

Experiência religiosa e saúde: uma perspectiva fenomenológica

Religious Experience and Health: A Phenomenological Perspective

Diogo Arnaldo Corrêa¹
Henrique Costa Brojato²

Resumo: As controvérsias entre religião e ciência são frequentemente debatidas em diversas áreas de estudo, dentre elas a Psicologia. O objetivo desta revisão crítica foi o de apresentar a experiência religiosa como uma possibilidade para a promoção da saúde, refletindo, a partir do pensamento de Heidegger, sobre as probabilidades de acolhimento dessa experiência na atuação clínica e seu potencial de transformação do humano. Sob o enfoque fenomenológico, a experiência religiosa pode ser compreendida como um dos modos da pessoa ser-no-mundo, possibilitando, dessa maneira, a descoberta de sentidos na existência frente à angústia perante o Nada. Concluiu-se que, mesmo em meio às diversas questões que tornam delicadas as investigações acerca da experiência religiosa no campo da psicoterapia de orientação fenomenológica, essa experiência deve ser considerada por se tratar de fenômeno genuinamente humano.

Palavras-chave: Experiência Religiosa; Saúde; Fenomenologia.

Abstract: The controversy between religion and science are often debated in several areas of study, among them Psychology. The purpose of this critical review was to present religious experience as a chance to reflect health promotion, from Heidegger's, about the odds of host experience in superior performance clinic and its potential for transformation of the human. Under the phenomenological approach, to religious experience can be understood as one of the modes of the person being in the world enabling, in this way, the discovery of meaning in existence before the front of anguish Nothing. It was concluded that, even in the midst of the various questions that make investigations about the religious experience in the field of psychotherapy phenomenological orientation, this experience should be considered because it is a phenomenon genuinely human.

Keywords: Religious Experience; Health; Phenomenology.

Introdução

A problemática entre ciência e religião aponta uma ambiguidade dinâmica na história. Todavia, várias discussões têm inaugurado propostas de estudos envolvendo a aproximação entre essas áreas em vista de um possível diálogo (PAIVA, 2002).

As controvérsias referentes à função da religião na dinâmica humana destacam-se desde a pluralidade das concepções religiosas até os diferentes modos de se conceber o mundo a partir da ideia do sagrado. A díade entre o sagrado e o

¹ Universidade de Mogi das Cruzes (UMC); Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP).

² Psicólogo; Analista Educacional na Diretoria Executiva de Ação Social (DEAS) da Rede Marista de Solidariedade (RMS); Coordenador do Grupo de Estudos em Educação Inclusiva na Rede Marista de Solidariedade (RMS)

profano como formas distintas do ser-no-mundo separa o sagrado de tudo o que constitui formas profanas de existir. Assim, o sagrado passa a ser compreendido como um centro, um “ponto fixo” do qual emerge a experiência religiosa com seus sentidos próprios (ELIADE, 2010).

Após o advento do ideal científico na Idade Moderna, que implicou no aparecimento de distintos achados científicos, foi enfatizado o aumento da descrença religiosa que interferiu diretamente nas possibilidades de aproximação entre a ciência e a religião. Mas essa perspectiva foi criticada, por exemplo, por Jung (2011), quando este enfatizou que a religião deve ser considerada em várias discussões científicas, visto que o “homo religiosus” é aquele que compreende o mundo a partir da sua experiência religiosa.

As experiências religiosas abarcam as vivências espirituais de uma pessoa e seus encontros com o sagrado e acenam para os intensos anseios e questionamentos humanos. Expressam modos-de-ser do qual emergem potenciais explicitações, culminâncias e sínteses a partir das capacidades próprias do ser humano e que favorecem a busca e descoberta de sentidos (CORRÊA, 2013).

Na contemporaneidade, algumas pesquisas têm mostrado a experiência religiosa como foco de diversos debates. Moreira-Almeida, Lotufo Neto e Koenig (2006) destacam que, num estudo realizado no ano de 2005 nos EUA, 88% dos participantes declararam conservar alguma prática religiosa, enquanto 8% declararam-se isentos de tais práticas ou crenças. Tais resultados sugerem que o ser humano apresenta-se como um ser religioso, embora a intensificação da descrença tenha sido elucidada a partir das influências de renomados cientistas que intentaram a aquisição de um conhecimento superior (PAIVA, 2002).

A experiência religiosa não pode ser suprimida no ser humano (ELIADE, 2010). A pessoa necessita dos encontros com o sagrado mesmo em meio aos avanços científicos. A partir da relevância em descobrir sentido em sua existência, o “homo religiosus” encontra na experiência religiosa a possibilidade de dissolver o cotidiano e suas vivências na relação com algo que lhe transcenda, próprio daquilo que Otto (1992) denominou de *numinoso*. Tal experiência é um acontecimento singular e genuíno à subjetividade.

A experiência religiosa inscreve na pessoa a possibilidade de um mundo compartilhado confiável, que revela caminhos para a descoberta de significados e de

pertencimentos a partir das atribuições simbólicas (ELIADE, 2010).

Em face dos diversos progressos que têm influenciado os modos de ser-no-mundo como, por exemplo, a globalização e os recursos tecnológicos, a noção de identidade e as relações humanas têm sido comprometidas. Nesta realidade que se torna indefinível – “[...] moderna, pós-moderna?” – o sentido se dispersa em meio a tantas formas sem princípio (AUGÉ, 1999, p. 18).

O paradoxo entre as possibilidades científicas e as questões atreladas às experiências religiosas e a busca de um possível fator de organização para um cenário social e histórico tão complexo como o atual vem apelando para a reflexão e a crítica. A ausência de sentido diante das circunstâncias atuais, marcadas pelas relações superficiais e habituais, aponta para a necessidade de se descobrir razões para o ser-no-mundo que favoreçam a higidez, o bem-estar e a qualidade de vida.

A experiência religiosa pode emergir, nesse contexto, como uma das possíveis formas de descoberta de sentido para o ser-no-mundo. Para tanto, discussões fundadas em apologéticas ou refutações das questões religiosas necessitam ser deixadas de lado, de modo que a função da experiência religiosa para o homem hodierno seja identificada.

Áreas como a da Psicologia da Religião, entre outras, têm procurado um entendimento que abranja, de maneira mais focal, as possibilidades de descoberta de sentido, a partir da consideração das experiências religiosas do ser humano que se apresentam com suas demandas existenciais frente aos desafios próprios de seus contextos vivenciais. Essa busca tem oportunizado várias e significativas perspectivas em vista da saúde.

Psicologia da Religião, saúde e qualidade de vida: o foco na experiência

Alguns estudos desenvolvidos desde o século passado buscam construir uma compreensão a respeito da relevância da experiência religiosa no cotidiano das pessoas referentemente à saúde e à qualidade de vida. Dalgarrondo (2008), por exemplo, aponta três possíveis aspectos que podem assinalar essas tentativas. O primeiro gira em torno de sentimentos de felicidade, satisfação e afetos que coincidem com a busca da auto-realização. Esses pontos norteiam o constructo que se relaciona com o bem-estar psicológico que a experiência religiosa pode oferecer.

O segundo direciona-se para a possibilidade de sentido para a vida, provindo de uma esperança e otimismo com relação ao futuro. E o terceiro relaciona-se com a construção de redes de apoio social, a partir do compartilhamento de tais experiências em contextos institucionalizados – as religiões. Em contrapartida, o autor também aponta que há possibilidades de a experiência religiosa ser pouco efetiva no auxílio de questões referentes a falhas no *self*, exemplificando este aspecto com a citação de um estudo realizado entre os anos de 1950 e 1960, no qual estudantes universitários, embora sendo religiosos, apresentavam traços de personalidade com baixa autoestima, insegurança, atitudes defensivas e ódio autodirigido.

Outro estudo, este realizado por Moreira-Almeida, Lotufo Neto e Koenig (2006), aponta a influência da experiência religiosa enquanto preconização para a qualidade de vida de uma pessoa. Os resultados elucidaram que a comparação entre os diferentes graus de envolvimento com a experiência religiosa, e não especificamente com o pertencimento a uma denominada religião, podem apresentar implicações fidedignas e benéficas. A partir dessas perspectivas, percebe-se que não só os fatores positivos ligados à experiência religiosa devem ser considerados como possibilidades para a qualidade de vida, mas também os que implicam em ameaça. Nesse sentido, tornam-se necessários a compreensão mais aprofundada da experiência religiosa e, principalmente, um questionamento que vise um acordo entre a dualidade religião e saúde.

A influência benéfica ou não da experiência religiosa no campo da saúde necessita de um olhar mais amplo que os achados possam indicar. Nesse sentido, a Psicologia da Religião vem procurando ser uma alternativa viável, irrompendo em meio a possíveis preconceitos e apologias, instaurando uma perspectiva a partir das vivências humanas. Essa área da Psicologia tem buscado realizar apreciações adiante das expressões institucionais das religiões, considerando a configuração dos significados da experiência religiosa a partir da singularidade pessoal (FIZZOTTI, 1992).

Desde os trabalhos de Jung (2011), a experiência religiosa pode ser considerada para além do empirismo tradicional. Para isso, o principal desafio que a Psicologia da Religião enfrenta é a busca de uma visão mais ampla que não reduza a Psicologia à Religião, tampouco a Religião à Psicologia. Essa tarefa sugere o

desenvolvimento de uma perspectiva interdisciplinar, ao contrário da consideração específica de uma dessas áreas, independentemente de suas diferenças, conforme frisa Ancona-Lopez (2002). A mesma autora define a Psicologia da Religião como o estudo das expressões religiosas que fazem parte do ser humano enquanto fenômenos culturais. Trata-se do estudo das diversas crenças, práticas e experiências psicológicas a partir de uma metodologia que considera a linguagem como metáfora, as influências sociais, históricas e culturais e seus valores, as crenças e pressupostos do pesquisador, que não podem ser dele desassociados, e a necessidade de uma autocrítica científica constante.

A Psicologia da Religião tem sustentado a possibilidade de se pensar o fenômeno e as experiências religiosas com o rigor científico próprio das pesquisas psicológicas. E com um diferencial: a partir da perspectiva fenomenológica, tem-se favorecido a singularidade e originalidade presentes em tais experiências.

Investigando a variedade de expressões das experiências religiosas na atualidade, bem como os sentidos inerentes às mesmas, a Psicologia da Religião vem buscando promover reflexões em vez de questionamentos frente ao valor histórico das religiões. Nesse empenho, a Psicologia da Religião parte das particularidades teóricas relacionadas ao campo da Psicologia enquanto ciência e da reflexão acerca das competências próprias da prática clínica do profissional desta ciência. Nesse sentido, tem-se como foco privilegiado a qualidade da experiência religiosa de cada pessoa e sua relação com a saúde, o bem-estar e a promoção da qualidade de vida.

Ser-no-mundo e experiência religiosa: as fronteiras e as possibilidades

Martin Heidegger (2012) apresenta no seu significativo trabalho denominado *Ser e Tempo* uma ontologia para conceber o sentido do ser. Para ele, o ôntico resulta da estrutura do ente. Isso significa dizer que o ôntico é aquilo que aparece por si mesmo. A diferenciação entre o ente e os demais em sua identidade – e a relação deste ente com outros – são características presentes no ôntico. Já o ontológico, para além do ôntico, resulta do estudo deste ente, de sua existência a partir das diversas formas ônticas, a partir de suas distintas possibilidades. É o ente tomado como objeto de construção de um conhecimento (CHAUÍ, 2010).

Para Heidegger (2012), o ser humano é o *Dasein* (Ser-aí). Este questiona-se acerca do sentido do ser e é lançado em uma situação, por isso é um Ser-aí. Lançado nesta situação – o mundo – o *Dasein* assume o modo existencial fundamental de ser-no-mundo. É um ser relacionado, está em-o-mundo e nele é também um ser-com-os-outros.

O *Dasein* é ele mesmo um ente assinalado diante de todo outro ente. [...] ele é onticamente assinalado, pois para esse ente está em jogo em seu ser esse ser ele mesmo. [...] É próprio desse ente, com seu ser e por seu ser, o estar aberto para ele mesmo. [...] O *Dasein* sempre se entende a si mesmo, a partir de sua existência, a saber, a partir de sua possibilidade de ser si mesmo ou de não ser si mesmo (HEIDEGGER, 2012, p. 59).

Na possibilidade de ser ou não si mesmo, o *Dasein* é assinalado pela liberdade num horizonte de possibilidades. Desse modo, o ser humano é livre para escolher e ser algo, ser ele mesmo ou não. E ser livre implica em ser inacabado, ser incompleto. Por isso busca o sentido, “pró-cura” razões para ser.

O *Dasein* permanece, portanto, numa constante inconclusão. O tempo todo há algo pendente. A experiência religiosa abarca, neste ínterim, uma das possibilidades de compreensão e apropriação da existência, do ser-si-mesmo, a partir dos desdobramentos do devir. Desse modo a constituição do vir-a-ser de cada *Dasein* é marcada pela *abertura*, que abrange o todo da estrutura-de-ser explicitada pelo fenômeno da preocupação; pela *dejecção*, que assinala o *Dasein* como meu e como decorrente da abertura que lhe é factual; pelo *projeto*, pois o *Dasein* é aberto para o seu poder-ser, e pela *decaída*, visto que o *Dasein* se encontra em estado de angústia, pois sente-se perdido no mundo (HEIDEGGER, 2012). De-caído, o *Dasein* se reconhece sem nenhuma explicação sobre o porquê e o para quê está vivo, o que o coloca em estado de angústia, uma posição privilegiada que possibilita sua singularização, assentando-o em contato com o seu próprio ser (a cura) no mundo.

Heidegger (2012) assinala que é na angústia que o *Dasein* se dispõe frente ao Nada da potencial impossibilidade da sua existência: a morte. Assim, o *Dasein* também se apresenta enquanto um ser-para-a-morte. E o ser-para-a-morte é, essencialmente, angústia.

O ser-para-a-morte constitui a base da ideia da possibilidade do Nada atrelada à vivência da angústia. Viver autenticamente significa olhar para a possibilidade do Nada e não se iludir com as possibilidades mundanas. Revelando a ideia do Nada na existência, Heidegger (2012) indica que o ser humano deve ser

pastor de si mesmo, voltando-se para a linguagem, não uma linguagem científica ou do senso comum, mas uma linguagem presente na poesia, a linguagem do ser. E neste modo de linguagem a experiência religiosa possivelmente faz morada.

Heidegger (2012) apresenta uma perspectiva que irrompe com a nulidade frente à existência. Seu pensamento aponta a angústia imanente à existência humana, em decorrência da consciência de sua finitude, de sua eterna incapacidade frente ao fim e seu inevitável aprisionamento à liberdade frente às possibilidades de existir. O ser livre concedido ao humano é um estar preso, preso ao *Dasein*, preso ao mundo e preso à morte e ao estado de angústia.

A reflexão direcionada ao “homo religiosus” como uma forma de ser-no-mundo é o que de mais intrigante ocorre quando a articulação entre a experiência religiosa frente à angústia de existir ganha uma possibilidade. Assim, as diversas formas de expressão da experiência religiosa fundam-se diante da liberdade presente no Nada. O Nada configura no ser humano as possibilidades para a busca de sentido diante de tantas impressões e estruturas ônticas presentes em uma realidade cada vez mais difusa e complexa. Dessa forma, compreende-se que o “homo religiosus” pode se perceber com formas mais aceitáveis de ser-no-mundo.

O ser humano busca significados e compreensões para sua angústia originada no ser-para-a-morte. Nessa busca, as alternativas são diversas no contexto social e histórico em que vive e incluem as particularidades de suas experiências religiosas. E nisto, a linguagem poética a que o ser-para-a-morte recorre pode ser compreendida, inclusive, a partir do universo religioso, considerando-se os diversos símbolos e ritos que o compõe.

Assim, pensa-se que a descoberta de sentido para a existência a partir das experiências religiosas faz-se possível dado o movimento entre aquilo que pertence à autenticidade do ser humano e aquilo que a esta não pertence. Nesse contexto, a escolha do “homo religiosus” em fundamentar sua existência e singularidade a partir de um transcendente inscreve o sagrado em suas experiências e pode trazer respostas possíveis aos conflitos de ordem fenomenológico-existenciais, resultando possivelmente em modos saudáveis de viver e existir.

A experiência religiosa e seu potencial para a promoção da saúde na clínica fenomenológica

A consideração das várias possibilidades de ser da pessoa apresenta-se de forma reflexiva na ciência psicológica e na proposta fenomenológica a ela relacionada. A esse respeito, Forguieri (1993) aponta que o conhecimento construído pela Psicologia é reflexivo, todavia fundado também na vivência e nas experiências. Logo, esse conhecimento direciona-se à descoberta de sentidos por meio das interações do psicoterapeuta junto às vivências do seu cliente, assim como com relação ao mundo e às experiências que ambos compartilham.

Essa visão que rompe com o pensamento linear e instaura a concepção integral de ser humano é o que mais se aproxima do método fenomenológico. Por meio da “epoché” – redução fenomenológica –, ao dialogar com questões como a experiência religiosa, podem ser buscadas compreensões para o sentido dessa experiência na existência do cliente, bem como dos seus possíveis aspectos qualitativos e daqueles que podem perpetuar conflitos.

Para isso, faz-se necessário o estabelecimento de olhares e atos que propiciem maior preparo dos profissionais da Psicologia em relação à explicitação das experiências religiosas de seus clientes no espaço psicoterapêutico.

Eliminar preconceitos decorrentes de noções pessoais, até mesmo acadêmicas, trata-se de um primeiro esforço para a promoção das possibilidades de descoberta de sentido e compreensão das experiências religiosas dos clientes. Isso deveria ser desenvolvido desde o início da formação do profissional da Psicologia, e não só pensado quando da emergência do fenômeno na prática clínica. Haja vista considerar que, no espaço clínico, os entraves entre ciência e religião provocam possibilidades de os psicólogos pensarem formas de atuação com relação à experiência religiosa dos seus clientes. Mas, na tarefa de harmonizar sua cosmovisão e sua singularidade às técnicas psicoterapêuticas, os psicólogos acabam deixando de lado o interesse por discussões voltadas ao fator psicoterapêutico potencialmente presente na experiência religiosa e isolam-se em um conhecimento pouco amplo frente a esse fenômeno (ANCONA-LOPEZ, 2002).

Ao longo da sua formação acadêmica, os psicólogos retêm o aspecto da imparcialidade de seu trabalho sobreposto à ideia de que questões religiosas não devem ser consideradas no âmbito de sua atuação pautada, unicamente, pelos

aportes teóricos da Psicologia (ANCONA-LOPEZ, 2008). A ênfase dada ao aspecto da imparcialidade é fundamentalmente ética, mas acaba por reduzir as possibilidades de os psicólogos incluírem as demandas decorrentes das experiências religiosas de seus clientes em diversas discussões ao longo e posteriormente à sua formação, o que instaura certos receios para com essa questão (ANCONA-LOPEZ, 2005).

Alguns modos de acolhimento necessitam ser desenvolvidos e adequados no cotidiano da prática clínica, para que os psicólogos possam ter ciência do campo cultural no qual o cliente se encontra e das suas diversas possibilidades de expressão. Dessa forma, poderão integrar sua prática ao contexto do cliente, conforme defendem Moreira-Almeida, Lotufo Neto e Koenig (2006).

Os psicólogos também podem levar em conta que a experiência religiosa constitui um fator dual. Ela pode tanto fornecer possibilidades de superação de estados psicopatológicos como pode fortalecer resistências que perpetuam esses estados. Estratégias e demais recursos podem ser constituídos no âmbito clínico para uma valorização do sistema de crenças dos clientes, visando à constatação, ou não, de sua eficácia no tratamento psicoterápico (PERES; SIMÃO; NASELLO, 2007). Essa tarefa requer competência humana, profissional e ética por parte dos psicólogos, tendo em vista que a consideração das experiências religiosas num processo psicoterapêutico prevê um conhecimento aprofundado no que tange às diversas religiões e suas manifestações e às habilidades para lidar com questões que podem ser suscitadas a esse respeito no espaço clínico.

Pargament (2007) postula que os aspectos espirituais são fundamentais ao ser humano e, por isso, os clientes trazem ao espaço psicoterapêutico as suas experiências religiosas. Mesmo considerando que alguns teóricos defendem que a experiência religiosa se encontra oposta aos propósitos da saúde – o que legitimaria que os psicólogos não deveriam acolher a experiência religiosa dos clientes ou tentar ajudá-los a vivenciarem com êxito essa experiência, já que isso equivaleria ajudá-los a viverem uma doença emocional – Pargament (2007) destaca que a experiência religiosa dos clientes pode ser uma fonte de soluções para diversos problemas e qualquer modalidade de psicoterapia pode ser enriquecida ao dar atenção às experiências religiosas dos clientes.

Focada na experiência do cliente, a orientação fenomenológica na clínica

psicológica acredita na pessoa-em-relação e nas escolhas que ela realiza no mundo, sem escondê-la em um espaço de proteção, proporcionando que saiba enfrentar seus dilemas, culpas, dores e vazios. O cliente precisa ir para além de si mesmo, libertando-se de si mesmo, encontrando-se no mundo para chegar à completude do ser-no-mundo diante de suas angústias, sua finitude e das incertezas do ser. Só assim poderá ser livre e responsável pelo seu próprio destino.

A experiência religiosa, a partir desta visão, pode ser pensada ao contrário de uma expressão psicopatológica ou até mesmo de uma condição de controle submisso. Ela é mais uma forma de ser-no-mundo. Essa forma de ser-no-mundo pode ser-doente ou ser-saudável (FORGUIERI, 1993), dependendo do posicionamento e das vivências singulares de cada pessoa. Nesse sentido, Jones (2002) expõe a importância do foco na qualidade da experiência subjetiva do cliente, de forma que a contribuição potencial mais positiva que a experiência religiosa possa oferecer seja considerada para a promoção da saúde.

Para Freud (1976/1913), a religiosidade estava associada à repressão dos instintos. Teóricos contemporâneos, por sua vez, reconhecem na experiência religiosa, a partir de diversos e distintos enquadres e manejos, uma rica contribuição no campo da saúde humana. Jones (2002) destaca que, no cenário psicoterapêutico, experiências culminantes marcadas pela referência ao sagrado podem ser consideradas como marcas de inteireza, e não como indícios ou sintomas psicopatológicos. Sob esse ponto de vista, uma experiência religiosa pode ser algo transformador e capaz de gerar saúde, bem-estar e qualidade de vida.

O romantismo, ser surpreendido pela natureza, e o contato com o sagrado a partir dos caminhos apontados pelas diversas religiões, são experiências, na maioria das vezes, transformadoras. Estar apaixonado ou converter-se em direção a um “Tu” pode vivificar habilidades criativas e reestruturar a personalidade (JONES, 2002). E tais fenômenos devem ser considerados no espaço clínico na sua genuinidade e valor singulares.

Frankl (2003, p. 64) ainda coloca que a experiência religiosa “[...] tem uma imensa importância psicoterápica e psíquica.” A fé é criadora. Quem crê e faz a experiência com o sagrado encontra-se com uma força que, relacionando a subjetividade às expressões e experiências desta no mundo, pode tornar o ser humano mais fortalecido.

Por essa razão, na clínica de orientação fenomenológica, a experiência religiosa pode ser considerada como um agente promotor da saúde na medida em que seja um auxílio para

[...] aceitar e enfrentar os paradoxos e restrições da existência. A saúde existencial está profundamente relacionada ao modo como conseguimos estabelecer articulações eficientes entre a amplitude e as restrições de nosso existir (FORGUIERI, 1993, p. 53).

Desse modo, a clínica de orientação fenomenológica pode ser uma alternativa para a emancipação e valorização do ser humano ao incluir em suas possibilidades de manejo o acolhimento da experiência religiosa dos clientes.

O ser humano é um ser em movimento, um ser em relação direta com o outro e com sua consciência, um ser inacabado. Não é passivo, não é uma máquina, mas um ser aberto e singular e, por meio da psicoterapia, pode buscar um processo de crescimento e de liberdade de modo autêntico. Nesse ínterim, a experiência religiosa pode ser uma fonte saudável para a manifestação dos modos de cada pessoa ser-no-mundo. O psicólogo não pode estar indiferente a essa questão quando emergida no espaço clínico.

Conclusão

Na década de oitenta, após o progressivo crescimento das tendências europeias e norte-americanas a partir de embates teóricos, as correntes psicológicas ditas humanistas firmaram-se na realidade brasileira, correntes estas que continuam em expansão e consideram a pessoa de forma integral (RODRIGUES, 2009).

Elas partem do pressuposto da impossibilidade de se inscrever o humano em predeterminações, considerando-o como um ser livre que pode, em suas circunstâncias, movimentar forças para lidar com as adversidades de sua existência. Os psicólogos que orientam sua atuação clínica a partir desses referenciais entendem que os clientes que procuram auxílio não dependem do psicoterapeuta para superar suas dificuldades, mas possuem modos e condições para buscar, por si, formas de realização pessoal por meio de suas habilidades e capacidades. O psicoterapeuta é considerado, deste modo, um auxiliar, um facilitador no processo.

Modificando o modo pessimista de conceber o ser humano, modo este apresentado por diversas correntes no cabedal da ciência psicológica, os

humanismos propuseram um resgate do ser humano e, a partir desse pressuposto, a orientação fenomenológica acenou um método distinto no âmbito das psicoterapias abarcando um processo de autoanálise, auto-escuta e autoconhecimento, conservando também a ideia de que os psicólogos não são detentores de todo o saber.

Irrompendo de moldes pré-concebidos acerca do entendimento da saúde, assim como de sua repercussão na existência do ser humano, cabe considerar que toda pessoa busca assimilar para si alguma forma de vida que integre suas aspirações à realidade que a circunda. Não raramente, o que se encontra em diversas formas de existir nesta realidade sucumbe com as possibilidades do alcance de tal propósito.

Após o ideal iluminista, que acabou por desencadear o rompimento com o teocentrismo, o ser humano passou a acreditar em si e em suas possibilidades de ser-no-mundo. Todavia, se percebeu uma crise do ideal antropocêntrico pautada a partir do empirismo científico que gerou o despertar da angústia imanente ao *Dasein*, relacionada às incertezas da existência e à certeza de sua finitude. Nesta crise, a experiência religiosa desempenha potencial relevância. Desde os tempos remotos, essa experiência possui um papel importante no cotidiano como uma das formas de manifestação das inerências humanas. A partir dessas experiências, a pessoa constrói a possibilidade da sua subjetiva autenticidade por meio de manifestações ritualísticas, por exemplo. A capacidade de sentidos a partir da experiência religiosa para o modo de ser-no-mundo pode ganhar um aporte nas verdades estabelecidas pelas experiências com o sagrado.

A experiência religiosa pode possibilitar ao ser humano uma organização potencial das objetividades que, em si mesmas, não possuem valor simbólico algum. Os rituais de iniciação, de nascimento de um novo membro no grupo ou clã, de morte dentre outros, por exemplo, concedem a clareza que a pessoa tanto necessita diante de tantas incertezas.

Apesar dos avanços científicos e tecnológicos pautados no empirismo e positivismo, o ser humano permanece em sua angústia frente aquilo que o cerca, o que justifica a conservação da perspectiva religiosa como uma das formas de se conceber o mundo. As possibilidades de comunicação são cada vez mais eficazes, por meio dos veículos tecnológicos atuais. Todavia, as pessoas têm estado cada vez

mais distantes. Essa distância vivencial propicia, em muitos casos, a ausência de sentido para a vida, forçando a permanência numa constante busca, a partir de uma concepção fragmentada da sociedade e da família, por exemplo.

A busca humana não pode findar-se, pois o humano caracteriza-se como tal a partir do seu Ser-aí diante do Nada numa intensa busca de sentido. Nessa busca, o ideal declarado por Caplan (1980) e Vasconcelos (1985), ao tratarem das possibilidades de promoção da saúde, torna-se cada vez mais um ideal digno de reflexão por parte dos profissionais da área.

Promover o bem-estar do cliente no decorrer de um processo psicoterapêutico inclui compreender as inúmeras possibilidades de seus modos de ser-no-mundo ante as complexidades circunstanciais. Isso requer um lançar-se para além dos pré-conceitos e das noções apresentadas nos tratados científicos. Sustentar uma visão integral do ser humano requer abarcar todas as suas possibilidades e capacidades de superação frente a tantas circunstâncias objetivamente contrárias.

Nesse sentido, a experiência religiosa pode ter um duplo potencial: pode ser considerada em suas diversas formas de expressão como um fator promotor da saúde e quanto possibilidade para os modos de ser-no-mundo a partir das vivências humanas e sua relação com o sagrado.

A experiência religiosa pode trazer a potencialidade de sentidos para a superação de possíveis traumas decorrentes da existência, possibilitando à pessoa razões e resiliência frente a processos tanto dolorosos como agradáveis. Pensar a relação com o sagrado como propiciadora de compreensão e de descoberta de sentido é em si honesto se considerada a angústia do ser-para-a-morte, única certeza que é concedida ao ser humano. Todavia, a grande problemática no que tange a justificação existencial a partir da experiência religiosa reside numa outra posição: a da díade sagrado-profano. Algumas formas de expressão da experiência religiosa acabam por atenuar dores existenciais por meio da culpa, apontando os acontecimentos dolorosos como consequências de atitudes consideradas profanas. Dessa forma, ao invés de apresentar potencialização à higidez, a experiência religiosa pode acusar aspectos de cunho psicopatológico.

Em respeito à possibilidade da promoção da saúde a partir da experiência religiosa, cabe ainda afirmar que essa experiência pode ser um fator importante na

constituição da subjetividade da pessoa, considerando os rituais e signos a ela relacionados que fornecem um suporte social para a vida em comunidade. Contudo, mesmo que uma pessoa decida viver suprimindo a perspectiva religiosa em sua existência, uma forma saudável de ser-no-mundo pode ser mantida. Aquele que se decide por uma compreensão de suas vivências que não inclua a experiência religiosa também pode buscar, de outras formas, sentidos que revelem razão à sua existência.

No contexto clínico a partir da orientação fenomenológica, os psicólogos podem descobrir na experiência religiosa de seus clientes valores potenciais para o processo de mudança tendo em vista as inerências da subjetividade. Para acolher a experiência religiosa dos clientes, é preciso um preparo sólido com conhecimentos acerca das religiões, bem como do grau de influência de sua prática para, a partir disso, intervir ou não nesta dimensão. A perspectiva que cabe ao cliente a possibilidade de resolução de seus conflitos também deve ser mantida, uma vez que este pode incluir ou não nesta tarefa a sua experiência com o sagrado.

Coloca-se, portanto, que o ser humano busca um princípio norteador para sua existência. Assim, as formas de ser-no-mundo são construídas e o modo próprio de existir de cada pessoa é o que fará com que esta descubra ou não sentido em sua vida. Em suas buscas, o ser humano pode permanecer em-si ou lançar-se ao Nada, sendo autêntico. As maneiras de lidar com essas condições potencializam a promoção da saúde a partir da experiência religiosa, ou não. O fato é que “esquecer a validade interna e o valor originário [...] da vivência religiosa, em vista da sua eventual aplicação a fins neuróticos, seria ir demasiado longe” (FRANKL, 2003, p. 33).

Referências

ANCONA-LOPEZ, M. A Espiritualidade e os psicólogos. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005, pp.147-159.

ANCONA-LOPEZ, M. A Religiosidade do psicoterapeuta. In: BRUSCAGIN, C.; SAVIO, A.; FONTES, F.; GOMES, D. M. (Orgs.). **Religiosidade e psicoterapia**. São Paulo: Roca, 2008, pp. 01-08.

ANCONA-LOPEZ, M. Psicologia e Religião: recursos para construção do conhecimento. **Estudos de Psicologia**, 19(2), 78-85, 2002. Disponível em:

http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2002000200005
Acesso em 03 abr. 2016.

AUGÉ, M. A. **Guerra dos sonhos**. São Paulo: Papyrus, 1999.

CAPLAN, G. **Princípios de psiquiatria preventiva**. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

CHAUÍ, M. **Convite à Filosofia**. São Paulo: Ática, 2010.

CORRÊA, D. A. **A concepção de religiosidade na obra de Viktor Emil Frankl**. 2013. 68 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2013.

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

ELIADE, M. **O sagrado e o profano**. 3. ed., São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.

FIZZOTTI, E. **Verso una psicologia della religione**. 1. Problemi e protagonisti. Collana Studi e Ricerche di Catechetica. Torino: Elle Di Ci, 1992.

FORGUIERI, Y. C. **Psicologia fenomenológica: fundamentos, métodos e pesquisa**. São Paulo: Pioneira, 1993.

FRANKL, V. E. **Psicoterapia e sentido da vida: fundamentos da Logoterapia e Análise Existencial**. 4. ed. São Paulo: Quadrante, 2003.

FREUD, S. Totem e Tabu (1913). In: FREUD, S. **Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. 13. Rio de Janeiro: Imago, 1976, p. 17-194.

HEIDEGGER, M. **Ser e tempo**. Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da UNICAMP; Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

JONES, J. W. **Terror and transformation: the ambiguity of Religion in Psychoanalytic Perspectives**. New York: Routledge, 2002.

JUNG, C. G. **Psicologia e religião: psicologia e religião ocidental e oriental**. Obras Completas. (Vol. XI/I). Petrópolis: Vozes, 2011.

MOREIRA-ALMEIDA, A.; LOTUFO NETO, F.; KOENIG, H. G. Religiousness and mental health: a review. **Revista Brasileira de Psiquiatria**, 28(3), 242-250, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1516-44462006000300018&script=sci_arttext Acesso em 02 mar. 2016.

OTTO, R. **O sagrado: sobre o Irracional na Ideia do Divino e sua Relação com o Irracional**. Lisboa, Portugal: Edições 70, 1992.

PAIVA, G. J. **Ciência, Religião, Psicologia: conhecimento e comportamento**.

Psicologia: reflexão e crítica, 15(3), p. 561-567, 2002. Disponível em:
<http://www.scielo.br/pdf/prc/v15n3/a10v15n3.pdf> Acesso em 12 fev. 2016.

PARGAMENT, K. I. **Spiritually Integrated Psychotherapy: Understanding and Addressing the Sacred**. New York: The Guilford Press, 2007.

PERES, J. F. P.; SIMÃO, M. J. P.; NASELLO, A. G. Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia. **Revista Psiquiatria Clínica**, 34 (1), 136-145, 2007. Disponível em:
http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-60832007000700017
Acesso em 04 abr. 2016.

RODRIGUES, H. E. **Introdução à Gestalt-Terapia: conversando sobre os fundamentos da abordagem gestáltica**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

VASCONCELOS, E. M. **O que é psicologia comunitária**. São Paulo: Brasiliense, 1985.