimentos de pertencimento, desejos, culpabilidade voltados à dimensão espiritual e principalmente o dever e as coisas últimas, como a vida após a morte, destino espiritual e o sentido de sua existência os quais produzem angústias, temores e um sofrimento que transcende o perceber psicológico. Todas essas questões mobilizam a existência e conseqüentemente o comportamento e a forma de pensar e se colocar diante da vida, promovendo ou bem estar psicológico ou sofrimento psíquico. Olhar para a história ontológica do ser nos ajuda a diferenciar o que é patológico e o que lhe é inerente a sua forma de ser no mundo (MANO e COSTA, 2017, P. 110).

Com a crise do tipo psicótica instaurada, a sintomatologia é rica e extensa. Entre os sintomas estão presentes: alucinações e delírios, ideias de conspiração, sensação de estar sendo vigiado e perseguido além de um modo peculiar ou incompreensível de escrever; posturas estranhas e comportamentos inadequados ou bizarros, sem motivação compreensível, atitudes de indiferença afetiva diante de situações graves e maior isolamento social e alterações nos padrões de higiene e aparência; do sono e da capacidade de concentração, da personalidade e preocupações extremas com assuntos religiosos ou assuntos relacionados ao oculto.

Misticismo ou temas religiosos, como classicamente sabemos, são conteúdos presentes nos delírios e alucinações, os quais são característicos de uma percepção “psicótica” e se evidenciam no comportamento ou

pensamentos “psicóticos”. Alguns clientes buscam na religião e no misticismo respostas para os seus sintomas de angústias, ansiedade e medo, encontrando, dessa forma, respostas para a sua alteração psíquica e atribuindo ao sobrenatural a responsabilidade da sua crise.

Sob a ótica epistemológica da fenomenologia é possível refletir sobre a experiência desses sujeitos e a maneira que esse fenômeno se manifesta nas vivências das pessoas em sofrimento psíquico grave (COSTA, 2003) a partir de seus discursos.

É possível, portanto, diferenciar uma experiência pseudocultural ou religiosa de possessão ou de graça e contemplação de uma crise psicótica. Ou não atribuí-la a uma epilepsia localizada no lóbulo temporal ou um transe dissociativo e talvez uma ideia deliróide. A partir da revisão de literatura relacionada ao tema e sob o diagnóstico diferencial revisitado pela fenomenologia que é baseada na intuição, descrição das vivências, história e experiência singular, é possível dar novos sentidos ao conceito de psicopatologia relacionada ao fenômeno religioso, mergulhando em busca de possíveis respostas e dos sentidos dessas experiências (MANO e COSTA, 2017).

Compreender o fenômeno religioso-espiritual na crise e de como o sujeito o manifesta em sua expressão verbal ou escrita, objetiva ou subjetiva a origem fenomênica que se manifesta na sua totalidade, e não apenas nos significados físicos foi a nossa proposta em pesquisa recente (MANO E COSTA, 2016) baseada nas crenças e nas vivências e experiências subjetivas do sujeito da clínica do sofrimento psíquico grave.

Propomos a despeito do olhar reducionista e tradicional cientificista, voltar o olhar para as “coisas mesmas”, “tal como aparecem”, “tal como ouvimos”, “tal como sentimos” ao sermos afetados pelo outro que vivencia esse fenômeno o que nos leva a percebê-lo como elucidativo, claro e instigativo. Assim, em nossa experiência clínica, essa “dimensão subjetiva e espiritual” existe e é representada nas figuras de “Deus e o diabo, anjos e demônios” e entidades diversas tem lugar onde se manifesta: “Consciência e corpo”; provoca sensações, percepções e sentimentos: Êxtase espiritual ou Sofrimento Psíquico Espiritual, este segundo termo, de nosso cunho (na clínica psicológica), numa tentativa de adentrar a subjetividade daquilo que temos vivenciado.

Encontramos em Tillich (1997) uma análise sobre o fenômeno do “êxtase e da possessão demoníaca”. Na clínica, temos vistos inúmeros casos cujas manifestações acontecem deixando terapeutas e médicos desorientados a respeito do diagnóstico e principalmente da intervenção. Como anteriormente afirmamos, para amenizar esse estado de impotência diante do desconhecido e diante do mistério, apelamos para aquilo que é mais concreto e “cientificamente aprovado”: o diagnóstico psiquiátrico tradicional. “Crise Psicótica”, “Histeria”, “Esquizofrenia”, “Transtorno Dissociativo”, são alguns termos que recorreremos para administrar a nossa angústia inicial ou o desconhecimento a respeito deste fenômeno.

Algo ocorre tanto objetiva quanto subjetivamente em toda manifestação genuína ao mistério. Só algo subjetivo acontece em um estado de superexcitação religiosa, em geral, produzido artificialmente. Superexcitação é um estado de mente que pode ser compreendido completamente em termos psicológicos. Êxtase transcende o nível psicológico, embora tenha um lado psicológico. Ele revela algo válido sobre a relação entre o mistério do nosso ser e nós mesmos (TILLICH, 1997, p. 100). Tillich (1997) afirma que em meio a essas experiências, onde a mente é possuída pelo mistério, seja em uma manifestação genuína ou num processo produzido artificialmente por uma superexcitação religiosa, surge a ameaça do “não-ser”. Essa ameaça possuindo a mente produz “o choque ontológico” e nele é experimentado o lado negativo do mistério do ser. Esse estado aponta para

um estado de mente no qual a mente é tirada do seu equilíbrio normal e é abalada em sua estrutura. A razão alcança sua linha-limítrofe e é lançada de volta sobre si mesma, e daí arrastada de novo para essa situação extrema (TILLICH, 1994, p. 101). E continua:

O estado extático no qual ocorre a revelação não destrói a estrutura racional da mente. Os relatos sobre experiências extáticas na literatura clássica das grandes religiões coincidem neste ponto _ que, enquanto que a possessão demoníaca destrói a estrutura racional da mente, o êxtase divino a preserva e eleva, embora a transcenda. “Possessão demoníaca destrói os princípios éticos e lógicos da razão: o êxtase divino os afirma” (TILLICH, 1997, p. 101) ainda indica que há um ponto de identidade entre êxtase e possessão. Em ambos os casos a estrutura sujeito-objeto da mente é desativada afirmando que o êxtase divino não viola a totalidade da mente racional, enquanto que a possessão a enfraquece ou destrói.

Afirma ainda, “no estado de possessão demoníaca a mente não está de fato fora de si mesma. Ela de fato está em poder de elementos dela mesma, que aspiram ser a totalidade da mente, que se apoderam do centro do seu eu racional e o destroem”. O autor afirma ser obvio que êxtase tem um forte aspecto emocional. Mas seria um erro reduzi-lo a emoção. Em toda experiência extática, todas as funções de compreender e estruturar a razão são conduzidas para além de si mesmas, e também a emoção (TILLICH, 1997, p. 101).

É difícil pensar em uma experiência de êxtase ou possessão sem pensar numa relação de angústia ou sofrimento psíquico. Nos casos clínicos que temos acompanhado esse tipo de manifestação, é visível um sofrimento que ultrapassa o nível psicológico. A esse tipo de sofrimento, vamos denominar de Sofrimento Psíquico-Espiritual. Psíquico por estar no âmbito das estruturas psíquicas, e espiritual por envolver uma relação para além do psicológico e do humanamente aceitável e compreendido. Algo que foge do controle da mente, que transcende o próprio ser. Mesmo no caso do êxtase divino, que na maioria das vezes tem uma conotação positiva de uma experiência de plenitude, o contato com o Sagrado, tanto na vivência com “Deus” ou com o “Diabo” provoca sentimentos e sensações de falta de controle, temor e tremor diante do indizível, inefável.

As concepções teóricas a respeito da loucura se misturam com o fenômeno religioso em várias épocas e mudam dependendo de cada contexto histórico-político. Ao longo da história, a busca por um entendimento e, em consequência, uma classificação e tratamento da “doença mental” levou ao surgimento de várias metapsicologias, cada uma com suas perspectivas teóricas, clínicas e filosóficas.

Ballone e Ortolani (2008) afirmam que mesmo diante do avanço da psiquiatria transcultural em ter demonstrado que a maioria dos transe e possessões é influência de elementos socioculturais na representação da realidade, não se configurando como fator patológico, mas representando crenças, comportamentos ou tipos de expressões de personalidade formados a partir dos condicionamentos culturais, mesmo assim, persiste a confusão entre estes fenômenos e os distúrbios mentais.

Podemos iniciar essa crítica, refletindo a etimologia da palavra “Psicopatologia”. Isso nos faz pensar no profundo engano que se desenvolveu na psiquiatria clássica sobre o conceito de “phatos” que reduziu a noção de doença tornando a psicopatologia como apenas o estudo da doença mental, mesmo que o conceito de loucura só venha a se transformar em “doença mental a partir do sec. XVIII e XIX momento em que a medicina reivindica para si o poder de dizer quem é louco e quem não é, interpretando a “loucura” a partir de um paradigma físico e biomédico.

Martins (2002) assevera que phatos é uma disposição originária do sujeito e que está na base do próprio ser. O seu conceito originário está

ligado com o filosofar o autor cita Platão: “Com efeito, já Platão concebe a fundação da própria filosofia como relacionada com o pathos: É verdadeiramente de um filósofo este pathos, o espanto; pois não há outra origem imperante da filosofia que este”. E continua, o “Pathos” aqui referido pelo filósofo é o ato ou efeito de espantar-se (thaumázein), que formaria a própria possibilidade de começar e de dar eficácia à possibilidade do filosofar” (MARTINS, 2002, p. 68). Phatos, portanto, constitui-se como possibilidade de transformação. As vivências de sofrimento são potencializadas para uma postura de crescimento e amadurecimento psicológico que leva o homem de volta ao cerne, ao equilíbrio. A percepção de doença e enfermidade, são transformadas pela auto transcendência.

Em 1994, o DSM IV incluiu o “problema religioso ou espiritual” como categoria diagnóstica fazendo menção a esse olhar sobre o fenômeno religioso como parte integrante da constituição humana trazendo assim a possibilidade de um estudo mais aprofundado sobre o tema. Essa categoria, segundo este manual, é pertinente quando o foco da atenção clínica é um problema religioso ou espiritual como experiências estressantes que envolvem perda ou questionamento da fé, problemas associados à conversão a uma nova fé, questionamentos dos valores espirituais, relacionado, ou não, a uma igreja organizada ou instituição religiosa.

A partir da revisão de literatura relacionada ao tema e sob o diagnóstico diferencial revisitado pela fenomenologia que é baseada na intuição, descrição das vivências, história e experiência singular atribuímos novos sentidos ao conceito de psicopatologia relacionada ao fenômeno religioso, sendo possível pensar em novas respostas e novos sentidos dessas experiências.

Surge, então, a possibilidade de um olhar não reducionista do religioso, saindo do campo exclusivo da teologia para ser observado por um viés científico. Aquilo que era mais comum às religiões e crenças passou a ser visto com reconhecimento de causa científica. Contudo, ainda é evidente a arbitrariedade com que as definições e sintomas são formulados, sem haver questionamentos a respeito da natureza da doença ou do sintoma, tão pouco dos fundamentos antropológicos e filosóficos. Esse modelo nos apresenta uma lacuna: A subjetividade humana e todas as suas interfaces.

É preciso explicitar e disseminar algumas reflexões no meio acadêmico e principalmente no âmbito “Psi” sobre esse fenômeno que “salta aos nossos olhos” quase diariamente do qual não temos quase nenhuma ou pouquíssima referência teórica ou metodológica para uma intervenção que não seja ignorar o desconhecido ou apelar para diagnósticos psiquiátricos tradicionais (Histeria, Esquizofrenia, Transtorno dissociativo, Problemas psicológicos etc.), fazendo contencões medicamentosas e/ou internações, anulando qualquer possibilidade de compreensão do fenômeno que se apresenta.

Reflexões para além de uma conclusão

O desafio da psicologia na atualidade no que diz respeito à religião e à espiritualidade está em lidar com o renascimento desse fenômeno como uma aspiração natural do ser humano, que traz consigo valores, conflitos, dúvidas e questionamentos próprios da experiência humana, que estão sendo levados para o ambiente terapêutico.

Religião e religiosidade são dois termos antigos na Psicologia da Religião, diferente do termo “espiritualidade” que surgiu mais recentemente na psicologia científica. Na busca de limpar esse conceito, dada a confusão que se faz no meio teológico e acadêmico, Valle (1998) discorre sobre o que não é a espiritualidade: “A espiritualidade não é algo que se opõe ao que é material corpóreo ou mundano. Ela não rejeita ou nega a natureza. Não é um

“estado de alma” que só se consegue por meio da fuga do mundo. A espiritualidade é algo encarnado no contexto real da vida de cada pessoa e de cada época. Ela expressa o sentido profundo do que se é e vive de fato” (VALLE, 1998, p. 101).

A inclusão de “problemas religiosos ou espirituais” como uma categoria diagnóstica no DSM-IV assegura que assuntos religiosos e espirituais devem ser focados nas consultas e nos tratamentos psiquiátricos. Portanto, é necessário que profissionais de saúde mental estejam familiarizados com a literatura sobre religião e crenças, evitando assim equívocos no momento do diagnóstico e tratamento. Nesse sentido, mostra-se a importância de um diagnóstico diferencial em fenomenologia baseado na intuição, descrição das vivências, história e experiência singular será utilizado no sentido de atribuir novos sentidos ao conceito de psicopatologia relacionada ao fenômeno religioso. Dessa maneira, é necessário o entendimento psiquiátrico e psicológico em todas as instâncias da saúde mental sobre religião, pois a mesma tem comprovado ser, além de um constituinte da personalidade humana, uma variável com poder de influenciar a saúde e o bem-estar do indivíduo, não podendo ser negligenciada pelos cuidadores da saúde mental.

Considerar a dimensão noética ou espiritual do homem dando-lhe o devido valor nos levará como profissionais da saúde mental a uma visão antropológica e transcendental promovendo a humanização da ciência psicológica, retirando a experiência do ser-no-mundo de uma redução ôntica, coisificada.

Reconhecer esse aspecto do humano não é desqualificar os demais. Somos seres biológicos, psicológicos, sociais e espirituais. A espiritualidade está atrelada a tudo que nos constitui, nossa biologia, psicologia, nossos relacionamentos e todos os aspectos da nossa existência. Porém, se faz necessário diferenciá-la do que entendemos da dimensão psicológica como responsável pelas ressonâncias internas, sentimentos, emoções, instintos, pulsões, funcionamento psicodinâmico do psiquismo e processos psicológicos. A dimensão espiritual transcende a tudo isso. Aponta para a nossa realidade existencial, criadora, cultiva os valores mais profundos e significativos da existência humana e nos põe em contato com o mais profundo do nosso existir.

Sobre o artigo

Recebido: 10/05/2018

Aceito: 30/05/2018

Referências bibliográficas

- ÁVILA, A. **Para conhecer a psicologia da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.
- BALLONE, GJ; ORTOLANI. **Transe e possessão**. Disponível em www.psiqweb.med.br, 2008.
- BELLO, A. A. **A fenomenologia do ser humano**. São Paulo: EDUSC, 2000.
- BELLO, A. A. **Fenomenologia e ciências humanas: Psicologia, história e religião**. São Paulo: EDUSC, 2004.
- BELLO, A. A. **Edith Stein. A paixão pela verdade**. Curitiba: Juruá, 2014.
- BOFF, L. **Espiritualidade – Caminho para a transformação**. Rio de Janeiro: Editora Sextante, 2001.

- COSTA, I. I. **Da fala ao sofrimento psíquico grave. Ensaio acerca da linguagem ordinária e a clínica familiar da esquizofrenia.** Brasília: Positiva/ABRAFIPP, 2003.
- COSTA, I. I. et al. **Da psicose aos sofrimentos psíquicos graves: caminhos para uma abordagem complexa.** Brasília: Kako, 2010.
- COSTA, I. I. **Intervenção precoce e crise psíquica grave. Fenomenologia do Sofrimento Psíquico.** Curitiba: Juruá, 2013.
- DSM-IV-TR. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais,** 2002.
- FILORAMO e PRANDI, C. **As ciências das religiões.** São Paulo: Paulus, 1999.
- GOTO, T. A. **O Fenômeno religioso.** São Paulo: Editora PAULUS, 2004.
- GOTO, T. A. **Introdução a psicologia fenomenológica. A nova psicologia de Edmund Husserl.** São Paulo: Editora PAULUS, 2008.
- HUSSERL, E. **Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica.** Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2006.
- HOLANDA, A. F. **Psicologia e Pesquisa Fenomenológica: Reflexões e Perspectivas.** São Paulo: Ômega Editora, 2001.
- HOLANDA, A. F. Questões sobre pesquisa qualitativa e pesquisa fenomenológica. **Aná. Psicológica**, jul, vol.24, no.3, p.363-372. ISSN 0870-8231. 2006.
- JAMES, W. **As variedades da experiência religiosa: Um estudo sobre a natureza humana.** São Paulo: Cutrix, 1986.
- LUKOFF, D; TURNER, R. Cultural considerations in the assessment and treatment of religious problems. **Psych Clin. Am.** 18: 467-485; 1995.
- MARTINS, F. **Psicopatologia. Semiologia Síndrômica.** Brasília: EdUnB, 2002.
- MANO, R. P; COSTA, I. I. **Vivências Espirituais e Crises do Tipo Psicóticas. Fenomenologia, Espiritualidade e Crise Psíquica.** Curitiba: Editora Juruá, 2017.
- MANO, R. P. **Vivências Espirituais e Sofrimento Psíquico Grave.** 2016. 195f. Tese (Doutor em em Psicologia Clínica e Cultura)–Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica e Cultura. Universidade de Brasília, Brasília: 2016.
- MANO, R. P. **O Sofrimento psíquico grave no contexto da religião protestante pentecostal e neopentecostal: Repercussões da religião na formação das crises do tipo psicótica.** 2010. 200f. Dissertação (Mestre em em Psicologia Clínica e Cultura)–Programa de Pós Graduação em Psicologia Clínica e Cultura. Universidade de Brasília, Brasília: 2010.
- OTTO, R. **O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e sua relação com o racional.** Lisboa: Edições 70, 2005.
- STEIN, E. **Ser finito y ser eterno: ensayo de una ascensional sentido del ser.** México: Fondo de Cultura Económica, 1994.
- SIMME, G. **La religione.** Roma: Bulzoni, 1994.
- TILLICH, P. **Teologia Sistemática.** São Paulo. Edições Paulinas, 1997.
- VALLE, E. **Psicologia e experiência religiosa.** São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- VAN DER LEEW, G. A Religião em Essência e suas Manifestações. In. Fenomenologia da Religião. **Revista de Abordagem Gestáltica**, V.15, n.2, p.179-183, 2009.