



UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
CURSO DE DOUTORADO

MARCOS LUCENA DA FONSECA

**ESPIRITUALIDADE, SAÚDE INTEGRAL E COMPLEXIDADE:
FACES E INTERFACES**

RECIFE

2024

MARCOS LUCENA DA FONSECA

**ESPIRITUALIDADE, SAÚDE INTEGRAL E COMPLEXIDADE:
FACES E INTERFACES**

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Católica de Pernambuco, linha de pesquisa - Campo Religioso Brasileiro, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião.

Orientador: Prof^o Dr^o Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.

RECIFE

2024

F676e Fonseca, Marcos Lucena da.
Espiritualidade, saúde integral e complexidade:
faces e interface / Marcos Lucena da Fonseca, 2024.
252 f. : il.

Orientador: Sérgio Sezino Douets Vasconcelos.
Tese (Doutorado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em
Ciências da Religião. Doutorado em Ciências
da Religião, 2024.

1. Espiritualidade. 2. Morin, Edgar, 1921-.
3. Saúde holística. 4. Gestalt-terapia. I. Título.

CDU 248

Luciana Vidal - CRB 4/1338

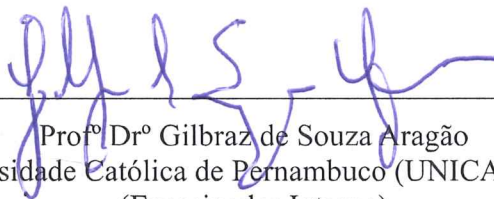
MARCOS LUCENA DA FONSECA

ESPIRITUALIDADE, SAÚDE INTEGRAL E COMPLEXIDADE:
FACES E INTERFACES

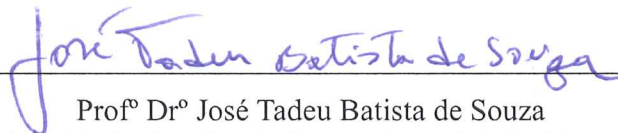
BANCA EXAMINADORA:



Profº Drº Sérgio Sezino Douets Vasconcelos
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP – PE)
(Orientador)



Profº Drº Gilbraz de Souza Aragão
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP – PE)
(Examinador Interno)



Profº Drº José Tadeu Batista de Souza
Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP – PE)
(Examinador Interno)

gov.br

Documento assinado digitalmente
ANDERSON DE ALENCAR MENEZES
Data: 14/05/2024 10:11:06-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profº Drº Anderson Alencar Menezes
Universidade Federal de Alagoas (UFAL – AL)
(Examinador Externo)

gov.br

Documento assinado digitalmente
MARIA JEANE DOS SANTOS ALVES
Data: 14/05/2024 22:43:09-0300
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Profª Drª Maria Jeane dos Santos Alves
Universidade Federal de Sergipe (UFS – SE)
(Examinadora Externa)

“Eu queria conhecer seus mistérios, viver sem fronteiras, nessas experiências, busquei a compreensão para fenômenos situados próximos a interface entre a ciência e a espiritualidade” (Fernando Pessoa).

“As formas de sentido e de sua busca são múltiplas. O comum aos humanos é o sentido que temos que dá ou o encontrar na existência humana” (Peter Berger).

“Eu não queria definir nada por Deus, porque é o humano que eu conheço. É Deus que eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente. A noção de Deus, - Deus o sabe, eu não me oponho a ela! Mas, quando eu devo dizer alguma coisa de Deus, é sempre a partir das relações humanas”. (Lévinas).

“Que estão (os outros) e estamos (nós) fazendo de nós mesmos?” (Friedrich Nietzsche).

"Não almejo despertar convicção. Almejo estimular o pensamento e perturbar preconceitos". (Sigmund Freud).

“Um dia...Pronto!...Me acabo.

Pois seja o que tem de ser.

Morrer: Que me importa?

O diabo é deixar de viver.” (Mario Quintana)

AGRADECIMENTOS

Quero expressar a minha profunda gratidão a todas as mãos que, de forma direta e indireta, de perto e distante, de ontem e hoje, contribuíram significativamente para a construção desta tese. Cada gesto, cada palavra de incentivo, cada momento de colaboração foi fundamental para que este trabalho se tornasse realidade.

Agradeço aos meus orientadores, cuja orientação sábia e apoio constante foram essenciais para o desenvolvimento deste estudo. Agradeço também aos professores e colegas que compartilharam seus conhecimentos e experiências, enriquecendo assim o conteúdo desta pesquisa.

Minha gratidão se estende às instituições e organizações que proporcionaram o suporte necessário para a realização deste trabalho, bem como às pessoas que, de alguma forma, contribuíram com ideias, sugestões e críticas construtivas.

Agradeço ainda a minha família e amigos, pela compreensão, paciência e incentivo ao longo desta jornada. Seu apoio foi fundamental para que eu pudesse superar os desafios e alcançar este objetivo.

Por fim, expresso minha gratidão a todos os que, de alguma forma, tornaram possível a realização desta tese. Que este trabalho possa contribuir de forma positiva para a área de estudo e para a sociedade como um todo.

RESUMO

Partimos da aceção que o ser humano não é dual -mente e corpo-, mas multidimensional. Edgar Morin é um dos grandes pensadores cujas defesas adquiriram grande importância diante das novas demandas de compreensão e ação decorrentes dos problemas que cercam o ser humano. Neste sentido, o presente estudo reconhece a importância dos princípios de Edgar Morin, especificamente sua compreensão acerca do humano, para um entendimento da complexa compreensão da saúde, enquanto integral, ao nível Gestalt-terapêutico. O paradigma de complexidade de Edgar Morin implica fortes relações entre conceitos que envolvem cérebro-mente-espírito, que direcionam discursos e saberes em um contexto de relações conscientes e intencionais em prol do bem-estar humano. A saúde integral propõe uma mudança radical em torno dos problemas sociais e supera o pensamento simplificador que tende a equalizar o conhecimento investigativo e o conhecimento entre coisas e pessoas, ou seja, entre o social e o não-social, especialmente no que tange à concepção de saúde na atualidade. O itinerário investigativo, pautado numa perspectiva de abordagem qualitativa, exploratória, suleou-se numa problemática que teve a seguinte indagação: a espiritualidade é constituinte da saúde do humano? Para tanto, analisou-se o conceito de saúde, patologia, humano em Morin espiritualidade antropológica pautada em Francesc Torralba. A partir de pressupostos epistemológicos de Morin, encontramos acessos que permitiram supor o entendimento humano, não como identidade, mas participante de algo comum entre os humanos, não como ser supranatural e nem antinatural, mas seres ligados à vida, à terra, esta ao sol e este ao cosmos, cujo destino comum é nascer e morrer, sofrer e poder ser feliz e que tem por fundamento da religião, não a salvação, mas a perdição, ou seja, estamos perdidos juntos, no palco das incertezas, dúvidas, buscando juntos as possíveis, cabíveis e aceitáveis saídas, da natural agonia pelo imperativo dialógico, numa pauta do improvável e da necessária complementariedade dos contraditórios, já que a complexidade significa não só de que tudo está ligado a tudo, mas também de que coisas, seres, conceitos diferentes não devem ser expulsos quando uns se encontram com os outros. Em Torralba, a espiritualidade é compreendida como desenvolvimento pleno da pessoa, não só no sentido individual, mas coletivamente, ou seja, cada ser humano, pertencente ou não a uma tradição religiosa, dispõe de uma espiritualidade que o permite ser protagonista e ator da sua história, orientar sua existência, dar um sentido à sua vida e preencher necessidades básicas da ordem espiritual, tais como felicidade, bem-estar integral e gozo da beleza da cultura, numa perspectiva que o bem pessoal presumi o bem coletivo. Acredita-se que é isso que se busca na Gestalt-Terapia, a integração da pessoa na totalidade. Deste modo, espiritualidade pode envolver tradições religiosas centradas na crença em um poder superior, mas também pode envolver uma crença holística em uma conexão individual com os outros e com o mundo como um todo. Assim, defende-se, na presente tese: a espiritualidade não como um adendo ou um conceito de diversos saberes, mas uma constituinte da saúde integral do ser humano. Com isso, não estamos propugnando que esse estudo exaure as possibilidades de pesquisa sobre a questão da tese, aqui, propugnada, mas, sobretudo, pretende-se por meio dela possibilitar uma reflexão crítica sobre a espiritualidade e suas novas configurações, no nosso atual contexto, especialmente, quando se trata da questão saúde.

Palavras-chave: Edgar Morin; Espiritualidade; Saúde integral; Gestalt-Terapêutico.

ABSTRACT

We start from the idea that the human being is not dual - mind and body - but multidimensional. Edgar Morin is one of the great thinkers whose defenses have acquired great importance in the face of new demands for understanding and action arising from the problems surrounding the human being. In this sense, this study recognizes the importance of Edgar Morin's principles, specifically his understanding of the human, for a comprehensive understanding of health, as integral, at the Gestalt-therapeutic level. Edgar Morin's paradigm of complexity implies strong relationships between concepts involving brain-mind-spirit, which direct discourses and knowledge in a context of conscious and intentional relationships in favor of human well-being. Integral health proposes a radical change around social problems and overcomes the simplifying thinking that tends to equalize investigative knowledge and knowledge between things and people, in other words, between the social and the non-social, especially with regard to the conception of health today. The investigative itinerary, based on a qualitative, exploratory approach, was based on a problem with the following question: Is spirituality a constituent of human health? To this end, the concept of health, pathology, and the human in Morin and anthropological spirituality based on Francesc Torralba were analyzed. Based on Morin's epistemological assumptions, we found accesses that allowed us to assume human understanding, not as an identity, but as a participant in something common between humans, not as a supernatural or unnatural being, but as beings linked to life, to the earth, the earth to the sun and the sun to the cosmos, whose common destiny is to be born and to die, to suffer and to be able to be happy and whose foundation of religion is not salvation, but perdition, in other words, we are lost together, on the stage of uncertainties, doubts, searching together for possible, appropriate, and acceptable ways out of the natural agony of the dialogical imperative, in an agenda of the improbable and the necessary complementarity of contradictions, since complexity means not only that everything is connected to everything, but also that different things, beings, concepts should not be expelled when they meet each other. In Torralba, spirituality is understood as the full development of the person, not just in the individual sense, but collectively, in other words, every human being, whether they belong to a religious tradition or not, has a spirituality that allows them to be the protagonist and actor of their history, to guide their existence, to give meaning to their life, and to fulfill basic spiritual needs, such as happiness, integral well-being, and the enjoyment of the beauty of culture, from a perspective in which the personal good presumes the collective good. It is believed that this is what Gestalt therapy seeks, the integration of the person into the whole. In this way, spirituality can involve religious traditions centered on the belief in a higher power, but it can also involve a holistic belief in an individual's connection with others and with the world as a whole. Thus, this thesis argues that spirituality is not an addendum or a concept of various types of knowledge, but a constituent of the integral health of the human being. With this, we are not proposing that this study exhausts the possibilities for research on the question of the thesis proposed here, but, above all, it is intended to enable a critical reflection on spirituality and its new configurations in our current context, especially when it comes to the issue of health.

Keywords: Edgar Morin; Spirituality; Integral health; Gestalt therapy.

RESUMEN

Partimos de la idea de que el ser humano no es dual -mente y cuerpo- sino multidimensional. Edgar Morin es uno de los grandes pensadores cuyas defensas han adquirido gran importancia ante las nuevas exigencias de comprensión y acción derivadas de los problemas que rodean al ser humano. En este sentido, este estudio reconoce la importancia de los principios de Edgar Morin, específicamente su comprensión de lo humano, para la comprensión de la compleja comprensión de la salud como integral, a nivel Gestalt-terapéutico. El paradigma de la complejidad de Edgar Morin implica fuertes relaciones entre conceptos que involucran cerebro-mente-espíritu, que dirigen discursos y conocimientos en un contexto de relaciones conscientes e intencionales a favor del bienestar humano. La salud integral propone un cambio radical en torno a los problemas sociales y supera el pensamiento simplificador que tiende a igualar el conocimiento investigativo y el conocimiento entre las cosas y las personas, es decir, entre lo social y lo no social, especialmente en lo que respecta al concepto de salud en la actualidad. El itinerario investigativo, basado en un abordaje cualitativo y exploratorio, partió de un problema con la siguiente pregunta: ¿Es la espiritualidad un constituyente de la salud humana? Para ello, se analizaron el concepto de salud, patología y lo humano en Morin y la espiritualidad antropológica a partir de Francesc Torralba. Partiendo de los presupuestos epistemológicos de Morin, encontramos accesos que nos permitieron asumir la comprensión de lo humano, no como una identidad, sino como partícipe de algo común entre los humanos, no como un ser sobrenatural o antinatural, sino como seres ligados a la vida, a la tierra, la tierra al sol y el sol al cosmos, cuyo destino común es nacer y morir, sufrir y poder ser felices y cuyo fundamento de la religión no es la salvación, sino la perdición, es decir, estamos perdidos juntos, en el escenario de las incertidumbres, de las dudas, buscando juntos salidas posibles, apropiadas y aceptables a la natural agonía del imperativo dialógico, en una agenda de lo improbable y de la necesaria complementariedad de las contradicciones, pues la complejidad significa no sólo que todo está conectado con todo, sino también que cosas, seres y conceptos diferentes no deben ser expulsados cuando se encuentran. En Torralba, la espiritualidad se entiende como el pleno desarrollo de la persona, no solo en sentido individual, sino colectivo, es decir, todo ser humano, pertenezca o no a una tradición religiosa, tiene una espiritualidad que le permite ser protagonista y actor de su historia, orientar su existencia, dar sentido a su vida y satisfacer necesidades espirituales básicas, como la felicidad, el bienestar integral y el disfrute de la belleza de la cultura, desde una perspectiva en la que el bien personal presume el bien colectivo. Se cree que esto es lo que busca la terapia Gestalt, la integración de la persona en el todo. De este modo, la espiritualidad puede implicar tradiciones religiosas centradas en la creencia en un poder superior, pero también puede implicar una creencia holística en la conexión del individuo con los demás y con el mundo en su conjunto. Así, esta tesis defiende que la espiritualidad no es un apéndice o un concepto de diversos tipos de conocimiento, sino un constituyente de la salud integral del ser humano. Con esto, no pretendemos que este estudio agote las posibilidades de investigación sobre la cuestión de la tesis aquí propuesta, pero, sobre todo, pretende posibilitar una reflexión crítica sobre la espiritualidad y sus nuevas configuraciones en nuestro contexto actual, especialmente cuando se trata de la cuestión de la salud.

Palabras clave: Edgar Morin; Espiritualidad; Salud integral; Terapia Gestalt.

LISTA DE TABELA

Tabela 1. Pesquisas acerca da relação necessária espiritualidade e saúde.....	165
--	------------

LISTA DE QUADROS

Quadro 1. Questionário SPIRIT para anamnese espiritual.....	106
Quadro 2. Desenvolvimento de instrumentos de aferição de espiritualidade.	107
Quadro 3. Índice de Religiosidade da Universidade de Duke (DUREL).....	107
Quadro 4. Escala de qualidade de vida da Organização Mundial da Saúde	108
Quadro 5. O cultivo da inteligência espiritual segundo Francesc Torralba.....	124

LISTA DE SIGLAS

GT	Gestalt-Terapia
OMS	Organização Mundial de Saúde
PICs	Práticas Integrativas e Complementares
SUS	Sistema Único de Saúde

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. CONCEPÇÃO DE SER HUMANO A PARTIR DE EDGAR MORIN	26
1.1 Delinendo o conceito de complexidade em Morin.....	26
1.2 Compreendendo a concepção de humano moriniana: um debate possível	30
1.3 A aceção de humano em debate: diálogos, problematizações e possibilidades	47
2. ESPIRITUALIDADE NUMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA	70
2.1 Uma possível espiritualidade: as de religião.....	72
2.2 Espiritualidade e a medicina: problematização e possibilidades	92
2.3 Espiritualidade e Psicologia: alguns apontamentos.....	110
2.4 A espiritualidade a partir de Francesc Torralba	119
3. ESPIRITUALIDADE COMO CONSTITUTIVA DE SAÚDE INTEGRAL: UMA ANÁLISE A PARTIR DE MORIN, TORRALBA E DA GESTALT-TERAPIA.....	170
3.1 Olhando para patologia: aprofundando a questão	170
3.2 Concepção de saúde em debate: o conceber da Gestalt-terapia	191
3.3 Espiritualidade, saúde e aceção de humano em Morin: problematizações e possibilidades.....	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	226
REFERÊNCIAS	237

INTRODUÇÃO

A relação entre espiritualidade e saúde tem sido objeto de estudo em diversas disciplinas acadêmicas, incluindo antropologia, psicologia, medicina e teologia. Este trabalho visa explorar essa interseção entre espiritualidade, antropologia e saúde, destacando algumas perspectivas teóricas e pesquisas relevantes. Clifford Geertz, um antropólogo renomado, argumentou que a espiritualidade desempenha um papel crucial na construção de significados culturais e na adaptação humana à situação de saúde (Geertz, 1978). Por isso, aqui, aprofundamos a espiritualidade numa perspectiva antropológica, baseando-nos na ideia de que o ser humano não é concebido como um ser dual, constituído por uma alma e um corpo que o abrigam, mas sim naquilo que o neurocientista e neuroeducador Francisco Mora (1999) afirma:

A concepção atual do homem enquadra o homem como "um", não dividido em dualismos, produto de milhões de anos de evolução e consubstancial e relativo de seus semelhantes. Do homem como produto de uma constante transferência de informação por todo o seu cérebro, entre o seu cérebro e o seu corpo, e entre eles, e o ambiente que os rodeia. Uma concepção do homem e da sua dignidade, não tão concebida como um espírito feito à imagem e semelhança de Deus, nem como matéria sem forma, enraizada no nada, mas como um homem "real", "único". Talvez, e mesmo que pareça paradoxal, a grandeza do ser humano possivelmente nasça desse reconhecimento. Dessa nova concepção em que cérebro e corpo são identificados com a história pessoal e esta última com a filogenia e a ontogenia (Mora, 1999, p. 447).

Diante disso, a questão que temos agora é discutir a realidade espiritual do ser humano à luz das considerações sobre a existência e sua necessidade. Howard Gardner (2001) abordou o tema da inteligência no plural, mencionando as inteligências. Ele aponta uma delas como a inteligência existencial, definindo-a como "A capacidade de se situar em relação aos traços existenciais da condição humana, como o sentido da vida, o *significado* da morte e o destino final do mundo físico e psicológico, em experiências profundas, como o amor por outra pessoa ou a imersão em uma obra de arte" (Gardner, 2001, p. 68–69).

Gardner (2001) propõe que a inteligência existencial mais plausível do que a inteligência espiritual, porque se relaciona com a preocupação com questões cósmicas ou existenciais, além do plano material. Gardner vê a inteligência espiritual como uma variável da inteligência existencial, *strictu sensu* não a desenvolve. Coube a outros pensadores e teóricos aprofundarem sobre a inteligência espiritual.

Desde então, outras pesquisas e aplicações têm surgido nesse campo, que estão alcançando um lugar na academia e nos cenários educacionais e organizacionais, onde são encontradas aplicações que ao longo do tempo mostrarão resultados, o que nos permitirá

entender quais necessidades de desenvolvimento existem a esse respeito, quais paradigmas precisam ser ajustados e como esse conhecimento deve estar conectado na vida cotidiana.

A doença está relacionada a patologias e sofrimentos, não apenas fisiológicos (como dor de cabeça e câncer), mas também psíquicos (transtornos mentais e de personalidade) e sociais ("constrangimentos sociais"), resultando na ausência de dignidade e direitos humanos para todas as pessoas. Por outro lado, a saúde está ligada à presença de equidade e justiça social, além de aspectos espirituais (significado, sentido e propósito de vida). Nessa perspectiva, estamos falando da integralidade como algo necessário, ou seja, a integralidade é um modelo de cuidado humanizado e holístico que abrange todas as dimensões do ser humano, considerando-o como um ser biopsicossocial e espiritual, e contempla a saúde numa perspectiva total do ser humano (Silva, 2012).

Nessa perspectiva, o pensamento de Edgar Morin (1979) é desenvolvido sobre a égide da complexidade, por isso, busca analisar a realidade por meio das diversas áreas do conhecimento. Nossa inferência e suposição é que, se não todas, a maioria das áreas do saber deve ou pode estar incluída em suas análises, tendo em vista esta característica do pensamento complexo. Mais que isso, naquilo que tange ao ser humano, o que pensa Morin acerca do humano, pode ser um norte de análise a respeito de questões intrínsecas e sem as quais não podemos falar de ser humano: espiritualidade e saúde integral.

A concepção de humano em Morin (2002) está centrada na de *homo complexus*, que se refere à sua contribuição para a ideia de integralidade. Nessa perspectiva, Morin (1979) propugna que o problema não é a racionalidade. Esta, em certas situações, necessitamos utilizar. A questão é a supervalorização de uma dimensão humana em detrimento das outras. Assim, em Morin, o questionamento não está na utilização em si da racionalidade, mas na visão reducionista do ser humano, pois ao exacerbar uma dimensão humana implica na perda da perspectiva de integralidade dele. Logo, as diversas áreas do saber precisam reconhecer a condição humana da integralidade, pois o problema da fragmentação não se encontra simplesmente nos conhecimentos transmitidos, nem nos saberes adquiridos, mas que, no direcionamento utilitário da ação humana, tem sido simultaneamente compartimentalizado e isto é falar do não humano, já que humano necessariamente, supõe várias dimensões e não somente uma, como a racional (Morin, 2002).

Desse modo, com o escopo de continuar estudando acerca da espiritualidade numa perspectiva antropológica e da saúde integral, a partir do humano em Edgar Morin, resolvemos investigar, como forma de contribuir com uma visão de ser humano, na qual, cabe o pensamento da Gestalt-Terapia, na pena de Ribeiro (1997), que sinaliza o ser humano como uma totalidade,

isso é, mais que a soma das partes, ou seja, não há ser humano que possa ser separado entre o seu sentir, o seu pensar e o seu agir, pois sua mente, seu corpo e suas manifestações são partes de um todo, ou seja, são formas diferentes de expressão daquele humano e estão, portanto, integrados e contribuindo para a configuração desse todo. Com isso, percebeu-se que discutir sobre a espiritualidade a partir de uma perspectiva antropológica, como constitutiva da saúde integral, foi procurar favorecer a ampliação da visão de ser humano e daquilo que tem se compreendido acerca de saúde e doença, ultimamente.

Foram várias as questões que circunscreveram nossa aproximação a essa temática, entre elas, se a espiritualidade é de ordem antropológica? Se ela é constitutiva de saúde, se é, como acontece? Qual a diferença entre religiosidade e espiritualidade? Trata-se da mesma coisa ou são distintas? Ela é um termo cristão ou além dos muros conceituais cristãos? A sua ausência é uma questão que envolve só aspectos pessoais ou também sociais? Como as pessoas lidam com a sua espiritualidade? A espiritualidade é apenas das pessoas que participam de manifestações religiosas ou é do humano? Essas questões surgiram a partir da vivência do cotidiano ao longo de anos de nossa percepção. Aproximações à temática que foram sendo efetivadas de diferentes formas e que vêm se transformando à medida que nosso olhar foi se modificando pelos efeitos formadores de observações, vivências, aulas do PPGCR (Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião) da UNICAP (Universidade Católica de Pernambuco) e, principalmente, de fichários de leituras acerca da temática.

Mais ainda, em minha vida profissional como psicólogo e nas atividades relacionadas a questões de religião, religiosidade e espiritualidade, durante o atendimento a pessoas afetadas pela desilusão, ausência de sentido, depressão e desejo suicida, deparei-me com indivíduos que se autodenominavam cristãos católicos e evangélicos e que promoviam atos de violência, como o caso usar o nome de Deus, no sentido cristão¹, conceituado como o Deus do amor, da compaixão, da misericórdia (Silanes, 2014), para praticar atrocidades com outros seres humanos, entre demais controvérsias, levaram-me a questionar: no caso do suicídio, como uma pessoa que afirma acreditar em Deus, conforme concebido pelos cristãos, no que tem sido apresentado como o Deus da vida, pode desejar a morte? Ou como alguém que declara acreditar nesse conceito de Deus pode considerar que a solução para certos problemas humanos seja a morte, seja a violência, na linha tolstoiana? Como afirma Boff (1996) na apresentação do livro de Tolstói (1996):

¹ Para melhor entender quando falo de Deus na acepção cristã, consultar: SILANES, Nereo. **Dicionário teológico: o Deus cristão**. Pia Sociedade de São Paulo-Editora Paulus, 2014.

“O Reino de Deus está em vós”: Tolstói leva extremamente a sério o preceito evangélico da não-violência. Levanta-se contra os que acreditam que a ordem de Cristo de “não-resistência ao mal” é algo de inexecutável, especialmente do ponto de vista social; ou que é um piedoso exagero, carregado apenas de um valor simbólico. Não, para Tolstói, os preceitos do Sermão da Montanha, no caso a não-violência, são realmente imperativos. Mas atenção: não se trata de leis morais ou regras jurídicas fixas que devam ser aplicadas mecanicamente. Não, são antes indicações de um ideal, apelos éticos, “via de perfeição infinita”, como ele se exprime. São exigências morais absolutas, que têm a força de pôr em movimento a relatividade do agir humano concreto. É verdade, tais preceitos têm um caráter assintótico: aproximam da perfeição divina (“sede perfeitos como o Pai do Céu é perfeito”), sem nunca chegar a atingi-la. Mas movem poderosamente a vontade naquela direção. Põem-na no caminho do divino. Na perspectiva de Tolstói, tais preceitos não pertencem à esfera exclusiva da religião ou da fé cristã. Eles traduzem o dinamismo mais profundo do espírito humano, manifestam a essência da alma humana, cuja lei básica é a do amor; mexem com algo dentro de cada pessoa humana, chamado por Tolstói de divino, a partir disso que o título de seu livro ser: “O Reino de Deus está em vós” (Lc 17,21) (Boff *apud* Tolstói, 1996, p. 06).

Ali percebíamos as fortes marcas de uma frequência a uma religião, uma prática religiosa, mas questionava-me se havia espiritualidade. Aqui cabe uma rápida distinção quando me refiro aos termos religião, religiosidade e espiritualidade:

Religião como sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos designados que pode facilitar o acesso ao sagrado, ao transcendente (Deus, força maior, verdade suprema, etc.); religiosidade como o quanto um indivíduo acredita, segue e pratica uma religião. Pode ser organizacional (participação na igreja ou templo religioso) ou não organizacional (rezar, ler livros, assistir programas religiosos na televisão); espiritualidade como uma busca pessoal para entender questões relacionadas ao fim da vida, ao seu sentido, sobre as relações com o sagrado ou transcendente que, pode ou não, levar ao desenvolvimento de práticas religiosas ou formações de comunidades religiosas (Lucchetti, 2010, p. 155).

Franco (2013), por sua vez, entende:

Religião como um sistema organizado de mitos, ritos, crenças e símbolos que forneceriam um modelo de relação do ser humano com o transcendente, diferentemente da espiritualidade, que teria relação com uma busca pessoal de sentido. A religiosidade, derivada do contexto religioso, seria a maneira de vivência ou apropriação dos elementos de determinado contexto de crenças, estando vinculada a esse contexto, mas não o reproduzindo rigidamente (Franco, 2013, p. 400).

Assim, em mim, havia pessoas que frequentavam espaços religiosos e se diziam praticantes de uma religião, mas apresentavam sentimento de perda de sentido, ansiedade, depressão, desilusão com a vida, dificuldade em aprender com o passado, viver o presente e planejar o futuro, além de lidar com frustrações representadas por fracassos, alto índice de desânimo, descrédito e falta de esperança em si e no outro. Mesmo cômico de que essas questões não eram exclusivas das pessoas religiosas, questionava-me o que eu tinha a aprender e apreender sobre isso?

Figueira (2014), aponta que ao situarmos o ser humano na contemporaneidade, este se encontra imerso numa enfermidade de relações e atitudes. Propõe fazermos uma releitura do fenômeno religioso, olhando de novo para a experiência do espírito na vida das pessoas, não mais como um algo enganador e ilusório como foi preconizado por muito tempo, mas como aquela que possa atender as novas demandas solicitadas por esse ser humano. Este vem permeado pela sociedade da multiplicidade (Pinto; Passos; Usarski, 2013), do rizomático da fragmentação e ausência de raízes (Deleuze; Guattari, 1995), onde tem imperado o vazio (Lipovetsky, 1989). Diante desse cenário, a espiritualidade tem contribuído com esse ser humano, pois é a experiência do esvaziamento do eu, da presunção que tudo pode e está sobre o seu domínio, da finitude e da fugacidade da vida (Freitas, 2020).

O assunto desta tese pode se tornar plausível quando se pensa no conceito de integração e totalidade, ou mesmo em saúde integral. Segundo Morin (1996), uma pessoa é mais do que os processos físicos, mentais e emocionais. Há também o aspecto espiritual. Acredita-se que é isso que se busca na Gestalt Terapia, a integração da pessoa como um todo.

Como tornar explícitos os interesses privilegiados de cada vez e como tornar pública vem do reconhecimento de que o campo a ser abordado na dimensão das Ciências da Religião e psicológica, não tem como evitar a discrepância dos interesses e a competição entre eles, o destaque tão importante que assume repentinamente clarividência em reflexões dos últimos tempos. Pata tal entendemos que seja viável a lógica da interdisciplinaridade. Para Aragão e Souza (2018, p. 42): “A área de conhecimento das Ciências da Religião surgiu para interpretar as experiências de sagrado, de forma aberta à complementariedade das disciplinas científicas e alicerçada sobre uma epistemologia das controvérsias”.

Para os presentes autores, ainda, Aragão e Souza (2018) existem vários níveis de realidade. No estudo moderno do ser humano, ele é dissecado no departamento de biologia, como um ser anatômico-fisiológico, e é estudado nos diversos departamentos das ciências humanas e sociais. Estuda-se o cérebro como órgão biológico e estuda-se o espírito como função ou realidade psicológica. Cada qual com um quadro conceitual específico e diferenciado. Mas o humano não é simplesmente a soma das partes estudadas. Na relação das partes com o todo, a articulação é que faz a diferença e isso inexiste como foco central na estrutura disciplinar.

Evidenciamos, assim, a dimensão da interdisciplinaridade. Esta surge como um movimento que protesta basicamente contra três pontos vigentes na Europa até a segunda guerra mundial e que paulatinamente vai dando lugar ao método interdisciplinar:

- 1) Contra um saber fragmentado;
- 2) Contra um divórcio crescente entre uma universidade cada vez mais compartimentada, dividida, setORIZADA e a sociedade em sua realidade dinâmica e concreta;
- 3) Contra o conformismo das situações adquiridas e das ideias impostas (Japiassu, 1976).

Satolo *et al.* (2019) se antepõe às posturas de especialistas e generalistas, colocando, como proposta, que no mundo e no Brasil os Programas de Pós-Graduação, têm como um dos nortes a lógica da interdisciplinaridade, tanto como uma urgência acadêmica/pesquisa como a própria sociedade o exige com sua pluralidade e com problemas complexos:

As proposições teóricas a respeito da interdisciplinaridade sugerem claramente a necessidade da abordagem interdisciplinar na universidade, especificamente em cursos de pós-graduação que abordem temas complexos. Esta é a percepção que se defende neste artigo, visto que a interdisciplinaridade ainda é um campo a ser explorado tanto na perspectiva metodológica quanto epistemológica, além de oportunizar a análise de problemas complexos postos por uma sociedade globalizada. Tal percepção tem sido crescente, o que pode ser confirmado pelo aumento significativo dos programas de pós-graduação na área interdisciplinar. (Satolo, 2019, p. 16).

Frente à tarefa de universalização do acesso ao tema abordado: espiritualidade e saúde integral, a partir da pesquisa bibliográfica, no material impresso e digital, numa perspectiva que possa favorecer melhorias a vidas concretas e a sociedade, julgamos como importante o potencial da metodologia interdisciplinar. Vale salientar que a própria CAPES (2008) tem insistido na interdisciplinaridade como sendo um modo de se produzir o conhecimento. Mais que isso a CAPES (2008, p. 02) compreende que a interdisciplinaridade “implica trocas teóricas e metodológicas, geração de novos conceitos e metodologias e graus crescentes de intersubjetividade, visando atender a natureza múltipla de fenômenos com maior complexidade”.

O recurso a estas metodologias vem se afirmando nos últimos anos enquanto estratégia inovadora abordava de forma prudente e exploratória, suspeita por vezes de dialogar com diversos saberes sem perder de vista o objeto de cada disciplina e riqueza de conhecimentos peculiares. Como diz Satolo e colaboradores: “é indispensável que a interdisciplinaridade esteja fundada sobre a competência de cada especialista. Ao mesmo tempo, cada especialista precisa reconhecer o caráter parcial e relativo de sua própria disciplina” (Satolo *et al.*, 2019, p. 14). A interdisciplinaridade quebra sólidos preconceitos com respeito aos padrões de como se pode e se deve conhecer, analisar, projetar, de quais são os papéis aceitos e os lugares certos para cada

ator da cena pública, de como deve ocorrer em relação entre eles na ação voltada para a solução de problemas públicos.

O campo de pesquisa que estamos delimitando é o da pesquisa bibliográfica. Procederemos mediante uma revisão da literatura. Gil (2008) pontua, quanto ao procedimento da pesquisa, que ela pode ser bibliográfica, ou seja, desenvolvida com base em material já elaborado, constituído principalmente de livros e artigos científicos. Ressalto que este projeto se propõe um enfoque mais específico: analisar a Espiritualidade como constitutiva de Saúde Integral, o que consideramos ser um fator atraente e desafiador.

Contudo, a opção pela pesquisa bibliográfica, ao invés de ser uma solução, é apenas a indicação de uma direção preferencial que, aliás, traz consigo problemas e desafios peculiares a cada tipo de pesquisa, como não estamos em campo, não tratamos com vidas diretamente, como também temos a insegurança se as fontes são seguras, respeitaram os dilemas éticos, além do velho problema do plágio, que nela pode se intensificar, se o pesquisador não está cômico de seus deveres morais e éticos. Em todo caso, vemos como um caminho de conceber padrões de vida, como também, de cientistas das Ciências da Religião e profissionais da Psicologia que precisamos.

Duas questões estarão como foco: epistemológica e prática. A epistemológica, porque buscamos elaborar um conceito de Espiritualidade, divergente, complementar e inédito; prática, porque alude a um campo de saberes e competências inovadoras das Ciências da Religião e da Psicologia, e tentativas, cuja definição é tarefa nossa ajudar a construir.

Para os fins da presente tese, foram utilizadas e entrelaçadas algumas vertentes principais do pensamento em Ciências da Religião, cada uma nos propiciando ferramentas conceituais relevantes para o roteiro de pesquisa que se pretende conduzir.

Ciências da Religião (conforme nomenclatura empregada pela CAPES) é área de estudo acadêmico da religião surgida em fins do século XIX, que inclui a descrição, a interpretação, a comparação e a explicação de ideias, textos, comportamentos e instituições, linguagens (símbolo, mito, rito e doutrina) e práticas das mais variadas tradições religiosas, como também a reflexão em torno dos conceitos que cada âmbito desses mobiliza, sem pressupor a superioridade de uma tradição religiosa sobre outra (Pieper, 2017, p. 01).

No intuito de orientar cientistas da religião, Pieper (2017) explicita, ainda, que as Ciências da Religião, nome mais utilizado no Brasil, têm sua herança nas Ciências Sociais, pelo menos na França, e se constituem como uma área pluridisciplinar de pesquisa científica do fato religioso. Sua organização ocorre por meio de metodologias provenientes de várias áreas e disciplinas. Ressalta-se que, aqui no Brasil, História, Filosofia, Linguística, Ciências Sociais, Psicologia, Antropologia e Teologia têm incluído saberes das Ciências Humanas nas Ciências

da Religião, sendo, em alguns casos, até mesmo a própria Fenomenologia. As Ciências da Religião se constituem, assim, numa identidade da área como ponto de encontro de diversos especialistas em religião com suas metodologias próprias (Pieper, 2020).

No entanto, vale salientar o que chamou atenção de Passos e Usarski: "a singularidade do dado religioso como princípio lógico elementar para o cientista da religião" (Pieper, 2013, p. 25) e que ele deve estar atento de que "as ciências modernas estão estruturadas a partir de critérios e dinâmicas nitidamente distantes de qualquer monismo epistemológico" (Pieper, 2013, p. 25). Assim, nossa primeira e basilar vertente científica é das Ciências da Religião.

Paden (2001) evidencia que toda tradição é uma invenção e os que a vivenciam, coetaneamente, dar-lhe um outro sentido. Sendo assim, aquele que estuda o fenômeno religioso, ou seja, o cientista da religião deve ter a capacidade de observar o sempre novo. Mais que isso, quem pretende interpretar o sagrado ou pretende conceber a religião, deve estar atento que não dará conta de todas as coisas, mas ter a habilidade de dialogar com as outras ciências, desamarrar guerras, em nome de Deus; desinstalar “verdades” que estão prejudicando pessoas ou sociedades, com um mínimo de compromisso, ou seja, apenas com uma certa neutralidade, já que não existe a tal neutralidade pura, positivista, matemática. Diante disso, o cientista da religião pesquisa de um lugar de fala – no entanto, sem ser ideológico, dogmático, fundamentalista, com uma “verdade” imutável. Portanto, o cientista da religião crítica algumas coisas e realça outras, sem perder de vista que “as explanações acerca da religião tratam de um vasto assunto a partir de pontos de vista decididamente parciais e localizados” (Paden, 2001, p. 09).

Além do mais, segundo Paden (2001), temos muitas concepções de mundo – logo, o cientista da religião está no campo do pluralismo e da complexidade – “dependendo dos nossos óculos”, umas é de contribuir para melhoria de pessoas e sociedade e outras são perniciosas. Paden (2001) faz uma alerta crucial para o cientista da religião:

Percebemos que o mundo não precisa ser encarado deste jeito. As visões de mundo se tornam apenas isto – visões. Os horizontes continuam a mudar, a coexistir, a ser questionáveis. Tais transformações também alteram nosso modo de pensar a religião. As religiões bíblicas nas quais fomos criados aparecem sob luzes completamente diferentes quando vistas por meio dos recursos das modernas disciplinas da psicologia ou sociologia, ou no contexto dos ensinamentos das tradições asiáticas. Contudo, esse universo maleável oferece ocasião não para o cinismo, mas para uma visão plural. Ele nos permitiu refletir sobre os diversos modelos que utilizamos para organizar o mundo do sentido (Paden, 2001, p. 10).

A pesquisa em populações saudáveis mostra que maior bem-estar, melhor saúde e um enfrentamento mais exitoso de situações estressantes estão associados a aspectos da

espiritualidade (Guaragni *et al.*, 2018). Moreira-Almeida (2010) traz uma pesquisa acerca do crescente impacto das publicações em Espiritualidade e Saúde e confirma:

As relações entre espiritualidade e saúde têm despertado um crescente interesse na comunidade acadêmica e na população em geral. [...] O Brasil, pela sua dimensão, sua diversidade e tolerância religiosa, bem como sua crescente produção científica e relevância no cenário internacional, tem um grande potencial para ser um país líder no avanço do conhecimento e da integração da espiritualidade na saúde (Moreira-Almeida, 2010, p. 41-42).

Nossa pesquisa tem um caráter eminentemente social. Na realidade, supomos que não basta empreender uma pesquisa. É preciso que seus frutos sejam compartilhados não só pela comunidade acadêmica, mas por toda a sociedade, sobretudo por estes atores sociais fundamentais: as pessoas nas suas particularidades e atores sociais que trabalham prevenindo e promovendo Saúde, bem como aqueles que pesquisam acerca do fenômeno religioso, que entre os temas que permeiam tal fenômeno, a espiritualidade, também pertence. Um trabalho de investigação nas Ciências da Religião pode trazer tantas contribuições, pode suscitar tantas indagações, pode provocar tantos debates que seria lamentável ficar restrito ao mundo da academia, por mais interessante que ela possa ser. Nesse sentido, vale ressaltar:

O objeto de estudos das Ciências da Religião é, no meu modo de ver, o mundo religioso. Não é só a religiosidade ou as religiões. É o mundo religioso, singular, genérico, suficientemente vago para caberem neste termo a religiosidade, a espiritualidade, os mitos, os rituais, a história, a linguagem, a cultura, as religiões, as pessoas de vida religiosa, as pessoas com sua vida religiosa, a moral e a ética religiosas, o simbolismo religioso, enfim, tudo o que se refira a ou que contenha a religião. Entendo também que o campo das Ciências da Religião, dadas a enorme complexidade e a importância de seu foco de estudo, é, por excelência, um campo multidisciplinar, plural, no qual não há lugar para um tipo de especificidade que encontramos em algumas outras áreas científicas, e esse é um diferencial extremamente positivo para este campo de estudos, na medida em que transforma as Ciências da Religião no lugar por excelência do diálogo (Pinto; Passos; Usarski, 2013, p. 02).

Do trabalho como psicólogo e de atividades de invólucros religiosos, nasceu o interesse em estudar o problema da espiritualidade como elemento constituinte de saúde integral, pautado no pensamento de que as Ciências da Religião busca não o ensino ou formação em religião, mas estudo e pesquisa acerca de religião de modo plural, intercultural, respeitando a diversidade (Pieper, 2019) e numa visão de ser humano multidimensional (Torralba, 2012), na esteira do seguinte entendimento:

O campo de estudos do cientista da religião o obriga a saberes múltiplos, o convida à diversidade, exige o conhecimento e a integração de diversas linguagens na construção de uma nova configuração. Por isso, o próprio cientista da religião precisa ter uma cultura ampla e geral, um conhecimento básico sobre os diálogos das diversas

ciências com a religião, ao mesmo tempo em que precisa se aprofundar em sua área específica (Pinto; Passos; Usarski, 2013, p. 02).

Desse modo, ao localizar como problemática a espiritualidade que faz parte da constituição da saúde do ser humano, no âmbito da discussão das Ciências da Religião e da Psicologia, de início apontamos o que ela se revelou, em mim, além do já sinalizado, numa de minhas grandes tarefas, qual seja, a de contribuir para o processo de humanização.

Concordamos com Gadotti (1996, p. 72), quando afirma: “[...] a humanização é o caminho pelo qual os homens e as mulheres podem chegar a ser conscientes de si mesmos, de sua forma de atuar e de pensar, quando desenvolverem todas as suas capacidades, pensando não somente em si mesmos, mas de acordo com as necessidades dos demais”. Nessa mesma direção, busco ratificar e ampliar o conceito de humanismo trazido por Eller (2018) pautado no que propõe a Associação Humanista Americana, quando afirma que em nosso século, XXI, o humanismo é entendido como:

Uma filosofia racional informada pela ciência, inspirada pela arte e motivada pela compaixão. Afirmando a dignidade de cada ser humano, ele apoia a maximização da liberdade e da oportunidade individuais, consonantes com a responsabilidade social e planetária. Defende a aplicação da democracia participativa e a expansão da sociedade aberta, simbolizando os direitos humanos e a justiça social. Livre do sobrenaturalismo, ele reconhece os seres humanos como parte da natureza e sustenta que os valores –sejam eles religiosos, éticos, sociais e políticos – têm sua fonte na natureza humana, na experiência e na cultura. Quanto aos objetivos da vida, o humanismo os deduz da necessidade humana e do interesse, e não de abstrações teológicas ou ideológicas, e afirma que a humanidade precisa assumir a responsabilidade pelo seu próprio destino (Eller, 2018, p. 408).

Das exposições acima, a pesquisa que empreendemos encontrou sua razão de ser. Afinal, analisar a problemática da espiritualidade como constitutiva de saúde humana com o olhar das Ciências da Religião, do humano em Edgar Morin, da abordagem psicológica Gestalt-terapia e de uma pesquisa bibliográfica foi algo motivador para nós. Pesquisa ousada? Sim, mas na perspectiva de Berger quando dizia: “modesta contribuição?”, (Berger, 2017, p.13), questionando. Entretanto, indagava e respondia concomitantemente: “e o que é mais ridículo que um professor que reivindica ser um grande sábio? Seja como for, eu realmente acredito que tenho algo útil a dizer aqui. Como o meu provérbio zulu favorito diz: se eu não bater no meu tambor, quem o fará?” (Berger, 2017, p. 13).

Assim, buscou-se nessa tese analisar a espiritualidade, como elemento constitutivo de saúde a partir dos seguintes objetivos específicos: problematizar as novas patologias (doenças) na contemporaneidade; delinear a acepção do humano em Edgar Morin; problematizar a espiritualidade como uma dimensão antropológica; e analisar o papel da espiritualidade, como dimensão da saúde.

Trata-se, então, de uma pesquisa bibliográfica, que teve o objetivo primordial à exposição dos atributos de determinado fenômeno ou afirmação entre suas variáveis. Desse modo, que apresente características do tipo: analisar a atmosfera como fonte direta dos dados e o pesquisador como um instrumento interruptor; não agenciar o uso de artifícios e métodos estatísticos, tendo como apreensão maior a interpretação de fenômenos e a imputação de resultados, o método deve ser o foco principal para a abordagem e não o resultado ou o fruto, a apreciação dos dados deve ser atingida de forma intuitiva e indutivamente através do pesquisador (Gil, 2018), ou seja, na perspectiva do citado autor, há várias formas de fontes bibliográficas, sendo além dos livros, muito utilizadas as “[...] teses e dissertações, periódicos científicos, anais de encontros científicos e periódicos de indexação e de resumo.” (Gil, 2002, p. 64), ou como ele mesmo afirma: “[...] embora em quase todos os estudos seja exigido algum tipo de trabalho dessa natureza, há pesquisas desenvolvidas exclusivamente a partir de fontes bibliográficas.” (Gil, 2002, p. 44).

Como apontam Dos Santos Batista e Kumada (2021), o método de revisão bibliográfica permite incluir pesquisas experimentais e não experimentais, obtendo a combinação de dados empíricos e teóricos que podem direcionar à definição de conceitos, identificação de lacunas nas áreas de estudos, revisão de teorias e análise metodológica dos estudos sobre um determinado tópico. Este método exige recursos, conhecimentos e habilidades para o seu desenvolvimento. Gil chega a afirmar que “esta proposta é “melhor” representada por meio de uma pesquisa do tipo exploratória, cujo objetivo é possibilitar um maior conhecimento a respeito do problema, de modo a torná-lo mais claro ou auxiliando na formulação de hipóteses” Gil (2018, p.05). No entendimento do autor, o principal objetivo deste tipo de pesquisa pode ser tanto o aprimoramento de ideias, quanto a descoberta de intuições, o que o torna uma opção bastante flexível, gerando, na maioria dos casos, uma pesquisa bibliográfica ou um estudo de caso.

Essa revisão de literatura foi desenvolvida com base em publicações acessadas em banco de dados do Portal de Periódicos do Centro de Aperfeiçoamento de Pessoal em Nível Superior (CAPES), PePSIC, *PubMED*, *Scielo*, *Science Direct*, *Biblioteca Virtual de Saúde (BVS)*, *IndexPsi*, *Google Acadêmico*, *sites*, dissertações, teses e livros, que tratassem da problemática em questão, utilizando-se como descritores: saúde, depressão, transtorno psiquiátrico, espiritualidade e, Torralba, conceito de humano em Edgar Morin, saúde para Gestalt-Terapia (GT), Ciências da Religião.

Foram adotados como critérios de inclusão artigos publicados no período que compreende os anos de 2011-2023, em português, espanhol e ingleses. Foram excluídos artigos incompletos e materiais de divulgação publicitária. Os artigos selecionados foram fichados e indexados com o Zotero². Os livros e capítulos foram dos próprios teóricos referenciais, Torralba e Morin, ou de comentadores deles.

A tese está estruturada em três capítulos e respectivamente subtítulos. O primeiro apresenta de humano em Edgar Morin, mostrando esse renomado sociólogo e filósofo francês, desenvolveu uma abordagem complexa e multidimensional para compreender o ser humano e como visão influenciada por uma abordagem holística, que reconhece a interconexão e interdependência de diversos elementos na compreensão da existência humana, através de alguns pontos-chaves: pensamento complexo, que busca integrar diferentes dimensões e níveis de realidade, criticando abordagens simplistas que tentam reduzir a compreensão do ser humano a categorias fixas e lineares; unidade na diversidade, enfatizando a ideia de que o ser humano é uma entidade complexa e multifacetada, composta por uma variedade de elementos inter-relacionados, destacando a importância de reconhecer e abraçar a diversidade dentro da unidade da experiência humana; condição humana, que a concebe como uma interação dinâmica entre o indivíduo, a sociedade e o cosmos, defendendo a complexidade das relações entre essas esferas e como elas influenciam a identidade e a existência humanas; incentiva uma abordagem transdisciplinar para o conhecimento, integrando *insights* de várias disciplinas para uma compreensão mais abrangente, argumentando que a fragmentação do conhecimento nas disciplinas tradicionais muitas vezes impede uma compreensão holística do ser humano; ética da complexidade, ou seja, propõe uma ética da complexidade que reconhece a interdependência ética entre os seres humanos, isso implicando numa responsabilidade compartilhada pela construção de um mundo mais justo e sustentável. Isso “implica também em considerar que a realidade humana envolve aspectos físicos, biológicos, psicológicos, sociais, mitológicos, econômicos, sociológicos, históricos; que o *homo* inclui *sapiens*, *faber* e *economicus*, mas também *demens*, *ludens* e *consumans*; e ainda, porque tal conhecimento alia a dimensão científica às dimensões filosóficas e como isso tal conhecimento pode dar novos sentidos à alma, ao espírito e ao pensamento” (Rodrigues; Drigo, 2022, p. 02).

O segundo, aborda o conceito de espiritualidade numa perspectiva antropológica, pautado, em Torralba (2012) e outros autores o que concebemos como espiritualidade, propugnando que ela põe em jogo o desenvolvimento pleno da pessoa, e não apenas de cada

² Indexador de referências.

indivíduo, mas das sociedades, das culturas e dos povos. No último capítulo, encontra-se o cerne da pesquisa. Nele, a partir do conceito de humano em Morin, da acepção de espiritualidade antropológica, ou seja, a ideia de que todo ser humano, em cada comunidade humana, dispõe de tal dimensão humana que não depende de pertencer ou não a uma tradição religiosa. Ela permite ao ser humano ser ator em sua história, orientar sua existência, dar um sentido a sua vida, preencher necessidades íntimas de ordem espiritual como a felicidade, o bem-estar integral e o gozo da beleza e da cultura e, especialmente, como ela pode ser cultivada e quais os benefícios que produz para o desenvolvimento da vida humana, individual e coletiva e como podem ser nefastas e dramáticas as consequências individuais e coletivas resultantes de sua atrofia. Aqui, destacamos que o conceito de saúde, não se desvincula, pelo contrário, mostra-se e se revela, através de teorias, pesquisas e publicações em diversos meios academicamente reconhecidos e principalmente no documento oficial, aceito pela maioria dos países do globo, a espiritualidade como dimensão humana e, portanto, como dimensão constituinte da saúde do ser humano.

O terceiro traz a tese de que a espiritualidade é constituição de saúde, sendo este conceito pautado na GT, especialmente, destacando que a GT é uma abordagem holística da saúde, que considera a pessoa como um todo, incluindo suas emoções, pensamentos, sensações e comportamentos. Para a Gestalt-terapia, a saúde é vista como um estado de equilíbrio dinâmico, no qual a pessoa é capaz de se adaptar criativamente ao ambiente e responder às demandas da vida de forma satisfatória, ou seja, a saúde também está relacionada à capacidade de entrar em contato consigo mesmo e com o mundo de forma autêntica e plena. Isso envolve a consciência de si, a capacidade de aceitar e integrar todas as partes de si mesmo, incluindo aspectos considerados negativos, e a habilidade de se relacionar de forma genuína com os outros (Frazão; Fukumitsu, 2017).

1. CONCEPÇÃO DE SER HUMANO A PARTIR DE EDGAR MORIN

Cada homem é, sob certos aspectos: a. como todo homem; b. como certos homens; c. como nenhum outro homem (Kluckhohn; Murray, 1948, p. 35).

A citação de Kluckhohn e Murray reflete a ideia de que cada pessoa pode ser vista de três maneiras distintas: a. Como todo homem: Neste aspecto, reconhecemos que há características universais que todos os seres humanos compartilham. Isso inclui elementos como a capacidade de sentir emoções, de pensar e de se relacionar com os outros. b. Como certos homens: Aqui, reconhecemos que existem características particulares que alguns indivíduos possuem e que os distinguem dos demais. Essas características podem ser culturais, pessoais, ou relacionadas a experiências únicas. c. Como nenhum outro homem: Esta parte ressalta a singularidade de cada pessoa. Apesar de compartilharmos características comuns e termos particularidades que nos distinguem, cada indivíduo é único em sua totalidade, com uma combinação única de experiências, pensamentos e emoções. Tal proposta de Kluckhohn e Murray pode ser relacionada à concepção de ser humano de Edgar Morin, que é bastante integradora e complexa. Morin argumenta que cada ser humano é, ao mesmo tempo, singular e universal, refletindo a ideia de que somos únicos em nossa individualidade, mas também compartilhamos características comuns como parte da humanidade. Isso é que poderemos encontrar ao longo do presente capítulo.

1.1 Delinendo o conceito de complexidade em Morin

Edgar Morin é um sociólogo, antropólogo e filósofo francês conhecido por suas contribuições para a teoria da complexidade e por sua abordagem interdisciplinar ao estudo da sociedade e da cultura. Ele aborda o conceito de ser humano em várias de suas obras, destacando a complexidade e a multidimensionalidade da natureza humana. De acordo com Morin (1984), o conceito de ser humano alinha-se ao desafio epistemológico sobre a complexidade do ser humano. Esta definição preenche lacunas existenciais sobre a importância de relacionar diálogo, conhecimento, e pensamento crítico. O desafio de conceituar o humano ainda permeia incertezas e imprevisibilidades. No entanto, Morin (1996) defende que a fragmentação do saber impossibilita que o ser humano compreenda a si. Na perspectiva de Morin (1984), superar um paradigma reducionista da construção do saber é fundamental. Logo, o antagonismo entre pensamento crítico e complexo e pensamento acrítico, simplista e fragmentador do conhecimento impossibilita a compreensão do ser humano.

Em seu livro “O Método: O Conhecimento do Conhecimento” (2008), Morin explora o entendimento do ser humano como uma entidade complexa, interconectada e contextualizada. Ele desenvolve uma visão integrada do ser humano que vai além das disciplinas tradicionais, buscando uma compreensão mais completa e holística. Argumenta que o ser humano não pode ser compreendido isoladamente, mas precisa ser entendido em relação à sua interconexão com o mundo e com outros seres humanos. Ele enfatiza a ideia de que somos seres complexos, que não podem ser limitados a uma única dimensão ou disciplina. Ao mesmo tempo em que descreve o ser humano como um ser que possui múltiplas dimensões, incluindo o biológico, o psicológico, o social, o cultural e o histórico, sendo um ser que busca o conhecimento e a compreensão do mundo. Ele argumenta que a natureza humana é intrinsecamente complexa e não pode ser reduzida a uma única dimensão, como afirma: “O homem é uma unidade, uma totalidade, que se constitui como um conjunto complexo, composto de aspectos biológicos, culturais, psíquicos e sociais” (Morin, 2008, p. 311). Daí, destaca a importância do pensamento reflexivo e da capacidade de questionar e aprender como características essenciais do ser humano. Além disso, Morin confirma a importância da incerteza e da complexidade na compreensão do mundo, e o argumento que devemos abraçar a incerteza e a ambiguidade em nossa busca pelo conhecimento.

Desse modo, o conceito de ser humano em Morin (2008), é o de um ser complexo, interconectado com o mundo e com outros seres humanos, que busca o conhecimento e a compreensão do mundo de maneira reflexiva e que deve abraçar a complexidade e a incerteza como parte intrínseca da busca pelo conhecimento. Morin (2008) nos convida a adotar uma abordagem mais integrada e multidisciplinar para entender a complexidade da condição humana. Ele argumenta que a natureza humana é intrinsecamente complexa e não pode ser reduzida a uma única dimensão, afirmando que “o homem é uma unidade, uma totalidade, que se constitui como um conjunto complexo, composto de aspectos biológicos, culturais, psíquicos e sociais” (Morin, 2008, p. 311). E sobre a importância de transcender as visões simplistas e fragmentadas da humanidade, diz: “o homem é ao mesmo tempo uno, múltiplo, uno-múltiplo. Esta é uma das verdades fundamentais da complexidade humana” (Morin, 2008, p. 311).

A princípio, tal assertiva de Morin (2008) me faz suscitar algumas indagações: como essa complexidade é vivenciada e expressa na prática? Como indivíduos lidam com suas identidades múltiplas em diferentes contextos sociais? Como a noção de “uno-múltiplo” se relaciona com a construção da identidade pessoal e coletiva? Além disso, é importante considerar como essa concepção influencia a forma como, por exemplo, a Psicologia

compreende e aborda questões como a saúde mental, as relações interpessoais e o desenvolvimento humano. No entanto, penso que esse trecho sugere uma visão complexa e integrada do ser humano, destacando sua natureza tanto singular quanto plural, individual e coletiva. A ideia de ser "uno, múltiplo, uno-múltiplo" parece ressaltar a capacidade do ser humano de ser único e ao mesmo tempo integrado a um contexto social e cultural, formando parte de um todo maior, o que tem sido cada vez mais abraçado, comprovado por pesquisadores e cientistas, especialmente, do campo das ciências humanas e sociais.

No livro "A Cabeça Bem-feita: Repensar a Reforma, Reformar o Pensamento", Morin (1999) discute acerca de diversos aspectos da condição humana e da Educação, promovendo uma abordagem mais holística e integradora do conhecimento. Quando trata da aceção humana, evoca o conceito de complexidade da condição humana, destacando que somos seres multidimensionais, com uma diversidade de experiências, emoções, desejos e pensamentos. Ele argumenta que qualquer tentativa de simplificar demais a compreensão humana é limitada e limitante. Por isso, critica a Educação tradicional por ser fragmentada e compartimentalizada, dividindo o conhecimento em disciplinas isoladas, alegando que essa abordagem limita a capacidade dos indivíduos de compreenderem o mundo de maneira integrada.

Conforme as palavras de Montaigne: “melhor uma cabeça bem-feita do que uma cabeça cheia”. O que se deve buscar não é a acumulação, mas uma maior organização do saber. O que se quer é organizar, é ligar as partes ao todo e o todo às partes, fatos e contextos, contextos e fatos. Para isso é necessário desenvolver a capacidade geral da mente humana. Quanto maior for essa capacidade geral, maior será a capacidade de tratar de problemas particulares e especializados (Morin, 2019, p. 51).

Desse modo, defende a perspectiva transdisciplinar que possibilita integrar diferentes campos de conhecimento. Ele acredita que essa abordagem permite uma compreensão mais completa e contextualizada da condição humana. Para isso, introduz o conceito de pensamento complexo, que envolve a capacidade de lidar com a incerteza, a ambiguidade e a contradição. Ele argumenta que o pensamento complexo é essencial para enfrentar os desafios da condição humana, como a globalização, a crise ambiental e os dilemas éticos. Nesse sentido enfatiza a importância do diálogo intercultural e da compreensão mútua entre diferentes culturas, arrazoando que o respeito à diversidade cultural é fundamental para abordar os problemas nacionais e promover a coexistência importadora. Sendo assim propõe uma reforma na Educação que promova a formação de indivíduos capazes de lidar com a complexidade, a incerteza e a diversidade da condição humana. Ele sugere uma abordagem mais aberta e flexível, que valoriza a criatividade e a capacidade de adaptação.

O que se evidencia no pensamento de Morin é a necessidade de uma abordagem educacional que promova uma visão mais integrada e holística do conhecimento e da vida, portanto, do humano. Isso mostra e sinaliza que a fragmentação do conhecimento é uma das razões pelas quais muitos aspectos da natureza humana são mal compreendidos. Assim, chega a declarar: “o pensamento complexo rejeita a ideia da separação absoluta e do corte radical, mas não ignora nem subestima a diferença, a distinção, a especificidade, o conflito, a contradição e o antagonismo” (Morin, 1999, p. 15). O que fica explícito, na obra citada, é que para Edgar Morin (1999), o ser humano é uma entidade complexa, cuja compreensão requer uma abordagem que leve em consideração a interconexão e a interdependência de diferentes dimensões da existência humana, como chega a firmar: “O pensamento complexo é aquele que, no sentido de Hegel, sabe combinar a unidade e a diversidade, o um e o múltiplo” (Morin, 1999, p. 21). Assim, ele destaca a necessidade de integrar diferentes perspectivas para obter uma compreensão mais completa e precisa da complexidade humana, pois esta é inerente à condição humana, ou seja, a complexidade humana é uma característica essencial de nossa natureza.

Desse modo, fica explícito que o ser humano, indubitavelmente, ao não ser o de correr o risco de o inferiorizá-lo e limitá-lo, tanto pelo prisma acadêmico, científico como pelas relações pessoais, coletivas, com profissionais de várias áreas, especialmente, os da saúde, é um ser de condição complexa e que requer continuamente complementariedade. Destarte, trabalhar, lidar e compreender, se estamos falando de ser humano, precisa ser numa perspectiva de integrá-lo a si mesmo, pois tal si mesmo, não o é o sem a integração ininterrupta.

Diz Morin (2003):

Deveríamos, portanto, ser animados por um princípio de pensamento que nos permitisse ligar as coisas que nos parecem separadas umas em relação às outras. Ora, o nosso sistema educativo privilegia a separação em vez de praticar a ligação. A organização do conhecimento sob a forma de disciplinas seria útil se estas não estivessem fechadas em si mesmas, compartimentadas umas em relação às outras; assim, o conhecimento de um conjunto global, o homem, é um conhecimento parcelado. Se quisermos conhecer o espírito humano, podemos fazê-lo através do espírito humano e do cérebro (Morin, 2003, p. 02).

Dito de outro modo, mas com tom de aprofundamento, o paradigma de complexidade de Morin (2000) implica fortes relações entre conceitos “mestres” que direcionam discursos e saberes em um contexto de relações conscientes e intencionais em prol da concepção do humano. Isso impulsiona a ruptura com um determinismo cuja causalidade linear, já não constitui a lei fundamental da natureza como condição essencial de qualquer possibilidade de conhecimento. Nesse sentido, o conceito de humano implica aspectos como interrelação,

afetividade, comunicação, dado que o ser humano resiste a contextos claramente inóspitos, perigosos e carentes de recursos que garantem a sobrevivência.

Concluindo sem pretensões de exaurir, podemos destacar que Edgar Morin reflete uma visão do mundo onde a complexidade é vista como uma característica intrínseca e essencial da realidade, em contraposição à simplificação excessiva que muitas vezes é adotada na compreensão dos fenômenos humanos e naturais. Para Morin, a complexidade está presente em todos os aspectos da vida e do conhecimento, argumentando que a realidade é composta por sistemas complexos, interconectados e interdependentes, nos quais as partes estão em constante interação e mudança. Essa interconexão e interdependência entre os elementos de um sistema são fundamentais para a compreensão da complexidade. Daí Morin enfatizar a necessidade de uma abordagem transdisciplinar para compreender a complexidade, ou seja, uma abordagem que transcende as fronteiras das disciplinas tradicionais e integra diferentes perspectivas e formas de conhecimento, já que a complexidade não pode ser compreendida por meio de uma única disciplina ou método, mas requer uma abordagem que leve em consideração a multidimensionalidade e a interconexão dos fenômenos. Além disso, Morin destaca a importância da incerteza e da contradição na compreensão da complexidade. Para ele, a realidade é permeada por incertezas e contradições, e a busca pela compreensão da complexidade envolve lidar com essa ambiguidade e com a falta de clareza. Sendo assim, a ideia de complexidade em Edgar Morin representa uma abordagem que reconhece a interconexão, a interdependência e a multidimensionalidade dos fenômenos, e que busca integrar diferentes perspectivas e formas de conhecimento para uma compreensão mais completa e profunda da realidade, de objetos ou seres, como é o nosso caso, aqui, sua aceção de ser humano.

1.2 Compreendendo a concepção de humano moriniana: um debate possível

Morin parti de uma abordagem complexa e multifacetada sobre a natureza humana. Em suas obras, propõe uma visão ampla e integradora do ser humano, que transcende as fronteiras tradicionais do pensamento e da ciência. Para Morin, a concepção de humano vai além de uma simples definição biológica ou psicológica, envolvendo aspectos culturais, sociais, históricos e espirituais. Neste contexto, explorar a aceção de humano em Morin é adentrar em um universo de reflexões que desafiam as concepções tradicionais e convidam a uma visão mais abrangente e holística do ser humano.

Assim, quando se pensa em saúde, por exemplo, não se pensa em sobrevivência, mas sim em compreender o mundo e as interações de outros sujeitos com base na exigência da introjeção do outro e a transformação multidimensional dos indivíduos e a inclusão dos demais, como defende Morin (2003). Seguindo essa forma de pensar o humano, torna-se praticamente impossível compreender o ser humano, deixando de fora o pensamento complexo, ou seja, pensar o ser humano sem a complexidade. Afirma Morin (2019):

Em si mesmo, o pensamento complexo pressupõe a potencialidade fraternal, pois reconhece a diversidade na unidade e a unidade na diversidade. Faz com que eu reconheça no outro sua semelhança e, simultaneamente, sua diferença para comigo. Ao reconhecer a complexidade de todo ser humano, o pensamento complexo não pode reduzi-lo a uma parte dele mesmo e, sobretudo, à sua parte deficiente ou maldosa. Reconhece que uma sociedade complexa, ou seja, aquela que assegura liberdade e autonomia a seus membros, para não se autodissolver, tem necessidade de que cada um de seus membros tenha o sentimento profundo de uma comunidade que existe em todos Nós. Ele tem consciência de que qualquer indivíduo humano traz em si dois *softwares* complementares e antagônicos, o da afirmação egocêntrica que lhe é vital, mas que não pode degenerar-se em egoísmo, e o da integração em um Nós necessário a seu florescimento pessoal (Morin, 2019, p. 12).

Incluindo a multidimensionalidade, conhecimentos da cultura humanista e cultura científica, Morin aponta que além dela, o ser humano precisa tanto de si como do nós, para se dizer humano. Neste, a diversidade não é uma opção, mas uma sentença inquestionável, o pedido urgente da complexidade pelo pensamento que favorece o abraço, pois insere a todos nós entre nós. Sem o diferente e sem o si mesmo, o ser humano não tem como conceituar a si. Assim, seguindo o pensamento complexo, Morin (2019) declara:

[...] do ponto de vista da Antropologia, não se pode definir o ser humano unicamente como *Homo sapiens*, o sábio, mas também como *Homo sapiens-demens*, o louco, não somente como *Homo faber*, o homem que fabrica utensílios, mas também como *Homo ludens*, o que joga. O homem não se constitui apenas de uma vida racional e técnica, mas também de uma vida afetiva cheia de intensidade e amor. Então não é possível conceber uma sabedoria isolada, devemos pensar que a vida deve ser um diálogo permanente entre os dois lados da condição humana: a poesia e a prosa, o *ludens* e o *faber*, a racionalidade e a irracionalidade (Morin, 2019, p. 27).

Aqui, Morin (2019) discute a complexidade da condição humana à luz da Antropologia, argumentando que o ser humano não pode ser definido apenas como *Homo sapiens*, o sábio, ou como *Homo faber*, o homem que fabrica utensílios. Em vez disso, propõe-se a visão de *Homo sapiens-demens*, o louco, e *Homo ludens*, o que joga, como partes integrais da experiência humana. A vida humana não é apenas racional e técnica, mas também afetiva e emocional, exigindo um equilíbrio entre diferentes aspectos da existência. Ao lançar mão da Antropologia, penso que Morin tem o objetivo de compreender a natureza humana em sua totalidade, indo além de definições simplistas. Neste contexto, o ser humano é visto como uma criatura complexa, que não pode ser reduzida a uma única dimensão, explorando a ideia de que a vida

humana é um constante diálogo entre diversos aspectos, incluindo a racionalidade e a irracionalidade, o trabalho e o jogo, a sabedoria e a loucura.

No *Homo sapiens-demens*, o louco na Natureza Humana, pode-se entender que a loucura não é apenas um desvio da norma, mas uma parte intrínseca da experiência humana e que se recorremos a exemplos antropológicos, históricos, de filósofos iremos deparar com o fato de como a loucura é culturalmente construída e interpretada, como bem aponta Souto (2021), quando se refere à influência de Michel Foucault sobre Georges Canguilhem, especialmente no que diz respeito à concepção da anormalidade. Foucault argumentava que a noção de anormalidade não é apenas uma questão biológica ou médica, mas também uma construção social, influenciada pelo poder e pelas instituições. Ele mostrou como o poder médico, ao longo da história, desempenhou um papel significativo na definição e na gestão do que é considerado normal e o louco, contribuindo para a formação de categorias e práticas que moldam as experiências individuais e sociais da saúde e da doença. Canguilhem, por sua vez, reconheceu essa dimensão social da loucura, destacando a importância de considerar o contexto histórico e político na compreensão das categorias médicas e das práticas de diagnóstico. Ao que mostra Morin, temos a importância de reconhecer a loucura como parte da condição humana para uma compreensão mais profunda da natureza humana.

O *Homo ludens*, que traz o jogo como expressão da humanidade, o jogo não é apenas uma atividade lúdica, mas uma forma fundamental de expressão humana. O papel do jogo na formação da identidade e na criação de vínculos sociais. Como o jogo pode ser visto como uma expressão de criatividade e liberdade na vida humana. Johan Huizinga (2019) em "*Homo Ludens*" conversa com Morin quando explora a importância do jogo na cultura e na sociedade humana. Huizinga (2019) argumenta que o jogo não é apenas uma atividade lúdica, mas uma atividade fundamental que permeia todas as áreas da vida humana. Ele sugere que o jogo é mais do que simples entretenimento; é uma forma de expressão da humanidade que desempenha um papel crucial na formação da identidade e na criação de vínculos sociais, destacando que o jogo é uma expressão de criatividade e liberdade na vida humana. Ele argumenta que, no jogo, as pessoas são livres para experimentar, criar e explorar novas possibilidades, o que contribui para o desenvolvimento pessoal e social. Além disso, o jogo proporciona um espaço seguro para a expressão de emoções e desejos que podem ser reprimidos na vida cotidiana, permitindo uma maior liberdade de expressão. Assim, Huizinga (2019) defende que o jogo é uma atividade central na vida humana, que vai além do simples entretenimento, sendo uma forma essencial de expressão da criatividade, liberdade e identidade humanas.

Assim, Morin aponta que a condição humana é complexa e multifacetada, não podendo ser reduzida a simples categorias. A sabedoria e a loucura, o trabalho e o jogo, são elementos essenciais que compõem a experiência humana. Reconhecer e abraçar essa complexidade pode levar a uma vida mais rica e significativa, marcada pelo equilíbrio e pela aceitação das diferentes dimensões da existência.

Num tom poético, Morin (2019) chega a dizer:

Devemos ter ao mesmo tempo o coração quente e a cabeça fria. A sabedoria é a possibilidade de compreender as pessoas sem fechá-las em um aspecto único que leva à rejeição, por exemplo, no romance “Crime e Castigo” de Dostoiévski, vemos que o vilão realiza seus crimes, mas percebemos que há a possibilidade de redenção a partir da intervenção de outra pessoa que o compreende e o ajuda. Ou seja, o papel da compreensão é muito importante nas relações humanas. A sabedoria é o desenvolvimento da compreensão de si mesmo e dos outros (Morin, 2019, p. 28).

O destaque que Morin dá para a sabedoria, chama atenção para o que ele recorre para afirmar que se configura em equilibrar o coração quente e a cabeça fria na compreensão do ser humano, que não é constituído só por um aspecto, ou seja, se queremos debater, inquirir, investigar e compreender o ser humano, torna-se fundamental uma abordagem holística que considere tanto as emoções quanto a racionalidade, que permite ir ao encontro do que o ser humano é: uma totalidade. Nesse sentido, temos um reforço que o ser humano é constituído de uma multiplicidade, que longe de ser um reducionismo, é um reluzir de si, uma lupa acadêmica e científica que favorece a sua concepção como ser que pode ter coabitação de racionalidade, emoção e sabedoria.

Além do mais, em Morin (2019), o ser humano em sua condição humana, é “como uma parte minúscula e insignificante no mundo, mas que, contendo em si própria a presença de todo o mundo físico e biológico, ao mesmo tempo pertence ao mundo e é estrangeira ao mundo” (Morin, 2019, p. 54), ou seja, um ser marcado pelo vínculo circular entre ele, sociedade e espécie, naquilo que Morin entende por tríade antropológica, pois “a espécie produz o indivíduo que produz, com a sexualidade dos humanos, a espécie. Os indivíduos, por sua vez, interagem entre si e produzem a sociedade. E a sociedade, pela via da cultura, produz os indivíduos. Espécie, indivíduo e sociedade produzem uns aos outros” (Morin, 2019, p. 55). Desse modo, apreender o conceito de humano, precisa-se caber inclinação à religião, mito, imaginação, cultura, afetividade (ódio, amor, paixões, gozo, alegria etc.), dimensões poéticas, estéticas, política, consciência (Morin, 2019).

A realidade humana compõe-se de experiências existenciais de supressão psíquica e mental da separação como a identificação de suas ideias, ideologias,

fé, divindades. Compõe-se também da experiência da não separação traduzida por meio da identificação com a sua pátria. Quero dizer: nos momentos de exaltação da separação, emergem elementos da não separação. Isso acontece sobretudo com o estado de êxtase. Existem investigações atuais que estudam o cérebro dos monges tibetanos em situação mística. Em tais estudos constatou-se que no momento de êxtase ocorre uma inibição do lobo frontal do cérebro, parte responsável pela definição da fronteira entre o mundo físico e o mundo exterior. Uma tarefa que exige um fluxo constante de informação neural com origem nos sentidos. A inibição da ação do lobo frontal no momento de êxtase produz uma união, uma identificação e uma indistinção, um sentido de não separação, uma integração com o universo e o cosmo (Morin, 2019, p. 70).

Diante de qualquer texto científico, na tonalidade de Popper (2004), que apresenta uma concepção de ciência colocando em ênfase a falseabilidade como critério de demarcação, em seu pensamento epistemológico, faz-se necessário ressaltar que uma análise crítica pode questionar a generalização dessas conclusões de Morin para toda a humanidade, já que a experiência mística e o funcionamento cerebral podem variar significativamente entre indivíduos e culturas. Além disso, a ideia de supressão da separação pode ser vista como uma simplificação excessiva da complexidade da identidade humana, que muitas vezes envolve a interação dinâmica entre diferentes aspectos separados e integrados do ser humano.

Sendo assim, é crucial abordar essas questões com cautela, evitando generalizações simplistas e considerando a diversidade de experiências e perspectivas individuais, como Morin ressalta. No texto acima, Morin (2019) aborda a complexidade da experiência humana em relação à separação e não separação, destacando como momentos de exaltação da separação podem, paradoxalmente, revelar elementos de não separação. Ele menciona a experiência mística, sugerindo que durante estados de êxtase ocorre uma inibição do lobo frontal do cérebro, levando a uma sensação de união e identificação com o universo. Isso, que interessa aqui, na esteira da compreensão humana de Morin, é a necessidade de conceber o ser humano através da abertura e da ligação com tudo e todos. Morin evidencia e atesta que o entendimento do ser humano passa pela multiplicidade e pela comunhão.

A partir desse modo múltiplo de compreensão da realidade humana, Morin aponta que há “somente um pensamento que religue a ação política a uma ação social será capaz de religar os humanos em suas diversidades culturais, sentimentos e bem-estar material, emocional, espiritual” (Morin, 2019, p.113). Nesse sentido, Santos (2012) discutindo o paradigma da complexidade em Morin, traz uma concepção de humano em Morin que parece condensar tal concepção, ao dizer:

Quando um pesquisador se lança na compreensão de determinado fenômeno, à semelhança de todos os seres humanos em qualquer situação, se envolve com todas as facetas que compõem sua condição humana: biológica, psíquica, social, afetiva e racional, nisso comportando sabedoria e loucura, o prosaico e

o poético, firmando o que Morin denomina de *homo complexus* (Santos, 2012, p. 561).

Morin cunha *homo complexus* para descrever a complexidade inerente à natureza humana e às sociedades humanas, postulando que os seres humanos são seres complexos, que não podem ser limitados a uma única dimensão ou explicação simplista, como já destacado, enfatizando a necessidade de uma abordagem multidisciplinar para compreender a complexidade da vida humana. Em seu livro "Destinos da Humanidade", de Edgar Morin (2002) explora questões relacionadas ao destino da humanidade, ao futuro da civilização e aos desafios que a humanidade enfrentará no século XXI, destacando a importância da compreensão da complexidade do mundo contemporâneo, defende que a realidade é intrincada e composta por sistemas interconectados, e a abordagem simplista muitas vezes não é suficiente para entender os desafios atuais. Nesse sentido, a compreensão do ser humano passa por um modo integrador, incluindo aquilo que é racional sem negligenciar o que é afetivo. Morin faz um arrazoado da dualidade do *homo sapiens* (o ser humano racional) e o *homo demens* (o ser humano emocional e imaginativo). Ele enfatiza que o ser humano é um ser complexo, capaz de expressar tanto sua racionalidade e praticidade quanto sua natureza emocional, criativa e poética.

Essa dualidade sugere que os seres humanos vivem duas vidas em paralelo: uma vida mais séria, utilitária e prática, e outra mais lúdica, estética e poética. A divisão entre o "real" (a vida prática e objetiva) e o "espírito humano" (a vida emocional e imaginativa) é permeada por uma interação constante entre a racionalidade que permite a comunicação e as forças afetivas e fantasiosas que ambas no real e se misturem com ele. Esta reflexão destaca a riqueza e a complexidade da experiência humana, que não se limita apenas à lógica, à razão e à utilidade, mas também inclui a dimensão emocional, imaginativa e artística, que desempenha um papel fundamental na forma como os seres humanos percebem e interagem com o mundo. Afirma Morin (2002):

Se o *homo* é, ao mesmo tempo, *sapiens* e *demens*, afetivo, lúdico, imaginário, poético, prosaico, se é um animal histórico, possuído por seus sonhos e, contudo, capaz de objetividade, de cálculo, de racionalidade, é por ser *homo complexus*. Assim, se há realmente *homo sapiens, economicus, prosaicus*, há também – e é o mesmo – o homem do delírio, do jogo, da despesa, da estética, do imaginário, da poesia. A bipolaridade *sapiens-demens* exprime ao extremo a bipolaridade existencial das duas vidas que tecem as nossas vidas, uma séria, utilitária, prosaica, a outra lúdica, estética, poética. A brecha entre o real e o espírito humano é, incessantemente, atravessada seja por redes de racionalidade que estabelecem a comunicação, seja invadida pelas potências afetivas ou fantasmáticas que penetram o real e confundem-se com ele (Morin, 2002, p. 140).

Sobre o quanto é fundamental a afetividade no ser humano, aliás como ela também o constitui, pois o pensamento é que a condição humana se dá também por dimensão mais séria, utilitária e prosaica, e outra mais lúdica, estética e poética. Morin também aborda a relação entre o real e o espírito humano, sugerindo que essa brecha é constantemente atravessada por redes de racionalidade que estabelecem a comunicação, mas também é invadida por potências afetivas e fantasmáticas que penetram o real e se confundem com ele. Desse modo se queremos falar do humano em Morin, fica claro, que ele precisa de uma visão mais ampla, que não pode ser totalmente compreendido apenas através de uma perspectiva racional ou objetiva, mas que também inclui aspectos subjetivos, emocionais, imaginativos e afetivos.

No outro ponto, Morin declara: “O ser humano é bipolarizado entre *demens* e *sapiens*. Mais ainda, *sapiens* está em *demens* e *demens* está em *sapiens*, em *yin yang*, um contendo o outro. Entre ambos, antagônicos e complementares, não existe fronteira nítida; há, sobretudo, eflorescências da afetividade, da estética, da poesia, do mito” (Morin, 2002, p. 140), ou seja, Morin acentua que a ideia de que os seres humanos são bipolarizados entre “demens” e “sapiens” e que essas duas características estão interligadas é uma abordagem interessante, embora seja mais filosófica do que científica. Essa dicotomia parece sugerir que há uma dualidade na natureza humana, com “demens” representando o lado mais emocional, intuitivo e irracional, enquanto “sapiens” representa o lado racional, lógico e intelectual. A referência ao *yin e yang*, uma noção da filosofia chinesa que descreve a interdependência e interconexão de opostos complementares, adiciona uma dimensão metafórica à descrição da dualidade humana. Isso sugere que esses dois aspectos, embora distintos, estão em constante equilíbrio e interação, e que um não existe sem o outro. A menção de afetividade, estética, poesia e mito como elementos que surgem dessa dualidade sugere que a criatividade e a expressão humana são profundamente influenciadas por essa interação entre o emocional e o racional. Na verdade, muitas formas de arte, literatura e cultura são expressões dessa tensão entre “demens” e “sapiens”.

No entanto, vale ressaltar que essa visão da natureza humana é uma simplificação poética e filosófica, e a realidade da psicologia humana é muito mais complexa. As pessoas não podem ser facilmente categorizadas como exclusivamente “demens” ou “sapiens”, e a interação entre emoção e razão é um campo vasto de estudo e debate na psicologia e na filosofia. Além disso, o uso desses termos específicos (“demens” e “sapiens”) não é convencional na literatura científica ou filosófica contemporânea.

Morin chega a afirmar que “Uma vida totalmente racional, técnica e utilitária seria não apenas demente, mas inconcebível. Uma vida sem nenhuma racionalidade seria impossível. É

a racionalidade que permite objetivar o mundo exterior e operar uma relação cognitiva prática e técnica” (Morin, 2002, p. 40). Tal assertiva de Morin (2002) apresenta a relevância de uma visão equilibrada da importância da racionalidade na vida humana. A racionalidade desempenha um papel crucial na nossa capacidade de compreender o mundo ao nosso redor, tomar decisões informadas e resolver problemas de maneira eficaz. No entanto, uma vida totalmente racional, técnica e utilitária, na qual a razão é o único fator determinante em todas as decisões e ações, pode ser considerada demente porque negligencia aspectos importantes da experiência humana, como emoções, intuição, valores e relacionamentos. A dimensão emocional e subjetiva da vida é igualmente importante, e a supressão completa dela em favor de uma abordagem puramente racional pode levar a uma vida desequilibrada e insatisfatória. Por outro lado, uma vida sem nenhuma racionalidade seria caótica e impraticável, já que a racionalidade nos permite entender e interagir com o mundo de maneira significativa. Portanto, um equilíbrio saudável entre a racionalidade e outros aspectos da experiência humana, como a emocionalidade e a intuição, é frequentemente considerado ideal para uma vida plena e significativa.

Seguindo em sua proposta de evidenciar a necessidade de um pensamento complexo, que seja capaz de lidar com a incerteza, a ambiguidade e a interconexão de características, defende a ideia de que devemos abraçar a complexidade em nossas análises e decisões, Morin explicita a complexidade que é conceituar o ser humano, dizendo que: “O ser humano não vive só de racionalidade e de instrumentos; gasta-se, dá-se, entrega-se nas danças, transes, mitos, magias, ritos; crê nas virtudes do sacrifício; viveu o suficiente para preparar a sua outra vida, além da morte” (Morin, 2022, p. 141). Esse trecho parece expressar a ideia de que os seres humanos não são apenas seres racionais que vivem com base em instrumentos e lógica, mas também são seres emocionais e espirituais que se envolvem em experiências mais profundas e simbólicas.

Os conceitos de símbolos destacados por Morin, veja se relacionara com o que traz Campbell (2022): Danças: As danças são formas de expressão cultural e social que permitem às pessoas se conectarem umas com as outras, celebrarem, expressarem emoções e liberarem energia. Elas desempenham um papel importante em muitas culturas ao redor do mundo. Transes: os transes são estados alterados de consciência nos quais uma pessoa pode sentir uma conexão profunda com o divino, com o mundo espiritual ou com sua própria interioridade. Esses estados são frequentemente realizados por meio de práticas religiosas, rituais ou meditação. Mitos: Os mitos são narrativas simbólicas que explicam a origem do mundo, a natureza humana e questões fundamentais da existência. Eles desempenham um papel crucial na construção da identidade cultural e na compreensão do mundo. Magias: A magia pode ser

vista como um conjunto de práticas rituais que busca atrair eventos ou situações por meios sobrenaturais. Muitas culturas têm tradições mágicas e esotéricas que envolvem símbolos, rituais e feitiços. Ritos: Os ritos são cerimônias ou práticas formais que têm significados simbólicos e culturais. Eles podem ser usados para marcar transições na vida, como nascimentos, casamentos e funerais, ou para celebrar eventos religiosos. Virtudes do sacrifício: O sacrifício, seja de tempo, recursos ou esforço, é frequentemente valorizado em muitas culturas como uma maneira de demonstrar devoção, altruísmo e compromisso com causas maiores. O ato de sacrificar algo pode ser visto como uma expressão de virtude e comprometimento. Vida após a morte: A crença em uma vida após a morte é uma ideia que está presente em muitas religiões e filosofias ao redor do mundo. As pessoas frequentemente se preparam para essa vida após a morte por meio de práticas religiosas, morais e espirituais.

Assim, o trecho sugere que os seres humanos têm outra dimensão significativa em suas vidas, além de suas preocupações racionais e pragmáticas, e que esses aspectos desempenham um papel fundamental em suas experiências e implicações. Por isso, Morin (2002) afirma que “As atividades do jogo, de festa, de rito, não são simples distrações para se recuperar com vistas à vida prática ou do trabalho; as crenças em deuses e nas ideias não podem ser reduzidas a ilusões ou superstições: têm raízes que mergulham nas profundezas humanas (Morin, 2002, p. 141). Essa afirmação destaca a importância das atividades de jogo, festa e rito, bem como das crenças em deuses e ideias, nas profundezas da experiência humana, ou seja, o quanto jogo, festa e rito desempenha um papel crucial na cultura humana, não apenas como distrações ou entretenimento, mas como atividades que têm significados e propósitos profundos dentro de uma sociedade. Eles podem estar ligados a tradições ancestrais, à construção de identidade cultural e à manutenção de laços comunitários. Já uma referência às crenças em deuses e ideias sugere que esses aspectos não podem ser simplesmente descartados como ilusões ou superstições. Isso ressalta a importância da dimensão espiritual na vida humana, onde as implicações desempenham um papel significativo na compreensão do mundo e na busca de significado. As atividades mencionadas podem servir como meios de expressão emocional e de conexão com outras pessoas. Elas oferecem uma saída para as emoções, permitindo que as pessoas expressem alegria, tristeza, reverência e outros sentimentos de maneira ritualística e simbólica e por último, não menos importante, Morin faz uma exploração da psicologia humana, sinalizando essas atividades têm raízes nas "profundezas humanas". Isso pode se referir à psicologia humana e à necessidade de expressar criatividade, espiritualidade e socialização como parte fundamental da experiência humana. Portanto, a citação destaca a importância das atividades culturais e espirituais na vida humana, reconhecendo que elas têm

significados e propósitos que vão além de simples distrações e ilusões, mergulhando nas complexas camadas da experiência e da psicologia humana.

Em “Ensino da Condição Humana”, Morin (2011) propõe uma reflexão profunda sobre como a educação pode ajudar as pessoas a compreenderem melhor a complexidade da condição humana, enfatiza mais vez a importância do pensamento complexo, sobre a aprendizagem transdisciplinar, sobre ética e responsabilidade, destacando a importância de incorporar uma dimensão ética na educação, defendendo que estudante não precisa apenas adquirir conhecimento, mas também desenvolver uma compreensão mais profunda de suas responsabilidades como seres humanos no mundo, que o ensino da condição humana deve ser uma busca contínua ao longo da vida, que a incerteza é uma característica inerente à condição humana e ajuda as pessoas a lidar com a complexidade, em vez de buscar respostas definitivas, que há uma necessidade de consciência ecológica e global, envolvendo a compreensão da interconexão entre todos os seres humanos e o ambiente natural; que urge o desenvolvimento da autonomia dos indivíduos, capacitando-os a pensar criticamente, tomar decisões informadas e agir de forma responsável; a relevância da valorização da diversidade cultural e o reconhecimento da importância da cultura e em vez de ver o ser humano de maneira fragmentada, a educação deve promover a compreensão do ser humano como um todo, incluindo seus aspectos biológicos, psicológicos, sociais e culturais, e o destaque para o quanto é fundamental desenvolver a empatia e a capacidade de entender as perspectivas e experiências de outras pessoas como parte do ensino da condição humana, entretanto, a ideia que atravessa o texto e que fica patente, no que concerne ao ser humano, é a de que ele é um complexo e multidimensional no contexto do mundo.

Isso não significa dizer, como propõe Morin, que o ser humano deixe de ser autorreferente ou um ser egocêntrico, que ele distingue de ser egoísta. Isso quer dizer que “a partir do momento em que ser sujeito é pôr-se no centro do universo, o ‘eu’ torna-se todo para si, sendo quase nada no universo. É esse o drama do sujeito: autotranscende-se espontaneamente, embora não passe de um ácaro microscópico, de uma migalha periférica, de um momento efêmero do universo” (Morin, 2005, p. 24). Assim, a perspectiva de Morin é que a questão está entre a centralidade do “eu” na experiência humana e o paradoxo de como, ao mesmo tempo em que o humano se coloca no centro do universo como sujeitos, também revela sua insignificância em relação à vastidão do cosmos. Nesse sentido, Morin (2005) traz que o drama do sujeito reside no fato de que, ao se perceber como centro, o “eu” se torna tudo para si mesmo, mas, ao mesmo tempo, é apenas uma pequena parte insignificante do universo. Essa dualidade entre a centralidade subjetiva e a periferia objetiva cria um conflito existencial, no

qual o sujeito busca transcender sua condição efêmera e periférica, mesmo diante da vastidão e da indiferença do universo. Isso é convite a repensar nossa posição no cosmos, reconhecendo nossa pequenez em relação ao universo, mas também valorizando nossa capacidade única de reflexão, consciência e autotranscendência. É nesse tensionamento entre a centralidade subjetiva e a periferia objetiva que o drama do humano, enquanto sujeito, se desenrola, refletindo a complexidade e a ambiguidade de nossa condição humana.

Sendo assim, o que podemos evidenciar é que a complexidade e a multidimensionalidade humanas não eliminam o fato de que o ser humano tenha essa característica fundamental de ser egocêntrico e efêmero simultaneamente, no que desemboca na alerta que Morin parece fazer ao fazer uma distinção entre uma bactéria e o ser humano, ao gestar sua noção de sujeito, quando traz o seu “*Computo ergo sum*”, que indica dizer que sujeito é uma entidade complexa, formada por múltiplos aspectos, influenciada pelo contexto e pela reflexividade. Morin (2005) com a palavra:

Num sentido, nenhuma relação, porque *computo* não é *cogito*: a bactéria é um sujeito sem consciência. Em outro, há uma relação radical: a partir do momento em que ser sujeito é pôr-se no centro do universo, o “eu” torna-se todo para si, sendo quase nada no universo. É esse o drama do sujeito: autotranscende-se espontaneamente, embora não passe de um ácaro microscópico, de uma migalha periférica, de um momento efêmero do universo. É claro que a bactéria ignora tudo isso, não o *computa*. Nós, apesar da consciência que temos de que o nosso egocentrismo é irrisório e grotesco, não podemos existir senão como sujeitos egocêntricos. Todos os nossos fantásticos mitos que nos garantem uma vida além da morte, vêm de nossa resistência de sujeitos a nosso destino de objetos” (Morin, 2005, p. 24).

Aqui, é possível vislumbramos uma reflexão profunda sobre a natureza do ser humano e sua relação com a consciência, a mortalidade e a construção de significados. A ideia de que, apesar de termos consciência da nossa insignificância em relação ao universo, ainda assim nos vemos como sujeitos egocêntricos, que longe de suplantare revigora ainda mais a complexidade da condição humana. Esta não é deslocada, mas tem como constituinte a referência aos “fantásticos mitos” que podem dar segurança perante a insegurança de uma vida além da morte e indica a busca humana por significado e transcendência, mesmo diante da inevitabilidade da mortalidade. Essa resistência a sermos meros objetos, sujeitos às forças do destino ou da natureza, ressalta a necessidade humana de se afirmar como agentes ativos em suas vidas, capazes de atribuir significado e sentido à existência. Eis uma inferência que parece necessária da argumentação moriniana.

Desse modo, torna-se patente que Morin (2005) é incansável e vai, às vezes, até a exaustão, no arrazoar sobre a condição humana, buscando integrar aquelas que considera como pontos soltas do pensamento disciplinar e reforçando o pensamento complexo, como podemos

constatar: “Quanto a nós, humanos, dotados de consciência, de linguagem e de cultura, somos indivíduos-sujeitos *computantes/cogitantes* capazes de decisão, de escolha, de estratégia, de liberdade, de invenção, de criação, mas sem deixar de ser animais, sem deixar de ser seres-máquinas” (Morin, 2005, p. 326). O que percebemos no excerto é o destaque dado por Morin a complexidade da condição humana, que é ao mesmo tempo animal e consciente, sujeito e objeto, *computante* e *cogitante*. Morin (2005) sugere que, apesar de possuímos características únicas, como consciência, linguagem e cultura, que nos permitem ser indivíduos-sujeitos capazes de decisão, escolha, estratégia, liberdade, invenção e criação, não podemos nos esquecer de nossa natureza animal e de máquina. Tal ideia de seres-máquinas remete à nossa natureza biológica, às nossas necessidades físicas e instintos que compartilhamos com outras formas de vida. Já a noção de seres-*computantes/cogitantes* destaca nossa capacidade de processar informações, pensar, refletir e criar. Essa abordagem ressalta mais uma vez a complexidade da condição humana, que está constantemente navegando entre o instinto animal e a reflexão consciente, entre a natureza biológica e as construções culturais. Essa dualidade nos torna seres únicos e paradoxais, capazes de grandeza e destruição, de criação e destruição, e aponta para a riqueza e a complexidade da existência humana.

O ser humano não é humano sem essa constituição.

Se quisermos conceber a realidade humana de modo múltiplo, temos o *Homo sapiens* como o dotado de razão, o *Homo demens* como possuidor da loucura, o *Homo faber* que tem inclinação para o trabalho, o *Homo mysticus* que possui religiosidade, o *Homo mitológico*, o *Homo economicus*, dos interesses pessoais e financeiros, o *Homo ludens* que dita o jogo e o prazer e *Homo prosaicus*, da prosa da vida e das obrigações cotidianas desprovidas de emoção ou exaltação e, ainda, o *Homo poeticus* que vem da poesia, que quer dizer viver com intensidade. A poesia se manifesta por meio da comunhão, exaltação, irmandade e, finalmente, do êxtase. O ideal de exaltação de uma pessoa na busca do êxtase é o de ultrapassar a fechadura do individual em um momento de comunhão (Morin, 2019, p. 71)

Podemos supor que Morin (2019) está afirmando, em outras palavras, o seu *ecce homini*, eis aí o ser humano no excerto acima. Morin aborda uma visão da realidade humana sob diferentes perspectivas ou facetas. Cada um dos "*Homos*" indicados representa uma dimensão da experiência humana. Assim, temos: *Homo sapiens*: o ser humano dotado de razão, referindo-se à capacidade intelectual e à busca pelo conhecimento. *Homo demens*: possui aspectos de loucura, proporciona a complexidade da mente humana e a possibilidade de irracionalidade, como já havia apontado. *Homo faber*: o que tem orientação para o trabalho, destacando a importância da criação e produção na vida humana. *Homo mysticus*: o que tem religiosidade, indicando a busca por significado espiritual e transcendental na vida. *Homo mitológico*: referência à tendência humana de criar mitos e histórias para dar sentido ao mundo. *Homo*

economicus: o guiado por interesses pessoais e financeiros, refletindo a importância da economia e do comércio na sociedade. *Homo ludens*: o que valoriza o jogo e o prazer, focando a diversão e o entretenimento na vida. *Homo prosaicus*: o vinculado à rotina diária e às obrigações desprovidas de emoção ou exaltação, representando a vida comum e mundana. *Homo poeticus*: Aquele que busca viver com intensidade e expressar a própria experiência através da poesia e da arte. Tudo isso se trata do único ser humano que possui uma multidimensionalidade e é multifacetado. Embora, Morin, coloca em relevo a abertura humana a poesia, com sua capacidade de comunhão, exaltação, irmandade e êxtase, pode oferecer um caminho para superar as barreiras do individualismo e da vida cotidiana, permitindo uma conexão mais profunda com a experiência humana e um estado de êxtase emocional e espiritual, pois através da poesia, as pessoas podem experimentar uma sensação de união com os outros e transcender as preocupações mundanas.

A partir dessas considerações, fica patente que faz parte da constituição do humano enquanto ser humano, não a unidade ou dualidade, nem simplicidade, mas a complexidade, como afirma Morin: “A noção de homem não é uma noção simples: é uma noção complexa” (Morin, 2011 p. 130), ou seja, não se pode conceber o ser humano desprovido das inúmeras características antagônicas e complementares, que coexistem concomitantemente. Neste sentido, como já apontamos antes, o humano, ao mesmo tempo, é sábio, prosaico, empírico, utilitário e econômico, é louco, poético, imaginário, lúdico e consumidor. É um animal histórico, possuído por seus sonhos e, contudo, também capaz da objetividade do cálculo e da racionalidade, de afetividade, de religiosidade, de espiritualidade, portanto, é *Homo complexus* (Morin, 2011).

Evidencia-se que o conceito de “*homo complexus*” em Morin (2011), está intimamente ligado ao contexto da compreensão do ser humano e de suas diversas dimensões e que o termo “*complexus*” não deve ser interpretado apenas como semelhança de dificuldade. Pelo contrário, o uso do termo “complexo” sugere uma compreensão mais profunda e abrangente, reconhecendo que as diferentes dimensões do ser humano estão interligadas e influenciam umas às outras. A complexidade refere-se à presença de muitos elementos inter-relacionados e à compreensão de que o todo é mais do que uma simples soma de suas partes. Nesse contexto, a natureza complexa do ser humano implica que as dimensões física, emocional-sentimental e mental-espiritual não podem ser completamente isoladas uma das outras. Em vez disso, essas dimensões estão entrelaçadas e se influenciam mutuamente, formando uma teia intrincada de interconexões, como afirma como ele afirma: “*complexus* – o tecido que junta o todo” (Morin,

1997, p. 15). Desse modo, Morin propõe pensar o ser humano a partir do paradigma da complexidade.

Embora, a complexidade não tenha sido erigida por Morin, foi ele que aprofundou e ampliou, tornando-a mais robustecida, fazendo-a cerne de seu projeto, pois a complexidade não elimina e nem substitui o paradigma da simplificação, mas entra nas brechas deixadas por ela, propondo ligação de saberes e como atitude de religar, rejuntar; sendo-a, assim, “antes de ser uma teoria, um paradigma, um modelo para pensar a matéria, a vida e o homem, é mais propriamente um atributo de toda a matéria” (Almeida, 1997, p. 31). Como afirma Morin (1990): “Enquanto o pensamento simplificador desintegra a complexidade do real, o pensamento complexo integra o mais possível os modos simplificadores de pensar, mas recusa as consequências mutiladoras, redutoras unidimensionais e, finalmente, ilusórias de uma simplificação que se toma pelo reflexo do que há de real na realidade (Morin, 1990, p. 09), ou seja, a ideia não é de que o pensamento complexo possa fazer um mero abandono do pensamento simplificador, mas lançar o desafio que possa ser mais compensador: realizar a sua superação.

Morin não propõe a complexidade com completude ou a coloque num patamar totalizante ou totalitária. O seu escopo é o conhecimento multidimensional, entretanto, cômico que “o conhecimento completo é impossível: um dos axiomas da complexidade é a impossibilidade, mesmo em uma teoria, de uma onisciência” (Morin, 1990, p. 09), ou seja, o pensamento complexo carrega em sua natureza a incompletude. Como afirma Morin, a complexidade “não é tudo, não é a totalidade do real, mas é o que melhor pode, ao mesmo tempo, se abrir ao inteligível e revelar o inexplicável” (Morin, 1997, p. 266), numa perspectiva de se tentar religar aquilo que o que o pensamento pautado no paradigma da simplificação – “o conjunto dos princípios de inteligibilidade próprios da cientificidade clássica, e que, ligados uns aos outros, produzem uma concepção simplificadora do universo (físico, biológico e antropossocial)” (Morin, 1998, p. 330) – desintegrou. Já o paradigma da complexidade em Morin seria o “conjunto dos princípios de inteligibilidade que, ligados uns aos outros poderiam determinar as condições de uma visão complexa do universo (físico, biológico e antropossocial)” (Morin, 1998, p. 330), se propõe a integrar, pois seus elementos de inteligibilidade são, segundo Morin (1998), o princípio dialógico – que une elementos antagônicos “que deveriam se repelir simultaneamente, mas são indissociáveis e indispensáveis para a compreensão da mesma realidade” (Morin, 2000, p. 204), por meio de uma “associação complexa (complementar, concorrente e antagônica) de instâncias necessárias junto à existência, ao funcionamento e ao desenvolvimento de um fenômeno organizado” (Morin,

1997, p. 201) – princípio de recursão – que é um “círculo gerador no qual os produtos e os efeitos são eles próprios produtores e causadores daquilo que o produz” (Morin, 2000, p. 204) – e o princípio hologramático – que põe “em evidência esse aparente paradoxo de certos sistemas nos quais não somente a parte está no todo mas o todo está na parte” (Morin, 2000, p. 204).

Diante disso, podemos destacar que Morin (2000) apresenta o pensamento complexo apontando a diferença entre ele e a visão clássica de ciência. A visão clássica muitas vezes é descrita como limitadora e mutiladora, porque ela tende a simplificar e categorizar de maneira correta e uma característica do pensamento complexo é a recusa em considerar conceitos como conclusivos. Isso implica manter uma mente aberta, permitindo a revisão e adaptação contínua de ideias à medida que novas informações e perspectivas surjam. Neste sentido, destaca-se a importância de estabelecer conexões entre diferentes áreas do conhecimento, mesmo que aparentemente sejam opostas ou se rejeitam mutuamente. Isso contribui para a construção de um conhecimento mais abrangente e dinâmico. Daí, a crítica moriniana à "prisão em compartimentos estanques" (Morin, 2000, p.205), sugerindo a necessidade de superar a fragmentação do conhecimento, buscando uma compreensão mais holística e integrada das competências. Desse modo, Morin (2000) traz a ideia de um conhecimento não cristalizado, enfatizando a fluidez e adaptabilidade das ideias, indicando que o entendimento está sempre em processo de evolução e não deve ser estabelecido de maneira correta, por isso, a importância de compreender não apenas os elementos constituintes de uma especificidade, mas também o dinamismo no qual ele está inserido. Isso implica considerar a natureza interconectada e mutável dos específicos. Em outras palavras, Morin defende uma abordagem que valoriza a complexidade, a interdisciplinaridade, a adaptabilidade e a busca contínua por compreensão mais profunda, em contraposição a abordagens mais tradicionais e estanques da ciência, ou seja, o destaque é para uma abordagem mais holística e integrada para compreender a complexidade das realidades e dos seres, especialmente, o ser humano. Sobre o pensamento complexo de Morin, Amorin declara: “O pensamento complexo indicaria caminhos para a ampliação do saber, evitando a mutilação do conhecimento, estimulando a produção do conhecimento, a interpretação das ambiguidades, o caráter de multidimensionalidade do real” (Amorin, 2003, p.37).

Pautado pelo paradigma da complexidade, avançando para além das limitações teóricas apresentadas até a metade do século XX, como o antropologismo, que concebia o ser humano “por oposição ao animal; a cultura por oposição à natureza” (Morin, 1979, p. 22), como também, contrapondo-se ao biologismo que propusera “uma concepção fechada do organismo, tal como

a antropologia no antropologismo, ou seja, uma concepção insular do homem” (Morin, 1979, p. 23), Morin elige sua acepção de ser humano, desconsiderando a dicotomia inato e o que foi erigido no humano, pois, embora, muitos assim atestem, o ser humano não nasce como é, pelo contrário, ele se transforma em ser humano: o ser humano “transforma(ou) definitivamente em homem” (Morin, 1979, p. 151). Neste sentido, o ser humano não se torna um ser humano disso ou daquilo, mas de fruto de um processo evolutivo que lhe concedeu “nascimentos múltiplos, antes de sapiens, com sapiens, depois de sapiens, prometendo até, talvez, mais um novo nascimento depois de nós” (Morin, 1979, p. 59).

A partir disso, Morin (1979) discute que o ser humano não é só evolução biológica, construção cultural, hominização, nem superprimata, por se diferenciar dos primatas pela caça, a técnica e o bipedismo, mas sim, que sua concepção a respeito do ser humano é, e se faz necessário ser aberta, ou seja, um ser humano constituído de múltiplas faces, embora, unidas, pois se faz mister realização a visceral ligação entre:

o homem racional (sapiens) ao homem louco (demens), o homem produtor, o homem técnico, o homem construtor, o homem ansioso, o homem gozador, o homem extático, o homem cantante e dançante, o homem instável, o homem subjetivo, o homem imaginário, o homem mitológico, o homem crítico, o homem destruidor, o homem consciente, o homem inconsciente, o homem mágico, o homem racional num rosto de faces múltiplas em que o homínida se transforma definitivamente em homem (Morin, 1979, p. 151).

De modo sucinto, porém, não conclusivo, podemos postular que em Morin (1979) o ser humano não pode ser definido tomando por base a separação entre racionalidade (homo sapiens), técnica (homo faber), atividades utilitárias (homo economicus), etc., pois não só tornaria inviável a compreensão da complexidade humana, também incidiria na polarização de características humanas e invalidaria a visão que melhor responde acerca da constituição e compreensão de humano: a visão integral, já que, dentro do paradigma da complexidade, é fundamental compreender que “o ser humano é complexo e traz em si, de modo bipolarizado, caracteres antagonistas” (Morin, 2000, p.58). O que Morin (2000) deixa explícito é que ao considerarmos os caracteres elencados, estamos, concomitantemente, postulando uma à compreensão de que “existe ao mesmo tempo unidade e dualidade entre *Homo faber*, *Homo ludens*, *Homo sapiens* e *Homo demens*. E, no ser humano, o desenvolvimento do conhecimento racional-empírico-técnico jamais anulou o conhecimento simbólico, mítico, mágico ou poético” (Morin, 2000, p. 59). Desse modo, declara Morin: “O homem da racionalidade é também o da afetividade, do mito e do delírio (*demens*). O homem do trabalho é também o homem do jogo (*ludens*). O homem empírico é também o homem imaginário (*imaginarius*). O homem da

economia é também o do consumismo (*consumans*). O homem prosaico é também o da poesia, isto é, do fervor, da participação, do amor, do êxtase (Morin, 2000, p. 58).

Dessa maneira, ao pensar o ser humano, Morin (2000) rechaça a sua compartimentalização e aposta na dialogicidade existente entre as diversas dimensões que o compõem, presente na noção de *Homo Complexus*, pautada no reconhecimento das diferentes dimensões constitutivas do ser humano, que se apresenta na compreensão sobre a integralidade, pois, há um reconhecimento que caracteres bipolarizados se inter cruzam, porque se “se o homo é, ao mesmo tempo, *sapiens* e *demens*, afetivo, lúdico, imaginário, poético, prosaico, se é um animal histérico, possuído por seus sonhos e, contudo, capaz de objetividade, de cálculo, de racionalidade, é por ser *homo complexus* (Morin, 2002, p. 140) e mesmo que nesse *homo complexus* as bipolaridades sejam antagônicas, são também complementares, como ele afirma: “assim, se há realmente *homo sapiens, economicus, prosaicus*, há também, e é o mesmo, o homem do delírio, do jogo, da despesa, da estética, do imaginário, da poesia” (Morin, 2002, p. 141). Assim, quase como um ultimato, que em seu pensamento não há, Morin (2002) reclama e defende a interligação entre as diversas dimensões do humano expressando de modo explícito:

O ser humano não vive só de racionalidade e de instrumentos; gasta-se, dá-se, entrega-se nas danças, transes, mitos, magias, ritos; crê nas virtudes do sacrifício; viveu o suficiente para preparar a sua outra vida, além da morte [...]. As atividades do jogo, de festa, de rito, não são simples distrações para se recuperar com vistas à vida prática ou do trabalho; as crenças em deuses e nas idéias não podem ser reduzidas a ilusões ou superstições; têm raízes que mergulham nas profundezas humanas. Há relação manifesta ou subterrânea entre o psiquismo, a afetividade, a magia, o imaginário, o mito, a religião, o jogo, a despesa, a estética, a poesia; é o paradoxo da riqueza, da prodigalidade, da infelicidade, da felicidade do *homo sapiens-demens* (Morin, 2002, p. 141).

Tal citação ilustra a concepção de humano em Edgar Morin. Este ressalta a complexidade e a riqueza da experiência humana, destacando que o ser humano não se resume apenas à racionalidade e à funcionalidade prática, mas as atividades humanas incluem também aspectos simbólicos, emocionais e transcendentais, como danças, rituais, mitos e crenças religiosas, que desempenham papéis fundamentais na vida das pessoas. Ao mencionar que as atividades do jogo, da festa e do rito não são simples distrações, Morin sugere que essas práticas têm significados profundos e não podem ser reduzidas a meros passatempos. Elas estão relacionadas com aspectos essenciais da condição humana, como o psiquismo, a afetividade, o imaginário e a busca por sentido e transcendência. A ideia de que as crenças em deuses e ideias não podem ser reduzidas a ilusões ou superstições aponta para a complexidade da experiência religiosa e da busca por significado na vida humana. Assim, sugere que essas crenças têm raízes profundas

no psiquismo humano e desempenham um papel significativo na forma como as pessoas vivem suas vidas e enfrentam os desafios da existência.

Portanto, em uma palavra, sem ser uma palavra, o humano, em Morin, não pode ser reduzido a uma única dimensão ou explicação; ao contrário, é caracterizado pela sua diversidade, contradições e capacidade de transcender limites. Enfatiza a necessidade de considerar o ser humano em sua totalidade, integrando aspectos biológicos, psicológicos, culturais, sociais, históricos e espirituais, propugnando que somos seres complexos, cuja identidade é moldada por uma interação dinâmica entre diversos sistemas e influências. Nesse sentido, Morin destaca a importância do pensamento complexo na compreensão do humano, propondo uma abordagem que reconhece a interconexão e a interdependência de todos os elementos que constituem a realidade humana, evitando simplificações excessivas e abraçando a incerteza e a contradição como parte intrínseca da condição humana, pois o humano é ao mesmo tempo indivíduo e coletivo, único e universal, racional e emocional, consciente e inconsciente. Sua concepção de humano reflete a ideia de que somos seres em constante evolução, cuja compreensão de si mesmos e do mundo está em constante transformação, ou seja, a concepção de humano em Morin é uma visão ampla e integradora, que busca capturar a complexidade e a diversidade da experiência humana, convidando-nos a repensar nossas noções tradicionais de identidade, conhecimento e existência.

1.3 A acepção de humano em debate: diálogos, problematizações e possibilidades

Como temos visto até aqui, a obra de Edgar Morin representa um convite à reflexão profunda sobre a complexidade da condição humana e os desafios de compreendê-la em sua totalidade. Em sua abordagem, Morin nos convida a transcender as fronteiras disciplinares e a integrar diferentes perspectivas para explorar as múltiplas facetas do ser humano. Neste contexto, neste ponto se propõe uma análise aprofundada da concepção de humano em Morin, buscando estabelecer diálogos entre sua obra e outros autores, problematizando questões fundamentais e explorando as possibilidades de aplicação de seus princípios em diversas áreas da vida humana. Ao examinar a visão de Morin sobre o humano, pretendemos não apenas compreender suas ideias, mas também lançar novas luzes sobre questões essenciais, tais como identidade, consciência, sociedade, cultura e natureza. Além disso, buscamos identificar como as ideias de Morin podem contribuir para a construção de um pensamento mais integrado e responsável sobre o futuro da humanidade. Por meio deste estudo, esperamos não apenas enriquecer nossa compreensão do ser humano, mas também estimular novas reflexões e debates

que possam ampliar nossos horizontes e abrir caminhos para uma visão mais ampla e inclusiva da condição humana.

Almeida, Reis e França (2019) pontuam que Edgar Morin tem dado luzes de esperança de “humanizar o humano” numa passagem que acontecendo do “*homo sapiens*” para “*homo complexus*”, ou seja, hodiernamente, urge e já está acontecendo, embora com avanços plausíveis, temos resistências e até retrocessos, cada vez mais superarmos as dicotomias a respeito da “natureza” do ser humano, como sendo polos opostos ou contraditórios, como matéria versus espírito, corpo versus mente, emoção versus razão, e animalidade versus humanidade. Elas são todas derivadas de uma dicotomia mais ampla, entre natureza e cultura. Defendendo que as coisas não estão separadas, percebe que se estabelece uma barreira intransponível entre os universos animal e humano, que não deveria existir.

Nem o paradigma da unidade e nem o da dualidade, na perspectiva de Morin, dá conta da visão de ser humano que a contemporaneidade tem como exigência. O que se apresenta como necessário e possível é o da complexidade. Este tem sido uma aposta nem metamorfose capaz de transformar sementes de morte em sementes de vida e de regenerar a condição humana na Terra. Na ótica de Morin, os paradoxais cenários da sociedade contemporânea têm sugerido a resistência à crueldade do mundo e apelado para uma ética da convivência na diferença e na diversidade.

Pontilho e Crema (2017), ao discutir o humano em Morin, pontuam que o autor aponta a necessidade de superar a proposta de visão de mundo e de ser humano da modernidade que se pautava perspectiva mecanicista, individualista, científica, materialista, antropocêntrica, patriarcal, dominada pelo homem, eurocêntrica e militarista. Apontam que no mundo contemporâneo, onde predomina a incerteza, o tempo veloz e volátil, e que faz emergir um “humanismo paranoico e equivocado”, chega com a física quântica, com sua revolução e questionamentos ao paradigma cartesiano-newtoniano, exigindo mudanças, eminentes, novas respostas, novos tempos, novos princípios, sobretudo, outro paradigma, ou seja,

[...] o princípio da totalidade, da realidade una é vital para o novo paradigma que se estrutura apoiado na noção de matéria enquanto forma de energia e luz; nos estudos da física quântica e no seu mundo subatômico, que mostra a existência de uma teia de interconexões dinâmicas caracterizadoras dos mais diferentes processos numa nova ordem: “a totalidade indivisa” (Pontilho; Crema, 2017, p. 27-28).

É o novo paradigma do pensamento complexo que está em jogo proposto por Morin (2001). Em um texto de Almeida, Reis e França (2019), se lê acerca da definição de humano

em Morin, quando aponta que tal conceito requer os conceitos de indivíduo, espécie e sociedade:

Sempre nos deparamos com essa dificuldade conceitual que é uma problemática fundamental da complexidade e, pois, é o que chamo afinidade humana, porque não se pode definir o humano apenas pela noção de indivíduo, tampouco de espécie ou de sociedade. Acredito na inseparabilidade da relação indivíduo-espécie-sociedade. A trindade humana é o que não separa e o que separa ao mesmo tempo. Estamos separados na não separação e estamos conectados na separação. A trindade respeita o princípio hologramático que diz que a parte se encontra no todo e o todo se encontra nas partes. Se não há esse modo de pensamento complexo, não se pode entender a realidade humana, do universo e da vida (Almeida; Reis; França, 2019, p. 69).

Com tais palavras Almeida, Reis e França (2019) mostram explicitamente que em Morin urge que superemos o paradigma de visão de ser humano cartesiana, que com grande mérito foi um dos criadores da ciência moderna, mas que hoje, tal paradigma vem sendo superado e não mais tem corresponde como metodologia científica nas pesquisas concernentes a seres humanos e nem como paradigma para concepção de humano.

O que se sobressai é que na obra de Morin é ciclo de vida, quer dizer, no ser humano há o princípio sistêmico organizacional do pensamento complexo, que postula que o todo é maior ou menor do que a soma das partes, e diferente delas (Morin, 2002). Dessa maneira, o ser humano deve ser considerado não por uma parte, mas por sua totalidade humana, que é um objetivo do humano a ser atingido. Sendo assim, podemos dizer que em Morin o ser humano é considerado pela perspectiva que a compreensão das partes perpassa pela compreensão do todo e vice-versa. Daí vale salientar que o pensamento complexo de Morin diverge do que entendemos por complicado, pois complexidade em Morin concerne ao que é tecido junto. Por isso, a ideia de complexo significa que o ser humano como composto por várias dimensões indissociáveis, o que ele chama de “*Homo complexus*”, como acenamos.

Pinto *et al.* afirma que “a formação do profissional de saúde pautada no modelo biologista, que reduz os eventos de saúde a uma dimensão biológica, está ultrapassada, já que o humano é um ser complexo e multifacetado” (Pinto *et al.*, 2019, p. 14545). E guiando pelo pensamento de Morin, declara: “O ser humano compreende as dimensões do físico, do emocional–sentimental e do mental–espiritual, apesar de, por muito tempo, a ciência afirmar que o ser humano deveria ser entendido em oposição ao animal e a cultura, em oposição à natureza” (Pinto *et al.*, 2019, p. 14546). Como resultado da pesquisa, foi evidenciado as diversas dimensões do ser humano e assim o ser humano foi concebido como: “um ser com instintos, biológico, social, econômico, cultural, histórico, familiar, relacional, comunicativo, sentimental, espiritual que necessita de cuidado, que trabalha, que está inserido em um ciclo de

vida, é finito, é diverso e singular e é racional” (Pinto *et al.*, 2019, p. 14547), o ser humano tem como inequívoca a dimensão espiritual.

Marques (2016), considerando a espiritualidade como autêntica dimensão do humano, a ver também como necessária quando se visa a saúde da pessoa, diz:

Ao considerarmos a espiritualidade como autêntica dimensão humana, naturalmente ela é válida de ser estudada em psicologia, uma vez que a intenção de estudar o ser humano, tão vasto, excluindo a sua dimensão espiritual, é bastante questionável. Consideramos assim que a Psicologia, como ciência, não deve se furtar em acolher e investigar a espiritualidade como objeto de seu estudo já que visa a saúde de seus pacientes (Marques, 2016, p. 04).

A teoria do pensamento complexo concebida por Morin (2001; 2007; 2010), aponta que a realidade é compreendida e explicada simultaneamente a partir de todas as perspectivas possíveis. Assim, um fenômeno específico de acordo com Morin (2014), pode ser analisado a partir das mais diversas áreas do conhecimento, evitando a usual redução do problema a uma questão exclusiva de determinada ciência. Pautado em Morin, Bedin (2014) afirma:

[...] implica, então, compreender os fenômenos de diferentes perspectivas, uma vez que diversos sentidos podem estabelecer-se em variados contextos e para diferentes protagonismos. Desse modo, é relevante refletir sobre os processos de construção dos fenômenos, considerando os significados dos conceitos a eles associados” (Bedin *et al.*, 2014, p. 1339).

Desse modo, entre outras possibilidades, o pensamento de Edgar Morin sobre a concepção do ser humano é caracterizado por uma abordagem holística e complexa, que confirma a natureza multifacetada e interconectada do ser humano, da condição humana, da existência humana. Para isso, utiliza-se de ideias, que se pautam e ajudam a desenvolver sobre a complexidade, a educação e a necessidade de uma abordagem transdisciplinar para compreender o ser humano. Complexidade, porque o ser humano é adicionalmente complexo, composto por múltiplos aspectos, incluindo biológicos, psicológicos, sociais, culturais e espirituais, sem que eles o definam, o torne absoluto e imutável, mas pelo contrário revela a sua fidedigna condição de interminável, de mutável, de complementar, de complexo, como Morin (2007) exprime, “Método 5- A humanidade da humanidade: a identidade humana”,

Este trabalho rompe com as concepções redutoras de *homo sapiens*, *homo faber* e *homo economicus*. Complexifica a noção de homem, começando por eliminar o que, no neutro, conserva a conotação masculina, ocultando o feminino; e insiste na unidade e na dualidade do masculino e do feminino. A maior parte do tempo, emprego o termo ser humano quando quero designar o indivíduo e mais simplesmente o humano quando quero designar a trindade indivíduo- sociedade- espécie. Este trabalho é conduzido pelo sentimento da complexidade humana; liga e articula o que foi separado, ventilado e compartimentado nas disciplinas. Assim, indivíduo, sociedade e espécie aparecem como três dimensões complementares/concorrentes/ antagônicas

do humano, sem que se possa hierarquizá-los, a não ser de maneira cíclica, mutante, oscilatória; todas essas dimensões unem-se no indivíduo (sociedade e espécie estão nele, que está em ambas) (Morin, 2007, p. 288).

Assim, defende que a simplificação excessiva na compreensão do ser humano é limitada e que devemos abraçar a complexidade. Destaca a importância das interações e conexões entre os diferentes níveis de realidade que compõem a existência humana, enfatiza que somos seres interdependentes, influenciados por nosso ambiente, nossa cultura e no nosso contexto social. Defende a superação das barreiras disciplinares na busca do conhecimento humano, argumentando que a compreensão do ser humano requer uma abordagem transdisciplinar que incorpore *insights* de diversas áreas, como ciência, filosofia, antropologia e psicologia. Tem uma visão crítica da educação contemporânea e explicitando que o sistema educacional muitas vezes não leva em consideração a complexidade da natureza humana, propondo uma reforma educacional que promova a compreensão da complexidade, a abertura à diversidade e a capacidade de lidar com a incerteza. Aponta para a necessidade de uma ética da humanidade que enfatiza a solidariedade, a responsabilidade e a preocupação com o futuro do planeta, alegando que precisamos respeitar nossa interconexão global e agir de maneira responsável em relação ao meio ambiente e às gerações futuras.

Diante de tudo isso, concluindo, sem concluir, no que tange à concepção de humano em Morin, recorro, com o risco de antimoriniano, a um percurso da história do pensar filosófico em torno de vinte e oito (28) séculos. De antemão, pautado naquilo que bebi na graduação de Filosofia, que a sua história é complexa e muitas vezes os filósofos não necessariamente "superam" os anteriores, mas desenvolvem novas ideias em diálogo com o pensamento anterior. No entanto, é possível identificar algumas transições e influências ao longo dos séculos. Numa visão geral, com algumas simplificações, dos principais filósofos e movimentos que se destacaram nesse processo, podemos trazer o seguinte: os pré-Socráticos (séculos VII-VI a.C.), como os filósofos Tales de Mileto, Pitágoras e Heráclito, Parmênides, entre outros, buscavam explicar o mundo natural sem recorrer a explicações mitológicas, “inaugurando” a dita Filosofia Ocidental. Dois filósofos ganham destaque: Heráclito, que enfatizava a mudança e a multiplicidade e Parmênides que defendia a imutabilidade e a unidade como características fundamentais do ser. Em seguida, temos o período socrático, com Sócrates, Platão e Aristóteles (séculos V-IV a.C.): Sócrates influenciou profundamente Platão, seu discípulo, que por sua vez influenciou Aristóteles. Platão e Aristóteles fundaram as chamadas bases da Filosofia Ocidental, abordando temas como ética, política, epistemologia e metafísica, mas, enquanto Platão defendia um mundo das ideias ou formas, no qual as coisas do mundo físico são apenas

cópias imperfeitas, sendo assim, o conhecimento verdadeiro vem do mundo das ideias, acessível através da razão, Aristóteles discordava da teoria das ideias de Platão. Ele argumentava que as formas não existem separadamente das coisas individuais, mas sim que as formas estão incorporadas nas coisas individuais, como por exemplo, a forma de "cão" está presente em cada cão individual.

Depois temos a Filosofia Helenística (séculos IV-I a.C.), que após a morte de Aristóteles, surgiram tais escolas filosóficas como o estoicismo, epicurismo e ceticismo, que reinterpretaram e expandiram as ideias dos filósofos anteriores. De tais escolas, temos que enquanto o estoicismo enfatizava a virtude e a aceitação do destino, o epicurismo priorizava a busca pelo prazer moderado e a ausência de dor, e o ceticismo questionava a possibilidade de alcançar o conhecimento absoluto e buscava a suspensão do juízo em relação às crenças. Cada uma dessas escolas ofereceu uma abordagem única para alcançar a felicidade e lidar com as vicissitudes da vida.

Mais adiante temos a Filosofia Medieval (séculos V-XV): com Agostinho e Tomás de Aquino tendo bastante destaque. O primeiro se ancora em Platão e o segundo em Aristóteles para desenvolver seus respectivos pensamentos, especialmente, no que tange à Teologia cristã. Os dois propuseram um pensamento alicerçado no teocentrismo. No Renascimento (séculos XIV-XVII), temos uma mudança na forma de filosofar. Há a mudança do paradigma teocêntrico para o antropocêntrico. Filósofos como Descartes, Spinoza e Leibniz questionaram as bases do conhecimento e da realidade, dando início à filosofia moderna. Entretanto, quanto à teoria do conhecimento, Descartes argumentava que o conhecimento verdadeiro é alcançado através da razão e da dedução lógica a partir de ideias claras e distintas. Spinoza propugnava que a verdadeira compreensão vem da intuição da ordem e conexão necessária das coisas, e não apenas da razão e Leibniz defendia que o conhecimento verdadeiro vem da combinação de razão e experiência. No Iluminismo (séculos XVII-XVIII), temos como destaque os filósofos Locke, Rousseau e Voltaire que criticaram as instituições e ideias tradicionais, defendendo a razão, a liberdade e os direitos individuais, bem como Kant. Mas, os quatro embora se encontravam no que tange à racionalidade, divergiam no que se refere à natureza humana: Locke, acreditava que os seres humanos nascem como uma "tabula rasa" (tábula rasa), ou seja, sem conhecimento inato, e que o conhecimento é adquirido através da experiência sensorial. Rousseau, defendia a ideia de que os seres humanos são naturalmente bons, mas são corrompidos pela sociedade. Ele via a sociedade como a fonte da desigualdade e da injustiça. Voltaire tinha uma visão mais cética da natureza humana, criticando a superstição e a intolerância, mas também reconhecendo a capacidade dos seres humanos de cometer

atrocidades e Kant argumentava que os seres humanos têm uma natureza racional e moral inata, e que a razão é a fonte de valores universais e da moralidade.

Na dita Filosofia Contemporânea (séculos XIX-XXI), podemos destacar filósofos como Nietzsche, Sartre, Popper, Foucault e Derrida, que desafiaram as ideias estabelecidas, especialmente no que diz respeito à metafísica, à linguagem, à ciência e à estrutura da sociedade. Obviamente, não deram plausíveis e fundamentais contribuições, mas em Edgar Morin, temos uma contribuição filosófica e sociológica, até onde consegui apreender e vislumbrar, copernicana, emergente e até urgente para se conceber ciência e ser humano em nosso século XXXI.

Primeiro, em sua vasta obra, faz toda uma crítica a compartimentalização dos saberes e a sua excessiva especialização, convidando a ciência e os cientistas a olharem para os saberes, não a partir de suas particularidades, separando cada um dos saberes, cada uma das áreas científicas, mas analisar e engendra a ciência e saberes pautando-se pela e na teoria da complexidade, superando o padrão positivista e das ciências particulares da revolução científica moderna do século XVII, quando as ciências se tornaram autônomas, especialistas e reforçadora de infalibilidade e propagadora do erro como algo negativo, ao que Morin propõe uma perspectiva holística e integradora, considerando o erro através da lente positiva, no sentido que faz parte do processo da construção científica e de qualquer saber. Assim, Morin aposta numa abordagem multidisciplinar e complexa da ciência e do conhecimento, distinguindo-se do positivismo em vários aspectos importantes, como por exemplo: o positivismo tende a adotar uma visão reducionista da realidade, buscando explicar fenômenos complexos por meio de leis simples e universais, apostando na objetividade absoluta e na possibilidade de conhecer a realidade de forma direta e objetiva, enquanto Morin argumenta que a realidade é intrinsecamente complexa e não pode ser reduzida a partes isoladas. Ele enfatiza a interconexão e interdependência dos elementos em sistemas complexos, e a necessidade de abordagens holísticas para compreender a realidade.

Para o positivismo, o conhecimento é baseado na observação empírica e na experimentação controlada, pautando-se na possibilidade de alcançar leis universais e objetivas que descrevam a realidade. Já Morin, predizia que o conhecimento é necessariamente parcial e incompleto, devido à natureza complexa e multidimensional da realidade. Ele defende uma abordagem transdisciplinar que integre diferentes perspectivas e conhecimentos. No que toca à visão acerca da ciência, a ciência positivista busca leis gerais e universais que governem o comportamento da natureza. Valoriza a objetividade, a neutralidade e a previsibilidade. Morin por sua vez, com a teoria da complexidade, critica a visão positivista da ciência como neutra e

objetiva, argumentando que a ciência é também uma atividade humana sujeita a erros, incertezas e limitações e enfatiza veementemente a necessidade de uma ciência mais reflexiva e contextualizada. Segundo, de modo geral, *mutatis mutandis*, a concepção de ser humano acompanha a sua teoria da complexidade, ou seja, o humano não pode ser concebido no tom positivismo com sua compreensão simplificada, objetiva e neutra, mas pelo e no prisma da teoria da complexidade.

Portanto, numa palavra, sem pretensão de resumo, a concepção de ser humano em Edgar Morin é complexa e multidimensional, refletindo sua abordagem holística e transdisciplinar, compreendendo como um ser complexo, cuja natureza não pode ser reduzida a uma única dimensão, sendo suas principais características, ao mesmo tempo um organismo biológico e um ser cultural, que estão entrelaçadas e moldam nossa identidade e comportamento; importância tanto da individualidade quanto da coletividade na constituição do ser humano; um ser cognitivo, capaz de raciocinar e compreender o mundo, e um ser emocional, influenciado por sentimentos e emoções em suas ações e decisões; um ser de contradição entre a abertura dele para o mundo e sua necessidade de limites e fronteiras para se proteger; ser consciente e inconsciente, pois para ele, muitos aspectos do comportamento humano são influenciados por processos inconscientes que não estão sob o controle da consciência; entre outros destacados ao longo do presente capítulo.

Tal conceituação de ser humano tem ressonância e diálogo com a GT, pois tanto o pensamento de Edgar Morin quanto a abordagem da GT compartilham dessa visão holística e integrativa do ser humano, destacando a complexidade e a totalidade da pessoa em sua interação com o ambiente, sem fragmentá-lo em sua compreensão. No dicionário de GT (Orgler; Lima; D'acri, 2012), encontramos explicitamente que cada ser humano é um todo, uma unidade indivisível, não há separação entre o sentir, o pensar e o agir, sua mente, seu corpo e suas manifestações são parte de um todo, ou seja, são formas diferentes de expressão daquele ser humano e estão, portanto, integrados e contribuído para a configuração desse todo. Assim, se algo muda em qualquer uma das suas partes, seja um aspecto emocional, mental, físico ou espiritual, o todo é reconfigurado, surge uma nova organização, uma nova Gestalt, o que não significa que para a GT conseguimos perceber a cada momento todas as características desse humano ao mesmo tempo, mas que para cada característica que se apresenta e se revela existe uma série de outras com as quais ela possui relações e que estão momentaneamente no segundo plano, cabe ressaltar nesse ponto que a relação entre figura e fundo³ é fluida e dinâmica, isto é,

³ Figura: A figura é aquilo que se destaca em nossa percepção, aquilo em que estamos focados no momento. Por exemplo, se olhamos para uma imagem, a figura é o objeto principal da imagem que captura nossa atenção. Fundo:

aquilo que emerge com figura num dado momento tende a partir da reorganização do campo, voltar a ser fundo, para que uma nova figura possa emergir e assim por diante.

Desse modo, destacamos que a GT oferece uma visão única e holística do ser humano, que se destaca por sua abordagem integrativa e foco no aqui e agora. Para a Gestalt, o ser humano é visto como um organismo em constante interação com o ambiente, em busca de equilíbrio e crescimento pessoal. Um dos conceitos fundamentais da GT é o de "organismo", que se refere à totalidade do indivíduo, incluindo seus aspectos físicos, emocionais, mentais e espirituais. Para a GT, o organismo busca constantemente satisfazer suas necessidades e alcançar seu potencial máximo de desenvolvimento. Outro conceito essencial é o de "campo", que representa o ambiente em que o organismo está inserido. Nesse sentido, o organismo e o campo estão em constante interação, influenciando-se mutuamente e criando uma realidade única para cada indivíduo. Diz Ribeiro (2015):

A teoria organísmica holística está mesmo no coração do movimento gestaltista. A riqueza do processo psicoterapêutico parte da crença nessa totalidade fenomenológica e profundamente reguladora. É a pessoa que deve ser tratada. Ela, por inteiro, por intermédio de seu campo total, biopsicossocioespiritual, deve ser convidada a entrar no estado de psicoterapia, em que tudo na sua vida possa ajudá-la a mudar (Ribeiro, 2015, p. 137).

O que Ribeiro (2015) está destacando é que o conceito de totalidade organísmica é fundamental na abordagem gestáltica. A GT considera a pessoa como um todo, englobando seus aspectos físicos, emocionais, mentais, sociais e espirituais. A ideia subjacente é que todos esses aspectos estão interconectados e influenciam o funcionamento do indivíduo como um sistema integrado. Nesse sentido, Ribeiro faz um chamado aos gestalterapeutas: o de que o processo terapêutico na GT não se restringe à abordagem de sintomas ou problemas específicos, mas visa promover uma transformação mais profunda e holística na pessoa. O terapeuta gestáltico trabalha para auxiliar o consulente⁴ a entrar em contato com sua totalidade organísmica, isto é, todas as suas partes e aspectos, para que ele possa se tornar mais consciente de si mesmo e de suas necessidades, e assim realizar mudanças significativas em sua vida. Ao convidar o cliente a adentrar em um estado de psicoterapia, a GT busca criar um ambiente onde tudo na vida do cliente possa ser integrado e utilizado como recurso para sua mudança e crescimento pessoal.

O fundo é o contexto em que a figura está inserida, é o que está ao redor da figura e não está no foco da nossa atenção. Por exemplo, no caso da imagem, o fundo seria o restante da cena que não é a figura principal (Orgler, Lima e D'acri, 2012).

Na Gestalt-terapia, o conceito de figura e fundo é utilizado para entender não apenas a percepção visual, mas também a percepção de experiências emocionais e cognitivas. Por exemplo, em um conflito interpessoal, a figura pode ser a discussão em si, enquanto o fundo pode ser o histórico de relacionamento entre as pessoas envolvidas.

⁴ Termo usado por gestaltistas para usar paciente ou cliente, pessoa atendido por um psicólogo que pauta sua prática na abordagem da GT.

Essa abordagem enfatiza a importância da experiência vivida no momento presente e da relação terapêutica como veículos para a transformação e a cura. Além disso, a GT enfatiza a importância da consciência e da responsabilidade pessoal. Para a GT, o ser humano é visto como um ser consciente, capaz de tomar decisões e escolher seu próprio caminho na vida. Nesse sentido, a terapia gestáltica busca ajudar o indivíduo a ampliar sua consciência e assumir a responsabilidade por suas escolhas e ações, pois a visão de ser humano na GT é de um organismo complexo e em constante evolução, em busca de integração e crescimento pessoal, em interação constante com seu ambiente e responsável por suas escolhas e ações.

Na perspectiva de Bohm (1992;2005;2007;2011), a ciência, através de seu desenvolvimento e descobertas, apresenta uma visão de mundo que é apenas um modelo, ou um mapa temporário, uma construção intelectual, parcial da realidade, e que deve passar por inúmeros retoques, ou até mesmo ser completamente reformulado, através do tempo, à medida que novos *insights* e novas descobertas - muitas delas incompatíveis com a visão de mundo dominante - ganham terreno. Portanto, para muitos físicos, filósofos, psicólogos e antropólogos, bem como para ecologistas e outros estudiosos sistêmicos, não é surpreendente a descoberta de que um dado modelo é como uma janela que nos permite ver parte da realidade sem, contudo, apresentar uma adequada visão para toda a complexa realidade, que extrapola - e muito - a área de observação da janela-teoria aceita. Bohm (2011) formulou uma teoria holística onde não podemos jamais entender a realidade em termos de campos ou partículas apenas; é necessário perceber o todo não fragmentado, as características do conjunto, não a análise sempre mais fragmentada das partes.

A GT, através de alguns de seus pensadores, acompanha o pensamento de Bohm e se pautando no existencialismo, que surge na Europa de uma reflexão social acerca da percepção das necessidades emocionais pela população após duas guerras mundiais, naquilo que apontam Frazão e Fukumitsu (2013), que a palavra existência deriva do latim *ex-sistere*, que significa surgir, exhibir-se, movimento para fora, estar em tensão para adiante e que nesse sentido, o existencialismo pode ser entendido como um conjunto de doutrinas filosóficas cujo tema central é a existência humana em sua concepção individual e particular, tendo por objetivo compreender o humano como ser concreto nas suas circunstâncias e no seu viver, conforme se mostra na sua realidade. Cada pensador existencial aborda o ser humano partindo da valorização de uma questão particular do humano em sua relação com o mundo e consigo mesmo, mas todos têm algo em comum: a preocupação em compreender a existência humana e esta nem pode ser fragmentada e nem deslocada do ambiente onde está inserida.

Nascimento e Vale (2018) argumentam que a GT está associada à prática terapêutica alicerçada na ética do cuidado, que inclui a entrega sem reservas do terapeuta na relação com o consultente. Tendo se inspirada originalmente nas filosofias do humanismo, existencialismo e na fenomenologia, essa prática clínica tomou corpo com os estudos realizados pela Psicologia da Gestalt, Teoria de Campo, Teoria Organísmica e Holismo. Desde a origem até os tempos atuais, ela tem se mostrado dinâmica e ativa na compreensão e no atendimento do humano em seus diversos ângulos, propondo que o ser humano tem a capacidade de realizar em si, ajustamentos criativos saudáveis e expansivos na direção evolutiva ascendente.

Diante do exposto, entre outros, um dos motivos pujantes que faz perceber o limbo entre o conceito de humano de Edgar Morin e a GT, é a sua visão de humano e de mundo. Garimpando as ideias de Singer e Singer (1995), entender que a GT possui uma visão holística de humano e de mundo, significa que envolve compreender o ser humano, a natureza, o planeta, cada ser vivo, cada objeto ou fenômeno do universo enquanto uma totalidade, ou seja, enquanto uma unidade indivisível, um todo que é muito maior que a soma de suas partes, pois só pode ser compreendido pelas interações entre as partes que o compõem. Assim, esta visão de que tudo no mundo encontra-se numa relação de interdependência e que, com isso, nada pode ser compreendido isoladamente, como remete à palavra Gestalt, que, apesar de não encontrar equivalentes em outras línguas, significa configuração e envolve a ideia de totalidade e de organização.

Encetando sobre a questão do conceito de ser humano na GT, concordamos com Silveira (1966) quando sinaliza que o objeto da GT é o ser humano em sua totalidade, isso significa dizer o ser humano sem reduções, sem rótulos, classificações. A autora afirma categoricamente:

[...] gostaria de enfatizar a relevância da visão de homem potencialmente criador; a compreensão do homem em processo, constantemente se fazendo a partir das interações com o meio; a ideia de totalidade que leva às últimas consequências, que serve de estrutura para toda a concepção holística, concepção esta que toma dimensões paradigmáticas nos dias de hoje (Silveira, 1996, p. 52).

A visão de ser humano destacada no excerto enfatiza sua natureza dinâmica e criativa. O ser humano é visto como potencialmente criador, o que sugere que possui a capacidade de transformar e criar realidades. Nela, a autora ressalta a importância da agência humana e da capacidade de inovação e adaptação às circunstâncias. Além disso, o texto enfatiza a compreensão do ser humano como um ser em processo, que está em constante desenvolvimento e formação, reconhecendo a importância das interações com o meio ambiente na construção da identidade e no desenvolvimento das capacidades individuais. A ideia de totalidade sinaliza que o ser humano deve ser compreendido em sua totalidade, considerando todas as suas dimensões

físicas, mentais, emocionais e espirituais. Isso implica em uma abordagem integradora e holística, que busca compreender o ser humano em sua complexidade e diversidade. Essa visão do ser humano como potencialmente criador, em constante processo e integrado em sua totalidade, reflete uma abordagem humanista e contextualizada, que valoriza a singularidade e a diversidade humana. Essas ideias estão alinhadas com o pensamento de Morin, que valoriza uma abordagem mais integradora e holística da realidade. Como vimos, Morin é conhecido por sua abordagem transdisciplinar, que busca superar as divisões tradicionais entre as diferentes áreas do conhecimento, enfatizando a importância de uma visão mais ampla e complexa da realidade e do ser humano.

A GT compartilha o questionamento sobre o que é a vida para o sujeito, como se formam as suas escolhas, abrindo um leque de possibilidades para que o indivíduo possa se autorregular. Na GT, tudo acontece a partir do encontro genuíno, "se não, não há nada a fazer" (Perls, 1969). Cardella (2002) sinaliza que a GT evidencia como o sujeito reage diante de alguma questão que possa bloquear a sua capacidade de fazer contato com o mundo externo ou inibir a construção de seu ajustamento criativo. Cada situação vivenciada pelo indivíduo depende de como foi estruturado o seu mundo interno e o que ele vai fazer com esta gama de experiências adquiridas. Aqui, temos um conceito de ser humano a partir da valorização da percepção do sujeito como um ser em constante interação com o ambiente e com sua própria experiência interna, reforçando a ideia de ser humano como um todo, cujo comportamento e experiência são influenciados pela forma como ele organiza e dá significado às suas experiências. Assim, na GT, a vida é vista como uma construção contínua, onde a pessoa é capaz de fazer escolhas e se autorregular. Por isso, nesse sentido, a ênfase é colocada no encontro genuíno, destacando a importância da autenticidade e da integridade na interação humana, pois o ser humano é um ser ativo, capaz de construir significados, fazer escolhas e reagir de maneira criativa às demandas do ambiente, tudo isso baseado na sua própria experiência interna e nas experiências vivenciadas ao longo da vida.

Desse modo, como argumenta Cardella (2002), a GT compreende, então, o ser humano enquanto uma totalidade, ou seja, um sistema integrado e organizado, uma unidade indivisível corpo/mente, onde não há separação entre as partes que o compõem, mas sim integração, correlação, organização e interdependência. Dessa forma, não há no humano separação entre o seu sentir, o seu pensar e o seu agir. Sua mente, seu corpo e suas manifestações são partes de um todo, ou seja, são formas diferentes de expressão daquele ser humano e estão, portanto, integrados e contribuindo para a configuração desse todo. Assim, se algo muda em qualquer

uma das suas partes, seja um aspecto emocional, mental, físico ou espiritual, o todo é reorganizado, surge uma nova organização, uma nova Gestalt.

Essa visão holística da GT aponta também para uma compreensão do ser humano enquanto parte de uma totalidade mais ampla e mais complexa, que representa o contexto no qual ele se encontra inserido. Considerando, então, o humano enquanto um ser-no-mundo, um ser de relação, procura focalizar a totalidade da relação que a pessoa humana estabelece com o seu meio. E esta relação indivíduo-meio é compreendida na GT a partir das noções de singularidade, de liberdade e de responsabilidade, e a partir da crença no potencial criativo do ser humano, no seu poder de recuperação e de transformação, na sua tendência ao equilíbrio, à autorregulação, ao crescimento, na sua capacidade de se construir e reconstruir, na sua relação com o mundo, sem desconsiderar, contudo, os limites, as dores, os conflitos, as contradições, que essa construção pode envolver (Cardella, 2002).

Sobre a visão de humano e a visão de mundo Holanda (2005, p. 26) discorre sobre dois modelos de entendimento básicos, interatuantes e interdependentes, que fecundam a maneira como determinada “abordagem capta, prepara, delineia, afirma e substância o ser humano e seu contorno com o mundo, englobando elementos estruturais e/ou dinâmicos que servem de suportes teóricos e pragmáticos para sua ação na realidade”. No tocante à GT, Perls, Hefferline e Goodman (1997) defendem que a premissa interatuante e interdependente da perspectiva de humano e de mundo se imbricam com o conceito de campo organismo/ambiente, que nos indica a disposição de troca contínua entre o organismo humano e seu ambiente circundante, conectando a pessoa, em todas as esferas de sua vida, e o mundo, de forma amalgamada; e asseguram que só a partir da interação do organismo e ambiente é que torna-se possível uma experiência psicológica, isto é, organismo e o ambiente não podem ser visto de maneira divisa. Para os autores acima, em toda e qualquer dimensão seja ela biológica, psicológica ou sociológica temos de partir da interação entre o organismo e seu ambiente:

[...] Denominemos esse interagir entre o organismo e ambiente em qualquer função o ‘campo organismo/ambiente’, e lembremo-nos de que qualquer que seja a maneira pela qual teorizamos sobre impulsos, instintos etc., estamos nos referindo sempre a esse campo interacional e não a um animal isolado [...] O organismo/ambiente humano naturalmente não é apenas físico, mas social. Desse modo, em qualquer estudo de ciências do homem, tais como fisiologia humana, psicologia ou psicoterapia, temos de falar de um campo no qual interagem pelo menos fatores socioculturais, animais e físicos. (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 42-43).

Frazão (1997) argumenta que a concepção holística de humano da GT é influenciada pela psicologia da Gestalt, pela teoria de campo de Kurt Lewin e pela teoria organísmica de Kurt Goldstein e ainda pelo pensamento holístico de Jan Smuts, com base na noção ecológica

de organismo como um todo; salienta que, o humano é constituído por dimensões, sempre em enlace com o meio em que vive. Isso consiste em, não apenas, retratar a pessoa em sua totalidade, transpassando a configuração dicotômica mente-corpo, mas também considerando o contexto sociocultural no qual está inserido, “A visão de homem e de mundo adotada na Gestalt-terapia pensava todo e qualquer ser humano como um organismo holisticamente guiado e em processo autorregulador” (Frazão, 2013, p. 79). Desta maneira, então, o significado de campo em GT é uma forma de disposições descritivas do campo total, permeada pela produção atual, havendo-se espelhado e alicerçado pelo organismo\ambiente. Com base nessa perspectiva de campo organismo/ambiente, elucidamos que a experiência é função da fronteira entre o organismo e seu ambiente, como autores da GT afirmam: “que a experiência é essencialmente contato, sendo este a realidade mais simples e primeira” (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 41).

Contato é *awareness* da novidade assimilável e comportamento com relação a esta; e rejeição da novidade inassimilável [...] o que é selecionado e assimilado é sempre o novo; o organismo persiste pela assimilação do novo, pela mudança e crescimento [...] no processo de assimilação o organismo é sucessivamente modificado (Perls; Hefferline; Goodman, 1997, p. 44).

Na perspectiva de Perls, Hefferline & Goodman (1997, p. 45), “todo contato é ajustamento criativo” do organismo/ambiente visando à sua autorregulação diante de distintas situações. Perls (1988, p. 33) sinaliza que o contato é sempre novidade, e o processo autorregulador carece de *awareness*⁵ da situação e abertura de estratégias adaptativas para ajustar-se criativamente.

Em síntese, pode-se descrever o ajustamento criativo como o processo pelo qual a pessoa mantém sua sobrevivência e seu crescimento, operando seu meio sem cessar ativa e responsavelmente, provendo seu próprio desenvolvimento e suas necessidades físicas e psicossociais. Diante de condições alteráveis, o mero ajustamento do organismo ao meio é insuficiente, requerendo respostas criativas [...] (Mendonça, 2007, p. 21).

Perls, Hefferline e Goodman (1997, p. 163) evidenciam ainda que “o campo como um todo dispõe uma tendência a completude, reportando-se ao equilíbrio da maneira mais simples possível para aquele determinado nível de campo”, na medida em que os estados estão em constante mudança, o ajustamento criativo ocupa-se continuamente reintegrando na ampliação da fronteira de contato. Neste sentido, ao considerar a concepção do conceito de ajustamento

⁵ O conceito de *awareness* em Gestalt-terapia refere-se à tomada de consciência do sujeito de forma global no momento presente, ou seja, resulta de um conjunto de percepções pessoal, emocional, interior e ambiental. Segundo Yontef (1998 p. 215), a *awareness* é: “Uma forma de experienciar”.

criativo usado por Perls (1997) para detalhar a natureza do contato que o indivíduo, a GT traz que na fronteira do campo organismo e ambiente o ser humano pode ser enriquecido, correlacionando-o com o termo de autorregulação orgânica apresentada inicialmente por Goldstein e que chega a obra da GT como idêntico ao conceito de homeostase, e conforme a teoria gestáltica, a autorregulação do humano é a base para a confiança na fonte da vida, e por meio dela nos dirigimos à realização como a melhor expressão de nós mesmos (Perls; Hefferline; Goodman, 1997).

Comunga-se, aqui, visivelmente, uma explícita aproximação ao modelo biológico de Goldstein, onde Perls argumenta que “[...] o processo homeostático assemelha-se ao processo de autorregulação, processo pelo qual o organismo interatua com seu meio” (Perls, 1985, p.21), sendo assim o meio empregado para especificar este processo de autorregulação orgânica é biologicamente vital:

É aquele pelo qual o organismo mantém seu equilíbrio e, conseqüentemente, sua saúde sob condições diversas. A homeostase é, portanto, o processo através do qual o organismo satisfaz suas necessidades. Uma vez que suas necessidades são muitas e cada necessidade perturba o equilíbrio, o processo homeostático perdura o tempo todo. Toda vida é caracterizada pelo jogo contínuo de estabilidade e desequilíbrio no organismo. Quando o processo homeostático se mantém num estado de desequilíbrio por muito tempo e é incapaz de satisfazer suas necessidades, está doente (Perls, 1985, p. 21).

Ainda Perls, Hefferline e Goodman (1997, p. 44) reconhecendo a relação conexa organismo/ambiente, e presumindo que tanto organismo como o ambiente estão em ininterrupta transformação, acreditam que “todo contato é criativo e dinâmico. Assim sendo, ele não deve permanecer estacionado no habitual, padronizado ou regularmente reacionário ao defrontamento do novo, uma vez que só este é nutritivo”. Portanto, torna-se inegável que perante um novo encontro, um novo elemento, uma nova experiência, o ajustamento criativo seja indispensável para o ciclo de autorregulação humana, na medida em que “não implica em ajustamento, mas em ajustamento criativo, isto é, não se trata de adaptação a algo previamente existente e sim de transformação do ambiente e, enquanto este se transforma, o sujeito humano também se transforma e é transformado” (Ciornai, 1995, p. 16).

Nesse seguimento, Polster e Polster (2001, p.76) ilustram que “todo sujeito é por si só uma sucessão de infinitas polaridades”, dado que “sempre que um sujeito constata um pormenor de si mesmo, torna-se velada uma postura oposta a sua personalidade ou alguma característica de qualidade polar”. A partir desse ponto de vista, as polaridades dizem respeito a situações experienciadas com qualidades polares que abarca uma totalidade, no entanto, ocasionalmente, são suprimidas e conseqüentemente exclusas, sendo experimentadas de forma não ajustadas,

portanto, se isola uma destas qualidades, conduzindo-se a uma vivência de maneira alienada, não pertencente à percepção do eu, demandando assim uma imposição considerável de resistência (evitação do contato) requerendo esta qualidade como um requisito equivocado de si (Perls, 1977). Polster e Polster (2001), ao ressaltarem que somos escalas imensuráveis de polaridades, nos sublinham ainda que temos o potencial de descortinar as partes alienadas de si, e em contrapartida ao localizarmos recobrar um novo contato destas unidades umas com as outras, desfragmentando-as. O contato com estas unidades alienadas é detalhado como componentes vitais necessários nas nossas emergências e anseios. Polster e Polster (2001, p. 79) salientam, ainda, que “é necessária muita persistência e criatividade na ampliação da integralidade do contato com particularidades estritamente divergentes”, advertindo-nos mais que “o processo de confrontar os atributos discrepantes no seu íntimo pode ser desgastante e doloroso” (p. 82).

Dentro desta perspectiva, Laura Perls (1992) frisa que o contato é o reconhecimento e consciência da alteridade; conhecimento prático da fronteira do Eu e do Outro. Determinada fronteira de contato representada como território de encontros e desencontros entre *self* e outro. É utilizada inclusivamente como suporte do reconhecimento daquilo que é novo e nutritivo ou tóxico e obscuro como respostas impostas ao organismo, por vezes, absorvendo elementos nutritivos e outras repelindo rudimentos iminentemente tóxicos. Sobre a percepção que temos de nossa experiência, Tellegen (1984) influenciado teoricamente pelos vários ensaios advindos da concepção da Psicologia da Gestalt, na intenção de explicar as relações indivíduo-sociedade, delineias acima de tudo mútuas e distinguindo os níveis biológico, psicológico e sociocultural, sobretudo com distinção da reflexão e substância que nos impulsiona a romper com pensamento convencional dicotômico, corpo-mente, sujeito-objeto, natureza-cultura, indivíduo-sociedade, o que se evidencia nos conceitos de campo organismo/ambiente, contato e fronteira de contato ao aclamar que “nosso mundo é um mundo notadamente munido de significados, que auxilia e ampara o nosso comportamento” (Tellegen, 1984, p. 47).

No que se refere a noção de responsabilidade em GT, atentamos que, via de regra, normalmente os fundamentos teórico-epistemológicos dela, na maior parte, prezam por um entendimento de responsabilidade correlata aos filósofos existencialistas, semelhantes com as noções de escolha e liberdade. Acerca da liberdade, Ribeiro (1985) cita a relevância existencialista no conceito de liberdade, propriamente coadunada com a definição de responsabilidade.

[...] liberdade significa capacidade de decidir sobre a própria vida, mas esta liberdade não é absoluta, porque ela tem que ser responsável, pois o homem vive num mundo

concreto, que antecede a ele e que possui suas normas”. Entendemos que tal ideação de liberdade não se aproxima das perspectivas reforçadoras dos modelos individualizantes, na medida em que leva em consideração o outro e o tecido social, não se mostrando em nossa concepção como uma afirmação reforçadora da primazia do indivíduo (Ribeiro, 1985, p. 39).

Ainda de acordo com o pensamento de Ribeiro (1985, p. 38), “O sujeito nada mais é do que aquilo que ele intenciona ser, do que aquilo que ele idealiza ser; além disso em decorrência dos seus atos manifesta-se sua existência”. Desabrocha aqui o raciocínio de que em GT os indivíduos são responsáveis pelo que fazem, por suas práticas conforme expressões características do ambiente; “[...]o indivíduo é livre para escolher como viver, ao oferecer ou não sentido às experiências. Assumir a responsabilidade, ao se apropriar e criar recursos para si, ele se ajusta criativamente, na interação com os outros e os eventos da existência (Cardella, 2014).

Diante desse movimento de discernimento sobre a responsabilidade que temos com o outro, com o campo total, Figueiredo (2007), nos leva a refletir os princípios e fundamentos da GT em relação do sujeito com a sociedade, alertando sobre a urgência de encetar desígnios questionadores acerca do mundo em que existimos com outros e de que forma as abordagens psicológicas objetivam diante dos pressupostos cruciais de existir e coexistir neste mundo em detrimento aos problemas aspirantes da sociedade contemporânea, no qual propõe que as questões éticas genuínas relaciona-se com às inquições que cada grupo com seus determinados dilemas desempenha na contemporaneidade e os obstáculos que dela advêm. Nessa dialética, Ribeiro (1985) vinculado a ideia de que a existência é uma vasta interrogação, que vai além do que defende o existencialismo, que todo ato psíquico é intenção, pois para ele, a relação entre intenção e ação humana vai horizontalmente mais adiante da intencionalidade em si mesma, apontando que essa intencionalidade é própria da *awareness*, já que ela é ativamente, produtiva e independente, e não um armazém de resíduos mortos, competindo a consciência agregar valor às suas produções, ou seja, a pessoa humana é um ser ativo e livre, real e responsável, com suas particularidades e singularidades, no seu modo de ser e estar presente no universo, eminentemente único, fundamentando-se na sua individualidade através do encontro espontâneo com sua subjetividade e sua singularidade (Ribeiro, 1985).

Frazão (2017) aponta que o trabalho do psicoterapeuta é enxergar o outro, ou seja, “em uma compreensão fenomenológica a incumbência do profissional diante do consultante não é limitada somente a vê-lo, nem mesmo de talvez entendê-lo por meio de, no entanto, antes disso, é de enxergá-lo como humano, abrigá-lo em sua dor e alteridade, bem como em sua diferença e singularidade existencial” (p. 25-26). Aqui, a autora apresenta o ser humano de forma ampla

e complexa, alinhada com a abordagem fenomenológica. O ser humano é descrito como alguém que não pode ser reduzido apenas à sua aparência física ou à compreensão intelectual que se pode ter dele. Em vez disso, o ser humano é visto como um ser completo, que possui uma dimensão existencial única e singular, quando enfatiza a importância de reconhecer a humanidade do outro, acolhendo-o em sua totalidade, incluindo suas dores, diferenças e experiências de vida. O ser humano, nessa perspectiva, é visto como um ser em constante interação com o mundo e com os outros, cujo ser é revelado na sua vivência concreta e subjetiva.

Cardella (1994) compartilha que a GT busca insistentemente a aceitação do outro pelo outro, que significa dizer que permitir aquilo que o ser humano é, é uma forma de autorizar à pessoa ser inteira. Então, o ofício desempenhado por um psicoterapeuta precisa ser o de possibilitar ao consulente a consciência de si e as suas vivências alienadas, outorgando-lhe a liberdade de experimentá-las, considerá-las e ainda assimilá-las ou rejeitá-las. De fato, o “homem é ser relacional, paradoxal, criativo e de passagem, pois está sempre para além de si mesmo e do outro; embora consciente da finitude, anseia por conceber o infinito, interrogando sua existência, sua origem, seu fim: é ser aberto” (Cardella, 2015, p. 61). Ou seja, o conceito de ser humano, aqui, em destaque é apresentado como um ser relacional, paradoxal, criativo e em constante busca por compreender a si mesmo, sua origem e seu fim. O ser humano é visto como alguém que está sempre além de si mesmo e do outro, desejando compreender o infinito mesmo sendo consciente de sua finitude. Daí a importância de permitir que o ser humano seja ele mesmo, aceitando suas vivências e dando-lhe liberdade para experimentá-las, considerá-las e assimilá-las ou rejeitá-las. O papel do psicoterapeuta, nesse sentido, é possibilitar ao consulente essa consciência de si e suas vivências, permitindo-lhe ser inteiro. Este inteiro é contínua possibilidade, pois ao mesmo tempo em que se considera a inteireza do ser humano, este também é um ser aberto, o que revela a necessidade da busca ininterrupta por integração a si mesmo.

Frazão e Fukumitsu (2013) compreendem o ser humano como ser que traz em si potencialidades, “essencialmente um ser no mundo” (p. 14), ou seja, um ser capaz de consciência que acontece por meio do seu corpo que lhe dá a possibilidade de se relacionar consigo, com outros seres e com o mundo. Ter consciência, mas também ser consciência são características essenciais do ser humano, porque, dentro dessa compreensão de humano, mostra-se o ser humano, não só como um ser que é, mas que existe, ou seja, um ser que tem existência, num duplo enraizamento: um ser com o outro e com o mundo. Isso significa dizer que o ser humano, quando concebido a partir de eidos – variação eidética quer dizer visão com descrição e ampliação para encontrar a essência ou dos possíveis sentidos escondidos no

universal de significações – e de uma visão existencialista, pode se ter a seguinte concepção humana:

O ser humano apresenta sete condições humanas ou sete estruturas universais. Devem-se procurar as afirmações que estão relacionadas aos aspectos estruturais dos depoimentos. 1. Temporalização: apresentação das experiências ligadas ao tempo. Por exemplo, quando o colaborador relata sentir-se atrasado em suas atividades ou revela a sensação de ter perdido tempo ao investir em uma relação amorosa. 2. Espacialização: apresentação da vivência do espaço. Por exemplo, quando o entrevistado menciona sentir-se sempre “um peixe fora d’água” em grupos. 3. Aspectos relacionados ao corpo: quando a entrevistada diz sentir que a dificuldade de cuidar do corpo provoca a necessidade de escondê-lo por “não se sentir mulher”, pois desde pequena precisou lidar com o fato de sua mãe ter cometido suicídio e por isso sente não ter tido referências femininas. 4. Motivação: apresentação da compreensão do fenômeno, justificando: a) por casualidade —a pessoa cometeu suicídio porque sofria de transtorno bipolar; b) assumindo a responsabilidade, culpando o outro ou fazendo autoacusações —o marido cometeu suicídio porque não aguentou a traição da esposa; c) por crença no destino — o depoente afirma que é seu destino passar pela experiência. 5. Materialidade: uso de figuras de linguagem que remetem à compreensão do que o depoente sente por meio de exemplos concretos. Expressão de algo concreto como se fosse abstrato. Por exemplo, quando o filho da pessoa que cometeu o suicídio destaca a marca psíquica dizendo “sentir-se como se tivesse sido marcado com ferro em brasa”. 6. Relacionamento com o mundo próprio: abarca a maneira como a pessoa se percebe. Por exemplo, quando o entrevistado se descreve como inseguro, solitário etc. 7. Relacionamento com outros e com o meio: apresenta a maneira como a pessoa interage com os outros e com os objetos. Por exemplo, quando a pessoa evita as relações interpessoais ou afirma que o cigarro é o seu “melhor companheiro” (Frazão, 2013, p. 23).

O que temos acima é a importância de uma abordagem holística e contextualizada para compreender a natureza humana. Isso significa considerar as múltiplas dimensões e a complexidade das experiências humanas, incluindo aspectos como temporalização, espacialização, aspectos relacionados ao corpo, motivação, materialidade, relacionamento com o mundo próprio e relacionamento com outros e com o meio. Essa abordagem reconhece que o ser humano é um ser complexo, cujo comportamento e experiências são influenciados por uma variedade de fatores interrelacionados, e que a compreensão do ser humano requer uma visão global e integrada de sua existência. No bojo, a aceção de humano em tela defende que o ser humano “é um ser de gerúndio, que designa ação, movimento, e não de participio, que indica uma ação já finalizada: ele nunca é, mas sempre ‘está sendo’” (Cardoso, 2013, p. 30), ou seja, uma concepção que vai de encontro “a toda concepção universal ou segmentada de homem que priorize qualquer característica humana em detrimento de outras, como a razão, por exemplo, defendida por pensadores da época” (Cardoso, 2013, p. 30). Sendo assim, o ser humano não pode ser concebido como uma substância fechada em si mesma, mas sim como uma abertura para o mundo. Ele só se constitui como humano em conexão com o mundo, dando-lhe um sentido que sempre acontece por determinado tempo. Portanto, em última instância, não

está conectado a nada de forma definitiva. Assim, o ser humano é pensado como um ser que o é enquanto integrado, sendo e multidimensional. Dotado de potencialidades e capaz de autorrealização.

Mendonça (2013) destaca que tanto o humanismo como a GT veem o ser humano como possuidor de um valor positivo, capaz de se autogerir e se autorregular sem depender da tutela de autoridades externas, incluindo a do psicoterapeuta. Essa visão ressalta a confiança na capacidade inata do ser humano de encontrar soluções para seus desafios e de se desenvolver de forma autêntica e integrada. Mais que isso, a GT acompanha ao humanismo na crítica tanto ao behaviorismo quanto à psicanálise por considerarem que essas abordagens reduziam a complexidade do ser humano. O behaviorismo focava no comportamento observável, enquanto a psicanálise enfatizava a dimensão inconsciente, ignorando outros aspectos importantes da pessoa. Para os humanistas, era essencial ampliar a visão do humano, que consideravam limitada e restrita por essas perspectivas, e isso levou ao desenvolvimento da psicologia humanista, que valoriza a totalidade da pessoa e seu potencial de crescimento e autorrealização.

Desse modo, a abordagem humanista da Psicologia enfatiza que a dimensão não consciente e o comportamento observável são apenas perspectivas da realidade do ser humano, não capturando sua totalidade. Os humanistas valorizam a consciência como aspecto fundamental da experiência humana, retomando questões sobre liberdade e o momento presente. Essa abordagem foi influenciada pela fenomenologia e pelo existencialismo, correntes filosóficas importantes na época. Os psicólogos humanistas também criticaram a psicanálise, argumentando que Freud baseou sua teoria apenas em estudos de neuróticos e psicóticos, sem considerar as possibilidades do indivíduo saudável. Para os humanistas, ao se concentrar apenas nos aspectos negativos da personalidade, a Psicologia negligenciava as forças e potencialidades positivas da pessoa. Eles buscaram recuperar essas ideias por meio de conceitos como tendência à autorrealização e o *status* de humano consciente, ressaltando a importância do momento presente e da liberdade como aspecto central da existência humana.

O que se sobressai acima é a ideia de ser humano como totalidade e complexidade, apostando numa visão de humano para além de reducionismos e fragmentação. Tal totalidade não indica individualismo ou isolamento, pelo contrário, fala de um ser que se revela como tal na sua interdependência, como afirma Mendonça (2013):

O respeito humanista à sua dignidade (consulente) aparece ainda no nosso esforço para que ele alcance o máximo de suas possibilidades humanas, que são inseparáveis da consciência da sua interdependência socioambiental e, como corolário, da awareness ampliada do seu compromisso com a construção, em cada atitude cotidiana, de uma humanidade mais comprometida que o padrão, considerado normal, de

humanos individualistas, artificialmente isolados das suas raízes e de seu compromisso com outros humanos e com a natureza (Mendonça, 2013, p. 44).

Nesse sentido, dizer que o ser humano é uma totalidade e complexo, é afirmar sua relação consciente consigo, com o outro e com o ambiente, numa perspectiva de humano que é e se desenvolve como tal num inter-humano. Dito de outra forma, tem sido indubitável que muitas pessoas têm assumido a meta de alcançar sua plena humanidade, mas muitas vezes acabam subordinadas a uma lógica e a um ritmo de trabalho rotineiros e padronizados que as mantêm confinadas. Isso as leva a renunciar ao espaço e das oportunidades para o encontro inter-humano íntimo, essencial para a criação de sua humanidade potencial. Nesse contexto, muitas pessoas acabam desenvolvendo um individualismo e um pragmatismo desmedidos, sustentados pelo culto ao eu, ao triunfalismo e ao sucesso a qualquer preço. Essa forma de se comportar pode impedir o florescimento de relações profundas e significativas, que são fundamentais para o desenvolvimento humano.

Portanto, conceber o ser humano como totalidade e complexidade, não significa o enquadrar em um ser hermético e egocêntrico, pelo contrário, é o atestar como ser aberto a si mesmo e a outros seres, como vaticina Mendonça (2013):

Quando o homem é o foco, o espírito humanista verdadeiro é o que faz que vejamos cada pessoa como importante em si mesma, independentemente da classe social, do nível de cultura ou instrução, da etnia, do status econômico ou científico, e até do próprio valor da pessoa para a comunidade. É o espírito humanista que nos faz compreender que, além da situação provisória, todo homem é potencialmente disponível para a evolução e a aquisição da ciência e da técnica. A diferença entre o erudito e o ignorante é meramente circunstancial, não decorrendo da essência prévia de uma dupla natureza. Daí sermos tomados por uma sensação secreta de ridículo e vergonha diante da pessoa que ostenta uma postura de soberba acadêmica ou social. [...] Entendimento inevitavelmente provisório e parcial ao extremo, embora necessário quando ainda lhe escapa a apreensão amorosa da sua totalidade. Um humanismo, enfim, que pretende libertar o ser humano das tendências antropocentradas e individualistas, e que nasce da expansão da consciência empática que, de forma vigorosa, nos impulsiona à aceitação de todos, homens, animais e plantas, como membros de uma única família universal, tratando com compaixão as diferentes espécies e buscando a fraternidade entre elas (Mendonça, 2013, p. 49).

Rodrigues (2013), por sua vez, pautado no pensamento organísmico de Goldstein, amplia tal concepção de humano, alegando que ele é uma das bases epistemológicas da GT, trazendo o conceito de ser humano numa perspectiva holística e organísmica:

O ser humano não só deve ser compreendido como um sistema biopsicossocial, no qual mente/corpo e a interação com o meio — seja este físico, cultural ou social — estão em permanente intercâmbio e compõem uma totalidade em busca de autorregulação, como é impossível pensá-lo isoladamente, pois somos criadores e criaturas ativas no processo de transformação do universo. Holisticamente, não é correto dizer que o ser humano está inserido na natureza; ele é, em si, manifestação da natureza. Isso muda completamente a visão de homem da ciência moderna, que acreditava ser papel do ser humano compreender as leis do funcionamento da natureza

e dominá-las. O universo se manifesta em nós e somos constantemente atravessados pelo fluxo energético cósmico em busca de harmonia (Rodrigues, 2013, p. 75).

Assim, sem fugir da questão, afirma que o ser humano é um todo unificado, como um organismo holisticamente guiado, em processo autorregulador, em constante busca por autorrealização, mas, sobretudo, “o humano como uma totalidade orgânica que não pode ser considerada isoladamente, que está expressa na noção de campo organismo-ambiente” (Rodrigues, 2013, p. 76) e destaca que “quando pensamos no processo de crescimento e maturação do ser humano, esse crescimento se dá em todos os aspectos que compõem essa globalidade de ser homem e também na inter-relação com o campo” (Rodrigues, 2013, p. 77). Ribeiro, por sua vez, afirma: “A abordagem gestáltica não diz respeito só ao homem, mas à natureza como um todo, por isso resgatar o humano implica resgatar a relação corpo-pessoa, mente-pessoa, ambiente-pessoa. Três ângulos de um triângulo chamado totalidade” (2006, p. 20).

O que Ribeiro (2013) evidencia é que a abordagem gestáltica, ao afirmar que não se refere apenas ao ser humano, mas também à natureza como um todo, propõe uma visão holística e integrativa do ser humano no contexto do seu ambiente. Essa perspectiva implica em reconhecer que o ser humano não existe de forma isolada, mas sim em constante interação com o meio ambiente em que está inserido. Ao destacar a importância da relação entre corpo, mente e ambiente, a abordagem gestáltica enfatiza a necessidade de considerar o ser humano em sua totalidade. Para a Gestalt, o ser humano não pode ser compreendido apenas pela análise de suas partes separadas, mas sim como um todo unificado, onde cada parte só faz sentido em relação ao todo. A ideia de resgatar o humano através da relação corpo-pessoa, mente-pessoa e ambiente-pessoa sugere que a plenitude do ser humano só pode ser alcançada quando esses três aspectos estão em harmonia e equilíbrio. O corpo não é apenas um recipiente físico, mas sim uma parte essencial da nossa experiência de ser no mundo. A mente não é apenas um processo cognitivo, mas também emocional e relacional. E o ambiente não é apenas um espaço físico, mas também um contexto cultural e social que influencia nossa experiência de vida.

Ao considerar esses três ângulos como partes de um triângulo chamado totalidade, a abordagem gestáltica sugere que a compreensão do ser humano requer uma visão integrada e holística, que leve em conta não apenas os aspectos individuais, mas também as interações complexas entre esses aspectos e o ambiente. Essa abordagem destaca a importância de uma visão mais ampla e inclusiva do ser humano, que reconheça sua natureza interconectada e integrada ao mundo ao seu redor.

Portanto, à guisa de conclusão, sem hermélica e ponto final, do presente capítulo, defendo que Edgar Morin e a GT compartilham uma visão profunda e integrativa do ser humano, destacando a importância da totalidade e da complexidade em sua compreensão. Tanto Morin quanto a GT enfatizam a necessidade de considerar o ser humano em sua integralidade, indo além da análise fragmentada das partes para abordar a pessoa como um todo unificado. Morin, em suas obras, propõe uma visão de complexidade que reconhece a interconexão e interdependência dos diferentes aspectos da vida humana, incluindo a dimensão física, psicológica, social, cultural e espiritual. Ele destaca a necessidade de uma abordagem transdisciplinar que integre diferentes formas de conhecimento para melhor compreender a complexidade do ser humano e do mundo em que vivemos. A GT, por sua vez, enfoca a importância da totalidade na experiência humana, argumentando que a compreensão de um humano não pode ser alcançada apenas pela análise das partes separadas, mas sim pela consideração de como essas partes se relacionam e se organizam como um todo significativo. Para a GT, o ser humano é visto como um sistema complexo em constante interação com seu ambiente, e a saúde psicológica é vista como resultado da capacidade de manter um equilíbrio dinâmico entre as necessidades individuais e as demandas do ambiente.

Ambas as concepções de ser humano enfatizam a importância da relação entre corpo, mente e ambiente na formação da experiência humana. Morin destaca a necessidade de considerar a complexidade da relação entre o ser humano e seu ambiente, enquanto a GT enfatiza a importância da consciência e da integração desses aspectos para uma vida com mais sentido e significativa. Assim, tanto Morin quanto a GT oferecem perspectivas que buscam transcender as visões simplistas e fragmentadas do ser humano, propondo abordagens que reconhecem a totalidade, a complexidade e a interconexão dos diferentes aspectos da experiência humana. Essas formas de conceber o humano convidam a uma reflexão mais profunda sobre o que significa ser humano e como podemos viver de maneira mais autêntica e integrada.

Portanto, tanto de Morin como na GT, defendo que o ser humano é "sob certos aspectos" "Como todo homem", ou seja, que há aspectos universais da experiência humana que se aplicam a todos os indivíduos. Esses aspectos podem incluir necessidades básicas, emoções fundamentais, e características biológicas compartilhadas pela espécie humana. Essa perspectiva reconhece que, apesar das diferenças individuais, há elementos comuns que nos unem como seres humanos. "Como certos homens", que cada pessoa também pode ser compreendida em termos de semelhanças com grupos específicos de indivíduos. Isso sugere que existem aspectos culturais, sociais, ou psicológicos que são compartilhados por certos

grupos de pessoas, seja por pertencerem a uma mesma cultura, subcultura, grupo étnico, entre outros, mas, sobretudo, que existe uma diversidade dentro da humanidade e a influência dos contextos sociais e culturais na formação da identidade individual e que “como nenhum outro homem”, isso é, que em cada ser humano é uma singularidade e individualidade e sendo assim, mesmo que existam aspectos universais e semelhanças com grupos específicos, cada humano é único em sua própria maneira, portanto, não podemos reduzir o ser humano a categorias ou generalizações, pois cada humano é uma combinação única de experiências, características, e circunstâncias que o tornam único, isso não quer dizer isolado e unidimensional.

Assim, baseados em Morin e na GT, inferimos e atestamos que compartilham uma visão do ser humano como um ser complexo e multidimensional, cuja compreensão requer a consideração de múltiplos aspectos interrelacionados. Ambas as perspectivas buscam uma abordagem que se diga de holística, que não fragmenta o ser humano em partes isoladas, mas o compreende como um todo integrado em constante interação com o meio. Edgar Morin destaca a necessidade de uma abordagem que reconheça a complexidade e a incerteza inerentes à condição humana. Ele enfatiza a importância de uma visão que integre o conhecimento das ciências humanas, naturais e sociais, a fim de compreender a realidade de forma mais completa e contextualizada. Para Morin, o ser humano é um ser complexo, cuja identidade é formada por múltiplos elementos. A GT adota uma abordagem holística para compreender o ser humano, enfatizando a importância de se considerar o indivíduo em sua totalidade, integrando os aspectos físicos, emocionais, mentais e espirituais, compreendendo o ser humano como um organismo em constante processo de autorregulação e crescimento, cuja saúde depende da integração e harmonia desses aspectos. Portanto, tanto o pensamento de Edgar Morin quanto a abordagem da GT compartilham uma visão do ser humano como um ser complexo, cuja compreensão requer a consideração de múltiplos aspectos inter-relacionados. Ambas as perspectivas buscam uma abordagem holística que reconheça a importância da integração e da harmonia entre os diferentes aspectos do ser humano para a promoção do bem-estar e do desenvolvimento pessoal.

Diante de tal concepção de humano, procure compreender o que significa espiritualidade numa perspectiva antropológica, perguntando se ela é, se é, como é dimensão do humano.

2. ESPIRITUALIDADE NUMA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

A espiritualidade é um tema que tem despertado crescente interesse tanto na academia quanto na sociedade em geral. Buscar uma compreensão e discutir a espiritualidade numa perspectiva antropológica tem a ver com reconhecer na Antropologia uma ciência que procura compreender a diversidade cultural e a complexidade das sociedades humanas, ou como defende Eller (2018), a perspectiva antropológica se refere à forma em que os antropólogos estudam e compreendem a diversidade cultural e a condição humana. Ela é uma disciplina acadêmica que se concentra no estudo de cultura, na sociedade, na evolução humana e no comportamento humano ao longo do tempo e em diferentes contextos.

Entretanto, é também, e essa é a minha perspectiva, aqui, neste capítulo, como uma condição intrínseca à experiência humana, uma dimensão fundamental que constitui o ser humano em sua totalidade. Ela se manifesta de diferentes formas em diferentes culturas e contextos, mas muitos argumentam que está presente de alguma forma em todas as sociedades e ao longo de toda a história humana. Para algumas pessoas, a espiritualidade está ligada a práticas religiosas e crenças em um poder superior ou divindade. Para outras, ela pode ser mais amplamente definida como uma busca por significado e propósito na vida, uma conexão com algo maior do que o eu individual, seja isso entendido como transcendente, imanente ou como uma expressão da própria humanidade em sua plenitude. Essa busca por significado pode se manifestar em rituais, práticas meditativas, ações altruístas ou em uma conexão profunda com a natureza e o cosmos.

Na Antropologia, a espiritualidade é frequentemente estudada como parte integrante da cultura e da identidade de um povo, influenciando sua visão de mundo, suas práticas sociais e sua relação com o ambiente natural. Portanto, ao examinar a espiritualidade, os antropólogos não apenas buscam compreender as crenças e práticas religiosas de um grupo, mas também como essas crenças e práticas são vivenciadas e significadas pelos indivíduos e como elas se relacionam com outros aspectos da vida social, econômica e política. Assim, a espiritualidade pode ser vista como uma condição essencial da experiência humana, que se expressa de forma diversa e complexa em diferentes culturas, mas que parece estar presente em todas elas como uma busca por transcendência, significado e conexão com algo maior do que o eu individual. Em outras palavras, a espiritualidade tem sido compreendida como um fenômeno multifacetado, que pode incluir crenças, práticas rituais, experiências místicas e uma busca por significado e propósito na vida; como presente em todas as culturas e sociedades, manifestando-se de formas diversas e influenciando diversos aspectos da vida humana, desde as dimensões individuais e familiares até as estruturas sociais e políticas mais amplas. Ao longo deste capítulo, exploraremos diferentes abordagens acerca da espiritualidade, demonstrando sua

diversidade e complexidade, apresentando algumas formas de conceber a espiritualidade, mas especialmente, trazendo à baila duas concepções de espiritualidade que as chamamos de espiritualidade antropológica: a Edgar Morin e Francesc Torralba.

Assim, em última análise, este capítulo busca contribuir para uma compreensão mais profunda da espiritualidade como uma dimensão essencial da experiência humana, oferecendo *insights*, pontos, contrapontos, problematizações e possibilidades que podem enriquecer não apenas o que se concebe como espiritualidade, mas também a prática de diversas áreas, entre elas, o que ora persigo a da saúde.

2.1 Uma possível espiritualidade: as de religião.

Como já destacado e elucidado por Passos e Usarski (2013), religião, religiosidade e espiritualidade são conceitos intrinsecamente interligados, embora possuam significados distintos. Enquanto a religião denota um sistema de crenças, práticas, rituais e símbolos associados a uma divindade, deidade ou força transcendente, tais como o Candomblé, a Umbanda, o Cristianismo, o Islamismo, o Hinduísmo, entre outras, que geralmente apresentam estruturas institucionais e dogmas definidos, a religiosidade abarca a expressão individual da fé e da prática religiosa. Refere-se à dimensão pessoal da religião, à maneira como um indivíduo vivencia sua fé, prática rituais, busca significado e estabelece conexões com o transcendente. Por outro lado, a espiritualidade é um conceito mais amplo e pode transcender os limites de um contexto religioso formal. Envolve a busca por significado e propósito na vida, a conexão com algo maior do que o eu individual e a experiência de transcendência. A espiritualidade pode abranger práticas como meditação, contemplação da natureza, busca por valores mais elevados, entre outras manifestações.

Dito isso, a pergunta que se pode fazer é: qual a concepção de espiritualidade que podemos encontrar em algumas religiões no Brasil? Quero encetar o presente ponto destacando que

Dentre as várias denominações afrorreligiosas, duas ganharam proeminência: a umbanda e o candomblé. Desde a década de 1960, a umbanda passou a constar no Censo como uma das opções de religião de que as brasileiras e os brasileiros poderiam se declarar praticantes. E, na contagem populacional de 1980, foi incluída sob a rubrica “religiões afro-brasileiras”, que, a partir do Censo de 1991, se dividiu em umbanda e candomblé. O candomblé, para efeitos do Censo, não se resume à religião afro-brasileira que surgiu na Bahia em meados do século XIX. Mas, congrega também outras denominações, como o tambor de mina, o xangô e o batuque, que, juntas, seriam as religiões afro-brasileiras tradicionais, conforme a classificação de Reginaldo Prandi (Morais, 2023, p. 61).

Assim, estarei buscando compreender, mesmo correndo o risco de simplificar e ser impreciso, como o candomblé e a Umbanda concebem a espiritualidade, cômico de que, como destacado por Morais (2023, p. 65), no Estatuto da Igualdade Racial, são utilizadas expressões como "cultos religiosos de matriz africana", "religiosidade de matriz africana", "religiões de matriz africana", evidenciando assim o caráter religioso e fornecendo uma base legal para os praticantes dessas religiões afro-brasileiras se defenderem no âmbito jurídico. A referida autora, ao mencionar o Dia Nacional das Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé, estabelecido pela Lei nº 14.519 de 2023, esclarecendo:

A efeméride adota uma expressão capaz de abarcar um conjunto heterogêneo de práticas religiosas, que tem como principal ponto comum a reivindicação de uma herança africana. Destacam-se denominações já reconhecidas como religião, apesar de ainda terem esse status questionado em certos momentos, dentre elas: candomblé, umbanda, batuque, tambor de mina, xangô, xambá, omolocô. A ausência da palavra "religião" na longa expressão, amplia, portanto, o rol das práticas que podem ser incluídas nesse conjunto, por causa do caráter tradicional a elas associado, conjugado ou não com o caráter religioso, tais como: congado, maracatu, jongo, tambor de crioula, capoeira (Morais, 2023, p. 66).

Mais que isso, supracitada autora, ainda destaca que as tradições das raízes de matrizes africanas e nações do candomblé como uma forma de presença afrorreligiosa no espaço público, alinhada às dinâmicas do movimento afrorreligioso. Esse movimento social reflete a diversidade das religiões afro-brasileiras, que variam regionalmente e se particularizam nos terreiros, unidades locais com certa autonomia ritual, litúrgica e cosmológica. Apesar da convivência entre autoridades e adeptos dessas religiões, nem sempre as diferenças resultam em união, podendo gerar conflitos. Contudo, diante da violência contra as religiões afro-brasileiras, pode ser o momento de superar divergências e buscar novas formas de congregação, como a mobilização pelas tradições das raízes de matrizes africanas e nações do candomblé, como afirma:

"Tradições das raízes de matrizes africanas e nações do candomblé" pode ser, assim, pensada como uma das formas de presença afrorreligiosa no espaço público, em consonância às dinâmicas próprias do movimento afrorreligioso. Um movimento social que carrega a heterogeneidade constitutiva das religiões afro-brasileiras, que se distinguem umas das outras apresentando variações regionais e que ainda se particularizam quando observadas suas unidades locais, os terreiros, que guardam certa autonomia na condução ritual, podendo reverberar em liturgias e em cosmológicas próprias. Trata-se, portanto, de um universo religioso diversificado, posto em constante relação, seja pela convivência de suas autoridades, exigida pelos próprios rituais que fundam e dão manutenção a essas práticas, seja pela circulação de seus adeptos. O encontro das diferenças nem sempre resulta na "união da diversidade" – lembrando aqui o lema de uma entidade do movimento afrorreligioso, o Instituto Nacional da Tradição e Cultura Afro-Brasileira (Intecab) –, pois, desse encontro, surgem também conflitos. No entanto, com a crescente violência investida contra as religiões afro-brasileiras, talvez seja o momento de suplantarmos as divergências e

inventar outras formas de congregação. A mobilização pelas “tradições das raízes de matrizes africanas e nações do candomblé” pode ser a indicação de um caminho (Morais, 2023).

Diante disso, quando estiver me referendo a Candomblé, estarei pautado a partir de tais concepções trazidas por Moraes. Entretanto, também, quando me refiro ao Candomblé, estou me ancorando em Passos, especialmente, quando diz: “uma religião tão complexa como o candomblé, envolvendo muitas tramas que corporificam as relações entre humanos e não humanos nisso que chamo, numa alusão a Edmund Husserl (2008), de mundo da vida. [...] à nossa prática religiosa um caráter de originalidade africana, principalmente do que fosse angola e *ketu* (*nagô*).” (Passos, 2016, p. 17). Embora, sua acepção de Candomblé está explícita quando diz:

Entendo, aqui, o termo candomblé como a religião inventada no Brasil, por africanos e crioulos, que aglutina vários sentidos culturais e religiosos de inspirações africanas, e se faz um todo ideológico que perfila discursos, práticas e dinâmicas transformadas a partir dos contatos culturais que negros escravizados e livres tiveram em território brasileiro. Na Bahia, o candomblé corresponde ao que se chama de xangô em Recife, batuque no Rio Grande do Sul, tambor de mina no Maranhão, macumba no Rio de Janeiro. Essas denominações estão circunscritas no universo das religiões afrobrasileiras ou, mais contemporaneamente, religiões de matrizes africanas. O candomblé da Bahia divide-se em três grandes nações rituais: o congoangola, o jeje (*mahi*, *savalu*, *nagô-vodum*) e o *ketu*. Existem variantes regionais destes modelos mais tradicionais que, aqui entre nós, podem ser definidos como *jarê*, *peji*, candomblé de caboclo, e até mesmo umbanda (Passos, 2016, p. 25).

Quando o mesmo autor afirma: “fé nos orixás e da minha casa de candomblé” (Passos, 2016, p. 22), infiro que, aqui já temos uma possível compreensão do que pode ser uma espiritualidade a partir do conceito que acima tomo como referência, pois, ao que parece para uma pessoa que frequenta o Candomblé, ter fé nos orixás significa acreditar e confiar nas divindades dessa religião, que são os orixás, entendendo-os como forças da natureza e arquétipos que representam aspectos da vida e do universo. Essa fé envolve respeitar, honrar e cultuar os orixás, buscando sua proteção, orientação e benção em diversos aspectos da vida. Já a fé na casa de candomblé refere-se à confiança e devoção à comunidade religiosa e ao terreiro em que a pessoa está inserida. É acreditar na tradição, nos rituais, nos ensinamentos e na liderança espiritual da casa, reconhecendo-a como um local sagrado e de referência para a prática da religião. Essa fé na casa de candomblé também implica em seguir as orientações e normas da casa, participar das atividades rituais e comunitárias, e contribuir para o seu funcionamento e sustentação, o que ao mesmo tempo que significa uma religiosidade, não deixa de estar presente o que estamos denominando por espiritualidade.

Embora o termo politeísta trazido por Rodrigues (2005, p. 18), quando afirma que no Candomblé “a religiosidade atinge às raízes do politeísmo”, seja criticado por Passos, e use o

termo divindades cultuadas para “desfazer a recorrente hierarquia quando estudamos as nações rituais e ainda reforçamos, ou vemos reforçarem, conteúdos que reificam noções de pureza/impureza, superior/inferior, fetichismo/politeísmo, religião/animismo-fetichista, africanos/crioulos” (Passos, 2016, p. 28) e que

[..] Na compreensão sistêmica dos europeus, no tempo histórico de Nina Rodrigues (mais precisamente em finais do século XIX), sobre as expressões religiosas fora dos padrões judaico-cristãos, além do discurso racialista, alicerça a noção de religião leituras evolucionistas que empreendem a sequência evolutiva caracterizada em animismo-fetichismo, politeísmo, monoteísmo, portanto, os povos mais atrasados e involuídos seriam classificados de animistas e os evoluídos, os circunscritos na civilização, praticariam o monoteísmo aos moldes do judaísmo e do cristianismo (Passos, 2016, p. 28).

Fica patente na pesquisa de Passos (2016) que a religiosidade do Candomblé pode ser vista como aquela que envolve a crença em múltiplas divindades, os orixás, cada um com sua própria identidade, mitologia, atribuições e culto específico. Os praticantes do Candomblé reconhecem e reverenciam diversos orixás, cada um representando aspectos diferentes da existência e da natureza, como o amor, a guerra, a fertilidade, entre outros. Essa crença e prática religiosa são características daquilo que se chama no mundo europeu de politeísmo, que reconhece e adora múltiplas divindades. Assim, aqui, independente da questão conceitual, temos uma forma de conceber a espiritualidade, que embora, vinculada a deuses, não se pauta em um, como é o caso do catolicismo. O fato é que os Orixás, desse modo, dão sentido e perspectiva de vida a quem frequenta o Candomblé. Aliás, eles são senhores da vida, de formas de vida e de se viver.

Em todo caso, o que Passos (2016) acena em sua pesquisa parece trazer uma questão permeia, não só a religiosidade, mas também a espiritualidade, aqui concebida.

Salvador, para ser mais preciso, possui casas que são emblemáticas para a expressão religiosa do candomblé. No modelo jeje-nagô, mais destacado como ketu ou nagô, as casas mais representativas são o Ilê Iyá Nassô Oká (Casa Branca), o Ilê Iyá Axé Omi Iamassê (Gantois) e o Ilê Axé Opô Afonjá (Afonjá); em termos do congo-angola, temos: o Mansu Banduquenqué (Bate Folha), Unzó Tumba Junsara, o Unzó Tanuri Junsara. No jeje-mahi, Zoogodô Bogum Malê Rundó (Bogum); no jeje savalu, Axé Kpó Egi (Cacunda de Yayá). Outras casas que servem de modelo por gozarem também de prestígio são: Ilê Axé Mariolajê (Alaketu), Ilê Axé Oxumarê (Oxumarê), ambas ligadas a uma classificação de nagô-vodum; na ambiência da “nação ijexá” temos o Ilê Axé Kalê Bokún. Este cenário, de certa forma, evidencia hegemonias que algumas casas já possuem há décadas e outras começam, sem se afastar destes modelos, a aparecer como detentoras de saberes africanos e reprodutoras dos ensinamentos deixados pelos fundadores ancestrais do chamado candomblé baiano (Passos, 2016, p. 35-36).

O que me atrevo a pontuar que a espiritualidade, se assim concordássemos com o termo que tenho me pautado, está atrelada a uma hierarquia, poder e força política, o que me levaria

deduzir, que em algum Candomblé, no Brasil, a sua espiritualidade, embora tenha valores, presença de afirmação de existência e presença social e cultural, pode ter elemento institucionalizado, alicerçado naquilo que denominamos, aqui, por religião e religiosidade. Cito o que afirma altissonante Costa Lima (2003):

Diversos fatores concorreram para que se criasse na Bahia, entre os adeptos do candomblé, um ideal de ortodoxia vinculado diretamente às origens africanas dos antigos candomblés. Se a expressão 'jejenagô' define satisfatoriamente o modelo sociocultural de um tipo de grupo de candomblé, vez que encerra os dois etnônimos caracterizadores da maioria dos padrões africanos remanescentes e identificáveis na maioria dos terreiros da Bahia, não se deve esquecer que a expressão 'jeje-nagô' foi criada por um cientista interessado em categorias e classificações. Mas o povo de santo é mais etnocêntrico do que ecumênico, no plano da sua religião, e, a rigor, não admite 'misturas' nos ritos, que proclama serem 'os mais puros' ou 'os únicos verdadeiros' de suas respectivas casas de culto (Costa Lima, 2003, p. 123).

Sem querer ser reducionista e tendo consciência que as culturas diferentes tendem a possuir traços etnocêntricos, o que pode promover a autoestima grupal. O etnocentrismo, ao destacar a própria cultura como superior ou mais importante, muitas vezes envolve emoções e sentimentos, além de aspectos racionais. Esse fenômeno pode ser uma forma de construção de identidade cultural e autovalorização, mas também pode levar a conflitos e incompreensões com outras culturas. Sendo assim, usando a categoria que alicerço essa pesquisa, suponho que a espiritualidade no Candomblé, no geral, sem perder sua riqueza e contribuição social, pode ter uma espiritualidade que fraciona, fragmenta e polariza. Coimo arremata Passos (2016):

Sendo assim, não é impossível se observar respostas ou práticas etnocêntricas entre as nações rituais do candomblé baiano e brasileiro, a noção de superioridade dos nagôs fere a tradição inaugural dos jejes e a presença preambular dos congo-angolas; este fenômeno, o etnocentrismo, implementa uma disputa no campo religioso, usando uma assertiva de Pierre Bourdieu (2003, 2005), que promove reações e quebra, de certa forma, a possibilidade de um convívio harmonioso entre os três baluartes que compõem o nosso candomblé. Para não falar em um menosprezo religioso sofrido pela umbanda e pelos candomblés de caboclo, por exemplo (Passos, 2016, p. 43).

Portanto, embora, não pudesse, mas pelo menos diante do que aqui discutimos, cômico de uma complexidade a ser perscrutada, num lampejo teórico, mas que me parece profundo mantenho minha suspeita de uma concepção de espiritualidade atravessada pelo elemento da superioridade etnocêntrica e de poder religioso, sem negar os eminentes valores religiosos e/ou sociais e culturais por essa que, aqui, estamos denominamos de religião: o Candomblé.

Segundo Reis *et al.* (2023) o campo evangélico – ressalto que esse termo é controverso e discutível, no Brasil, mas, aqui, amparo-me no Dicionário para entender o campo religioso ao mencioná-lo – no Brasil se refere ao conjunto de igrejas, denominações, organizações e indivíduos que compõem a comunidade evangélica no país. O termo "evangélico" é utilizado

para descrever grupos cristãos que enfatizam a autoridade das escrituras, a salvação pela fé em Jesus Cristo e a importância do evangelismo e da missão. O campo evangélico no Brasil é bastante diversificado, incluindo uma ampla variedade de denominações, como batistas, pentecostais, presbiterianos, metodistas, neopentecostais entre outros, cada uma com suas próprias crenças, práticas e tradições. Além das igrejas, o campo evangélico também inclui instituições educacionais, editoras, meios de comunicação e organizações sociais e missionárias. Nos últimos anos, o campo evangélico no Brasil tem crescido significativamente em termos numéricos e influência, sendo uma das forças religiosas mais importantes e dinâmicas do país. Suas características e impactos na sociedade brasileira são objeto de estudo e análise por parte de diversos setores, incluindo a academia, a mídia e os próprios evangélicos.

Modo geral, após uma leitura dos textos citados acima, deduzimos que a espiritualidade no campo evangélico é um tema complexo e multifacetado, influenciado por uma variedade de fatores históricos, culturais e teológicos, pois entre outros pontos podemos elencar que a espiritualidade evangélica se baseia na autoridade das escrituras sagradas (a bíblia) e na crença na salvação pela fé em Jesus Cristo. Essa base teológica influencia profundamente a prática espiritual, destacando a importância da oração, leitura bíblica, evangelização e comunhão com outros crentes. Enfatiza a necessidade de uma experiência pessoal de conversão e regeneração, onde o indivíduo reconhece sua pecaminosidade, arrepende-se e aceita a Cristo como seu Salvador pessoal. Isso geralmente é acompanhado por uma mudança radical na vida e no estilo de vida.

Embora a experiência pessoal seja valorizada, a espiritualidade evangélica também destaca a importância da comunidade de crentes e da participação ativa em uma igreja local. A comunidade oferece suporte espiritual, encorajamento e prestação de contas. É indubitável que muitos evangélicos veem sua espiritualidade como inseparável de seu envolvimento em questões sociais e políticas. Isso pode se manifestar em iniciativas de justiça social, trabalho missionário e ativismo político baseado em valores religiosos. A espiritualidade evangélica não é monolítica e pode variar significativamente entre diferentes denominações, tradições e culturas. Alguns evangélicos enfatizam mais a emoção e a experiência religiosa, enquanto outros valorizam mais a doutrina e o ensino bíblico. Também, como em qualquer tradição religiosa, a espiritualidade evangélica enfrenta desafios e críticas. Algumas críticas incluem a tendência ao fundamentalismo, a falta de ênfase na dimensão social do evangelho e questões relacionadas à teologia da prosperidade e ao envolvimento político.

Rosas (2015) estudando o campo evangélico, traz ao debate a questão da teologia da dominação. Sobre esta afirma:

A Teologia do Domínio foi amplamente difundida a partir do final dos anos 80, sobretudo por Peter Wagner – famoso teólogo, escritor e professor do *Fuller Theological Seminary* (localizado em Pasadena, Califórnia, e um dos principais centros de propagação dessa teologia). A ideia defendida é que o domínio e a autoridade sobre a terra foram dados por Deus aos homens desde Adão, porém foram perdidos em função do primeiro pecado. Recuperados por Jesus através do sacrifício vicário, devem ser então retomados pelos crentes. Isso se daria por meio de luta espiritual contra o diabo, que estaria bloqueando a atmosfera da terra e impedindo o fluxo do céu e a emanção de bênçãos. Como corolário, pensa-se que os fiéis não estariam em seus locais de trabalho apenas para sobreviver. Teriam a oportunidade de exercer liderança e ditar regras de acordo com os valores do reino de Deus (Wagner, 2012). Crê-se que a vontade de Deus é que o seu povo passe a “dominar” a sociedade na qual vive, pois isso promoveria paz, justiça, saúde, alegria, harmonia, amor, liberdade e prosperidade a todos os viventes. Para que isso ocorra, é necessário que as pessoas que carregam um alto padrão de moralidade bíblica procurem ocupar as mais altas posições, como no campo do governo, das artes, da mídia etc. (Rosas, 2015, p. 70).

O que percebemos acima é que essa teologia apresenta uma abordagem bastante específica e controversa sobre a relação entre os crentes e a sociedade, bem como sobre o papel da igreja no mundo. A ideia de que os crentes devem buscar dominar a sociedade com base em uma interpretação teológica da autoridade humana desde Adão pode ser considerada uma leitura tendenciosa e simplificada da teologia bíblica. Essa interpretação demonstra ignorar a diversidade de interpretações teológicas sobre o papel da humanidade na terra e a natureza do domínio. A ênfase na luta espiritual contra o diabo pode levar a uma visão simplista e dualista do mundo, onde o mal é personificado e combatido de forma exclusivamente espiritual. Isso pode negligenciar questões complexas e sistemas de opressão que exigem abordagens mais amplas e contextuais. A defesa de que os crentes devem ocupar as mais altas posições na sociedade para promover valores do reino de Deus pode levantar questões sobre a relação entre religião e política, bem como sobre a diversidade de crenças e valores em uma sociedade pluralista, pode desembocar numa visão hermética e deturpada de governo. A concepção de que os fiéis devem buscar dominar a sociedade para promover paz, justiça, saúde, entre outros valores, pode levar a uma visão instrumental da fé, onde a religião é vista principalmente como um meio para alcançar objetivos terrenos, em vez de um fim em si mesma. Pensar que os crentes devem buscar ocupar posições de liderança e influência levanta questões éticas e morais sobre como essa autoridade deve ser exercida e em que medida os valores do reino de Deus devem ser aplicados em contextos seculares, o que uma pessoa que se diz atea diria disso, por exemplo.

Entre pontos, o meu olhar é para a questão espiritualidade. A respeito desta, Rosas (2015) afirma:

Uma das principais concepções propagadas pelo grupo é a da centralidade da pessoa de Jesus e da necessidade de se manter um relacionamento diário com ele, o que é uma herança das igrejas do novo paradigma. É através da “intimidade” com o divino

que se aprende a ouvir e a discernir a voz dele. Como claramente se prega que ouvir a voz de Deus é sim fruto da imaginação (porém, “imaginação espiritual”), acredita-se que, com o tempo e por meio de várias tentativas, a pessoa vai conhecendo a voz de Deus melhor e percebendo quando há uma mensagem sobrenatural que precisa ser transmitida a alguém (Rosas, 2015, p. 187).

A partir da fala da autora, destaco que a visão de espiritualidade apresentada no texto enfatiza a centralidade de Jesus Cristo e a importância de manter um relacionamento diário com Ele. Essa relação é vista como uma fonte de intimidade com o divino, que por sua vez capacita a pessoa a discernir a voz de Deus, argumentando que, através dessa prática contínua, a pessoa desenvolverá uma maior sensibilidade espiritual e será capaz de identificar quando há uma mensagem sobrenatural a ser transmitida.

A partir do conceito de espiritualidade que, aqui, venho me pautando, penso que a ideia de que a voz de Deus pode ser discernida através da imaginação espiritual levanta questões sobre a validade e a objetividade dessas experiências. Como distinguir entre uma inspiração genuína e uma criação da mente? Qual o parâmetro que garante uma racionalidade, validade e confiabilidade disso? Esse tipo de espiritualidade sugere que apenas aqueles que seguem essa prática específica podem ter uma experiência válida com o divino, ignorando a diversidade de tradições espirituais e religiosas que também buscam a conexão com o transcendente. Assim, a crença de que, com o tempo e a prática, a pessoa pode discernir melhor a voz de Deus pode levar ao risco de autoengano e ilusão, onde a pessoa interpreta suas próprias ideias e desejos como mensagens divinas. Por outro lado, a ênfase no relacionamento individual com Jesus pode levar a uma visão de espiritualidade que valoriza mais a experiência pessoal do que a comunidade de fé, ignorando a importância do apoio e da orientação coletiva. Por isso, embora a ideia de relacionamento íntimo com Deus seja comum na tradição cristã, a interpretação de ouvir a voz de Deus como fruto da imaginação espiritual pode carecer de uma base bíblica clara e pode ser interpretada de maneiras diversas e até conflitantes.

Em sua pesquisa, ainda, Rosas (2015) afirma:

Nos cultos e congressos era fortemente apoiado e divulgado o Mulheres em Ação/Casa Rosada, por meio do qual as líderes da IBL fornecem orientações religiosas, como em uma espécie de terapia, para problemas de solidão em função de solteirice ou viuvez, dificuldades no casamento, divórcio, gravidez indesejada, maternidade, sexualidade e assim por diante. Os eventos também eram espaços nos quais uma série de livros era indicada às fiéis. Os títulos faziam referência principalmente a espiritualidade, relações conjugais, tarefas domésticas, afetividades, prazeres sexuais e valorização (religiosa) da mulher (Rosas, 2015, p. 194).

Ponto que, segundo essa vertente evangélica, o termo "espiritualidade" está atrelado ao apoio e a orientação religiosa fornecidos às mulheres que participam dos cultos e congressos

do Mulheres em Ação/Casa Rosada. Essas atividades são descritas como uma espécie de terapia, indicando que a espiritualidade é vista como um recurso para lidar com uma variedade de questões e desafios da vida, como solidão, dificuldades no casamento, divórcio, gravidez indesejada, entre outros. Além disso, a referência aos livros indicados durante esses eventos, que tratam principalmente de espiritualidade, relações conjugais, tarefas domésticas, afetividades e prazeres sexuais, mostra como a espiritualidade é vista como parte integrante da vida das mulheres e como um recurso para encontrar orientação, conforto e entendimento em relação a esses aspectos da vida cotidiana. Portanto, no contexto do texto, a espiritualidade está atrelada à ideia de que a fé e a prática religiosa podem fornecer suporte emocional, orientação moral, especialmente em questões que envolvem relações interpessoais, sexualidade e identidade feminina.

Aguiar (2021) pesquisando acerca de jovens cristãos evangélicos em Porto Alegre-RS, destaca que a ideia de "Reino" fora da "Igreja". Esta pode ser interpretada de várias maneiras, mas geralmente se refere à visão de que os princípios e valores do cristianismo devem influenciar e transformar a sociedade em todas as suas esferas, não apenas dentro das instituições religiosas. Essa perspectiva pode ser vista como uma forma de "colonização da cultura" se for entendida como uma imposição dos valores e crenças cristãs sobre a sociedade de forma autoritária e sem considerar a diversidade de crenças e valores presentes na cultura. Por outro lado, essa visão também pode ser interpretada de maneira mais positiva, como um chamado para que os cristãos atuem como agentes de transformação na sociedade, promovendo justiça, paz e amor de acordo com os ensinamentos de Jesus. Nesse sentido, não seria uma colonização, mas sim um engajamento construtivo e respeitoso com a cultura, buscando contribuir para o bem-estar de todos. A chave para evitar que essa ideia se torne uma forma de colonização cultural está em promover o diálogo intercultural, o respeito à diversidade de opiniões e crenças, e a busca por formas colaborativas de transformação social que respeitem a autonomia e a dignidade de todas as pessoas. No entanto, o que acontece não é bem isso, como afirma Aguiar (2021):

O que lá eu procurava destacar era a conexão bastante evidente entre os discursos envolvendo a “cultura do Reino” e ações práticas que estavam vinculadas explicitamente a uma plataforma teológica conhecida como Teologia do Reino, ou Teologia do Domínio. Segundo esta concepção, dentro da chave da narrativa bíblica, Deus teria criado o ser humano e lhe concedido o domínio sobre a natureza e tudo o que a compõe; característica que teria sido perdida após a entrada do pecado no mundo. Depois do sacrifício vicário de Jesus Cristo, este domínio deveria ser recuperado, pois, com a derrota de Satanás, o controle do mundo teria passado definitivamente para o Reino de Deus. Como cidadãos desse Reino, os cristãos deveriam reivindicar a liderança e o domínio da Terra para promover a expansão dos princípios que seriam inerentes ao Reino de Deus. Ou seja: seria desejo divino que os

cristãos contemporâneos resgatassem o protagonismo e a liderança no seio dos diversos âmbitos da vida social, o que inclui a cultura, em situação atual de degeneração pelos valores do mundo (Aguilar, 2021, p. 693).

O que o autor destaca é que a conexão entre os discursos sobre a "cultura do Reino" e a teologia do domínio, também conhecida como teologia do reino. Essa teologia baseia-se na ideia de que Deus deu ao ser humano o domínio sobre a natureza e o mundo, mas que esse domínio foi perdido com a entrada do pecado. Com o sacrifício de Jesus, esse domínio deve ser recuperado, pois o controle do mundo teria passado para o Reino de Deus com a derrota de Satanás. Nessa perspectiva, os cristãos são vistos como cidadãos desse Reino e são incentivados a reivindicar a liderança e o domínio da Terra para promover os princípios do Reino de Deus. Isso significa que, de acordo com essa teologia, é desejo divino que os cristãos resgatem o protagonismo e a liderança em todas as esferas da vida social, incluindo a cultura, que é vista como degenerada pelos valores do mundo.

Essa abordagem levanta questões sobre a relação entre a fé cristã e a sociedade, especialmente em termos de como os cristãos devem se envolver com a cultura e a política. Alguns críticos argumentam que essa teologia pode levar a uma visão exclusivista e autoritária, enquanto outros a veem como uma chamada para os cristãos serem agentes de mudança positiva no mundo, promovendo os valores do Reino de Deus.

Em todo caso, o que infiro e analiso é que a espiritualidade subjacente ou explícita na e com a teologia do domínio, como descrita no texto, é bastante específica e polêmica sobre o papel dos cristãos na sociedade e sua relação com a cultura, porque seria uma espiritualidade que se baseia em uma interpretação específica da narrativa bíblica sobre o domínio humano sobre a natureza, perdido e posteriormente recuperado por meio do sacrifício de Jesus. Essa interpretação pode ser considerada seletiva, já que enfatiza determinados aspectos da escritura enquanto ignora outros que podem oferecer uma visão mais equilibrada e inclusiva. Outro ponto possível a ser considerado é o de que incentivar os cristãos a reivindicarem a liderança e o domínio da terra para promover os princípios do Reino de Deus, a teologia do domínio pode ser interpretada como promovendo uma visão autoritária da cultura, onde os valores cristãos são impostos sobre a sociedade de forma coercitiva, sem levar em conta a diversidade de crenças e valores presentes na sociedade, o que não se coaduna ao conceito de espiritualidade que alicerça essa pesquisa. Tal acepção de espiritualidade afronta o pensamento de que o controle do mundo teria passado definitivamente para o Reino de Deus após a derrota de Satanás, pois reflete um dualismo excessivo, onde o mundo é visto como um campo de batalha

entre forças do bem e do mal. Isso pode levar a uma visão simplista e maniqueísta da realidade, ignorando a complexidade e a diversidade da vida humana.

De fato, parece que a teologia do domínio pode negligenciar a pluralidade religiosa e cultural presente na sociedade ao sugerir que os valores do Reino de Deus devem ser promovidos de forma exclusiva e dominante. Isso pode resultar em conflitos e intolerância em relação a outras crenças e práticas culturais. Portanto, propagar a ideia de que os cristãos contemporâneos devem recuperar o protagonismo e a liderança na sociedade com base na teologia do domínio carece de evidências empíricas que a sustentem, levantando questionamentos sobre sua validade e aplicabilidade prática. Dessa forma, enquanto a teologia do domínio busca promover uma visão de engajamento ativo dos cristãos na sociedade, ela também apresenta desafios e questões que requerem uma análise crítica e cuidadosa de suas implicações teológicas, éticas e sociais, com repercussões diretas no que diz respeito à espiritualidade.

Machados (2020) em seu artigo "Rebanho de quem? Sobre religião, contágio e ideias que viralizam em tempos de pandemia" aborda de modo relevante, provocativo e gerando discussões significativas sobre a influência da religião na sociedade brasileira. A autora chama a atenção para a discussão sobre como as crenças religiosas e as ideias se espalham e influenciam as pessoas em momentos de crise. O tema proposto pelo título tem um grande potencial para análises sociológicas e culturais, especialmente no que diz respeito à influência das instituições religiosas e das crenças religiosas nas decisões individuais e coletivas durante a pandemia, mas, mormente, no que busca analisar acerca do conceito de espiritualidade reverberado pelo texto.

Machados (2020) aborda de forma provocativa e crítica a ideia de "imunidade de rebanho" e sua relação com a noção de "rebanho" no contexto da pandemia do novo coronavírus. A autora propõe uma reflexão sobre como a categoria de "rebanho" é utilizada não apenas no sentido biológico da imunidade coletiva, mas também no sentido metafórico, especialmente em relação à disseminação de ideias e pensamentos na sociedade e aponta que a ideia de "rebanho" pode ser aplicada à dimensão mental e comportamental, onde as pessoas são vistas como suscetíveis à "contaminação" por ideias perigosas ou incitadas a agir coletivamente em direções específicas.

Isso suscita questionamentos sobre como as ideias são difundidas e legitimadas, especialmente em contextos em que há debates públicos sobre o que é considerado "certo" ou "errado". Ao citar o trabalho de Mary Douglas em "Pureza e Perigo", a autora vincula sua análise à tradição sociológica que considera o contágio não apenas como um fenômeno

biológico, mas também como um fenômeno social que está no cerne das reflexões sobre a ordem social, o religioso e o secular. Por outro lado, a noção de "rebanho" no contexto psicológico está relacionada à ideia de obediência cega e acrítica, muitas vezes associada à religião. A relação entre a mente individual e a mente coletiva é destacada como fundamental nas ciências sociais, especialmente no estudo da religião. Assim, a mente individual pode ser influenciada por ideias coletivas, sugerindo uma concepção de "mente não moderna" mais receptiva às ideias da coletividade e uma "mente moderna" mais cultivada em sua individualidade. Por isso, Machado também aborda o debate contemporâneo sobre "seitas", destacando como esse termo muitas vezes é usado para descrever grupos religiosos com uma conotação pejorativa de controle mental sobre os seguidores. Machados (2020) evidencia a questão da manipulação mental e da acusação mútua entre membros de seitas e a sociedade em geral. Enquanto os membros da sociedade acusam os membros de seitas de serem manipulados, os membros das seitas acusam a sociedade de serem os verdadeiros alienados, submetidos ao controle mental de diversas instituições. Essa dicotomia reflete a disputa sobre quem realmente tem controle sobre suas próprias mentes e a liberdade de pensamento.

Durante a pandemia, surgiram debates sobre o fechamento de igrejas, com alguns líderes religiosos defendendo a liberdade religiosa e o direito ao culto coletivo. No entanto, houve casos em que igrejas que permaneceram abertas contribuíram para a propagação do vírus entre seus membros. A ideia de "imunidade espiritual" foi citada, mas acabou levando à contaminação e ao aumento de casos de Covid-19. No campo evangélico, a relação entre pastores e fiéis é frequentemente vista como uma relação de obediência cega, onde o pastor é aquele que é obedecido sem questionamentos. Isso muitas vezes é criticado como manipulação e lavagem cerebral. A acusação de manipulação de fiéis é frequentemente associada a grupos pentecostais e neopentecostais, sendo essa acusação um indicador de que o grupo está sendo classificado como seita, e não como um grupo religioso legítimo. Inspirando-se em Foucault, Machados (2020) afirma:

[...] poderíamos dizer que se, por um lado, em certos debates públicos acerca do tema da religião há uma crítica à “obediência” dos crentes e ao excesso de orientação de seus pastores — chegando-se ao ponto de se acionar a ideia de manipulação mental do modelo “seita”, como aqui discutido —, por outro, há uma retórica do “abandono” quando se fala do governo estatal, que deixa a população à deriva, sem segurança, orientação e cuidado. Se no tema da religião haveria orientação e obediência em excesso, no que se toma como secular — por exemplo, no âmbito do governo nacional e das orientações de saúde — a questão é a falta de orientação e obediência. Nos dois casos, a centralidade do modelo analítico do pastorado apresentado por Foucault mantém-se em operação (Machados, 2020, p. 06).

Assim, Machado (2020) demonstra uma dicotomia interessante entre a crítica à "obediência" e orientação excessivas por parte dos líderes religiosos, frequentemente associada à ideia de manipulação mental e ao modelo de "seita", e a retórica do "abandono" por parte do governo estatal, que é percebido como deixando a população sem orientação e cuidado. No contexto religioso, a crítica à obediência excessiva e à orientação dos pastores sugere uma preocupação com a autonomia e a liberdade dos crentes, contrastando com a ideia de que o governo estatal não oferece orientação suficiente, deixando as pessoas sem segurança e à deriva. Essa crítica pode refletir uma busca por maior responsabilidade individual e coletiva, especialmente em relação às decisões e ações tomadas durante a pandemia. A referência ao modelo analítico do pastorado apresentado por Foucault sugere que a questão da autoridade e do controle está presente tanto no contexto religioso quanto no contexto secular, destacando a importância de se questionar e analisar as dinâmicas de poder e controle presentes em ambos os domínios.

A discussão que foi trazida no que toca ao campo evangélico, parece sugerir uma crítica à fé cega, vista como perigosa ou potencialmente prejudicial, que podemos comparar a uma faca amolada, que pode causar danos, sobretudo, para o que evidencia Machado (2020). A expressão "fé cega" geralmente se refere à crença sem questionamento ou análise crítica, onde a pessoa simplesmente aceita algo como verdadeiro sem evidências ou raciocínio. A metáfora da faca amolada pode ser interpretada como uma representação da fé cega como algo afiado e potencialmente perigoso, que pode causar danos se não for usada com cuidado ou discernimento. Diante disso, embora não trate diretamente, permite a referência à espiritualidade, como se ela estivesse ausente, nos moldes da proposta, aqui, pautada por nós, que diverge daquilo que o campo evangélico, modo geral, conceitua de espiritualidade. A alerta dos autores que foram trazidos para o debate aponta direta e indiretamente que uma fé cega, sem questionamento ou discernimento, pode levar à perda ou dissipação do que estamos apontando como espiritualidade, como se a fé cega fosse uma faca afiada que precisa ser manuseada com cuidado para não se perder o sentido espiritual profundo dela.

Quando fazemos referência à Igreja Católica, genericamente, podemos destacar que a espiritualidade católica é uma abordagem profundamente enraizada na tradição da Igreja Católica Apostólica Romana, do seu magistério e a bíblia conforme a sua aprovação. Ela busca cultivar uma relação íntima com Deus, seguindo os ensinamentos de Jesus Cristo e a orientação da sagrada escritura. Através da oração, os fiéis expressam gratidão, pedem orientação, buscam perdão e fortalecem sua relação com o divino. A oração também é vista como uma forma de se conectar com a comunidade dos santos, pedindo sua intercessão e seguindo seus exemplos de

vida piedosa. Além da oração, a espiritualidade católica enfatiza a importância dos sacramentos, especialmente a eucaristia, que é considerada o centro da vida espiritual. Na eucaristia, os católicos acreditam que o pão e o vinho se tornam o corpo e o sangue de Cristo, proporcionando uma comunhão íntima com Ele e com a comunidade de fiéis. A espiritualidade católica também enfatiza a importância da vida moral, incentivando os fiéis a viverem de acordo com os ensinamentos de Cristo, especialmente no que diz respeito à justiça, compaixão e amor ao próximo. A prática da caridade e da solidariedade é vista como uma expressão concreta da fé católica. Assim, a espiritualidade católica valoriza a dimensão comunitária da fé, encorajando os fiéis a participarem ativamente da vida da igreja, através da participação na liturgia, na catequese e no serviço aos necessitados.

Reis *et al.* (2023) argumenta que a influência da Igreja Católica na construção da identidade nacional brasileira é inegável. Desde o período colonial, a Igreja desempenhou um papel central na organização da sociedade, nas instituições educacionais, nas leis e na cultura do país. A presença da Igreja Católica era tão marcante que o catolicismo foi a religião oficial do Brasil até a Proclamação da República, em 1889. No entanto, é importante reconhecer que essa influência muitas vezes foi acompanhada de violência e exclusão, especialmente contra os povos escravizados e originários. Durante o período colonial e mesmo após a abolição da escravatura, as práticas religiosas desses grupos foram reprimidas e sua cultura foi desvalorizada e marginalizada. Essas violências deixaram marcas profundas na sociedade brasileira, refletindo-se até os dias de hoje em questões como a discriminação racial, a desigualdade social e a falta de reconhecimento da diversidade religiosa e cultural do país. É importante, portanto, reconhecer e refletir sobre esse legado histórico, buscando formas de promover a inclusão, a igualdade e o respeito à diversidade em nossa sociedade. Dito isso, ressalto que

O Catolicismo construiu sua vocação sincrética na dualidade do singular e do plural, entre a multiplicidade de expressões e a unidade político-administrativa do papado, apoiado em uma cúria e um colégio central. Ao falar de Catolicismo, falamos da Igreja Católica Apostólica Romana. Ao falar de Catolicismo, falamos também de vivências polifônicas. Essa religião é atravessada e constituída por uma relação tensa entre mito e história, entre fé individual e potência mediadora do religioso. A lógica do mito e da história e a lógica da fé individual e da religião coletiva permeiam cada paróquia, bispado, papado, laicato, movimento, conferência episcopal, pastoral. [...] Desde a fundação da sociedade brasileira, o Catolicismo nunca foi unívoco, ainda que a Igreja Católica tenha buscado, ao longo dos séculos, assegurar certa uniformidade com base em seu rito agregador – a missa – e em suas dinâmicas sociopastorais. Por isso, quando se trata de pensar como a cultura católica se disseminou na população brasileira, é importante considerar a multiplicidade do Catolicismo, sua multivocalidade, pluralidade e hibridismo. [...] Para se tratar este conceito, é preciso registrar inicialmente que, no período colonial, era expressamente proibido professar outra religião que não fosse a da Igreja Católica Apostólica Romana. E, mais do que isso, a

cultura douta europeia cristã — com seus códigos, ritos, práticas e formas de construção de pensamento, entendimento e conhecimento — colocou-se como parâmetro único de civilidade e humanidade. Como território colonizado, o Brasil herdou essa sentença (Reis *et al.*, 2023, p. 75 e 83).

Recorrendo às trilhas cibernéticas, Silveira (2014) pesquisando acerca de informações compartilhadas e discutidas online, no mundo da Igreja Católica, afirma:

O exame de todas as páginas eletrônicas que pesquisei revelou a existência de duas grandes trilhas cibernéticas, em torno das quais há postagens, comentários, atividades, imagens, vídeos, campanhas e outros: • Defesa de uma configuração anterior ao Concílio Vaticano II, com reivindicação da missa de Pio V (o missal em latim), defesa do casamento heterossexual com finalidade reprodutiva, crítica ferrenha aos novos arranjos familiares, em especial ao arranjo homoafetivo (casamento gay e direitos civis de minorias sexuais). • Tendência liberal-conservadora, com preocupação excessiva com o comunismo, defesa de um Estado mínimo e crítica aos programas de transferência de renda, às ações afirmativas, aos partidos de esquerda e aos movimentos feministas (Silveira, 2014, p. 32-33).

O que Silveira (2014) sinala é que ambas as trilhas cibernéticas apresentam pontos de vista polarizados e, em certa medida, simplistas sobre questões sociais, políticas e religiosas. Uma análise mais aprofundada desses temas exigiria considerar uma variedade de perspectivas e abordagens mais alicerçadas para lidar com a complexidade dos problemas abordados. O que sobressai para Silveira (2014) é que,

Essa configuração tem heranças na viva resistência de setores da Igreja Católica, em especial a partir do Iluminismo, da Revolução Francesa e de outros movimentos, às mudanças sociais, econômicas e epistemológicas que desalojaram o status quo que a teologia e a instituição católica gozaram na Idade Média. Reflexo disso são as postagens, imagens e textos que circulam nessas comunidades juvenis católicas: São Pio X e o absurdo do Estado laico, a luta contra a teoria evolucionista, as ferrenhas críticas às comunidades eclesiais de base e outros aspectos (Silveira, 2014, p. 33).

Sem titubear, arremata Silveira (2014):

De uma forma ou de outra, essas temáticas estão presentes nos sites que pesquisei, e, não à toa, a maioria deles exalta o período medieval, idealizando algumas realizações artísticas e intelectuais católicas (arquitetura, escultura, pintura e outros aspectos relativos aos períodos de maior poder da Igreja Católica), esquecendo outras (as manifestações iniciais são deixadas de lado, como as catacumbas, e todas as referências que remetem o cristianismo a uma religião de pobres escravos). Nessa medida, uma determinada memória católica, marcada pelas resistências à modernidade ocidental, é apresentada como a verdade que deve ser propagada, compartilhada, ensinada e defendida para e pelos jovens. Contudo, ao usar o espaço eletrônico como estratégia de fazer perdurar e ressurgir essa memória tradicional, os grupos juvenis tradicionalistas atestam, de fato, a falência completa da religião como herança e status adscrito. Em outras palavras, esses grupos antimodernos estão, apesar do combate ferrenho ao mundo moderno, dentro do horizonte da modernidade como configuração social, econômica, política e cultural que desautoriza a herança naturalizada e o status adscrito, promovendo, com efeito, a escolha e a decisão individual, pessoal e intransferível. (Silveira, 2014, p. 33-34).

O que Silveira (2014) chama atenção é que a presença de temáticas relacionadas à Igreja Católica em *sites* pesquisados, destaca a exaltação do período medieval e de realizações artísticas e intelectuais católicas desse período. No entanto, Silveira (2014) aponta para uma seleção seletiva dessas realizações, com a ênfase em aspectos positivos e a exclusão de manifestações iniciais, como as catacumbas, e referências que associam o cristianismo a uma religião de pobres e escravos. A memória católica apresentada nos *sites* é marcada por resistências à modernidade ocidental e é propagada como uma verdade a ser ensinada e defendida, especialmente para os jovens. No entanto, ao usar o espaço eletrônico para manter e ressurgir essa memória tradicional, os grupos juvenis tradicionalistas revelam a falência da religião como uma herança e *status adscrito*. Apesar de combaterem a modernidade, esses grupos estão dentro do horizonte da modernidade, que promove a escolha e a decisão individual, em contraste com a herança naturalizada e o *status adscrito* defendidos pelos tradicionalistas.

Diante disso, a ressalva de Silveira (2014) é:

A forma como a memória, os valores e as crenças religiosas institucionais são transmitidos sofreu rupturas. Por isso, não há transmissão sem crise da mesma transmissão. Entretanto, com a radicalização das transformações culturais e sociais na modernidade ocidental, entre elas o vigoroso crescimento de mídias cibernéticas e da comunicação mediada por computador, as instituições, dentro das quais se dava a continuidade da memória e dos valores entre as gerações, perderam importância para uma sociabilidade da experiência partilhada, da comunicação direta e do engajamento pontual (Silveira, 2014, p. 34).

Silveira (2014) está debatendo que há uma mudança significativa na forma como a memória, os valores e as crenças religiosas são transmitidos nas sociedades modernas, especialmente devido ao impacto das transformações culturais e sociais, como o crescimento das mídias cibernéticas e da comunicação mediada por computador. Assim, a forma tradicional de transmissão, provavelmente centrada em instituições religiosas, está passando por mudanças significativas. Isso pode ser resultado da secularização, da diminuição da influência das instituições religiosas na vida cotidiana das pessoas, ou da crescente diversidade de fontes de informação e influência cultural. O que o autor está destacando é a ideia de que não há transmissão sem crise sugere que a mudança é inevitável e talvez até necessária para uma transmissão significativa de valores e crenças. Isso pode indicar que a crise é um elemento natural do processo de transmissão cultural, onde a negociação e a reavaliação constante são essenciais para a adaptação às mudanças sociais e culturais. Diante disso, as instituições tradicionais, como a igreja, estão perdendo relevância na transmissão de valores e crenças, em favor de formas mais diretas de comunicação e interação. Isso pode ser resultado da crescente

autonomia individual e da preferência por experiências personalizadas e não institucionalizadas.

Por isso, Silveira (2014) afirma que,

Em geral, no nicho cibernético católico tradicionalista, três eixos temáticos capturam e impulsionam comentários, participações, crônicas, discursos e linguagens: moral (aborto e casamento gay), litúrgico-teológico (tradição católica, missa tridentina e mudanças ou permanências no governo da igreja) e político-social (defesa de aspectos conservadores ou de direita no campo político). Esses eixos mobilizam, desigualmente, as diversas faixas etárias dos participantes, em especial a juventude. O eixo moral costuma mobilizar a juventude menos engajada no catolicismo tradicional, mas identificada com posturas políticas conservadoras; já o eixo litúrgico-teológico, ao contrário, mobiliza mais os jovens que se assumem como tradicionalistas e que não raro se veem em uma batalha épica contra os “modernismos”, vistos como “desvirtuamento da grande e vigorosa matriz católica” (Silveira, 2014, p. 37).

Entretanto, o mais preocupante, ainda, na visão do autor é que “Do ponto de vista da produção, contudo, a memória católica apresenta-se em torno de alguns eixos de longa duração, em especial os que se relacionam à moralidade, à liturgia e à política. Em torno desses eixos, emergem polarizações, adesões, defesas e ataques” (Silveira, 2014, p.38), ou seja, Silveira argumenta que a memória católica é moldada por alguns eixos fundamentais de longa duração, principalmente aqueles relacionados à moralidade, liturgia e política. Esses eixos são pontos centrais em torno dos quais emergem polarizações, com diferentes grupos dentro da Igreja e da sociedade se posicionando de maneiras diversas. Algumas pessoas aderem fervorosamente a esses eixos, defendendo-os vigorosamente, enquanto outras os atacam ou criticam. Essas dinâmicas de polarização e debate em torno dos eixos da moralidade, liturgia e política contribuem para a construção e manutenção da memória coletiva católica, influenciando a forma como a tradição e os ensinamentos da Igreja são interpretados e vivenciados ao longo do tempo.

Numa outra forma de conceber a Igreja Católica sendo a mesma Igreja Católica, uma fala trazida na pesquisa de Rolemberg (2020), retrata uma Igreja Católica com outras nuances:

[Um homem pergunta: mas qual é o projeto da pastoral para a ocupação “Deus é o Senhor”?] Deixe eu te dizer o que é a pastoral. Nós somos uma comissão da igreja católica que não segue o que a maioria dos padres e bispos desejam. A pastoral é autônoma em relação à igreja brasileira, porque ela não utiliza seu dinheiro. Meu salário por exemplo vem de uma organização católica alemã que arrecada fundos com os fiéis de lá. [...] Nós na pastoral, não propomos projetos. Temos na equipe dois advogados, um técnico agrícola, dois sociólogos, e o pessoal do escritório. Nós não temos muito conhecimento para vir aqui e dizer a vocês o que tem de fazer, apresentar um projeto, coisa do tipo. É verdade que defendemos a agro-ecologia, mas a gente não vem aqui com um projeto formatado. A gente não traz projeto, a gente traz formação. A pastoral não faz nada se vocês não estiverem organizados. [...] [Um senhor na assembléia: o apoio da pastoral é jurídico, então?] É jurídico, mas é ajudar a constituir uma associação, ou então ajudar fulano a plantar melhor uma coisa, e nós fazemos também formações” (Rolemberg, 2020, p. 50).

O que percebemos em tal excerto é que essa fala apresenta um retrato da atuação da pastoral em questão, destacando sua autonomia em relação à hierarquia da Igreja Católica brasileira e sua dependência financeira de uma organização católica alemã. A pastoral é descrita como uma comissão que não segue necessariamente a vontade da maioria dos padres e bispos, mas que atua de forma autônoma, especialmente por não utilizar recursos da Igreja Católica no Brasil. O interlocutor enfatiza que a pastoral não propõe projetos, mas oferece formação e apoio, especialmente nas áreas de agroecologia e organização comunitária. Ele destaca a presença de profissionais como advogados, técnicos agrícolas e sociólogos na equipe, indicando uma abordagem multidisciplinar e prática para lidar com as demandas da comunidade. A pastoral é descrita como oferecendo apoio jurídico e prático para a organização comunitária, ajudando na formação de associações e na melhoria das práticas agrícolas. Isso demonstra um compromisso prático e concreto com a melhoria das condições de vida da comunidade, ao mesmo tempo em que respeita sua autonomia e capacidade de organização.

O citado firma, ainda, que:

Nas minhas anotações de campo, após quatro meses, e várias dessas visitas, registrei que as ações me pareciam bastante ‘seculares’, e a isso voltarei. Todo o serviço, por assessoria pedagógica, jurídica e assistência técnica agrícola, apelava, eu repito, para um vocabulário de motivos que, exteriorizado, explícito e compartilhado, não trazia razões teológicas ou religiosas. Hoje tenho clareza que o problema – para mim, não para eles – era que o religioso, tal como entendia, não estava onde eu esperava. O convívio com os agentes que se autodeclaram católicos⁹ me fez aprender que eles traçavam outras fronteiras, embaralhando as minhas. Isso tinha a ver como mística e espiritualidade são operadores conceituais nesse mundo, e é preciso, para alguém que chega, como eu, ir atrás deles, fazê-los emergir nas interações conversacionais, alterando às vezes o quadro da situação para conversas mais formais/entrevistas, porque meus interlocutores raramente comentam sobre eles (Rolemberg, 2020, p. 53).

Assim, enquanto no catolicismo tradicionalista apresentava uma possível concepção de espiritualidade alicerçada no moralismo, dogmas e tradição, na perspectiva trazida por Rolemberg, a ideia de espiritualidade parece estar relacionada à forma como os agentes da pastoral atuam e vivenciam sua fé no contexto de suas atividades práticas. A espiritualidade é descrita como algo que não é explicitamente religioso ou teológico, mas que se manifesta nas ações e nas interações cotidianas dos agentes. O autor menciona que, inicialmente, suas anotações de campo não capturaram a dimensão espiritual da atuação desses agentes, pois ele esperava que a religiosidade se manifestasse de forma mais tradicional e evidente. No entanto, ao conviver com os agentes da pastoral, ela percebeu que a espiritualidade e a mística se expressavam de maneira diferente, através das práticas e das relações sociais estabelecidas por eles. A ideia central parece ser que a espiritualidade não se limita às práticas religiosas formais,

mas está presente nas atividades cotidianas e nas relações interpessoais, sendo um elemento fundamental da vida e da atuação dos agentes da pastoral.

Sofiati (2013), chega a dizer:

Na análise do catolicismo, a perspectiva adotada é a da existência de diferentes vertentes no interior da Igreja Católica no Brasil. Michael Löwy (2000), a partir dos estudos de Gramsci (2001), utiliza o termo “tendência” para descrever as diferenças existentes no interior da ic: tradicionalistas, modernizadores conservadores, reformistas e radicais. Ele identifica essas tendências a partir das relações sociais, principalmente as dos católicos com as várias formas de poder presentes na sociedade (Sofiati, 2013, p. 216).

Ou seja, para Sofiati (2013) dentro da Igreja Católica no Brasil existem diferentes vertentes ou tendências, cada uma com sua própria abordagem e posicionamento em relação a questões sociais, políticas e religiosas. Essas tendências são descritas por Michael Löwy, com base nos estudos de Gramsci, como tradicionalistas, modernizadores conservadores, reformistas e radicais. A análise dessas tendências é feita a partir das relações sociais dos católicos com diversas formas de poder na sociedade brasileira. Essa perspectiva aponta que o catolicismo não é monolítico, mas sim diverso e dinâmico, refletindo as diferentes visões e experiências dos fiéis dentro da igreja.

De forma mais ampliada, o mesmo autor afirma:

Nessa perspectiva, o conceito de “tendências orgânicas do catolicismo” é utilizado como instrumento para compreender os processos internos da Igreja Católica no Brasil. Essas tendências são assim definidas: 1) tradicionalistas: compostos por “um grupo muito pequeno de fundamentalistas, que defendem ideias ultrarreacionárias e às vezes até semifascistas”; 2) modernizadores conservadores: compostos por “uma poderosa corrente conservadora” extremamente “hostil à Teologia da Libertação e organicamente associada às classes dominantes”; 3) reformistas: compostos pelos moderados prontos “para defender os direitos humanos e apoiar certas demandas sociais dos pobres”; 4) radicais: compostos por uma “minoridade pequena, mas influente” de simpatizantes da Teologia da Libertação e solidária aos movimentos sociais” (Löwy, 2000, p. 66). Löwy constrói sua definição a partir da análise de Gramsci (2001), que desenvolve uma conceituação das disputas internas na Igreja Católica italiana, caracterizadas como distintas religiões em seu interior (Sofiati, 2013, p. 217).

Assim, ele conclui dizendo:

Portanto, com base no referencial de Löwy e Gramsci para análise da Igreja Católica, as tendências do catolicismo brasileiro podem ser classificadas inicialmente em: 1) tradicionalistas: compostos pelos movimentos Opus Dei, Tradição Família e Propriedade e Arautos do Evangelho; 2) modernizadores conservadores: setor no qual se insere o Movimento de Renovação Carismática Católica; 3) reformistas: entre os quais predominam as congregações que trabalham diretamente com educação, como lassalistas, salesianos e maristas; 4) radicais: compostos pelos setores ligados à Teologia da Libertação, como as ceBs, Pastorais Sociais, Pastorais da Juventude (Sofiati, 2013, p. 218).

Logo, ao se fazer uma análise da proposta baseada nos referenciais de Löwy e Gramsci temos uma interessante perspectiva sobre as tendências dentro do catolicismo brasileiro. Ao categorizar as tendências em tradicionalistas, modernizadores conservadores, reformistas e radicais, temos a diversidade de abordagens e perspectivas dentro da Igreja Católica no Brasil. Os tradicionalistas, representados por grupos como Opus Dei, Tradição Família e Propriedade e Arautos do Evangelho, são vistos como defensores de uma abordagem mais conservadora e ortodoxa da fé, valorizando a tradição e a autoridade da Igreja.

Os modernizadores conservadores, exemplificados pelo Movimento de Renovação Carismática Católica, buscam uma atualização da fé católica dentro de um quadro conservador, incorporando elementos de renovação espiritual e emocional, mas mantendo uma adesão firme aos ensinamentos tradicionais da Igreja. Os reformistas, representados por congregações como lassalistas, salesianos e maristas, enfatizam a importância da Educação e da ação social como formas de promover mudanças dentro da sociedade, mantendo uma ligação estreita com os ensinamentos da Igreja, mas buscando formas mais progressistas de atuação. Por fim, os radicais, ligados à Teologia da Libertação e representados por grupos como as comunidades eclesiais de base (CEBs) e Pastorais Sociais, buscam uma transformação mais profunda da sociedade, enfatizando a justiça social e a libertação dos oprimidos como parte integrante da mensagem cristã. Essa análise demonstra a complexidade e a riqueza do catolicismo brasileiro, mostrando que a fé católica é vivenciada e praticada de maneiras diversas, refletindo as diferentes perspectivas e abordagens dentro da própria Igreja. Também evidencia a capacidade da religião de se adaptar e dialogar com as realidades sociais, culturais e políticas do Brasil, mostrando sua relevância contínua na vida dos brasileiros.

Por isso, diante da diversidade de abordagens e formas de vivenciar a fé dentro da Igreja Católica no Brasil, a concepção de espiritualidade que parece ser possível é aquela que valoriza a pluralidade e a liberdade de expressão da fé. Em vez de buscar uma uniformidade ou unanimidade na prática religiosa, podemos conceber a espiritualidade como um caminho pessoal e único de busca por significado, transcendência e conexão com o divino. Essa concepção de espiritualidade reconhece que cada indivíduo tem sua própria jornada espiritual, influenciada por sua história de vida, cultura, valores e experiências religiosas.

Nesse contexto, a diversidade de práticas e perspectivas dentro da Igreja Católica pode ser vista como uma expressão da riqueza da experiência religiosa humana, onde diferentes pessoas encontram maneiras diversas de se relacionar com o sagrado. Essa abordagem também valoriza o diálogo interreligioso e a abertura para aprender com outras tradições espirituais, reconhecendo que a verdade espiritual pode se manifestar de diversas formas e em diferentes

contextos culturais e religiosos, ou seja, diante da diversidade de formas de vivenciar a mesma igreja e religião, podemos conceber uma espiritualidade que valoriza a individualidade, a diversidade e o diálogo, buscando uma compreensão mais ampla e inclusiva da experiência religiosa. Isso é o que parece como ideal, no entanto, penso que compreender acerca da espiritualidade da Igreja Católica no Brasil é se deparar com uma miscelânea, encontros e desencontros, e o que aparentemente pode parecer algo benéfico, tem a ver também com conflitos, violência e exclusão, mormente, quando observamos posicionamentos e formas extremistas de se viver o catolicismo.

Portanto, se há disputas e formas de realizar a experiência dita católica, pode se ter um ganho por um lado, com a diversidade, por outro, se abre uma fenda, a da guerra para se validar e legitimar enquanto membros do genuíno dito catolicismo. Sendo assim, embora encontremos acepções de espiritualidades na Igreja Católica no Brasil, ao que parece é que tal espiritualidade quando vivida no campo da unidade e da chamada intimidade individual com Deus com ganhos pessoais e coletivos, mostra-se sua face e que no campo de disputas, que não permite diálogos e nem dúvidas pode trazer prejuízos tanto pessoais como sociais.

2.2 Espiritualidade e a medicina: problematização e possibilidades

A relação entre espiritualidade e medicina tem sido objeto de interesse crescente tanto na prática clínica quanto na pesquisa científica. Ao depararmos com tal relação precisamos aprofundar a questão com acuidade e de forma a se aproximar, metaforicamente, de uma ação de um processo cirúrgico cerebral.

Azambuja e Garrafa (2010) em seu artigo “Testemunhas de Jeová ante o uso de hemocomponentes e hemoderivados”, destacam que a Bíblia é a principal fonte doutrinária para a recusa de sangue pelas Testemunhas de Jeová, que consideram o sangue como representante da alma e buscam a boa saúde. Os fiéis da Testemunha de Jeová aceitam hemoderivados frescos, mas rejeitam o sangue xenogênico. No entanto, a aceitação do sangue alogênico apresenta ressalvas doutrinárias, o que pode levar a conflitos legais, éticos e morais. Os profissionais de saúde tendem a focar na condição clínica dos pacientes, mas devem considerar sua religiosidade e autonomia. É importante incluir perguntas sobre religião na anamnese para evitar conflitos e proteger os direitos dos pacientes Testemunhas de Jeová. Os profissionais de saúde devem estar bioeticamente preparados para lidar com esses casos, respeitando a autonomia dos pacientes. A influência católica na cultura brasileira pode levar a uma supervalorização dos princípios da beneficência e do direito à vida, em detrimento da autonomia religiosa dos pacientes. A beneficência bioética deve considerar o bem do paciente de acordo com sua consciência. O

respeito à autonomia dos pacientes Testemunhas de Jeová é essencial, mas os profissionais de saúde enfrentam limitações legais ao respeitar suas escolhas. A relação entre profissionais de saúde e Testemunhas de Jeová é complexa e requer uma abordagem bioética ampla. Os autores chegam a dizer:

O respeito à autonomia dos pacientes testemunhas de Jeová por parte de médicos e dentistas é necessário. Todavia, somente será possível se houver autonomia destes profissionais perante o Estado. No Brasil, isso não ocorre, pois tais profissionais, caso respeitem a decisão do paciente e, por esta razão, o paciente sofra lesão/morte, o profissional será denunciado pelo crime correspondente ao resultado ocorrido. A relação dos médicos e dos dentistas com as testemunhas de Jeová é complexa, envolvendo diversos fatores clínicos, técnicos, sociais, pessoais, legais, religiosos e bioéticos, dentre eles, o pluralismo moral, a autonomia, o paternalismo e os problemas que a judicialização da saúde trazem. Neste sentido, hoje, um atendimento em saúde sem conflitos éticos e/ou morais exige mais do que “boa vontade” do profissional, exige a visão ampla do objeto do cuidado (o paciente) e a formação bioética destes profissionais (Azambuja; Garrafa, 2010, p. 710).

Os autores levantam questões importantes sobre a relação entre profissionais de saúde e Testemunhas de Jeová, mas também apontam para desafios e dilemas éticos que precisam ser abordados de forma mais ampla e equilibrada, considerando todos os princípios éticos relevantes e a complexidade das situações clínicas e sociais envolvidas. Assim, se por um lado, eles enfatizam a importância do respeito à autonomia dos pacientes Testemunhas de Jeová, o que é um princípio ético fundamental na relação médico-paciente. Reconhecem a complexidade da relação entre profissionais de saúde e Testemunhas de Jeová, levando em consideração diversos fatores que podem influenciar o cuidado e a tomada de decisões e destacam a necessidade de uma formação bioética dos profissionais de saúde para lidar com situações complexas e garantir um atendimento adequado.

Por outro lado, temos o perigo para a falta de autonomia dos profissionais de saúde perante o Estado, o que pode gerar conflitos éticos e dificultar o respeito à autonomia dos pacientes, bem como a ameaça de denúncia pelo crime correspondente se o paciente sofrer lesão ou morte após a recusa de tratamento por motivos religiosos pode criar um dilema ético para os profissionais de saúde, que podem se sentir coagidos a não respeitar a autonomia do paciente e, ainda, embora seja fundamental respeitar a autonomia dos pacientes, o texto parece dar pouca ênfase a outros princípios éticos importantes, como a beneficência e a não maleficência, que também devem ser considerados na tomada de decisões em saúde.

Willeman (2010) enfrenta o seguinte problema em sua pesquisa:

O caso concreto relatava expediente do Hospital Estadual Pedro Ernesto, dando conta da internação de uma jovem paciente, de apenas 21 anos de idade, no Centro de Terapia Intensiva (CTI), com quadro de síndrome de angústia respiratória,

necessitando receber ventilação mecânica, bem assim de procedimento de biópsia do pulmão, sendo ainda provável – à época - a necessidade de transfusão de sangue, já que a paciente estava classificada como “gravemente enferma”. Os médicos e professores do hospital estadual acima referido suscitaram dúvida acerca do procedimento a ser adotado, do ponto de vista jurídico, uma vez que a paciente apresentou ao Hospital documento padronizado, com algumas partes datilografadas e outras preenchidas à mão, por ela assinado juntamente com duas testemunhas, se declarando Testemunha de Jeová e que, mesmo se estivesse correndo perigo de morte, não desejava receber transfusão de sangue (Willeman, 2010, p. 155-156).

A situação descrita em seu artigo apresenta um conflito complexo entre o direito à crença religiosa e o dever do Estado de proteger a vida humana. Quando uma pessoa recusa tratamento médico necessário com base em crenças religiosas, surge a questão de até que ponto o Estado deve intervir para proteger a vida da pessoa, especialmente quando ela está em risco iminente de morte. No Brasil, o direito à liberdade religiosa é protegido pela Constituição Federal, assim como o direito à vida. Em casos de conflito entre esses direitos, o Estado geralmente busca garantir a preservação da vida, especialmente quando está em jogo a sobrevivência da pessoa. Nesse contexto, a comunidade médica muitas vezes defende a obrigatoriedade da realização de transfusões de sangue em pacientes que correm risco de morte, independentemente de suas crenças religiosas. Isso se baseia no princípio ético de que a vida deve ser preservada acima de tudo. É importante ressaltar que, em casos como esse, o ideal é buscar um equilíbrio entre o respeito à liberdade religiosa e a proteção da vida, buscando soluções que possam conciliar esses valores da melhor forma possível. Em algumas situações extremas, pode ser necessário recorrer à intervenção judicial para garantir a realização do tratamento médico necessário para salvar a vida do paciente.

Diz o autor que “Conforme se percebe, as Testemunhas de Jeová trazem consigo, como princípio religioso, decorrente de interpretação de passagens bíblicas, a impossibilidade de realização de tratamentos médicos que importem em transfusão de sangue, mesmo que em risco esteja a vida do paciente-crente” (Willeman, 2010, p. 158). É indubitável que a recusa das Testemunhas de Jeová em aceitar transfusões de sangue é um princípio fundamental de sua fé, baseado em interpretações específicas de passagens bíblicas. No entanto, essa posição levanta questões éticas e jurídicas complexas, especialmente quando confrontada com a necessidade médica de realizar transfusões para salvar vidas, o que faz levantarmos alguns pontos, como: a autonomia do paciente, incluindo a liberdade de praticar sua religião, é um princípio ético importante. No entanto, quando a recusa de tratamentos médicos essenciais pode resultar em danos sérios ou morte, entra em conflito com o princípio da beneficência, que visa o bem-estar do paciente. A interpretação das passagens bíblicas sobre transfusões de sangue é uma questão teológica complexa.

Enquanto as Testemunhas de Jeová interpretam essas passagens como proibindo transfusões, outras denominações cristãs interpretam de maneira diferente, permitindo-as em certas circunstâncias. A recusa de transfusões de sangue por motivos religiosos pode ter um impacto mais amplo na saúde pública, especialmente em casos de emergência ou escassez de sangue. Isso pode levantar questões sobre a responsabilidade social das organizações religiosas em relação à saúde coletiva. O direito à liberdade religiosa é um direito fundamental, mas pode haver situações em que o interesse coletivo na preservação da vida prevaleça sobre as crenças individuais. Assim, percebemos que a questão das transfusões de sangue para Testemunhas de Jeová envolve um equilíbrio delicado entre direitos individuais, princípios éticos e considerações médicas. A abordagem deve ser sensível às crenças religiosas, mas também deve priorizar a vida e o bem-estar dos pacientes.

Diante de tal questão, Willeman (2010), bem fundamentado juridicamente, propugna e afirma evidenciando o que a Lei do estado brasileiro tem seguido e como precisa se pautar:

Reforça-se, com isso, a tese de que em juízo de ponderação de valores²¹ entre o exercício momentâneo de uma crença religiosa que exponha a risco o direito à vida (e de existência) do cidadão e o dever do Estado de, por meio de seus profissionais da saúde (ou mesmo de médicos privados) de garantir a inviolabilidade do direito à vida (e da existência humana, como expressão maior do princípio da dignidade da pessoa humana), deve, a meu sentir, por força do disposto nos artigos 5º, caput, e 196, ambos da CRFB/88, atuar em defesa da vida e da existência humana (valor fundamental universal), até porque a inação do médico, agente do estado ou não, pode representar, para ele, severas punições administrativas, civis e criminais. Creio que a liberdade de religião e a laicidade do Estado não podem impedir o Poder Público de agir em defesa da vida humana ao ter ciência de que pessoas estão colocando em risco suas próprias vidas – por fundamento religioso – e podem vir a atingir a esfera jurídica de terceiros (no caso deste trabalho, a dos médicos, que acabam ficando em posição de vulnerabilidade caso deixem de atuar). Tenho que a proteção de um direito fundamental (liberdade de crença e religião) não pode esvaziar, por completo, o exercício de outro dever constitucional imposto, sobretudo, ao Estado, que é o de garantir a preservação da vida humana (Willeman, 2010, p. 176).

Nunes, Abílio e Silva (2019) discutem acerca do seguinte caso:

O caso que será analisado no presente artigo, objetiva e se destina a apresentar os fatos e desdobramentos referentes a um cidadão brasileiro testemunha de Jeová residente no estado do Amazonas que requer em vias judiciais que a União custeie um tratamento não coberto pelo Sistema Único de Saúde, tratamento este que facilmente seria realizado sem prejuízo ao erário público caso fosse possível a realização da transfusão de sangue negada em sua religião. Além disso, será observado questões quanto a liberdade religiosa e à saúde pública e as consequências de eventuais gastos acima dos limites suportados pelo Estado. [...] Segundo relatos do RE nº 979742/AM (BRASIL, 2017) - objeto de estudo do presente trabalho que neste tópico em partes se transcreve - no ano de 2017 a União, o Estado do Amazonas e o município de Manaus foram condenados pela Turma Recursal do Juizado Especial Federal do Amazonas e Roraima a custear um tratamento de saúde que atualmente não se encontra na rede do Estado para um cidadão por conta de suas convicções religiosas. Inicialmente, o indivíduo residente em Manaus requereu judicialmente uma cirurgia de artroplastia total primária cerâmica a ser realizada na cidade de Itu no interior do

Estado de São Paulo, além do custo da viagem, hospedagem, transporte e alimentação, tanto para si, como também para um acompanhante durante o período do tratamento (Nunes; Abílio; Silva, 2019, p. 516-517).

Os autores apontam que existe um conflito entre a autonomia individual e os deveres do Estado em garantir o bem-estar social, especialmente no contexto da recusa de tratamentos médicos por motivos religiosos, como no caso das Testemunhas de Jeová que se recusam a receber transfusões de sangue, destacando que o Brasil adota o princípio da dignidade da pessoa humana como fundamento do Estado Democrático de Direito, o que inclui o direito à saúde; o conflito entre o direito à liberdade religiosa das Testemunhas de Jeová e o dever do Estado de garantir o direito à saúde de todos os cidadãos. Abordam a responsabilidade dos médicos diante da recusa de tratamentos por motivos religiosos, ressaltando a necessidade de respeitar a autonomia dos pacientes, desde que não haja risco iminente à vida. Fazem referência a casos internacionais, como a lei francesa que proíbe o uso de véus islâmicos em locais públicos, para ilustrar questões relacionadas à liberdade religiosa e mostram a necessidade de ponderação entre princípios, como a isonomia e a liberdade religiosa, para resolver conflitos éticos e jurídicos complexos.

Assim, os autores fazendo uma análise profunda e contextualizada sobre os desafios éticos e jurídicos envolvendo a autonomia dos pacientes, a responsabilidade do Estado e dos profissionais de saúde, e a necessidade de ponderação entre princípios para garantir a justiça e o respeito aos direitos fundamentais, dizem:

A melhor interpretação que se extrai é de que o Estado não deve custear tratamento alternativo por convicções religiosas em face da administração pública, uma vez que a liberdade religiosa consiste na abstenção do Estado. Pode-se entender então dessa afirmativa que o Estado age sem interferir na escolha religiosa das pessoas, mas também de igual maneira não passa a custear a religião com tratamentos de saúde personalizados ou outras ações positivas que não estejam previstas na Constituição. Deste julgado em diante pode se perceber que os tribunais brasileiros adotam a laicidade estatal na forma da ação negativa do Estado em quaisquer casos que possam configurar privilégios religiosos em demandas que envolvem a administração pública. A próxima ementa trata-se de um pedido de uma testemunha de Jeová pelas vias administrativas por um medicamento que funcionaria como uma alternativa a determinado procedimento sem transfusão de sangue. Sendo o pedido em face de agravo de instrumento indeferido, uma vez que o medicamento não comprova a certeza da não necessidade de transfusão, o que acarreta em apenas mais custos para a administração pública em cima de uma incerteza (Nunes; Abílio; Silva, 2019, p. 526).

Diante disso os presentes autores afirmam, ainda:

Pode ser entendido de maneira geral que uma testemunha de Jeová no momento em que recusa a transfusão de sangue coloca em risco seu direito à vida e à saúde com o seu direito de liberdade de crença. Contudo, isto não acontece no caso estudado, visto que o requerente ao apresentar e exigir do Estado um tratamento opcional está

buscando na verdade justamente a conciliação destes elementos. Nesta vertente, o principal problema encontrado no âmbito deste recurso extraordinário encontra-se no conflito entre o direito à vida, à saúde e a liberdade religiosa, ou simplificando, o princípio da dignidade da pessoa humana em face aos princípios da razoabilidade e da isonomia. Assim, presente uma colisão de princípios, o ideal por parte dos doutrinadores estudados é que diferente da norma regra, os princípios por seu caráter abstrato devem ser equilibrados quando em conflito, de forma que nenhum necessariamente vede o outro, mas sim que haja uma relação harmônica entre eles ainda que prevaleça o mais prioritário. Nesse entendimento, é possível pensar que o Estado não poderia se omitir de prestar a assistência devida ao requerente por descumprimento desse preceito, pois o resultado que ele deve buscar no final da equação é o menos gravoso e imediatamente se pensaria em preservar uma vida humana. Entretanto, pelo posicionamento dos tribunais em casos semelhantes, é levado em consideração a primazia do interesse público sobre o interesse privado, não havendo como deixar de enxergar que o Estado possui alcance limitado financeiramente para conseguir cumprir de maneira eficaz todas as responsabilidades de direitos sociais que é obrigado, ainda mais no âmbito individual (Nunes; Abílio; Silva, 2019, p.531-532).

Ou seja, essa análise aponta para um dilema ético e jurídico relevante. Por um lado, ressalta-se a obrigação do Estado em garantir a assistência devida aos cidadãos, especialmente em situações que envolvem a preservação da vida humana. No entanto, é destacado que o Estado enfrenta limitações financeiras para cumprir plenamente suas responsabilidades, especialmente em relação aos direitos sociais. Desse modo, a referência à primazia do interesse público sobre o privado sugere que, em casos de escassez de recursos, o Estado pode ser levado a tomar decisões que priorizem o bem-estar coletivo em detrimento do individual. Isso pode gerar questionamentos sobre a justiça e equidade no acesso aos serviços públicos, especialmente na área da saúde, mas o que fica patente é que no Direito existe direito mais elevado que outro.

Alicerçada no mesmo campo científico, o do Direito, Xavier (2021) discutindo o caso de uma pessoa menor de dezoito anos, coaduna-se ao pensamento de Willeman, quando afirma acerca do problema em tela:

Sempre que houver procedimentos eficazes que substituam a transfusão, serão utilizados, a priori. Porém, os tratamentos alternativos às transfusões, que os Testemunhas de Jeová costumam trazer como possibilidades substitutivas de transfusão, não são indicados em todas as situações. Discute-se então, a violação do direito à vida e à saúde do absolutamente incapaz quando a recusa do seu tratamento decorre de motivos religiosos de seus pais. Sem vida, o menor não poderá exercer sua liberdade religiosa, de consciência e de crença no futuro, não podendo ter sua vida ceifada por motivos alheios aos seus, mesmo que sejam de seus representantes legais. Desta forma, a negativa da transfusão de sangue em incapazes por seus representantes legais, Testemunhas de Jeová, se configura uma clara violação ao direito à vida e à saúde do menor (Xavier, 2021, p. 54-55).

Em outras palavras, Xavier (2021) está argumentando que, embora as Testemunhas de Jeová prefiram utilizar tratamentos alternativos à transfusão de sangue, esses tratamentos nem sempre são eficazes ou adequados em todas as situações. Quando a recusa da transfusão de

sangue em um menor de idade é baseada em motivos religiosos de seus pais (que são Testemunhas de Jeová), isso pode resultar em uma violação do direito à vida e à saúde do menor. Ela destaca, assim, a preocupação com o fato de que, ao negar um tratamento médico comprovadamente eficaz e necessário para preservar a vida do menor, os pais ou representantes legais estão colocando em risco a vida e a saúde da criança por motivos que são externos à sua própria vontade e capacidade de decisão. Isso levanta questões éticas e legais sobre o conflito entre a liberdade religiosa dos pais e o direito à vida e à saúde da criança. A ideia é que, mesmo que os pais tenham o direito de exercer sua liberdade religiosa, esse direito não deve sobrepor-se ao direito à vida e à saúde da criança. Portanto, a recusa de um tratamento médico vital por motivos religiosos dos pais pode ser considerada uma violação desses direitos fundamentais da criança.

Diante disso, fica a questão que a espiritualidade das Testemunhas de Jeová perante certas questões ligadas à saúde ou questão médica, como a transfusão de sangue, é uma questão complexa e profundamente enraizada em suas crenças religiosas. Para as Testemunhas de Jeová, a aceitação de transfusões de sangue vai contra suas interpretações das Escrituras Sagradas, especificamente textos que proíbem o consumo de sangue. Essa proibição é vista como uma questão de obediência a Deus e de respeito à vida como um dom divino. Para as Testemunhas de Jeová, recusar uma transfusão de sangue é um ato de fé e uma expressão de sua identidade espiritual. Elas acreditam que existem alternativas médicas, como tratamentos sem sangue, que são aceitáveis e eficazes, ao ponto de questionarmos se as Testemunhas de Jeová têm uma espiritualidade à guisa que nessa tese estamos corroborando.

No entanto, Lucchetti e colaboradores (2020) debruçando acerca da relação espiritualidade e Medicina, partindo do conceito de espiritualidade como “uma busca pessoal para entender questões relacionadas ao fim da vida, ao seu sentido, sobre as relações com o sagrado ou transcendente que, pode ou não, levar ao desenvolvimento de práticas religiosas ou formações de comunidades religiosas” (Lucchetti *et. al.* 2020, p. 154), defende categoricamente que “O clínico deve saber o momento certo e a forma correta de se abordar essa dimensão, sem ofender ou julgar as preferências religiosas de cada paciente, de forma a exercer a Medicina de forma mais humana e integral possível” (Lucchetti, 2010, p. 153), ou seja, argumenta o quanto é fundamental para o clínico saber como abordar a dimensão religiosa de seus pacientes de maneira respeitosa e sensível. Isso inclui compreender a importância da religião na vida do paciente, sem julgamentos ou preconceitos, e estar preparado para discutir questões de saúde que possam estar relacionadas às crenças religiosas. Ao fazer isso, o profissional está contribuindo para uma prática médica mais humana e integral, levando em consideração não

apenas os aspectos físicos, mas também os emocionais, espirituais e culturais do paciente. Nesse mesmo tom, afirma:

Uma das perguntas mais realizadas pelos médicos em geral é qual a razão para abordar a espiritualidade do paciente. Inicialmente vale lembrar que muitos pacientes são religiosos e suas crenças os ajudam a lidar com muitos aspectos da vida. Além disso, as crenças pessoais dos médicos influenciam nas suas decisões, tanto por parte do paciente (tendo como exemplo o paciente que é Testemunha de Jeová que não aceita o uso de hemoderivados), como por parte dos próprios médicos (tendo como exemplo, médicos que se recusam a prescrever anticoncepcionais devido aos seus princípios religiosos). Mais do que isso, atividades e crenças religiosas estão relacionadas à melhor saúde e qualidade de vida, assim como os médicos que falam sobre as necessidades espirituais não são novidades, tendo suas raízes na história e muitos pacientes gostariam que seus médicos comentassem sobre suas necessidades espirituais. Estudos demonstram que a maioria dos pacientes gostaria que seus médicos abordassem sobre sua religião e espiritualidade, e relataram que sentiriam mais empatia e confiança no médico que questionasse esses temas, proporcionando o resgate da relação médico-paciente, com uma visão holística e mais humanizada. Torna-se claro na prática clínica que, na grande maioria das vezes, não é possível fragmentar o paciente em várias partes como social, biológica, psíquica e espiritual, afinal todas são interligadas e podem ser responsáveis pelas comorbidades, aderência aos medicamentos, sucesso ou fracasso no tratamento (Lucchetti *et. al.*, 2010, p. 154).

O que se sobressai desta assertiva é a importância da abordagem da espiritualidade dos pacientes na prática médica. Ele aponta que muitos pacientes são religiosos e que suas crenças desempenham um papel significativo em suas vidas, ajudando-os a lidar com vários aspectos da vida, incluindo questões de saúde. Além disso, menciona que as crenças pessoais dos médicos também influenciam em suas decisões, tanto no tratamento quanto na relação com o paciente.

A abordagem da espiritualidade é vista como uma forma de promover uma visão holística e humanizada da prática médica, resgatando a relação médico-paciente. O autor destaca que muitos pacientes desejam que seus médicos abordem esses temas e que isso pode levar a uma maior empatia e confiança na relação. A ideia de que não é possível fragmentar o paciente em partes separadas (social, biológica, psíquica e espiritual) é enfatizada, sugerindo que todas essas dimensões estão interligadas e podem influenciar a saúde e o sucesso do tratamento. Destarte, ao considerar a espiritualidade dos pacientes é importante não apenas por suas crenças pessoais, mas também por seu impacto na saúde e na relação médico-paciente, promovendo uma prática mais integral e humanizada da medicina.

Lucchetti *et. al.* (2020) não se limita a tratar da relevância da espiritualidade no campo da Medicina, também, endossa que

Os estudos têm demonstrado maior relação entre espiritualidade e religiosidade com a saúde mental, incluindo menor prevalência de depressão, menor tempo de remissão da depressão após o tratamento, menor prevalência de ansiedade e menor taxa de suicídio. Da mesma forma, estudos demonstram uma relação da espiritualidade com melhor qualidade de vida e maior bem estar geral. [...] Autores têm relacionado ainda

a espiritualidade com marcadores de imunidade, como interleucinas e marcadores de inflamação como proteína C-reativa. [...] Seguiram-se então, estudos voltados às populações específicas como no caso de mulheres com câncer de mama, em que a maior espiritualidade esteve diretamente relacionada ao número total de linfócitos, de células Natural Killer (NK) e de linfócitos T-helper e T-citotóxicos (Lucchetti, 2020, p. 155-156).

Reginato, Benedetto e Gallian (2016) defendem que a importância contínua da espiritualidade na vida humana, mesmo com os avanços do modelo biomédico na medicina. Mencionam a introdução de uma disciplina eletiva na Universidade Federal de São Paulo, chamada "Espiritualidade e Medicina", destinada a estudantes de medicina e enfermagem. O objetivo da disciplina seria o de promover o reconhecimento da dimensão espiritual dos pacientes e, conseqüentemente, um atendimento mais humanizado. Essa iniciativa reflete uma tendência global nas escolas de medicina de reconhecer a importância da espiritualidade na saúde e no tratamento de doenças. Ao integrar a espiritualidade no currículo acadêmico, os futuros profissionais de saúde são incentivados a considerar a dimensão espiritual dos pacientes em sua prática clínica, o que pode levar a uma abordagem mais holística e sensível às necessidades dos pacientes. Afirmam:

A dimensão da espiritualidade, mais do que acrescentar um novo conhecimento, é uma maneira de ver o universo dos acontecimentos numa nova perspectiva, outrora reduzida a uma visão tecnicista, em que uma abertura para a reflexão sobre questões essenciais e existenciais passa a ocorrer. A dimensão da espiritualidade diz respeito a um plano metafísico que não se limita a qualquer tipo de crença ou prática religiosa. Nela é contemplado o conjunto de emoções e convicções de natureza não material, os quais nos remetem a questões como o significado e o sentido da vida (Volcan, 2003). Assim, a espiritualidade não está vinculada necessariamente a uma fé religiosa em uma divindade específica. Na verdade, o ser humano é intrinsecamente espiritual, uma vez que tem a capacidade de autoconsciência, reflexão sobre si e autotranscendência. Lidar com a dimensão espiritual do ser humano em um mundo dominado pela fragmentação e tecnologia não é uma coisa fácil. Mas é também um tema instigante [...] (Reginato; Benedetto; Gallian, 2016, p. 240).

A discussão dos autores acerca do tema avança quando acentua a aceção de espiritualidade, dizendo que

O conceito de espiritualidade foi desvinculado de religião e espiritualidade foi definida como uma busca pessoal do transcendente, um recurso capaz de atribuir sentido e significado às angústias e dilemas que permeiam a existência humana. “É a forma (não religiosa) de se lidar com as questões mais profundas da subjetividade de cada um. É a esfera que transcende o concreto e o objetivo”, escreveu um estudante. Alguns discentes consideraram que a espiritualidade é inerente ao ser humano e permite lidar com aquilo que não pode ser visto e nem é palpável. Para alguns, a espiritualidade está ligada à fé: “Ser espiritual é ter fé, é acreditar em algo sem precisar de uma comprovação científica”. Espiritualidade também foi relacionada a um conjunto de crenças pessoais, as quais incluem o entendimento de que a vida não acaba com a morte e que há algo além desta dimensão física (Reginato; Benedetto; Gallian, 2016, p. 246).

Os autores sinalizam que a espiritualidade inclui componentes como necessidade de encontrar significado, razão e preenchimento na vida; a necessidade de esperança e vontade para viver, etc. A busca por significado é considerada essencial para a vida, e quando alguém não consegue encontrar significado, pode experimentar sentimento de vazio e desespero. Esses componentes da espiritualidade estão ligados a circunstâncias e situações comuns tanto para os pacientes quanto para os profissionais de saúde. Esses pontos ressaltam a importância da espiritualidade como uma dimensão fundamental da experiência humana, especialmente em contextos de saúde, onde a busca por significado e esperança pode desempenhar um papel significativo na forma como as pessoas enfrentam desafios e adversidades. Mais que isso, os autores, ainda, evidenciam a necessidade de humanização na área da saúde e destaca a importância da espiritualidade nesse contexto.

Muitos estudantes e jovens profissionais da saúde se sentem desamparados em relação ao ensino de humanização, pois não sabem como aplicar na prática o cuidado humanizado. A disciplina "Espiritualidade e Saúde" foi capaz de despertar nos alunos a reflexão sobre a desumanização presente na prática da saúde, onde profissionais muitas vezes ignoram o sofrimento dos pacientes. A pesquisa também resalta a relevância da espiritualidade como uma dimensão essencial do tratamento do paciente, principalmente em situações em que a tecnologia não pode mais oferecer soluções. A tríade de Frankl, que aborda sofrimento, morte e culpa, foi observada em um estudo que mostrou que a maioria dos pacientes deseja ser abordada sobre espiritualidade, especialmente em situações de doença grave ou proximidade da morte. O reconhecimento das crenças dos pacientes e a abertura para a comunicação com eles são fundamentais para um cuidado holístico e humanizado, que não se limita apenas à prescrição de medicamentos, mas também considera as necessidades emocionais e espirituais dos pacientes. Essa abordagem não só melhora os resultados clínicos, mas também contribui para uma prática médica mais compassiva e integral.

Os autores arrematam a questão, enfatizando que

A separação entre o corpo e o espírito, promovida principalmente pelo acelerado progresso científico-tecnológico, ocasionou um empobrecimento na avaliação do paciente na globalidade integrativa das suas dimensões biológicas, psicológicas, sociais e espirituais. Se, por um lado, os recursos tecnológicos, cada vez mais sofisticados, ampliaram a nossa capacidade de penetrar no universo molecular da constituição humana, por outro, eles promoveram uma diminuição da sensibilização em relação aos sentimentos humanos, o que, certamente, resultou em uma deterioração da imprescindível relação profissional da saúde-paciente (Reginato; Benedetto; Gallian, 2016, p. 251).

Entretanto, esse destaque dos autores acima citados, à separação entre corpo e espírito promovida pelo progresso científico-tecnológico, resultando em uma avaliação empobrecida do paciente e do perigo de se ficar só nos avanços tecnológicos, podendo reverberar em uma deterioração da relação profissional entre profissionais de saúde e pacientes, eles, ainda, fazem uma ressalva que parece ser pertinente ao dizerem:

No interior dos sentidos e dos sentimentos esconde-se a transcendência da natureza humana, manifesta na sua espiritualidade que pode se concretizar em ritos e devoções de uma crença religiosa. Esta influência no processo saúde-doença não deveria ficar à margem do estudante que se prepara para uma visão holística na assistência do seu futuro paciente. Ao paciente, esta percepção não foi retirada pela história do avanço tecnológico, assim como ainda não o foi ao jovem estudante quando este é apresentado, nos primeiros anos de estudo, a uma prática fundamentada no modelo tecnicista. Esta experiência didática com os estudantes veio reforçar que, para um preparo adequado do aluno que se dirige à área da saúde, o campo da espiritualidade não pode ser avaliado como curiosidade ou uma possibilidade, mas uma exigência necessária declarada pelos próprios estudantes. Exigência requerida não somente para a formação profissional, mas também para a formação pessoal do aluno. A inserção de uma disciplina que colabore nesta formação poderá favorecer o desenvolvimento de futuros profissionais, os quais estejam mais atentos e aptos a acolher e a compreender as necessidades espirituais do paciente no seu processo saúde-doença, como um recurso a ser utilizado na melhora da qualidade do seu acompanhamento, oferecendo uma proposta concreta de solução às queixas frequentes da desumanização do sistema de saúde. Essas afirmações se baseiam principalmente nas manifestações da maioria dos graduandos em sua avaliação da disciplina Espiritualidade e Saúde (Reginato; Benedetto; Gallian, 2016, p. 252).

Inoue e Vencine (2017) argumentam que o paradigma dos cuidados em saúde está passando por uma transformação significativa, evoluindo de uma abordagem focada principalmente na fisiopatologia para uma abordagem mais global e integrativa. Nesse novo paradigma, o paciente é considerado em sua totalidade, levando em conta suas crenças, valores e sentimentos. Essa abordagem mais holística reconhece a importância da dimensão espiritual e emocional na saúde e no bem-estar do paciente, além dos aspectos físicos.

Essa mudança de paradigma reflete uma maior sensibilidade e compreensão das necessidades e experiências dos pacientes, buscando proporcionar um cuidado mais abrangente e humanizado. Dizem que “A dimensão espiritual é retratada como atribuição significativa ao sofrimento de uma doença, e como meio de esperança frente às variações do estado de saúde” (Inoue; Vencine, 2017, p. 127) e que um maior envolvimento espiritual está positivamente relacionado com diversos aspectos do bem-estar, como o psicológico, alegria, satisfação com a vida, expectativa de vida, saúde melhorada e menor incidência de ansiedade e depressão. Esses resultados sugerem que a espiritualidade desempenha um papel importante na promoção da saúde mental e física, bem como na qualidade de vida das pessoas.

Desse modo, segundo os autores, a medicina moderna muitas vezes negligencia a importância da fé e da esperança no tratamento dos pacientes, devido a uma abordagem reducionista e mecanicista. É necessário superar esse modelo biomédico, que enfatiza apenas o aspecto físico da doença e fragmenta o cuidado. A espiritualidade é fundamental para o bem-estar e a saúde, podendo influenciar positivamente o tratamento e a percepção da doença. Ela fornece explicação para o adoecimento, conforto emocional, otimismo e suporte social. Além disso, está associada a hábitos de vida saudável e melhor qualidade de vida. Para eles, “O paciente deve ser compreendido em sua totalidade, sendo necessário ter uma visão completa da saúde, que aborde o sujeito em todas suas dimensões incluindo as questões religiosas e espirituais, as quais podem repercutir positivamente sobre o seu tratamento e enfrentamento da situação vivida” (Inoue; Vencine, 2017, p. 127). Assim, se “As indagações que dizem respeito à espiritualidade e saúde buscam entender como as condutas religiosas e as crenças intervêm na saúde e nas outras perspectivas do indivíduo” (Inoue; Vencine, 2017, p. 129), por outro, “É possível observar uma transformação no paradigma dos cuidados em saúde, o qual passa de uma abordagem fisio-patológica para uma abordagem global, que vê as necessidades espirituais como parte complementar as necessidades físicas, amparando o paciente a partir das suas crenças, valores e sentimentos (Inoue; Vencine, 2017, p. 129) e inferem, fazendo uma defesa através de sua pesquisa ao dizer: “Este trabalho reuniu evidências, com base em pesquisa literária, que a espiritualidade e/ou religiosidade possui influência sobre a saúde física dos adoentados e que a mesma atua de maneira positiva resultando, na maioria dos casos, em melhora” (Inoue; Vencine, 2017, p. 129).

Na pesquisa de Ferreira *et. al.* (2018), encontramos que estudantes têm expectativa de uma abordagem mais integral e espiritual do ser humano na grade curricular. Eles desejam que a educação em saúde considere não apenas o aspecto físico, mas também o emocional, social e espiritual das pessoas, reconhecendo a importância dessas dimensões para a saúde e o bem-estar geral. Essa abordagem mais holística pode contribuir para uma formação mais completa e sensível dos profissionais de saúde, preparando-os para lidar de forma mais eficaz com as necessidades e desafios dos pacientes. Ferreira *et. al.* (2018) faz a diferença entre religiosidade e espiritualidade, dizendo:

[...] religiosidade se refere ao envolvimento do indivíduo com um sistema organizado de crenças, práticas, rituais e símbolos, utilizados para facilitar o acesso ao transcendente, engajando-o em afiliação religiosa e comunidade definidas. Espiritualidade, por sua vez, consiste na busca individual por significado e sentido da vida e de suas relações com o transcendente ou sagrado, podendo incluir ou não uma participação religiosa formal, sendo de mensuração mais difícil do que religiosidade (Ferreira *et. al.*, 2018, p. 68).

Mostrando a relevância da espiritualidade acrescenta:

Alguns estudos têm enfatizado que o cuidado em saúde deve abordar os indivíduos de forma integral, abrangendo os aspectos biológicos, psicológicos e sociais, mas acrescentando a questão espiritual à experiência humana. Este conceito ultrapassa a concepção mecanicista do homem, responsável pela assistência fragmentada, e incorpora dimensões subjetivas, mas importantes, dos indivíduos. Na busca da visão integral, a abordagem da R/E tem sido um meio eficaz de aprimorar o cuidado nos estados de saúde e doença (Ferreira *et. al.*, 2018, p. 69).

Explicitamente o excerto acima realça a importância de uma abordagem integral no cuidado em saúde, que considere não apenas os aspectos biológicos, psicológicos e sociais, mas também a dimensão espiritual da experiência humana. Essa abordagem vai além da visão mecanicista do homem, que muitas vezes resulta em uma assistência fragmentada, e reconhece a importância das dimensões subjetivas na saúde e na doença. A citação de Ferreira *et al.* (2018) sugere que a abordagem da religiosidade e espiritualidade tem sido eficaz para aprimorar o cuidado em saúde, indicando que a inclusão dessas dimensões pode contribuir para uma visão mais holística e sensível do paciente. Isso ressalta a necessidade de os profissionais de saúde considerarem a espiritualidade como parte integrante da experiência humana e não apenas como um aspecto secundário ou marginal, que pode contribuir para uma prática mais sensível, eficaz e humanizada na área da saúde.

A pesquisa de Esporcatte *et. al.* (2020) evidencia que a integração da espiritualidade de forma sistemática e profunda na prática clínica tem sido recomendada como forma de transmitir aos pacientes a certeza de sua posição no centro dos cuidados. Isso implica reconhecer a espiritualidade como uma dimensão fundamental da experiência humana e incorporá-la de maneira significativa no processo de tratamento e cuidado. Para de Esporcatte *et. al.* (2020, p. 307) há “Um consistente e crescente corpo de evidências indica que a religiosidade e espiritualidade têm um marcante impacto, geralmente positivo, sobre a saúde e bem-estar, em especial: menores níveis de mortalidade geral, depressão, suicídio, uso/ abuso de substâncias e melhor qualidade de vida”.

Na busca pela aceção de espiritualidade, dialogando com várias fontes, Esporcatte *et. al.* chegam a definir espiritualidade como um conjunto de valores morais, mentais e emocionais que influenciam o pensamento, comportamento e atitudes nas relações intra e interpessoais. Além disso, a espiritualidade é vista como um aspecto dinâmico e intrínseco da humanidade, onde as pessoas buscam significado, propósito, transcendência e experimentam relacionamentos com o eu, a família, os outros, a comunidade, a sociedade, a natureza e o sagrado. Essa busca por espiritualidade pode ser expressa através de crenças, valores, tradições

e práticas, e pode incluir não apenas religião, mas também aspectos mais amplos como expressões artísticas, relações com a natureza e humanismo secular, que valoriza as relações humanas, valores morais e éticos, como perdão, altruísmo e gratidão, sem referência ao transcendente.

Um ponto interessante apontado por esses autores é o de realizar uma anamnese ou história espiritual do paciente. Esporcatte *et. al.* (2020) o cuidado espiritual na prática clínica envolve a anamnese espiritual, que consiste em um conjunto de perguntas que convidam os pacientes a compartilhar suas crenças e práticas religiosas ou espirituais, especialmente em relação à saúde. É fundamental entender as crenças do paciente, identificar interferências nos cuidados de saúde, avaliar a força espiritual que o ajudará a enfrentar a doença, oferecer empatia e apoio, e identificar conflitos ou sofrimentos espirituais que exigem avaliação especializada. A abordagem deve ser sensível e não promover visões religiosas ou seculares, respeitando a liberdade do paciente. Profissionais de saúde devem mostrar-se acolhedores e, se necessário, solicitar a participação de indivíduos treinados na área para lidar com questões espirituais de forma mais íntima e eficaz. Essa abordagem pode ser feita naturalmente durante a entrevista, principalmente em casos graves, crônicos ou de grande envolvimento emocional. Existem instrumentos como o FICA, HOPE, SPIRIT e FAITH, que podem ajudar na avaliação espiritual. O cuidado espiritual especializado é importante, mas deve ser realizado por profissionais capacitados, respeitando as escolhas e crenças individuais do paciente.

QUESTIONÁRIO HOPE: H – Há fontes de esperança? Quais são suas fontes de esperança, conforto e paz? A que você se apegua nos tempos difíceis? O que lhe dá apoio e faz você andar para a frente? O – Organização religiosa Você se considera parte de uma religião organizada? Isso é importante? Faz parte de uma comunidade? Isso ajuda? De que formas sua religião ajuda você? Você é parte de uma comunidade religiosa? P – Práticas espirituais pessoais Você tem alguma crença espiritual que seja independente da sua religião organizada? Você crê em Deus? Qual é a sua relação com ele? Que aspectos da sua espiritualidade ou prática espiritual ajudam mais? (oração, meditação, leituras, frequentar serviços religiosos?) E – Efeitos no tratamento Há algum recurso espiritual do qual você está sentindo falta? Há alguma restrição para seu tratamento gerada por suas crenças? QUESTIONÁRIO FICA: F- fé/crença – Você se considera religioso ou espiritualizado? Você tem crenças que ajudam a lidar com os problemas? Se não tem, o que dá significado à vida? I – impotência/influência – Que importância você dá para a fé e as crenças religiosas na sua vida? A fé ou as crenças já ajudaram você a lidar com estresse ou problemas de saúde? Você tem alguma crença que pode afetar decisões médicas ou o seu tratamento. C – comunidade – Você faz parte de alguma comunidade religiosa ou espiritual? Ela lhe dá suporte? Como? Existe algum grupo de pessoas que você realmente ama ou é importante para você? Há alguma comunidade (igreja, templo, grupo de apoio) que lhe dê suporte. A – ação no tratamento – Como você gostaria que o médico considerasse a questão R/E no seu tratamento? Indique algum líder religioso/espiritual da sua comunidade. CSI— MEMO: 1. Suas crenças religiosas/espirituais lhe dão conforto ou são fontes de estresse? 2. Como estas crenças influenciariam suas decisões médicas se você ficasse realmente doente? 3. Você possui algum tipo de crença espiritual que pode influenciar ou conflitar com suas decisões médicas? 4. Você é membro de alguma comunidade

espiritual ou religiosa e ela lhe dá suporte? 5. Você possui alguma necessidade espiritual que deva ser abordada por alguém? HISTÓRIA ESPIRITUAL (American College of Physicians): 1. A fé (religião/espiritualidade) é importante para você nesta doença? 2. A fé tem sido importante para você em outras épocas da sua vida? 3. Você tem alguém para falar sobre assuntos religiosos? 4. Você gostaria de tratar de assuntos religiosos com alguém? (Esporcatte *et. al.*, 2020, p. 309)

Quadro 1. Questionário SPIRIT para anamnese espiritual.

Domínio	Sugestão de Perguntas
S: Sistema de crenças espirituais	Você tem uma afiliação religiosa formal? Você tem uma vida espiritual que é importante para você?
P: Espiritualidade pessoal	De que maneira sua espiritualidade é importante para você?
I: Integração com uma comunidade espiritual	Você pertence a algum grupo ou comunidade religiosa ou espiritual?
R: Práticas ritualizadas e restrição	Quais práticas específicas você realiza como parte da vida religiosa ou espiritual?
I: Implicações para a assistência médica	Você gostaria de discutir implicações religiosas ou espirituais da assistência à saúde?
T: Eventos terminais	Existem aspectos particulares dos cuidados médicos que você deseja renunciar ou recusou por causa de sua religião / espiritualidade?

Fonte: Esporcatte *et. al.* (2020) (adaptado).

Dizem, trazendo e fazendo, uma ressalva importante:

Em nosso meio, a atividade de cuidados espirituais é frequentemente exercida por formas variadas de capelania, principalmente no modelo confessional, ou por profissionais da área da saúde mental enquanto em outros países, a capelania não-confessional assume o papel central das intervenções. Estes profissionais, quando certificados, devem possuir conhecimento amplo e ecumênico, com rigoroso código de ética que exige respeito e proíbe o proselitismo de modo que as crenças e escolhas pessoais de cada paciente sejam respeitadas e o conjunto de aspectos ligados à espiritualidade sejam utilizados para o benefício da saúde e do bem-estar do paciente (Esporcatte *et. al.*, 2020, p. 310).

Essa ressalva é importante porque destaca a diversidade de abordagens e modelos de cuidados espirituais existentes em diferentes contextos culturais e sociais. Ela enfatiza a necessidade de respeitar a pluralidade de crenças e práticas espirituais dos pacientes, garantindo que os cuidados espirituais sejam prestados de forma sensível, sem impor uma visão religiosa específica. Além disso, destaca a importância da formação e certificação adequadas dos profissionais que realizam esses cuidados, assegurando que possuam o conhecimento e a ética

necessários para atender às necessidades espirituais dos pacientes de maneira respeitosa e eficaz.

Quadro 2. Desenvolvimento de instrumentos de aferição de espiritualidade.

Conceitos (áreas de aferição)	Classificação funcional: operacionalização dos conceitos
Espiritualidade Geral	Expressão cognitiva: medir atitudes e crenças Ex: “Você acredita que a meditação tem valor?”
Necessidades espirituais	Expressão comportamental: medir comportamentos Ex: “Com que frequência você vai à igreja?”
Enfrentamento (coping) ou suporte espiritual	Expressão afetiva: medir sentimentos Ex: “Você se sente em paz?”

Fonte: Esporcatte *et. al.* (2020) (adaptado).

Quadro 3. Índice de Religiosidade da Universidade de Duke (DUREL).

1. Com que frequência você vai a uma igreja, templo ou outro encontro religioso? (religiosidade organizacional).
() Mais do que uma vez por semana 2. () Uma vez por semana 3. () Duas a três vezes por mês 4. () Algumas vezes por ano 5. () Uma vez por ano ou menos 6. () Nunca
2. Com que frequência você dedica o seu tempo a atividades religiosas individuais, como preces, rezas, meditações, leitura da bíblia ou de outros textos religiosos? (religiosidade não-organizacional).
() Mais do que uma vez ao dia 2. () Diariamente 3. () Duas ou mais vezes por semana 4. () Uma vez por semana 5. () Poucas vezes por mês 6. () Raramente ou nunca
A seção seguinte contém três frases a respeito de crenças ou experiências religiosas. Por favor, anote o quanto cada frase se aplica a você. (religiosidade intrínseca).
3. Em minha vida, eu sinto a presença de Deus (ou do Espírito Santo).
() Totalmente verdade para mim 2. () Em geral é verdade 3. () Não estou certo 4. () Em geral não é verdade 5. () Não é verdade
4. As minhas crenças religiosas estão realmente por trás de toda a minha maneira de viver.
() Totalmente verdade para mim 2. () Em geral é verdade 3. () Não estou certo 4. () Em geral não é verdade 5. () Não é verdade
5. Eu me esforço muito para viver a minha religião em todos os aspectos da vida.
() Totalmente verdade para mim 2. () Em geral é verdade 3. () Não estou certo 4. () Em geral não é verdade 5. () Não é verdade.

Fonte: Esporcatte *et. al.*, (2020) (adaptado).

Quadro 4. Escala de qualidade de vida da Organização Mundial da Saúde, módulo de Espiritualidade, Religiosidade e Crenças Pessoais (WHO-SRPB).

Conexão a ser ou força espiritual • Até que ponto alguma ligação a um ser espiritual ajuda você a passar por épocas difíceis? • Até que ponto alguma ligação com um ser espiritual ajuda você a tolerar o estresse? • Até que ponto alguma ligação com um ser espiritual ajuda você a compreender os outros? • Até que ponto alguma ligação com um ser espiritual conforta/tranquiliza você?
Sentido na vida • Até que ponto você encontra um sentido na vida? • Até que ponto cuidar de outras pessoas proporciona um sentido na vida para você? • Até que ponto você sente que a sua vida tem uma finalidade? • Até que ponto você sente que está aqui por um motivo?
Admiração • Até que ponto você consegue ter admiração pelas coisas a seu redor? (p. ex: natureza, arte, música) • Até que ponto você se sente espiritualmente tocado pela beleza? • Até que ponto você tem sentimentos de inspiração (emoção) na sua vida? • Até que ponto você se sente agradecido por poder apreciar (“curtir”) as coisas da natureza?
Totalidade & integração • Até que ponto você sente alguma ligação entre a sua mente, corpo e alma? • Quão satisfeito você está por ter um equilíbrio entre a mente, o corpo e a alma? • Até que ponto você sente que a maneira em que vive está de acordo com o que você sente e pensa? • Quanto as suas crenças ajudam-no a criar uma coerência (harmonia) entre o que você faz, pensa e sente?
Força espiritual • Até que ponto você sente força espiritual interior? • Até que ponto você pode encontrar força espiritual em épocas difíceis?

• Quanto a força espiritual o ajuda a viver melhor? • Até que ponto a sua força espiritual o ajuda a se sentir feliz na vida?
Paz interior • Até que ponto você se sente em paz consigo mesmo? • Até que ponto você tem paz interior? • Quanto você consegue sentir paz quando você necessita disso? • Até que ponto você sente um senso de harmonia na sua vida?
Esperança & otimismo • Quão esperançoso você se sente? • Até que ponto você está esperançoso com a sua vida? • Até que ponto ser otimista melhora a sua qualidade de vida? • Quanto você é capaz de permanecer otimista em épocas de incerteza?
Fé • Até que ponto a fé contribui para o seu bem-estar? • Até que ponto a fé lhe dá conforto no dia-a-dia? • Até que ponto a fé lhe dá força no dia-a-dia? • Até que ponto a fé o ajuda a gozar (aproveitar) a vida?

Fonte: Esporcatte *et. al.*, 2020, p. 311 (adaptado).

Esporcatte *et. al.* (2020) ainda. Diz:

O cuidado centrado no paciente pressupõe a compreensão plena por parte dos profissionais de saúde sobre os aspectos diretamente envolvidos na temática da espiritualidade, não apenas nos que diz respeito aos processos de manutenção da saúde e de adoecimento, mas principalmente no fato de que os pacientes e seus familiares trazem a demanda e esperam ser abordados nos seus conteúdos pessoais transcendentais. Diversos questionários estão disponíveis e validados, tanto para a prática clínica como para pesquisas, para os quais se espera progressiva familiaridade com seus domínios e sensibilidade na sua utilização (Esporcatte *et. al.*, 2020, p. 312).

Esporcatte *et. al.* (2020) assim, patenteia acerca do quanto a espiritualidade é fundamental na saúde e no bem-estar dos pacientes, especialmente em situações de doenças graves, crônicas ou terminais. Apesar disso, muitos profissionais de saúde enfrentam desafios na abordagem da espiritualidade, como falta de formação adequada, incertezas sobre a receptividade dos pacientes e falta de tempo. Para que essa abordagem seja eficaz, argumentam, que é fundamental que os profissionais estejam preparados e abertos para discutir questões

espirituais de forma sensível e respeitosa, transformando cada interação em uma oportunidade para avaliar as necessidades espirituais dos pacientes e a promoção da saúde de modo o mais integral possível.

Portanto, à guisa de concluir sem ter pretensões de exaurir, destacamos que a dimensão espiritual do ser humano influencia a saúde e o bem-estar das pessoas de várias maneiras. Em termos de prática clínica, muitos profissionais de saúde reconhecem a importância da espiritualidade na vida dos pacientes e estão mais abertos a discutir questões espirituais durante o atendimento. A espiritualidade tem fornecido aos pacientes conforto, esperança e um senso de significado em meio à doença e ao sofrimento.

Além disso, estudos sugerem que a espiritualidade pode ter efeitos positivos na saúde física e mental, incluindo uma melhor capacidade de lidar com o estresse, uma atitude mais positiva em relação à vida e até mesmo uma recuperação mais rápida de certas doenças. Do ponto de vista da pesquisa, há um interesse crescente em explorar cientificamente a relação entre espiritualidade e saúde. Estudos têm investigado, por exemplo, como a espiritualidade pode influenciar a resposta do sistema imunológico, a progressão de doenças crônicas, a dor crônica e a saúde mental. Embora os mecanismos exatos dessa relação ainda não sejam totalmente compreendidos, há evidências crescentes de que a espiritualidade pode desempenhar um papel importante na promoção da saúde e na recuperação de doenças. Portanto, a relação entre espiritualidade e medicina é complexa e multifacetada, e há cada vez mais reconhecimento da importância de abordar a espiritualidade na prática clínica e na pesquisa em saúde. Integrar cuidados espirituais holísticos e centrados no paciente pode levar a melhores resultados de saúde e bem-estar para os pacientes.

2.3 Espiritualidade e Psicologia: alguns apontamentos

Alguns teóricos vinculados à Psicologia ao longo da história conceberam o ser humano como um ser biopsicossocialespiritual, apoiando a complexidade e a interconexão de aspectos biológicos, psicológicos, sociais e espirituais em sua natureza. Entre eles, podemos citar Carl Jung (2015), que enfatizou a dimensão espiritual na Psicologia. Em sua perspectiva, a espiritualidade era um aspecto fundamental da psique humana e da jornada de individuação. Ele via a espiritualidade não apenas como uma questão de crença religiosa, mas como uma expressão mais profunda do eu e da relação do indivíduo com o mundo e o cosmos. Jung acreditava que a busca por significado e propósito era inerente à natureza humana, e muitas vezes essa busca se manifestava em formas religiosas ou espirituais. Ele explorou conceitos como o inconsciente coletivo, que continha imagens arquetípicas e padrões universais de

pensamento e comportamento, incluindo aqueles relacionados à espiritualidade. Para Jung, a jornada espiritual era também uma jornada de integração das partes desconhecidas ou reprimidas da psique, o que ele chamava de processo de individuação. Isso envolvia entrar em contato com os aspectos mais profundos do self, confrontar os próprios demônios interiores e integrar essas partes para alcançar uma maior totalidade. Ele reconhecia que as tradições religiosas desempenhavam um papel importante na vida das pessoas, mas também enfatizava a importância de uma espiritualidade pessoal e individualizada. Jung encorajava as pessoas a explorar seus próprios mitos pessoais e símbolos, em vez de adotar cegamente os sistemas de crenças de outras pessoas.

Abraham Maslow (2008), conhecido por postular uma teoria da hierarquia das necessidades e sua abordagem humanista da Psicologia, também abordou a espiritualidade em suas ideias. Maslow (2008) entendia que a espiritualidade estava relacionada ao conceito de autorrealização, que era o ápice da hierarquia das necessidades. Maslow via a autorrealização como a realização plena do potencial humano, incluindo aspectos espirituais, criativos e transcendentais. Ele acreditava que, para alcançar a autorrealização, as pessoas precisavam satisfazer suas necessidades básicas, como as necessidades fisiológicas, de segurança, de amor e de estima, antes de poderem se dedicar à busca de significado e propósito mais elevados. No entanto, Maslow não via a espiritualidade como algo exclusivamente ligado à religião organizada. Para ele, a espiritualidade poderia se manifestar de várias formas, incluindo experiências de pico (como momentos de profunda conexão com algo maior do que o eu), criatividade, amor altruísta e engajamento significativo no mundo. Maslow também falava sobre o conceito de "experiência B", que se referia a estados de consciência onde as pessoas transcendiam o eu e se sentiam parte de algo maior e mais significativo. Essas experiências podiam levar a uma maior apreciação da vida, uma sensação de harmonia e integração e uma compreensão mais profunda do significado da existência.

Viktor Frankl, psiquiatra e sobrevivente do Holocausto, conhecido por sua abordagem da logoterapia, uma forma de psicoterapia que se concentra no sentido e propósito da vida, apontava que a espiritualidade desempenhava um papel central na busca do sentido da vida. Frankl (2017) defendia que o ser humano é impulsionado por uma busca de significado, e que encontrar esse significado era essencial para a saúde mental e o bem-estar. Ele argumentava que, mesmo nas condições mais adversas, como os campos de concentração, as pessoas poderiam encontrar significado em suas vidas, e isso as ajudaria a sobreviver e a manter a esperança. Para Frankl (2017), a espiritualidade não estava necessariamente ligada a uma religião organizada, mas sim à capacidade do indivíduo de encontrar um propósito maior, algo

que transcendesse o eu. Ele enfatizava a importância de assumir a responsabilidade por encontrar sentido em suas próprias vidas, mesmo em face do sofrimento e da adversidade. Frankl (2017) também falava sobre a importância de enfrentar o sofrimento com coragem e dignidade, e via isso como uma forma de encontrar significado e propósito. Ele argumentava que, ao enfrentar o sofrimento com uma atitude de aceitação e resiliência, as pessoas podiam transcender suas circunstâncias e encontrar um sentido mais profundo em suas vidas.

Lima Neto (2013) destaca que, baseado em Scheler, Frankl defende que, embora os animais compartilhem muitos aspectos da vida emocional, instintiva, da memória associativa e da inteligência prática com os seres humanos, há algo qualitativamente diferente no ser humano, que ele chama de aspecto espiritual. Esse aspecto espiritual envolve a capacidade única do ser humano de ter experiências espirituais, de buscar significado e propósito na vida, de refletir sobre si mesmo e sobre o mundo de maneira abstrata, e de agir com base em valores e ideais. Essa distinção é central na filosofia de Scheler, que destaca a importância da dimensão espiritual na compreensão da natureza humana. Aquela, a dimensão espiritual, como destacada por Scheler, ressalta a capacidade do ser humano de fazer escolhas autênticas e significativas. Enquanto os aspectos anímicos podem influenciar e impulsionar o comportamento humano de maneira factual e instintiva, a dimensão espiritual permite ao ser humano agir de forma mais consciente e orientada por valores e significados que ele mesmo atribui à sua existência. Essa capacidade de escolha autêntica é vista como uma característica distintiva da humanidade, resultante da combinação única de impulsos anímicos e da espiritualidade.. Assim, sem de modo firme, Lima Neto (2013) declara:

Conhecer devidamente os significados e as implicações que a dimensão espiritual trás na constituição da Logoterapia demonstra-se, portanto, indispensável e imprescindível para o entendimento do pensamento de Viktor Frankl e para uma atuação responsável enquanto logoterapeuta. O apelo do pai da Logoterapia, ao longo do desenvolvimento de sua abordagem, foi pela tematização da humanidade potencialmente presente no homem. Sua luta foi pela humanização da psicoterapia e das práticas de saúde como um todo e pela ressignificação do conceito de humanismo, acrescentando sua qualidade eminentemente existencial. Este é o sentido do conceito de espírito em Logoterapia, este é o seu verdadeiro legado, seu valor e sua importância dentro da abordagem do sentido da vida (Lima Neto, 2013, p. 228).

Desse modo, podemos inferir que Viktor Frankl ao desenvolver a Logoterapia, que se concentra na busca de sentido como a principal motivação humana, também defende que a espiritualidade não está necessariamente ligada a uma religião específica, mas sim à busca por um sentido mais profundo na vida. Ele acreditava que a espiritualidade era uma dimensão fundamental da existência humana e que as pessoas encontram significado na vida por meio de experiências, relacionamentos, trabalho e até mesmo no sofrimento. Frankl enfatizou a

liberdade de escolha que os seres humanos têm, mesmo nas circunstâncias mais adversas, e a importância de assumir a responsabilidade por suas próprias vidas e escolhas. Para ele, a espiritualidade está intrinsecamente ligada à capacidade de encontrar significado em todas as situações da vida.

Nessa busca de organizar um mundo de sentido, Franco (2013), ao tratar de Psicologia e espiritualidade, afirma que a espiritualidade vem sendo estudada desvinculada do universo cristão e da ideia de deus e cada vez mais vinculada a uma característica do ser humano. Historicamente, o termo espiritualidade está ligado a um conceito cristão ocidental e que, muitas vezes, espiritualidade foi confundido com religiosidade ou com alguém que frequentava uma religião. Conforme Franco (2013), é preciso estarmos atentos às mudanças, pois “semântica e historicamente, os termos têm sofrido revisões conceituais, a partir de processos históricos, como a secularização, e de avanços teóricos, como é o caso das abordagens humanísticas em relação à espiritualidade e de arranjos dentro do próprio contexto religioso” (Franco, 2013, p. 399). Assim, hodiernamente, espiritualidade pode ser entendida como “busca pessoal de sentido, autorrealização, autonomia em relação às instituições, autenticidade, espontaneidade, criatividade, liberdade, mal-estar em relação à materialidade do mundo, crença\fé” (Franco, 2013, p. 402).

Consonante a Franco, Amatuzzi (2005) propugna que a espiritualidade não tem a ver, necessariamente, com pertencer ou não a uma religião, ser teísta ou ateu, crente ou não em Deus, com ou sem religião, mas, é inerente a todos os humanos, chegando a afirmar que “podemos vislumbrar a presença diversificada de uma grande sede de espiritualidade, que brota mesmo fora dos caminhos normais da religiosidade instituída” (Amatuzzi, 2005, p. 15). Aliás, a concepção e o fruto para o citado autor são interessantes. Ele chegou a dizer o seguinte a respeito da espiritualidade:

[...] desponta por toda parte uma sensibilidade nova, que vai rompendo o clima de hegemonia da utilidade, da eficácia e manipulação, e anuncia a possibilidade de um novo olhar sobre o mundo, capaz de captar o gratuito e misterioso, a maravilha e o sublime. A grande obra da espiritualidade e da mística é justamente sensibilizar o sujeito para captar o “outro lado das coisas”, perceber aquilo que está sempre presente, mas escapa ao olhar desatento. Fazer a experiência do mistério gratuito não é romper com o mundo e a realidade envolvente, mas entrar em profunda comunhão com toda a realidade e ir sempre além (Amatuzzi, 2005, p. 15).

Percebemos explicitamente que a visão de espiritualidade de Amatuzzi destaca uma sensibilidade renovada que emerge, rompendo com a hegemonia da utilidade, eficácia e manipulação. Quando enfatiza a importância de um novo olhar sobre o mundo, capaz de perceber o gratuito, o misterioso, a maravilha e o sublime, Amatuzzi sinaliza que a grande obra

da espiritualidade e da mística é sensibilizar o indivíduo para perceber o "outro lado das coisas", aquilo que está sempre presente, mas que escapa ao olhar desatento. Desse modo, dentro dessa perspectiva, ressalta a importância da conexão com o mundo e com os outros de uma maneira mais profunda e significativa, transcende as preocupações meramente utilitárias e enfatiza a beleza e o mistério da existência, indo sempre além, sem deixar de ser uma experiência extra-humana, mas radicalmente humana, como afirma: “A espiritualidade não é algo que ocorre para além da esfera do humano, mas algo que toca em profundidade sua vida e experiência” (Amatuzzi, 2005, p. 15).

Em Amatuzzi (2005) a espiritualidade embora dialogue, mas diverge de religião e religiosidade porque estas tendem a forma, ao instituído, presunção exclusivista particularista, ao sempre assim, enquanto aquela tem a ver com transformação contínua, com dinâmica, com dilatação, com humildade, desapego, gratuidade, com movimento anárquico, como ele mesmo diz:

os verdadeiros buscadores espirituais são aqueles que, sem romper seus vínculos fundamentais, vivem o desafio de ampliar e enriquecer suas crenças para melhor desfrutar e captar a visão do mistério sempre maior. [...] A vida espiritual não é um acontecimento que ocorre unicamente no interior da pessoa, deslocada de qualquer referencial prático e existencial (Amatuzzi, 2005, p. 24-26).

Amatuzzi (2005) ressalta, ainda, ancorado em Joao da Cruz, considerado um místico da Igreja Católica que aquele que só conhece a sua religião não a conhece de fato, pontuando acerca do particularismo ser algo que não compõe a espiritualidade. A defesa de Amatuzzi é que a espiritualidade não tem lugar secundário no campo da Psicologia, mas precisa vir para o palco de sua atuação.

Seguindo nessa mesma linha de pensamento, Paiva que é tarefa da Psicologia realizar uma investigação acerca do que há de psíquico em todos os fenômenos humanos, ressaltando que “em certo sentido tudo é psicológico, embora o psicológico não seja tudo” (Paiva, 2005, p. 32). Assim, pautando-se em Pargament, Paiva (2005) afirma:

a espiritualidade vem sendo definida em contraste com a religião de duas maneiras principais: primeiro, por religião entende-se o organizacional, o ritual, e o ideológico, e por espiritualidade o pessoal, o afetivo, o experiencial e o thoughtful; segundo a religião inibe a potencialidade humana, e espiritualidade é a busca de sentido, de unidade de conexão e transcendência (Paiva, 2005, p. 32).

Diante disso, Paiva (2005) argumenta que a Psicologia, embora possa divergir da religião como lugar institucionalizado, de rituais e formas tradicionais, que tem ensinamentos ortodoxos, uma rigidez enfadonha, obsolescência, atitudes reacionárias e moralismo, se une e busca a espiritualidade porque ela tem a ver com espontaneidade, informalidade, criatividade e

universalidade, autenticidade, liberdade, expressão individual religiosa ou não, acima de tudo porque a espiritualidade é uma forma de se ter e viver “o amor pensado à vida” (Paiva, 2005). Como afirma Teixeira: “a espiritualidade não é algo que ocorre para além da esfera do humano, mas algo que toca em profundidade sua vida e experiência. A espiritualidade traduz a força de uma presença que escapa à percepção do humano, mas ao mesmo tempo provoca no sujeito o exercício de percorrer e captar esse sentido onipresente” (Teixeira, 2005, p. 15).

Para Giovanetti (2005), se espiritualidade não quer dizer estar vinculado a uma religião institucionalizada, mas tem, a ver com mergulhar em si mesmo, captar a profundidade das coisas, considerar sentimentos e emoções, cultivar valores e significados, captação do simbólico, usar da reflexão para descobrir o mais profundo do humano, auscultar a si mesmo, e que a “espiritualidade pertence a todo mundo, embora ela não seja cultivada por todo homem (e seja) um modo de ser, uma atitude de base a ser vivida em cada momento e em toda circunstância” (Giovanetti, 2005, p. 138-139), há todo sentido e significado que espiritualidade e Psicologia, embora distintas, são complementares e até certa medida necessárias uma à outra. Giovanetti (2005) chega a dizer que

[...] a espiritualidade é uma atividade do nosso espírito, e não necessariamente implica em fé em algum ser transcendente, característica necessária na vivência da religiosidade. É por isso que Boff diz que a espiritualidade tem que ver com a experiência, e não com dogmas, ritos ou celebrações. O termo “espiritualidade” designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens” (Giovanetti, 2005, p. 137).

Essa concepção de espiritualidade está alinhada à visão proposta pelo autor citado, Leonardo Boff (2001), que a apresenta como uma força de mudança tanto pessoal quanto social. Segundo Boff (2001), a espiritualidade transcende as fronteiras das religiões institucionalizadas e está ligada à busca de significado e propósito na vida. Ele a define como uma dimensão fundamental da experiência humana, capaz de promover uma transformação pessoal profunda, reconectando as pessoas consigo mesmas e com o sagrado, além de conferir um sentido mais profundo à existência. Além disso, Boff (2001) ressalta o papel da espiritualidade como uma força de transformação social, inspirando ações de justiça, solidariedade e cuidado com o meio ambiente. Ele também destaca a importância de reconhecer a interconexão de todas as coisas e promover um relacionamento harmonioso com a natureza, o que pode contribuir para resgatar o sentido do sagrado na vida cotidiana e apreciar plenamente a beleza e a maravilha do mundo ao nosso redor. De modo geral, Boff oferece uma visão holística da espiritualidade, destacando seu potencial transformador tanto a nível individual quanto coletivo.

Em seu livro "Covid-19: a Mãe Terra contra-ataca a Humanidade", Boff (2020) oferece uma reflexão profunda sobre o significado espiritual da pandemia e sobre as lições que podemos aprender com ela para construir um mundo mais justo, solidário e sustentável, relacionando a pandemia ao conceito de espiritualidade, argumenta que esta tem a ver com consciência ecológica ou relação mais harmoniosa com a natureza; solidariedade e compaixão ou maior valorização dos laços humanos e a cuidar uns dos outros; transformação espiritual, que significa repensar nossos valores e prioridades e a buscar um sentido mais profundo na vida; reverência pela vida ou reverência pela vida em todas as suas formas, que é um respeitar a interconexão de todas as coisas; responsabilidade ecológica ou viver de forma mais sustentável e em harmonia com a natureza.

Em “Saber Cuidar”, Boff (1999) enfatiza uma espiritualidade que não é apenas individual, mas também comunitária e cósmica. Ele vê a espiritualidade como uma forma de se reconectar com o sagrado, não apenas em rituais religiosos, mas também na vida cotidiana e nas relações com os outros e com o mundo. Assim, ele entende a espiritualidade como uma força transformadora que pode nos ajudar a enfrentar os desafios do mundo moderno e a viver de forma mais harmoniosa com a natureza e com os outros seres humanos.

Boff (2006), enfatiza que a espiritualidade não é algo estático ou externo, mas sim um processo interno e transformador que ocorre no âmago do ser humano, afetando sua maneira de ver o mundo, de se relacionar consigo mesmo, com os outros e com o divino, chegando a afirmar que a “Espiritualidade é aquilo que provoca no ser humano uma mudança interior” (Boff, 2006, p. 13), ou seja, a espiritualidade não como um conjunto de crenças ou práticas externas, mas como um fenômeno interno, uma experiência que ocorre no âmago do ser humano; espiritualidade não é apenas uma questão de conhecimento intelectual ou de rituais externos, mas sim algo que afeta profundamente a pessoa em nível emocional, psicológico e até mesmo físico; espiritualidade como um processo dinâmico e em constante evolução, que não se limita a um momento ou evento específico, mas que está em curso ao longo da vida de uma pessoa e que a espiritualidade não pode ser imposta de fora para dentro, mas deve surgir de uma experiência íntima e pessoal do sagrado ou do transcendente.

Viera (2014), faz uma análise acerca da espiritualidade dos sem religião, propondo uma concepção de espiritualidade numa perspectiva de que ela é constituinte da realidade humana. Pautado no filósofo, Marià Corbi, argumenta que a espiritualidade sem religião é um tema de interesse crescente nos últimos anos, à medida que mais pessoas buscam formas de explorar e nutrir sua dimensão espiritual fora das estruturas religiosas tradicionais. Nesse sentido, a espiritualidade não religiosa, na perspectiva de Marià Corbi, significa abordar a espiritualidade

desvinculada de instituições religiosas, ou seja, que a espiritualidade pode ser uma busca pessoal e interior por significado e transcendência, sem a necessidade de dogmas religiosos ou rituais específicos, alicerçada na autonomia da pessoa pela busca de sua própria espiritualidade. Portanto, a espiritualidade sem religião é uma jornada que envolve autorreflexão, autoconhecimento e autotransformação. Ela se concentra na exploração da conexão entre pessoa e o universo, na busca de propósito e significado na vida, e na promoção do crescimento pessoal e moral, que chegam a ser desenvolvidas através de práticas espirituais que podem ser realizadas independentemente de uma afiliação religiosa. Isso pode incluir meditação, ioga, contemplação, leitura filosófica e psicologia, entre outras atividades que promovem a expansão da consciência e o desenvolvimento espiritual. Assim, a espiritualidade não religiosa está intrinsecamente ligada à ética, no sentido de que, uma busca espiritual sincera deve levar a uma maior consciência de nossas responsabilidades éticas para com os outros e o mundo. Isso implica a prática da compaixão, da empatia e da busca de um mundo mais justo e equitativo. Por isso, tal espiritualidade tem a ver com busca pessoal e liberdade.

Pinto (2009) aponta que a espiritualidade faz parte da estrutura do sujeito, enquanto religiosidade, do processo, portanto, espiritualidade é anterior à religião, sendo a espiritualidade dimensão humana, já a religião, não, embora, não negue o valor nem da religiosidade, muito menos da religião. Sua discussão acentua que se a espiritualidade é inerente ao ser humano, a religiosidade não o é, uma vez que se há pessoas “arreligiosas”, não é possível uma pessoa não-espiritual. Se a espiritualidade é parte integrante da personalidade, a religiosidade é parte acessória, embora importante para a maioria das pessoas, especialmente, mas não unicamente, por ser precioso meio de inserção comunitária e cultural. De todo modo, a espiritualidade não tem necessariamente relação com a religião. Ela “significa a possibilidade de uma pessoa mergulhar em si mesma e tem relação com valores e significados” (Pinto, 2013, p. 681). Assim, a espiritualidade está ligada a pessoa ter uma vivência tal que o capacita a mudar interiormente, ter uma integração consigo e com o outro.

Tal acepção de espiritualidade está pautada na sua concepção de ser humano que é de que é um ser “fundamentalmente, composto por três dimensões articuladas, o corporal, o psíquico (ou mental) e o espiritual, um ser que vive em uma cultura, pela qual é configurado – mas não determinado – social, geográfica e historicamente” (Pinto, 2013, p. 679), numa perspectiva de que “cada pessoa só pode ser compreendida como integrante de um campo, acrescenta a esses três níveis a culturalidade, compreendida especialmente como a vivência da geografia, da época, dos conhecimentos disponíveis e dos costumes” (Pinto, 2013, p. 681), sendo a dimensão física correspondente ao mundo sensório-corporal; o psiquismo, que são impulsos, instintos,

energias espontâneas, como algo que acontece sem nosso controle; e a espiritual, que Pinto, na esteira na Fenomenologia de Husserl, a explica da seguinte maneira: “se o corpo mostra a necessidade de líquido, a sede, se, em seguida, o psiquismo provê o impulso para pegar um copo e o desejo por determinado líquido, há uma dimensão capaz de controlar e determinar se este movimento desejado se dará, ou não, e essa dimensão é o espírito” (Pinto, 2013, p. 482).

Desse modo, Pinto (2013) aponta que o ser humano não é gerido nem pelo físico, nem tanto pelo psíquico, pela dimensão espiritual, pois ela “intervém com fantasia, simbolização, conhecimento, controle e sentido” (Pinto, 2013, p. 482), sendo a espiritualidade necessária para o ser humano agir com consciência – “possibilidade de nos darmos conta do que fazemos a cada momento” (Pinto, 2013, p. 482), porque consciência se dá quando há uma confluência entre as três dimensões o capacitando a falar o que está falando e a executar o que está executando. Nesse sentido, Pinto (2013) concebe a espiritualidade através de alguns elementos, como ética, valores, reflexão, sentido de vida, como afirma:

[...] a espiritualidade está especialmente presente na possibilidade da hierarquização dos valores (ética), nas decisões, na reflexão profunda sobre a existência e sobre os impulsos psíquicos, e, fundamentalmente, na necessidade que tem o ser humano de tecer um sentido para a sua vida, de ter um bom motivo e um horizonte para continuar vivendo. A espiritualidade se caracteriza, essencialmente, por ser o lugar da lida com os valores, dos aprofundamentos, da fundamentação das escolhas, dos projetos e, por via disso, da tecedura de sentidos e eventualmente do sentido para a vida. Ela é também o lugar da responsabilidade existencial, a capacidade de responder adequadamente às demandas da vida. É essa responsabilidade existencial que sustenta aquilo que nos norteia, abre horizontes, aponta rumos em direção ao desenvolvimento de nossa própria humanidade, orienta nossa moralidade (Pinto, 2013, p. 683).

Em suas palavras, fica explícito que ao compreendermos o ser humano, precisamos incluir a dimensão espiritual, ou seja, que o ser humano o é enquanto ser que tem espiritualidade e espiritualidade é peculiar ao ser humano e que ela pode ser desenvolvida ou não, mas no que pensa Pinto (2013), para existir aquilo que chamamos de amadurecimento humanos, há necessidade de desenvolver a dimensão espiritual.

Portanto, diante do exposto é indubitável a relação entre espiritualidade e Psicologia como objeto de interesse crescente na área da saúde mental, destacando-se como um campo de estudo e prática que valoriza a dimensão espiritual do ser humano como parte integrante do processo psicoterapêutico. Uma abordagem acurada dessa relação reconhece a importância da espiritualidade na promoção do bem-estar psicológico e no enfrentamento de desafios emocionais. A espiritualidade pode ser entendida como a busca por significado e propósito na vida, bem como a conexão com algo maior do que nós mesmos. Para muitas pessoas, a espiritualidade desempenha um papel fundamental na sua saúde mental, fornecendo conforto,

esperança e um senso de paz interior. Em contrapartida, a Psicologia oferece ferramentas e abordagens científicas para compreender e lidar com questões emocionais e mentais. Quando combinadas de forma proativa, a espiritualidade e a Psicologia podem oferecer uma abordagem mais holística e integrativa para a saúde mental.

A espiritualidade permite o desenvolvimento de elementos cruciais ao humano, como o sentido profundo do ser, que ajudam a pessoa a dar sentido às suas experiências e a lidar com o estresse e a adversidade. Por sua vez, a Psicologia fornece técnicas e estratégias para promover a autoconsciência, a resiliência, o desenvolvimento pessoal, o aprender a lidar consigo e a ser protagonista de sua história. Além disso, a integração da espiritualidade na prática psicológica pode ajudar a abordar questões existenciais e transcendentais, como a busca de significado, a aceitação da morte e a experiência de conexão com algo maior. Isso pode ser especialmente relevante em situações de crise ou trauma, onde a espiritualidade pode fornecer um apoio emocional significativo. Dito de outra forma, a relação proativa entre espiritualidade e Psicologia destaca a importância de uma abordagem holística e integrativa para a saúde mental, reconhecendo a dimensão espiritual como um aspecto essencial do bem-estar humano. Ao combinar os *insights* da Psicologia com o desenvolvimento espiritual, é possível promover uma maior compreensão de si mesmo, um senso mais profundo de propósito e uma maior resiliência emocional.

2.4 A espiritualidade a partir de Francesc Torralba

O teólogo e filósofo, espanhol, Francesc Torralba, por sua vez, propõe o conceito de espiritualidade, a partir da concepção de ser humano como “uma unidade multidimensional, interior e exterior, dotado de um dentro e de um fora, como uma única realidade multifacetária, capaz de operações muito distintas em virtude das diferentes inteligências que existem nele” (Torralba, 2012, p. 9). Assim, Torralba (2012) defende que todo ser humano independente ou não de pertencer a uma tradição religiosa, tem espiritualidade e que esta, entre coisas, dá sentido à sua vida.

Partimos da tese segundo a qual o ser humano goza de um sentido espiritual, padece de uma necessidade de uma ordem espiritual que não pode desenvolver nem satisfazer de outro modo senão cultivando e desenvolvendo sua inteligência espiritual. Essas necessidades são comuns a todos os seres humanos. É essencial identificá-las e expressá-las, assim como encontrar inteligentemente formas para dar-lhes respostas, pois disso dependem a felicidade e seu bem-estar integral. Partimos da convicção de que o esquecimento desta dimensão conduz a um grave empobrecimento (Torralba, 2012, p. 12-13).

O que fica explícito, na fala do teórico, é que a ausência da espiritualidade no sujeito humano, pode acarretar vários tipos de sofrimentos, pacifismo, alienação, enfim, um estado de morbidez, mesmo que tenha outros tipos de inteligência, pois, podem ter perda de sentido pessoal. Assim, espiritualidade em Torralba, é inata. Entretanto. O fato de ser inato não significa que não tenha que ser desenvolvida.

A sensibilidade espiritual, ou espiritualidade, é, essencialmente, uma transformação de pessoa que exige um trabalho sobre si mesmo, um trabalho sobre o próprio eu. Gera uma qualidade de ser que é o ponto de partida do saber espiritual. Um duplo movimento é necessário para alcançar esse fim: um processo de interiorização e, simultaneamente, um movimento de superação de ego que se abre aos outros, à natureza e a tudo quanto existe. ... Gera relações profundas e verdadeiras.... capaz de intuir os elementos que unem, o que subjaz em todos, o que permanece para além das individualidades... capacita para o pensamento existencial e crítico, para contemplar criticamente a natureza da existência, a realidade, o universo, o espaço, o tempo (Torralba, 2012, p. 40-41).

Sendo assim, Torralba concebe a espiritualidade como aquela que “é especificamente humana, faculta para aspirações profundas e íntimas, para desenvolver uma visão da vida e da realidade integrando, conectando, transcendendo e dando sentido à existência” (Torralba, 2012, p.43). De um modo geral, pode-se dizer que teoria acerca da espiritualidade de Torralba (2012) constitui uma perspectiva teórica que possibilita a compreensão do modo como seres humanos lidam consigo e com o outro, com o sentido da sua existência, com questões intrapessoal e interpessoal, sobretudo, lida com consigo de um modo integral. No entanto, essa nova forma de conceber a espiritualidade se apresenta, não como uma questão de dizer que a espiritualidade clássica, vinculada a ideia cristã ocidental, esteja inequívoca ou até já está superada, mas, talvez, um questionar-se, primeiro – superarmos o padrão dualista\fragmentado do ser humano por uma proposta de unidade multidimensional\plural\integral – segundo, que ao que tem acontecido, a nova concepção de espiritualidade não é imperativo de uma transcendência (Deus, deuses) e sim uma prerrogativa ou imperativo do humano.

Nesse sentido, uma vez que a espiritualidade se encontra desenvolvida ou em desenvolvimento, vai o capacitando para compreender as questões existenciais de modo mais profundo, para se conectar com aquilo que é existente, intuindo elementos que realizam união e perceber aquilo que está para além das individualidades das pessoas, sobressaindo, capacidade de pensar de modo existencial e crítico, produção de um sentido pessoal, guiar a existência cotidiana por meio de uma sabedoria livre, de fazer experiências religiosas e interpretações de símbolos religiosos, com a ressalva que a espiritualidade “é um dado antropológico, não uma questão de fé” (Torralba, 2012, p. 42), ela “é especificamente humana, faculta para aspirações profundas e íntimas, para desenvolver uma visão da vida e da realidade integrando, conectando,

transcendendo e dando sentido à existência” (Torralba, 2012, p.43). Com isso, Torralba, segue a concepção de que o ser humano, não é dual – matéria e alma (espírito) – mas multidimensional, pois a espiritualidade, não nega, mas intensifica as vivências no e do ser humano, dando um sentido integral, como afirma: “A vida espiritual não é uma vida paralela à vida corporal. Está intimamente unida a ela. Quem a cultiva, vive mais imensamente cada sensação, cada contato, cada experiência, cada relação interpessoal” (Torralba, 2012, p. 44).

A questão, aqui, para Torralba (2012) é que o fato de se dizer que o ser humano tem uma dimensão espiritual, não quer dizer que se se nega ou se despreza a dimensão física, antes, significa que a dimensão física não corresponde ao ser humano em sua totalidade, mas que a espiritualidade o catapulta e o permite viver uma vida com mais qualidade do que aquele que não a desenvolve, pois quando uma pessoa tem uma “prática do diálogo, do exercício físico e do deleite musical, entre outras possibilidades” (Torralba, 2012, p.45), mostra que tal pessoa cultiva a espiritualidade. Esta é uma possibilidade que o humano não só satisfaça suas necessidades mais básicas, biológicas, sem prejudicar o outro e com uma capacidade de ir além do biológico, como no ato sexual, mantendo uma capacidade de se doar ao outro, fluidez, abertura, irradiação, que só possível naquele que não se fecha em si mesmo, ao ponto de “quando um ser humano nega sua força espiritual e, de alguma maneira, trata de extingui-la, contudo, sem poder suprimi-la, transformar-se em um ser obscurecido e débil, ao mesmo tempo fechado em si mesmo, um ser onde não há espaço para nenhuma outra coisa” (Torralba, 2012, p. 48). Nesse sentido, mesmo que uma pessoa tenha participação efetiva numa denominação religiosa ou se apresente como alguém religioso, no entanto, em seu cotidiano, sua prática é de alguém com características fechadas em si, inferimos, a partir do que traz Torralba, que tal pessoa não desenvolveu a espiritualidade. Como defendem Cotta e Campos, ao propor uma definição de espiritualidade, afirma que ela “fundamenta-se, pois, na pressuposição de que a existência não deve ser entendida como uma passagem solitária e egocêntrica pela terra, mas como uma oportunidade de fazer a diferença na vida do outro e de alcançar a harmonia consigo mesmo e com o mundo” (Cotta; Campos, 2022, p. 88).

Torralba explicita que se trata de que as nossas sociedades precisam cultivar a dimensão espiritual se pretende sobreviver aos efeitos devastadores tanto da velocidade, como do funcionalismo e de valores econômicos, que carregam o desbotamento do sentido e de uma visão global da existência, acarretando frustração e vazio para as pessoas, pois a anemia espiritual impede diálogo, indagação sobre a vida, de dar sentido à existência, ao mundo em que vive, pensar sobre o que precisa fazer da vida, já que espiritualidade é abertura, movimento, dinamismo, totalidade da vida humana. Ela provoca uma mudança de consciência, do fechado

em si para se voltar à ligação e experiência ao outro, procurando transformar o mundo, vendo-o como uma unidade.

La reivindicación de lo espiritual es el síntoma de un profundo cambio de mentalidad en el mundo occidental, del nacimiento de una nueva consciencia. Está emergiendo un nuevo paradigma, una nueva sensibilidad espiritual que se abre camino como consecuencia de la insatisfacción de la sociedad materialista y consumista. Empezamos a entender que la felicidad personal no es ajena a la felicidad de los otros, que la conexión profunda entre todos es clave para transformar el mundo. El cultivo de la inteligencia espiritual será decisivo para alcanzar tal unidad (Torralba, 2021, p. 68).

A necessidade de reivindicação da dimensão espiritual, que faz irmos para além do materialismo teórico e prático, ou seja, ideológico, como em Darwin, Freud, Conte e Marx, não basta e nem contempla o todo do ser humano, reduzindo-o a dimensão corporal, social e psicológica, que embora relevante, se torna insuficiente para contemplar toda realidade e complexidade humana. A dimensão espiritual do humano, religioso ou não, é aquela que comum e transversal a todo ser humano, porque ela engloba necessidades inalienáveis à saúde, bem-estar e integralidade humana, como as: “Necessidade de sentido, de reconciliação consigo mesmo e com a própria vida, de reconhecimento da própria identidade como pessoa, de ordem, de vontade, de liberdade, de pertença, necessidade de orar, necessidade simbólico-ritual e de solidão e de silêncio” (Torralba, 2012, p. 53). Diante disso, de forma quase preceptora, Torralba afirma que “a espiritualidade, seja laica ou religiosa, ateia ou teísta, panteísta ou politeísta, horizontal ou vertical, é uma riqueza do ser humano que não se pode subestimar” (Torralba, 2012, 57), que possibilita a melhor vivência e sentido corporal, social e psicológico. Uma pessoa com a dimensão espiritual desenvolvida não só tem um corpo como algo material, mas o ver como instrumento de ação e criatividade; a social passa a ter uma outra perspectiva, a da pessoa ser um ser de mudanças significativas na coletividade, e psicológica, especialmente, a emocional, a pessoa não só distingue suas emoções e as dos outros, mas com espiritualidade, passa a ter capacidade de emanar emoções positiva, como o entusiasmo, como dar um outro sentido, no tempo e espaço, para sentimentos negativos, como “inveja ou ressentimento, que entorpecem gravemente o desenvolvimento de um projeto pessoal ou profissional” (Torralba, 2012, p. 65).

Torralba (2012) propugna e chega a fazer uma distinção que parece um tanto inusitada, a de que, embora, outros seres vivos possam ter a habilidade de linguística, emocional, interpessoal, a espiritual é peculiar ao ser humano. Este é o único ser vivo que possui uma inteligência espiritual, que “permite ao ser humano, por um lado, interrogar mais pelo sentido da existência, e, por outro, buscar respostas plausíveis a esta pergunta. [...] Ele está aberto a

realidades e a valores que dão à sua vida dignidade. Seja qual for a formulação concreta, ‘Vale a pena viver?’, ‘A vida tem sentido?’, ‘O que posso esperar?’” (Torralba, 2012, p. 68). São indagações que falam acerca do quanto somos misteriosos, que tocam diretamente a nós e a tudo que nos rodeia, superar aparências e aprofundar as coisas. Isso possibilita o viver humano enquanto humano, pois “para que seu viver possa ser chamado de humano, o ser humano tem necessidade de o viver valha a pena, que tenha sentido” (Torralba, 2012, p. 69), em outras palavras, a espiritualidade dar valor aquilo que vale a pena sacrificar na vida, faz encontrar quais as razões de viver, aquilo que permite uma vida com sentido, uma existência com significados profundos e não superficiais, que irrompem do mais interior do humano, trazendo para ele, potencialidades e possibilidades de se ter uma existência com felicidade por causa da concretização do sentido da vida, sendo este manifestado nos significados: a vida tem uma lógica, apesar de variações; os acontecimentos possuem luzes uns para os outros, segundo princípio e fim; e aquilo que faz a vida valer a pena ser vivida, a relação de sentido e valor.

Han (2010), argumenta que a sociedade atual está passando por uma crise profunda de sentido e valor, que tem várias causas e implicações, propondo que a superação da crise de sentido e valor requer uma transformação da sociedade e uma mudança na maneira como as pessoas se relacionam com a tecnologia, o trabalho e a cultura. Ele sugere a necessidade de uma abordagem mais contemplativa e reflexiva da vida, na qual as pessoas desaceleram, se desconectem do culto ao rendimento e busquem formas mais históricas de relacionamento e experiência.

Em outra obra, Torralba (2013), pontua que a crise de transmissão de valores, característica das sociedades pós-modernas levou ao surgimento de uma geração de cidadãos que desconhecem o universo religioso de seus antepassados, seus mitos e seus símbolos, o que provocou o eclipse de valores que no passado estavam enraizados no imaginário coletivo. Ao mesmo tempo, a hiperatividade da sociedade atual tem levado a uma impressão de aceleração e saturação mental e emocional. Isto revelou uma fome de espiritualidade, a necessidade de parar e meditar sobre os valores que orientam a existência de alguém, e aumentou o interesse pelos mundos religiosos, de sabedoria e espirituais, muito distantes da tradição ocidental. Numa sociedade onde cada um cria a sua própria biografia, os cidadãos abordam as tradições religiosas tornando próprias aquilo que consideram que pode ser benéfico para o seu desenvolvimento vital.

A proposta de Torralba (2012) é que precisamos de uma espiritualidade que possa abrir a porta para a descoberta de novos valores e a recuperação dos antigos. Valores, ressignificados e significados, numa perspectiva, não mais da tradição religiosa ou necessariamente vinculada

a ela, sem a desprezar, antropológica, que podem ser traduzidas em doze maneiras de cultivar a espiritualidade, que resultam de um diálogo com filósofos e pensadores de todos os tempos. O quadro a seguir apresenta cada uma dessas ações, as características e o valor envolvido em seu desenvolvimento na vida prática.

Quadro 5. O cultivo da inteligência espiritual segundo Francesc Torralba.

AÇÕES PARA CULTIVAR A ESPIRITUALIDADE	CARACTERÍSTICA	VALOR PRÁTICO
Prática Assídua de Solidão O Gosto pelo Silêncio	É essencial separar-se do mundo, refugiando-se do mundano ruído, visite o silêncio e mergulhe nesse estado de vida tão necessário para parar o equilíbrio entre exterioridade e interioridade (p. 191-196). O desenvolvimento da vida espiritual requer um clima de silêncio. O silêncio é uma área especificamente adequada para irrupção de perguntas e experiências que são intimamente ligadas à vida espiritual (p. 197-199).	Quando você aprende a ficar sozinho, descobre as riquezas da vida interior. Aquele que cultiva a atenção e medita sobre sua vida e seu ser adquire uma riqueza que oferece aos outros através da relação. Como diz Unamuno, a solidão nos permite entender melhor a nós mesmos. Através do silêncio, conseguimos silenciar as vozes da mente, surpreender a realidade, experimentar o mistério de tudo o que existe. Ela palpita em nós com ímpeto, nos levando a questionar o significado, a praticar a oração, meditação, o encontro com Deus e com o mundo. Pensamentos que crescem nas profundezas do ser, ao calor de uma reflexão silenciosa diária, têm o sotaque da realidade; são reconhecidos porque se tornam realidade.
Contemplação	A contemplação é uma atividade que tem o seu ponto de partida nos sentidos externos, mas transcende o plano de percepção. É uma atividade que estimula inteligência espiritual. Contemplar é um	Todas as exigências da contemplação. O tempo, além disso, uma atitude interior de paz e profundidade. Lembrança, uma predisposição para receber, surpreender-se com a realidade. Ao contemplar a beleza, a unidade, o bem e a ordem que existe na natureza, em suma, a harmonia de todas as coisas. A

	movimento semelhante ao fluxo: consiste em deixar passar, em circular o que é do lado de fora, sem vontade de se apropriar dele (p. 199-202).	inteligência espiritual é ativada para compreender o mistério da existência.
O Exercício de Filosofar	Filosofar é uma forma de estimular a inteligência espiritual, pois busca compreender o significado da realidade, não apenas de objetos ou processos concretos, mas da própria realidade em si. Por meio dela, é possível acessar um novo estado de vida autêntico e vital. Filosofar é romper para uma compreensão mais profunda do pensamento.	A condição indispensável para filosofar é o interrogatório, a capacidade de perguntar, questionar tudo, não suprimir, censurar ou mutilar qualquer pergunta por mais difícil ou estranha que se faça.
O Espiritual na Arte	Do texto: Sobre o espiritual na arte de Wassily Kandinsky, Torralba ressalta que "a arte é a resposta pessoal de um pintor às dificuldades particulares do seu ofício e à necessidade de desenhar um esquema teórico no qual confiar para se iluminar vital e artisticamente" (p. 207-210).	Contemplação artística desperta no espectador a sensibilidade estética e estimula sua inteligência espiritual. "A arte é a linguagem que fala à alma das coisas que para ela querem dizer o pão de cada dia, e que só pode ser obtido desta maneira" (Kandinsky. Do espiritual na arte. Premia, México, 1996, p. 56). Um ser espiritualmente sensível se deleita com a beleza natural, com manifestações artísticas e com a simplicidade das pequenas coisas.
Diálogo Socrático	Dialogar é escutar o outro, atender ao que ele diz. Enquanto aguarda suas palavras, pense nelas. Ouvir é ser receptivo, buscar a sua verdade, tenha isso em mente. É correr o risco de descobrir	Saia de si mesmo e espreite os outros, entre neles, multiplicando assim os pontos de vista, enriqueça-se humanamente, dilate o horizonte, cresça pessoalmente.

	que você não está na verdade (p. 210-214).	
Exercício Físico	Exercício físico, moderado e cuidadosamente praticado, fortifica o corpo, tornando-o saudável, ágil e vigoroso; porém, sua realização demanda disciplina e autocontrole (p. 214-218).	Permite a resistência na dor, desenvolve o hábito de continência e a virtude de temperança, condições indispensáveis para quem quer alcançar a vitória. Nesse sentido, é uma fonte de nobre experiência ética e ativa valores. É um antídoto eficaz para a molícia e a vida confortável, e desafia o sentido de ordem, educando no exame e no autocontrole, sem se vangloriar ou ceder à pusilanimidade. É uma ocasião privilegiada para o cultivo de valores éticos, uma escola de lealdade, de coragem, de sofrimento, de resolução e de fraternidade universal.
O Doce Para Não Fazer Nada	Não fazer nada é a ocasião ideal para habilitar a inteligência espiritual, para buscar o significado das coisas e experimentar o mistério da realidade. (p. 218-219)	Parar, controlar o ativismo que nos acompanha permanentemente, e romper com rotinas e horários habituais, permite experimentar no fundo de cada ser uma estranha necessidade de pensar em si mesmo, de se ver em perspectiva, para investigar o significado que tem a sua vida.
A Experiência da Fragilidade	A vulnerabilidade é uma realidade da vida humana. As experiências que vivemos nos colocam plenamente conscientes dessa vulnerabilidade. É como um flash interior que quebra nossa instalação habitual nas coisas do mundo e nos	O despertar da experiência da vulnerabilidade. Na experiência de viver, a pessoa se dá conta de que não pode fazer tudo, de que pode cair, de que pode doer, ou seja, à custa do inesperado, do infortúnio que pode invadir a qualquer momento.

	títulos mundanos (p. 220-225).	
Delícia Musical	Ouçá atentamente a música; ela afeta os níveis mais profundos do ser. Acorde o fundo emocional, estimula a inteligência intrapessoal e promove uma autoindagação profunda. Catalisa a vida espiritual (p. 225-227).	O poder específico da música reside em sua capacidade de expressar sensações, situações de alegria e dor. Somos transportados pela música, embora não saibamos para onde. Ela catalisa o movimento de transcendência, mas também o sentido de comunhão com o todo.
A Prática de Meditação	A meditação consiste em exercitar-se com atenção ao método e cultivar harmonicamente a mente para melhorá-la. Envolve dispensar o pensar, purificar o interior para aprimorar tanto a vida emocional quanto a mental e acessar a tranquilidade (p. 227-230).	Esta prática permite-nos transcender preconceitos, atitudes negativas e pensamentos destrutivos que fluem continuamente através da mente.
O Exercício da Solidariedade	A solidariedade é uma expressão da vida espiritual, pois vai além de fechar o indivíduo em seu próprio mundo, evitando um solipsismo autista ou narcisista. Ao se engajar na solidariedade, o indivíduo se abre para os outros, tornando-se receptivo e permeável a tudo o que existe (p. 230-234).	A solidariedade desperta sentimentos, atitudes e conduta benevolente, de compaixão, ajuda mútua, fraternidade, generosidade e compromisso.

Fonte: Torralba (2012) (adaptado).

Agir com espiritualidade, como expressa Torralba (2012), significa também expandir e, ao mesmo tempo, quebrar a estreiteza que persiste em olhares de rejeição contra o cultivo dessa parte profunda do ser humano. Embora haja distorções e distanciamento com essas práticas, fica clara a necessidade de seus conhecimentos e práticas, principalmente quando há comportamentos disruptivos na sociedade, ligados a um desejo excessivo de poder e lucro. Prevaecem as lógicas, que em outro lugar caracteriza com o nome de "uma ordem criminoso do mundo" (Arizabaleta, 2018, p. 36-38), onde observamos e sentimos em suas estruturas os novos disfarces, máscaras, discursos justificadores e anomalias morais, a partir das quais as mentes criminosas e a criminalidade operam no mundo de hoje. Nesse cenário, é indiscutível que a espiritualidade constitui um motor para o progresso do ser humano e sem tal dimensão não podemos conceber o humano enquanto humano e sua saúde como tal, proposta no capítulo anterior.

Com base nesse pensamento, sob o ponto de vista comum da teoria da complexidade e da concepção de ser humano em Morin (2002), exposta, aqui, é que ousamos reavaliar suposição por trás da ciência, do conceito de espiritualidade e de saúde, propondo e defendendo a espiritualidade, numa perspectiva antropológica e a partir do conceito de Francesc Torralba (2012), como condição humana e como constituinte da saúde humana. Nesse sentido, é importante expor que

[...] Da mesma forma, não escaparam de Morin, as reflexões sobre o papel da ciência e da tecnologia ao longo de tantas décadas, que marcaram profundas mudanças no mundo, grande parte delas consideradas positivas, mas que, se analisadas com mais atenção, trouxeram com elas inúmeros problemas, igualmente profundos. A ciência, que trouxe novos medicamentos e a cura para inúmeras doenças, criou igualmente as armas e a morte. A ciência que criou a alta tecnologia, não se ocupou em refletir com a mesma vontade, sobre a desigualdade referente ao seu acesso, que ficou nas mãos das grandes corporações e de governos que, muitas vezes, utilizaram-na como instrumento de poder (Salles; Matos, 2017, p. 117).

Desse modo, o conceito de ciência, do pensamento complexo e do *homo complexus* em Morin podem lançar uma luz muito diferente sobre o que estamos defendendo neste capítulo, revelando que o desenvolvimento da espiritualidade, não é apenas vantajoso, mas talvez um dos bens mais valioso atualmente disponível para a espécie humana, especialmente, no que tange a sua saúde. Assim, alicerçados no ponto de vista da teoria da complexidade em Morin e do seu conceito de humano, apresentamos que a espiritualidade, pensada por Torralba (2012), pode colaborar com pessoas adoecidas diante de práticas convencionais ou não, prol saúde, como o caso de Práticas Integrativas e Complementares conhecidas no meio da saúde como (PICS), que são oferecidas pelo Sistema Único de Saúde (SUS) e visam o estímulo e a melhora

no tratamento de várias doenças (Soares; Girondoli, 2021), por terem a dimensão da espiritualidade desenvolvida, já que só questões emocionais, físicas e culturais, não são suficientes para uma pessoa querer continuar vivendo ou ter sentido de viver, como declara Torralba (2012):

A busca incessante, o anseio por uma vida plena, aspiração a total realização, são características perfeitamente identificáveis no ser humano. Elas se expressam de múltiplas maneiras, porém, em sua experiência de ser inacabado, o ser humano está sempre em busca de algo. A busca de sentido não é um produto da cultura nem fenômeno artificial. Ela emerge do profundo do ser, com uma necessidade de primária, como algum impulso fundamental. Pode permanecer em estado latente, como letargia, mas, em determinado contexto, brota com força. O ser humano, em virtude de sua inteligência espiritual, é capaz de interrogar-se pelo sentido de sua existência, tem o poder de pergunta-se pelo que realmente dar valor e significado à sua existência no mundo (Torralba, 2012, p. 67).

Sobre a inteligência espiritual, mencionada acima, afirma Torralba (2012).

Autotranscendência é uma capacidade singular no ser humano que o leva a superar barreiras e adentrasse em terrenos desconhecidos, a supera-se indefinidamente a si mesmo, a buscar o que está escondido para além dos limites de seu conhecimento. [...] A inteligência espiritual complementa a inteligência emocional e lógico-racional, e capacita para enfrentar e transcender o sofrimento e a dor, e para criar valores; ela permite encontrar o significado e o sentido de nossos atos (Torralba, 2012, p. 37).

O que Torralba (2012) está destacando é a autotranscendência como uma capacidade única no ser humano. Essa capacidade permite que as pessoas superem barreiras e se aventurem em territórios desconhecidos. Pode ser interpretado como um impulso humano para buscar constantemente algo mais, algo além dos limites do conhecido. Assim, a autotranscendência é descrita como um processo contínuo de superação pessoal. Isso implica que os seres humanos tenham uma capacidade de ir além de suas próprias limitações, buscando constantemente novos desafios e experiências. A inteligência espiritual é mencionada como algo que complementa outras formas de inteligência, como emocional e lógico-racional. Ela, desenvolvida, capacita as pessoas a enfrentarem e transcenderem o sofrimento e a dor, além de criar valores. Ela também está associada à busca de significado e propósito em atos individuais.

Soares e Girondoli (2021), ainda trazem que os tratamentos com as PICS sejam eficazes e paliativos para doentes crônicos, proporcionando uma melhora na qualidade de vida dos mesmos. Ressaltam que o tratamento convencional não deve ser abandonado, já que estes estímulos geram uma vibração positiva para a pessoa em processo de cura. Não adianta apenas o paciente recorrer as PICS e não fazer o tratamento necessário a partir das medicações para a sua recuperação. Por outro lado, outra questão que podemos trazer como exemplo, é do processo de aceitação da morte, vista que, esta é uma certeza inerente a condição de vida de

todo ser vivo. Segundo Elias (2001) ter consciência de sua finitude, faz com que se aproveite melhor os anos de vida. Por isso, essa discussão se firma no sentido de falarmos de uma vida com mais qualidade, apesar dos enfrentamentos de quem se encontra em um tratamento de saúde. Mais que isso, o que atestamos é que a saúde humana está intrinsicamente ligada ao sentido da vida e que uma pessoa humana em condição de adoecimento ou em situação possível de eminência de morte, tem como melhor possibilidade de restabelecimento de saúde e de querer continuar vivendo, devido ao desenvolvimento da dimensão espiritual.

Sobre a expressão sentido da vida diz Torralba (2010), pelo menos tem três significados:

Em primeiro lugar, refere-se ao significado contido nos múltiplos eventos que compõem a vida. Isso pressupõe que a vida humana, com todas as suas ondulações, tem uma lógica. O segundo significado repousa sobre a imagem da direção, como a do curso de um rio. Tal imagem representa a vida como uma sucessão de momentos orientados entre um antes e um depois, uma espera e uma realização, uma possibilidade e uma realização. O terceiro significado leva a relacionar significado com valor, e aplicado à vida, é o que o torna digno de apreciação e o que justifica que vale a pena ser vivido. (Torralba, 2010, p. 81-82)

Victor Frankl (2010) considera que a busca pelo sentido da vida não é no humano um processo originalmente racional, mas uma força primária. Como questionar (nós) sobre o mundo e sobre nossa própria existência é propriamente humano, essa busca, de certa forma, abre um espaço para que possamos indagar sobre as profundezas, como as criaturas espirituais que somos. Sabemos que quando esta necessidade de sentido não é satisfeita, a vida torna-se superficial ou vazia.

Em muitas partes do mundo, esta necessidade de significado não é satisfeita, tornando-se uma das principais causas da crise fundamental do nosso tempo. O vazio existencial está presente e o campo emocional é afetado, em parte porque, mecanicamente, as dinâmicas do desenvolvimento socioeconômico levaram o homem a responder por externalidades e a buscar sua satisfação, não em si mesmo, mas em um mundo onde objetos, ter, ostentação, riqueza e prazer exigem ações cada vez mais imprudentes, mas não por essa razão mais satisfatória, para dar sentido à existência. As consequências dessa situação nos obrigam a investigar e buscar o desenvolvimento de uma inteligência capaz de enfrentar esses problemas existenciais. Uma mera inteligência racional não é suficiente.

Torralba (2012) reflete sobre essas circunstâncias. Ele usa a noção de o "distanciamento do mundo" de Max Scheler para mostrar que quando o humano toma distância, ele não mais concebe "a si mesmo como um mero membro da espécie humana, como parte do mundo físico, ele sabe que seu centro está fora do mundo, fora de seu próprio corpo" (Scheler, 2000, p. 123).

Esse distanciamento permite um caráter significativo e dinâmico. Quando alguém exerce esse poder espiritual:

Ele não só é capaz de se distanciar de seu corpo, de seu ambiente familiar e profissional, de sua vida social e religiosa, mas também de suas próprias ideias, convicções, valores e crenças. Esse ver-se em perspectiva nos permite retornar a eles, questioná-los, criticá-los e relegá-los, se apropriado. (Torralba, 2012, p. 99).

Aprender a "tomar distância" é a condição para penetrar mais profundamente na realidade, assim a experiência de busca de sentido torna-se uma realidade de maior significado, uma vez que a distância permite uma operação analítica temperada das coisas, essencial para a contenção de paixões e emoções.

Por outro lado, ligada à experiência anterior, a espiritualidade necessita para o seu desenvolvimento da capacidade de transcendência, que capacita o ser humano a caminhar em direção ao que não sabe, a ir em direção ao que não tem, a penetrar no território do desconhecido. Transcender é uma atividade que pode ser aplicada em diferentes áreas.

Uma pessoa não se entende de outra maneira que não seja a partir da transcendência. Além disso, o ser humano não é apenas humano na medida em que é entendido a partir da transcendência; é também apenas uma pessoa na medida em que é entendida a partir da transcendência; Ele também é apenas uma pessoa na medida em que, a partir dela, ele se torna um ser personalizado: sintonizado e trespassado pelo chamado da transcendência (Frankl, 1991, p. 127).

Para o desenvolvimento da inteligência espiritual, a transcendência tem aquele traço importante que lhe foi atribuído por Lévinas, uma vez que nasce da relação intersubjetiva. O nosso intento, aqui, não é aprofundar o conceito de transcendência em Lévinas, mas evidenciar a sua relação com ideia de transcendência consonante à destacada por Frankl e Torralba. Em Lévinas, transcendência significa um acontecimento ético. Sobre a transcendência em Lévinas, diz Scoralick (2006):

A transcendência, no sentido empregado pela fenomenologia hermenêutica, consiste em um estar voltado para algo fora da consciência, da relação sujeito-objeto, podendo ser este aí fora o mundo, o horizonte, os entes, dentre outras formas possíveis de manifestação do ser. Este é o ambiente propriamente dito da intencionalidade, onde tudo o que é o é para a consciência. O intuito de Lévinas é o de romper com a adequação entre o subjetivo e a manifestação do ser, ou seja, a transcendência não poderá ser considerada como "registro" ou "invenção psicológica" da relação eu-outro, nem muito menos, e fundamentalmente, desde uma relação necessariamente intencional – significação ontológica. [...] A incidência do discurso levinasiano no que tange à questão da subjetividade e da transcendência visa a indicar que o outro é o *prius* – o que vem antes, em primeiro lugar, que tem precedência; fator prioritário ou primordial. Transcendência e ipseidade não se traduzem conhecimento de si, mediante uma relação de pertença do homem ao ser. O outro não provém do eu. Chega até ele, contra e para ele. Mas é chegada desde sempre já presente-ausente. Assim Lévinas pensa a estrutura da subjetividade humana, sob o paradoxo do Outro-no-Mesmo. Lévinas quer nos lembrar que é preciso considerar que há algo que não provém de nós

mesmos e que nos impede de sermos nós mesmos, atados a uma coincidência sufocante. Todo o pensamento de Lévinas está constituído sobre esta idéia. É pela consideração da precedência do outro no discurso que se instaura uma inquietude no eu que o impede de retornar à sua condição egológica. Não-coincidência que se inscreve no seio da identidade do sujeito. A transcendência não é um jogo interior, de si a si, que se joga no pensamento sob a égide do “eu penso” e suas formas de olhar. Subjetividade e transcendência são tomadas não como termos adicionais, como proposições de um mesmo conjunto, mas como realidades que se implicam, mas não se confundem. Um enigma ou ambiguidade permanece e garante diacronia do pensamento. O privilégio da questão, aí, é retirado do homem e endereçado, agora, a ele. Não se trata mais de uma subjetividade questionante, mas de uma subjetividade questionada. Inquietação ética do infinito. A transcendência, que a rigor é tomada pelo termo de infinito – brilho da exterioridade do rosto reportando-nos a uma significação sem contexto, lugar do além, que se consuma na subjetividade na medida em que a subjetividade é descrita como morada do infinito: responsabilidade. O que fica demarcado é que Lévinas conduz-nos à uma utopia do pensamento. Utopia que, não obstante, é tópica. Realiza-se no dizer “sim” da subjetividade. O pensamento apresentado por Lévinas não deve ser tomado ou lido tão-somente como resposta a tempestades de uma época, e sim como resposta perene ao sentido do humano. Reduzir a urgência da consideração da alteridade enquanto tal, da transcendência a mero “espírito do tempo” significa dar as costas, sob o sinal do esquecimento, ao que de mais necessário se mostra ao homem enquanto tarefa do pensamento, a saber, a possibilidade do amor, da justiça, da paz. Reposicionamento da alteridade e do papel da subjetividade (Scoralick, 2006, p. 7, 9 e 75).

O que temos acima são as principais ideias de Emmanuel Levinas sobre a transcendência e a subjetividade, especialmente em contraposição à tradição filosófica que tende a colocar o eu no centro da reflexão. Assim, Lévinas argumenta que a transcendência não pode ser reduzida a uma relação sujeito-objeto. Ela se manifesta como algo além da consciência, como o mundo, o horizonte ou os entes, e é o ambiente da intencionalidade, onde tudo existe para a consciência; o outro é prioridade absoluta em relação ao eu. A transcendência não é um conceito inventado pela consciência, mas algo que chega ao eu vindo do outro, que está sempre presente-ausente. Daí Lévinas destaca a importância da não-coincidência com a identidade egológica. O eu não é simplesmente aquilo que pensa, mas é questionado e desafiado pelo outro, o que gera uma inquietude ética. Desse modo, a transcendência é descrita como o infinito, que se manifesta na subjetividade como responsabilidade. O eu é chamado a responder ao apelo do outro de maneira ética, reconhecendo a sua própria finitude diante do infinito. Por isso, a proposta de Levinas é uma utopia do pensamento, que se realiza no reconhecimento da alteridade e na responsabilidade ética. Ele argumenta que a consideração da alteridade não é uma questão contingente, mas fundamental para o sentido humano, incluindo o amor, a justiça e a paz. Essas ideias destacam a abordagem de Levinas em relação à transcendência e à subjetividade, enfatizando a importância do outro e da responsabilidade ética como fundamentais para a compreensão da existência humana.

Portanto, em Lévinas a verdadeira transcendência não nasce da interioridade de um ser, do que seria uma extensão ou uma idealização, mas da exterioridade. A transcendência, então,

só pode ser experimentada como uma crise de subjetividade, que está diante da outra que ela não pode conter ou assumir e que, no entanto, a coloca em questão.

Espalhar o sentimento de humanidade para o outro para que ele sinta a necessidade de se desdobrar em um contínuo de interação é uma maneira de "brotar para dentro", de tal forma que o externo supere o interno. Alcançar esse salto produz o que Heidegger (1967) chama de "ser com". A partir dessa conotação de companheirismo, de sentir-se compreendido, o outro não é visto como aquele que luta contra o "eu" em um ambiente de poder não como objeto a ser estudado ou observado de fora, mas sim a partir de sua mera interioridade (Solla; Graterol, 2013, p. 408).

A transcendência de um através do outro, enfraquece o "ego", que só escuta a si mesmo. A abertura ao outro exige uma atitude de escuta, atenção e cuidado permanentes. O humano não só quer falar, mas sobretudo quer sentir-se ouvido por alguém que o compreenda, que o leve a sério. Quem ouve o outro ouve alguém que tem o seu próprio horizonte. Ouvir o outro abre o verdadeiro caminho para viver a solidariedade. Isso significa respeitar o outro, cuidar dele, atendê-lo e reconhecê-lo. Como defende Torralba (2012), a espiritualidade quando desenvolvida de modo criativo, há também a possibilidade de transcender e isso tem a ver com superação e não colonização: “por autotranscendência entendemos a capacidade de expandir o eu além dos confins comuns das experiências vitais e cotidianas; referimo-nos à capacidade de abrir-se a novas perspectivas a partir de critérios distintos da lógica racional. Não é vontade de colonizar, mas o desejo de superação” (Torralba, 2012, p. 87). Neste sentido, Torralba (2012) se unindo a Frankl, atesta o ser humano como espiritual, que o faz livre como também transcendente, como afirma:

O ser humano é um ser essencialmente espiritual, e o espiritual é um eixo que o perpassa inteiramente, tanto no plano consciente como no plano inconsciente. Ele faz com que a pessoa seja um ser livre, existencial e transcendente. O ser humano não pode ser concebido como um puro amálgama de instintos, nem como uma fonte de permanentes necessidades e carências. [...] Apenas posso ser plenamente homem e realizar minha individualidade na medida em que me transcendo a mim mesmo em relação a algo ou alguém que está no mundo. [...] a um sentido que tem que realizar ou a um próximo com o qual se encontra. [...] Apenas à proporção que vivemos expansivamente a autotranscendência nos convertemos, realmente, em seres humanos e nos realizamos a nós mesmos (Torralba, 2012, p. 88-89).

Torralba acredita que, para promover o desenvolvimento da espiritualidade, é necessário encorajar e cuidar da capacidade de admiração. O ser humano é surpreendido por sua própria existência, então em algum momento de sua vida ele a questiona. Aristóteles sustenta isso no Livro I da Metafísica.

Mas aquele que coloca um problema ou admira a si mesmo, reconhece sua ignorância. (É por isso que aquele que ama os mitos é, de certa forma, um filósofo; pois o mito é composto de elementos maravilhosos.) Então, se eles filosofaram para fugir da ignorância, é claro que eles buscaram o conhecimento em vista do conhecimento, e

não para qualquer uso. E isso é atestado pelo que aconteceu. Pois essa disciplina começou a ser buscada quando já havia quase todas as coisas necessárias e aquelas relacionadas ao descanso e ao adorno da vida. Portanto, é evidente que não a buscamos para qualquer uso, mas que, assim como chamamos um homem livre de aquele que é para si mesmo e não para o outro, também o consideramos como a única ciência livre, pois somente ele é para si mesmo (Aristóteles, *Metafísica I*, 982b17-28).

A capacidade de "surpreender" o próprio ser é uma das características mais valiosas e características da espécie humana, porque mostra que só o humano é capaz de contemplar o mundo, de questioná-lo e de questionar a própria existência. A partir da perspectiva da admiração, é que levantamos aspectos da transformação humana derivados da emergência da espiritualidade., que é desenvolvida exercitar da inteligência espiritual. Esta lhe permite admirar e se perceber existente: “O animal vê, observa, olha, porém, não se admira da realidade porque não sabe que está nela. Quando, graças ao poder da inteligência espiritual, distanciamos da realidade, surpreendemo-nos de como as coisas são, de como é o mundo e como somos nós mesmos. O distanciamento leva a admiração e, da admiração emerge, a surpresa de existir” (Torralba, 2012, p. 94). Tal surpresa, em Torralba, é uma premissa que leva a pessoa a se descobrir, por exemplo, como existindo e que não poderia ter existindo, e assim experimentar “uma surpresa e esta o conduz a amar a vida e a gozá-la intensamente, a converter seu estar no mundo em um projeto” (Torralba, 2012, 94), e isso é possibilitado ao ser humano por sua espiritualidade. O cultivo da espiritualidade permite ao ser humano ir além do se compreender contingente, finito, limitado perante circunstâncias, mas ele se interroga e se surpreende sobre isso. Marques afirma que a espiritualidade é uma “suposição de que há mais no viver do que pode ser percebido ou plenamente compreendido, remetendo a questões como o significado e sentido da vida” (Marques, 2016, p. 03).

A discussão de Torralba (2012) é de quando o ser humano desenvolve a espiritualidade, ele, mesmo que parcialmente, consegue dar respostas acerca de sua identidade pessoal, o chamado autoconhecimento, mas não como uma introspecção, que busca responder a pergunta “quem sou eu?”, mas colocando a pergunta de qual a finalidade de minha existência. Aquela abre a porta, mas só pode ser continuada pela última. O movimento introspecção possibilita o se conhecer, mas a espiritualidade permite saber que o sentido do meu ser e de minha vida. Que não sou um personagem no mundo e nem um ego, mas que possa transcender e perceber que a realidade minha e do que me cerca me supera. Isso dar ao ser humano a capacidade de ser “ator e espectador de si mesmo. Pode distanciar-se do grande teatro do mundo e avaliar a forma como desempenha seu papel nele” (Torralba, 2012, p. 105), tendo um agir e uma tarefa ética, que consiste num agir bem, que possibilita um ânimo, no seu corpo. Assim, o ser humano pode conhecer o que o que pode acabar a si mesmo, ao outro e ao mundo, de saber sobre valores,

mas respeitando suas emoções e instintos, não se tona escravo deles, mas os transcende com a consciência para que eles servem, ou seja, quando se tem a espiritualidade desenvolvida, o instinto, emoções, vontades, são permeados, virtualmente, pelos valores, que são horizontes e referências, ao ponto de configurarmos a uma pessoa que age pautada em valores ser considerada valiosa.

Somente o ser humano é capaz de construir uma pirâmide de valores (pirâmide axiológica) e viver em conformidade com ela. Os valores são fatos, nem paixões, tampouco realidades tangíveis. São horizontes de referência que o ser humano tem capacidade de vislumbrar. Não somos movidos apenas pelas necessidades. Também os valores são a força motriz de nossa existência. Para entender a biografia de uma pessoa não basta compreender suas necessidades primárias, mas é fundamental compreender sua hierarquia de valores, os objetivos de sua vida, aquilo que lhe dá sentido. O valor é um ponto na linha do horizonte. Como tal, nunca se possui. É um polo magnético rumo ao qual nos movemos. A aproximação dos valores é sempre gradual. Ninguém esgota o valor da paciência, da solidariedade, da amabilidade ou da justiça, mas é possível identificar pessoas mais justas, mais amáveis e solidárias do que outras. O valor é o referente, o que move a pessoa em sua vida, mas também o que a torna valiosa (Torralba, 2012, p. 108).

Entretanto, para Torralba (2012), os valores não são genéticos – nos animais existem apenas fatos, necessidades, instintos, como aquilo que faz a sobrevivência da espécie – no ser humano, além dos que existem nos animais, existe um universo de valores éticos, estéticos e religiosos.

Percebemos no mundo o útil e o nocivo, o entusiasmante e o repulsivo, o que nos faz nos sentirmos felizes e o que nos reprime e nos faz nos sentirmos desgraçados. Os valores revelam algo próprio do ser humano, uma peculiar estrutura de seu ser com intensidades distintas e repercussões mais ou menos duradouras. O ser humano não é movido apenas pelos instintos, mas também pelos valores. É um abuso linguístico dizer que os valores empurram ou pressionam o homem. Eles atraem, mas não impelem. Em definição, eu decido livre e responsavelmente, opto pela realização dos valores. Não apenas o psíquico tem sua dinâmica, mas também o espiritual; porém, a dinâmica espiritual não se baseia nos instintos, mas na tendência axiológica (Torralba, 2012, p. 110).

Nesse sentido, na perspectiva de Torralba (2012), o ser humano que tem a espiritualidade desenvolvida, não só diverge o ser humano dos animais, mas também entre si, e sobretudo, entre os que possui uma espiritualidade desenvolvida e os que não, no campo da religiosidade. Esta vincula o ser humano a um Ser superior e tal vinculação chega a alterar um estado emocional, suscitando tanto paz e serenidade como temor e tremor, busca pelo sentido último, a espiritualidade exatamente a busca.

A religiosidade é um intercâmbio e transferência de sentimentos e pensamentos, é o reconhecimento mútuo e uma mútua benevolência. A pessoa religiosa se sente vinculada ao Ser superior que a acolhe e a sustenta, que se dá a ela permanentemente, que a conhece mais intimamente do que ela mesma possa chegar a conhecer-se. A religiosidade é uma experiência que emana do mais profundo pessoa. Segundo Viktor Frankl, não é algo inato, determinado biologicamente. A religiosidade constitutiva do

ser humano se canaliza a partir dos esquemas religiosos existentes em seu contexto social e cultural. Existe nele uma predisposição, mas que se ativa em íntima correlação com o ambiente (Torralba, 2012, p. 152).

Desse modo, para Torralba, enquanto a religiosidade é um intercâmbio e transferência de sentimentos e pensamentos, uma conexão profunda com um Ser superior que sustenta e acolhe a pessoa religiosa, mas que não é inata ou determinada biologicamente e sim uma experiência que emana do íntimo de cada pessoa, a espiritualidade inata no ser humano, como um dispositivo que está na mente humana, que torna possível tanto a experiência ética, estética como a religiosa (Torralba, 2012). Logo, segundo Torralba (2012), a religiosidade procede da espiritualidade e não o contrário. Neste sentido, enquanto uma pessoa que tem espiritualidade desenvolvida é uma pessoa que tem comportamento pautado em valores, possui autoconhecimento, tem autotranscendência, percebe a vida, a si, ao outro e ao mundo com profundidade e buscando o sentido, a pessoa que tem uma religiosidade pode não agir de tal modo, pois ter religiosidade ou frequentar uma religião, não significa ter uma espiritualidade desenvolvida. A busca pelo sentido e a pergunta por ele são partilhadas pelo ser humano religioso e o que tem espiritualidade, mas a forma como busca e a resposta são diferentes.

A pessoa religiosa busca por meio de experiências religiosas, que podem dar respostas profundas ou aparentes, mas a resposta é dada, favorecida, estar no Ser supremo e portanto, ser uma resposta definitiva, conclusiva, fechada. Enquanto o “ser espiritual significa colocar par si, apaixonadamente, o sentido da vida e estar aberto a respostas que podem preencher-nos de estremecimento” (Torralba, 2012, p. 153), que é possível, também, encontrar no ser religioso, desde que ele tenha a espiritualidade desenvolvida. Esta o possibilita a que o seu “crer em Deus” o torne capaz de entender que as coisas não bastam e que a vida tem um sentido, mas não um sentido pronto e acabado, mas sempre em acabamento e a se findar. “O Que acontece ao ser espiritualmente ativo é que aprehe frente a si mesmo como uma realidade arranhada, com uma fissura que não chega a desaparecer. Experimenta o desejo de ir sempre mais longe. Esta sede inesgotável mostra sua radical insuficiência” (Torralba, 2012, p.155). Com espiritualidade a busca é uma busca, com a religiosidade, a busca se contempla com uma chegada.

Sobre a distinção entre religiosidade e espiritualidade, Esperandio coloca no conceito de espiritualidade “potência de vida que se desenvolve e se expressa ao longo da existência humana. Essa energia vital, que se expressa e se movimenta no tempo e no espaço, tem como característica intrínseca a dinamicidade e o fluxo permanente” (Esperandio, 2020, p. 09). Diante desse conceito de espiritualidade vista como algo dinâmico, em constante evolução e movimento, ou seja, não estática, mas sim fluida, respondendo às experiências, reflexões e

mudanças ao longo do tempo, e continuando acerca da sua concepção de espiritualidade sobre espiritualidade, diz:

O território existencial, lugar que abriga a energia vital e lhe dá condições de desenvolvimento, será sempre único, singular e em mutação constante. A configuração de tais territórios subjetivos não ocorre fora das escolhas de sentido e propósito e das conexões que tais escolhas implicam. Por essa razão, espiritualidade é entendida como a dimensão na qual estão ancoradas as interrogações de sentido e propósito. A busca por respostas à necessidade de sentido é que faz com que o ser humano se movimente em busca de objetos, situações e experiências com finalidade de atender à sua vontade de sentido, como pontua Frankl (Esperandio, 2020, p. 09).

O excerto acima apresenta a ideia de "território existencial" como um espaço único e em constante transformação, que parece abrigar a energia vital e fornecer condições para o desenvolvimento pessoal. Esse território existencial é moldado pelas escolhas de sentido e propósito, bem como pelas conexões que essas escolhas estabelecem. A espiritualidade é concebida como a dimensão em quais questões de sentido e propósito encontram ancoragem. Nesse contexto, a busca por respostas para a necessidade de sentido é destacada como um impulso fundamental que leva os seres humanos a se movimentarem na direção de objetos, situações e experiências que visam atender a essa busca por significado. A compreensão da espiritualidade como a âncora das interrogações de sentido e intencionalmente sugere uma abordagem que vai além do âmbito religioso, envolvendo uma busca mais ampla por significado na vida. Isso pode incluir a busca por valores, conexões significativas, experiências enriquecedoras e um entendimento mais profundo do propósito individual, como já destacamos. Destarte,

no processo de busca de respostas para essas perguntas de sentido espiritual-existencial (“quem sou eu”, “para quê viver”; “que sentido tem o sofrimento”, “por que isso aconteceu?” “por que comigo?” “por que agora” etc.), o ser humano se depara no campo social, tanto com “respostas prontas”, oferecidas pelas mais variadas formas de expressão religiosa, quanto com outras “opções” ou “fontes” de sentido alheias às tradições religiosas, tais como a natureza, a arte, a filosofia, comunidade de fraternidade, ou mesmo, o humanismo secular” (Esperandio, 2020, p. 09).

Diante disso, Esperandio (2020) traz uma distinção entre espiritualidade e religiosidade, que parece interessante em meio a esse debate e conceituação de espiritualidade:

A sobreposição dos termos ocorre tendo em vista que as formas de expressão religiosa são modos específicos pelos quais as pessoas vivem a sua religiosidade e por meio delas expressam sua espiritualidade. Esta última, todavia, é mais ampla que religiosidade. O ponto em comum e ao mesmo tempo definidor de diferenciação é o mesmo: a necessidade humana de sentido e propósito. Em síntese e de modo grosseiramente simplificado, pode-se afirmar que espiritualidade é a dimensão das perguntas de sentido, enquanto a religiosidade está referida às respostas às perguntas fundamentais de sentido existencial oferecidas pelas religiões (Esperandio, 2020, p. 09).

Diante do exposto, algumas questões saltam: como a espiritualidade se desenvolve e se o seu cultivo traz algum benefício ao ser humano? A espiritualidade, segundo Torralba (2012), é desenvolvida e cultivada por meio de alguns elementos: solidão – o ser humano pode ter duas formas de solidão a imposta, indesejada e é fruto da condição vulnerável humana. A segunda, é intencional, e acontece quando a pessoa não a faz como uma fuga do mundo, mas se afasta para lidar com o vazio interior, que não se preenche com contatos impulsivos e busca de relações de qualquer modo, mas quando a pessoa, com objetivo, procura estar só para meditar e refletir acerca da sua vida. Espontaneamente, tal solidão não acontece no ser humano, precisa ser fruto de escolha, que irrompe da espiritualidade, como aqui, a concebemos, e a cultiva. Como trouxeram Pereira, Souza e Vasconcelos (2022) no “O verbo poético de Pedro Casaldáliga: parido no turbilhão social e na solidão espiritual”, a solidão como necessária para o se encontrar consigo e como ela não se faz necessária após tal encontro.

O homem Pedro Casaldáliga elaborou seus versos como expressão do seu comprometimento com os outros, portanto na intensidade de sua vivência social, não poucas vezes conflitivas com os detentores do poder político, mas tinha imensa necessidade de também estar só. No percurso da coletânea, fez seguidas menções ao valor da solidão, como, mais explicitamente no poema Solidão (p. 120) em que revela como precisa dela para se encontrar e como a solidão se vai depois que ele se reencontra consigo mesmo (Pereira; Souza; Vasconcelos, 2022, p. 364)

Outra forma de desenvolver e cultivar a espiritualidade é o silêncio. Diz Torralba: “O desenvolvimento da vida espiritual exige um clima de silêncio, daquilo que, metaforicamente, denomina-se a vivência do deserto” (Torralba, 2012, p. 170). No silêncio, encontra a pergunta pelo sentido e quando o silêncio é execrado, como tende a fazer e o faz a cultura atual, percebe-se também a pobreza espiritual. Discutindo acerca de espiritualidade e silêncio, França uso a metáfora do deserto para mostrar a relação entre ambos. Afirma: “A Espiritualidade do deserto é um grande manancial que não perde sua força. Isso porque o deserto é um lugar de encontro, de descoberta e, sobretudo, um lugar de crescimento. Por ser um lugar árido, aparentemente sem vida, parece à primeira vista um lugar de morte” (França, 2019, p.50). Assim, para além do silêncio físico, a espiritualidade cresce e se ativa pelo silêncio interior, que permite um afastamento da própria realidade e o provoca o ser humano a pensar acerca da própria vida e da vida que leva. Isso possibilita consistência de vida.

Moreira, Portella e Alves apontam a espiritualidade “como reflexão e contemplação da inefável finitude da vida” (Moreira; Portella; Alves, 2021, p. 54). Já Torralba (2012), relaciona espiritualidade à contemplação, sinalizando que esta tem a ver com o fluir, com circulação sem apropriação, dominação e partilha da realidade contemplada. Por isso, contemplar embora parte dos sentidos, não fica neles, vai além deles. A contemplação é algo mais profundo do que

simplesmente observar ou ver. Ela é um estado mais ativo de receptividade à realidade, envolvendo uma abertura intensa dos sentidos e uma conexão mais profunda com o que está além da superfície visível. Contemplar pode envolver não apenas os sentidos físicos, mas também uma abertura da mente e do coração para compreender e apreciar a totalidade de uma experiência ou especificidades. É uma forma de sintonizar não apenas com a aparência externa, mas também com as camadas mais profundas e sutis da realidade, no sentido de uma busca pela essência e significado subjacente às aparências superficiais. A contemplação, nesse contexto, pode ser vista como uma prática que vai além da simples percepção visual, buscando uma compreensão mais profunda e uma conexão mais íntima com a realidade, ou seja, contemplação tem a ver com consciência ativa e receptiva para realmente absorver e compreender o que está ao nosso redor. A contemplação, portanto, pode ser considerada uma prática que envolve não apenas os olhos, mas todo o ser na busca da compreensão mais profunda e da apreciação da complexidade e beleza do mundo ao nosso redor e que Torralba a coloca como forma de desenvolvimento e cultivo da espiritualidade.

O desenvolvimento e cultivo da espiritualidade passam, na perspectiva de Torralba (2012), por meio do filosofar, defendendo que a atividade filosófica está ligada tanto a dimensão do conhecimento como a da dimensão íntima do ser, tornando-o melhor, pois quem a busca tem uma conversão, não no tom religioso, mas como transformação integral, isto é, total da existência, a um estado vital e autêntico e procura se afastar de questões consideradas banais e procura atingir a consciência de si, uma visão geral do mundo e tanto paz como liberdade interiormente. Nesse sentido, o exercitar filosófico é uma prática espiritual, pois a filosofia inclui desde exame profundo das coisas, como uma atenção, estudo, autodomínio e desprezo pelo que é supérfluo. Também, a filosofia tem a ver com realizar o exercício da arte de viver, busca por serenidade. Desse modo, “sem deixar de ser uma disciplina acadêmica, a filosofia é uma fonte de indagação pessoal, uma atividade espiritual que diz respeito ao pleno pessoal do ser humano” (Torralba, 2012, p. 117).

Freitas (2015), a partir de Foucault, propõe o si mesmo como uma questão espiritual. Declara:

A assim chamada espiritualidade não é senão o nome dado ao ponto de maior intensidade em cada domínio da vida. A espiritualidade remete, aqui, a uma tradição de pensamento de que quase já não há mais traço. A mesma tradição que sustenta o dito heraclítico: *ethos anthropos daimon*. Ora, Foucault parece retomar essa tradição com o propósito claro de articular novas formas de insurreição que fundem filosofia, Educação, política e espiritualidade. Ao falar do nosso “desejo de espírito em um mundo sem espírito” (Foucault, 2010, p. 230), os textos ético-espirituais de Foucault nos deixam como seu último legado uma reserva heterotópica de mundo, perturbando os lugares-comuns dos nossos modos de viver e pensar o presente. Assim, por mais

que as reflexões do Alcibíades sirvam de ponto de ancoragem ao pensamento metafísico, há nele também um *topos* que pouco serviu à nossa modernidade filosófica: de que maneira as nossas disposições anímicas se configuram como suportes efetivos para o nascimento de uma liberdade possível – liberdade apreendida na forma de exercício de um saber-fazer específico, conduzido pela prática filosófica vivida como um exercício espiritual (Freitas, 2015, p. 134-135).

Torralba (2012) defende, ainda, outras formas de desenvolvimento e cultivo da espiritualidade. Argumenta que a arte é um excelente agente de desenvolvimento da vida espiritual, pois ela permite o ser humano dar sentido à sua vida e a preencher de significados, especialmente, quando contempla uma obra de arte e quando a cria. A vida espiritual se encontra velada na obra de arte e esta reverbera daquela. O diálogo socrático, pois o perguntar sentido e pela vida nem sempre nasce de um ato individual, mas do diálogo. Torralba (2012) ressalta que nem todo diálogo gera ou proporciona espiritualidade, só quando ele tem profundidade, finalidade de sentido, busca a razão do existir e da existência, permite a saída de si, encontrar-se com o outro, receptividade, busca pela verdade, modificação de comportamento, exame de consciência, compreender a si, saber que não sabe tudo, transcender a aparência e buscar a essência, multiplicar ponto de vista, tornar-se rico mutuamente, abertura a horizontes. O exercício físico também é uma forma de crescimento e ativação da espiritualidade. Quando faço exercício físico aumento aparência e trago mais vigor ao corpo, o exercício da espiritualidade aumenta o vigor do ser, pois assim como o exercitar a espiritualidade o ser humano fala da transcendência de todo ser, na prática física há um quebrar limites e ir para além dos que estão aparentes. Assim, a pessoa que faz exercício físico passa a ter maior docilidade, obediência àquilo que, geralmente, faz bem ao ser humano, autocontrole e disciplina e rechaça ao que o prejudica, pautando sua vida no contrário do desânimo e da acomodação. Como diz Nentwig (2020, p. 140): “Cuidar do corpo insere-se no campo da ética e da espiritualidade”.

Segundo Nentwig, ainda, “ócio criativo, de ampla divulgação, não é uma apologia à preguiça, mas defende que as obrigações laborais não podem ocupar tamanho espaço na vida que leve a pessoa a uma espécie de escravidão. [...] É preciso uma combinação entre trabalho, estudo e lazer (Nentwig, 2020, 147). Já Torralba afirma que “o nada fazer, contrariamente ao que se possa pensar não é estéril e nem vazio” (Torralba, 2012, 190), mas, ao contrário, é uma oportunidade de desenvolver e ativar a espiritualidade, buscando e experimentando o sentido das coisas e realidade. Também, a experiência da vulnerabilidade impulsiona a espiritualidade. Quando ser humano se percebe limitado, finito, que morre, que não foi, em si, nem é um ser necessário, vendo-se como alguém que a qualquer momento pode enfrentar vicissitudes que lhe provoquem dor, sofrimento, a experiência da fragilidade, geralmente, permite ao ser humano buscar sentido de vida e do seu lugar no mundo. No dizer de Dalla Lana e Da Silva (2021, p.

02), precisamos agregar às “intervenções aos fatores multidimensionais da fragilidade, não só físicos, mas também emocionais e psicológicos, haja vista que a espiritualidade é relevante para a qualidade de vida de pessoas idosas frágeis, por lhes possibilitar conforto, esperança, capacidade de enfrentamento e aceitação sobre a finitude”. Sobre a espiritualidade sendo ativada e conservada quando o ser humano compreende e experimenta a vulnerabilidade, indo para além da racionalidade, como afirma Torralba (2012):

É impossível alguém recordar o dia em se descobre como um ser vulnerável, pois o desvelamento dessa verdade é resultado, geralmente, de uma sucessão de experiências. A vulnerabilidade não é um mistério, é um fato da vida humana., porém, em determinadas ocasiões, materializa de um modo claro e distinto. A primeira evidência não é o *ego cogito* e sim a experiência da fragilidade pessoal e dos limites. [...] É uma espécie de lampejo interior que rompe a habitual acomodação das coisas no mundo e desfaz as seguranças mundanas. Começa-se a vislumbrar estes lampejos quando se começa a sofrer algum tipo de dor, mas chega-se um momento em que essas experiências são relacionadas inconscientemente e interpretadas como fenômenos de uma mesma verdade. Esta experiência suscita a pergunta pelo sentido e ativa a inteligência espiritual (Torralba, 2012, p. 194-195).

Em outras palavras, o que destaca Torralba (2012) é a ideia de descobrir a própria vulnerabilidade ao longo do tempo, através de uma sucessão de experiências, faz sentido. Muitas vezes, ao longo da vida, as pessoas enfrentam desafios, obstáculos e situações que percebem suas próprias vulnerabilidades e limitações. Essas experiências podem variar desde eventos emocionais até situações físicas que destacam a fragilidade humana. A consciência da vulnerabilidade pode surgir de eventos como doenças, perdas, fracassos ou momentos em que nos sentimos impotentes diante de situação além do nosso controle. É comum que essas experiências moldem a perspectiva das pessoas sobre si mesmas e sobre a natureza da vida. No entanto, é importante notar que a descoberta da vulnerabilidade não é necessariamente um evento único em um dia específico, mas sim um processo contínuo ao longo da vida. À medida que as pessoas vivenciam diferentes fases e situações, sua compreensão da vulnerabilidade pode se aprofundar e evoluir. Essa consciência pode ter impactos significativos no desenvolvimento pessoal, levando a uma maior empatia e compreensão das limitações próprias e das outras. Enfrentar a vulnerabilidade também pode ser relevante para o crescimento pessoal e para a construção de resiliência emocional.

Assim, a vulnerabilidade é, de fato, uma parte inerente à condição humana e não um mistério, como, às vezes, se aponta. A experiência da fragilidade pessoal e dos limites pode ser uma das primeiras evidências tangíveis que uma pessoa encontra ao longo da vida, antes mesmo de conceitos filosóficos ou reflexões mais abstratas sobre a natureza da existência. Essa consciência da vulnerabilidade muitas vezes surge em momentos específicos, como durante doenças, acidentes, perdas ou outros eventos que desafiam a sensação de invulnerabilidade que

muitos podem sentir em momentos mais resultantes da vida. Quando confrontados com a própria fragilidade, as pessoas podem perceber que não são invulneráveis e que estão sujeitas a limitações físicas, emocionais e até mesmo existenciais. Essa compreensão pode ter implicações profundas na formação da identidade e na maneira como as pessoas se relacionam com o mundo ao seu redor. Além disso, pode influenciar a forma como as pessoas lidam com as adversidades e desenvolvem resiliência diante dos desafios da vida. Portanto, a experiência da vulnerabilidade é, de fato, um fato concreto e palpável que muitas vezes serve como um ponto de partida para reflexões mais amplas sobre a natureza da existência humana.

Nesse sentido, Torralba (2012) destaca um aspecto significativo da experiência humana, especialmente em relação à vulnerabilidade e ao sofrimento. Muitas vezes, é em momentos de dor ou desafio que as pessoas são confrontadas com a fragilidade de suas vidas e inicialmente questionam o significado mais profundo de suas experiências. Esse "lampejo interior" que permite ao ser humano ter um momento de uma espécie de *insight* ou epifania de si mesmo, muitas vezes ocorre quando as seguranças mundanas são abaladas. A dor e o sofrimento podem agir como pesquisas para essa revelação, levando o ser humano a questionar não apenas as especificações peculiares de sua dor, mas também questões mais amplas sobre a natureza da vida, do sofrimento e do propósito. A busca pelo sentido e a ativação da espiritualidade são reações naturais a esses lampejos de consciência. As pessoas buscam significado para entender e contextualizar suas experiências, buscando respostas para perguntas fundamentais sobre a existência e a condição humana. Essa jornada interior muitas vezes leva a uma exploração mais profunda da espiritualidade, filosofia ou valores pessoais. Pode ser um processo desafiador, mas também pode ser enriquecedor, proporcionando crescimento pessoal, compreensão mais profunda e uma avaliação renovada pela vida. Assim, a experiência da vulnerabilidade e do sofrimento pode desencadear um despertar e ativação da espiritualidade, levando o ser humano a buscar um sentido mais profundo em suas vidas. Essa busca pode moldar as escolhas, valores e perspectivas de uma pessoa ao longo do tempo.

O deleite musical e a prática da meditação são outras formas do ser humano desenvolver e exercitar a espiritualidade. Sobre o deleite musical e a relação com a espiritualidade, Torralba declara que “A atenta escuta da música afeta os níveis mais profundos do ser. desperta o fundo emocional, estimula a inteligência emocional intrapessoal e a interrogação a respeito de si mesmo; e catalisa a vida espiritual” (Torralba, 2012, p. 195), ou seja, a escuta atenta da música pode ser uma jornada profunda que envolve aspectos emocionais, intelectuais e espirituais. Cada pessoa pode experimentar essa conexão de maneira única, utilizando a música como uma ferramenta para explorar os recantos mais íntimos de sua existência. A música pode servir como

uma ferramenta para a autorreflexão, incentivando as pessoas a questionarem suas crenças, valores e experiências de vida. Ela é um catalisador para a vida espiritual, pois em muitas tradições espirituais, a música desempenha um papel central em rituais e práticas contemplativas. A música pode criar um ambiente propício para a experiência espiritual, proporcionando um meio de transcendência e conexão com algo maior que o indivíduo. Manzatto (2020) faz toda uma pesquisa acerca da relação entre música e espiritualidade, destacando que a música não serve só para deleite, mas que tem sua importância por aquilo que podem ensinar e ajudar na formação da consciência religiosa do povo crente e na expressão de sua espiritualidade. Como sinaliza Torralba (2012) a música excita tanto artista quanto na plateia que o escuta a vida espiritual, pois ela tem o poder de unir o ser humano a um Todo e a escuta musical pode ser um exercício espiritual.

Acerca da prática da meditação, Torralba (2012) pontua que tanto os clássicos gregos como os latinos, e a partir de uma perspectiva oriental, nós ocidentais temos percebido e entendido a meditação como meio de crescimento da vida espiritual. Entendida como um exercício mental, a meditação envolve, não só, operação mental, mas também física, como a postura do corpo e respiração. O objetivo da meditação é fazer que aquilo que se medita se transforme em algo da identidade espiritual. Nesse sentido, Torralba (2012) ressalta que

a meditação não é exclusiva de uma tradição, mas uma prática espiritual que, tanto em contextos religiosos como em âmbitos laicos, é reivindicada e utilizada na vida cotidiana. [...] Segundo os filósofos gregos de tradição estoica, ela é, essencialmente, um exercício espiritual, cujo fim é alcançar a tranquilidade da alma, a paz dos sentidos e do corpo, o silêncio interior e a plena integração na natureza (Torralba, 2012, p. 197).

Como mostra De Madalena-Genz (2022), a espiritualidade pode ser desenvolvida por meio das práticas de meditação. Esta não é secundária, mas relevante para aquela. Devido ao nível de relevância, que se percebe entre solidariedade, espiritualidade e saúde, conforme, entre outras, as pesquisas de De Oliveira Valente *et al.* (2012), Nantes e Grubits (2017), Rodrigues (2019) e Tavares (2020), que apontam a solidariedade está intrinsecamente ligada à espiritualidade e esta irrompe daquela, daremos um destaque mais atento a essa forma de crescimento e cultivo da espiritualidade, segundo Torralba: a solidariedade. Sobre esta, declara: “Quando se pratica a solidariedade, é porque se tem o sentimento de estar estritamente unido ao outro, às suas dores e aos seus sofrimentos. Porque o outro não é concebido como um ser separado, alienado da sua própria esfera, mas como alguém que faz parte do seu próprio mundo. A consciência desta profunda conexão está na raiz da autêntica solidariedade” (Torralba, 2012, p. 199). Essa afirmação destaca a importância do sentimento de união e conexão na prática da

solidariedade. Quando alguém é solidário, isso vai além de simples atos de caridade ou ajuda ocasional. Em vez disso, a solidariedade autêntica surge do reconhecimento de que todos fazem parte de um mesmo mundo, compartilhando dores, alegrias e experiências.

A ideia central é que uma pessoa solidária não enxerga o outro como alguém separado ou distante, mas como uma extensão de seu próprio mundo. Essa percepção de conexão profunda motiva a solidariedade sincera, fazendo com que a ajuda seja oferecida não apenas por dever, mas por um entendimento empático da condição do outro. Esse conceito está alinhado com diversas correntes filosóficas e éticas que enfatizam a importância da compaixão, empatia e reconhecimento da interdependência humana. A solidariedade, nesse contexto, não é apenas uma ação isolada, mas uma atitude contínua baseada na compreensão de que, ao ajudar o próximo, estamos, de fato, cuidando de nós mesmos e de nossa comunidade.

Afirma Torralba: “Por isso, a solidariedade é uma expressão da vida espiritual, vista que, longe de fechar o indivíduo em seu próprio mundo, em sua espécie de solipsismo autista ou de narcisismo complacente, ela o projeta para os outros, torna-o receptivo e permeável a tudo que existe” (Torralba, 2012, p. 199-200), ou seja, Torralba patenteia que a solidariedade é mais do que uma simples ação física ou material; é uma expressão da vida espiritual. Ao contrário de atitudes que fecham o indivíduo em seu próprio mundo, como o solipsismo (a ideia de que apenas a própria mente é certa e existe), o autista ou o narcisismo (excesso de amor-próprio), a solidariedade abre o ser humano para os outros. Destarte, a solidariedade, nesse contexto, é vista como uma força que quebra as barreiras do isolamento pessoal, tornando o indivíduo receptivo e permeável a tudo o que existe ao seu redor. Ela transcende as fronteiras individuais e promove uma conexão espiritual que vai além das diferenças superficiais. Essa visão ressalta a dimensão espiritual da solidariedade, destacando que ela não é apenas uma questão de agir em benefício dos outros, mas também de desenvolver uma mentalidade e uma disposição interior que libere a interconexão fundamental entre todos os seres humanos. Essa abertura espiritual contribui para um sentido mais profundo de pertencimento e coexistência.

A defesa de Torralba é que uma espiritualidade desenvolvida permite ao ser humano “superar barreiras étnicas e culturais, habilita-nos a transcender a tendência ao fechamento e à endogamia, para estreitar vínculos para além da esfera tribal, como fez grandes personagens da espiritualidade, superando a endogamia e linguagem excludente, mesmo em meio a incompreensão, fobia e rancores, mas que o fizeram por consequência da vida espiritual” (Torralba, 2012, p. 200), como o fizeram grandes personagens da espiritualidade, que conseguiram superar barreiras como a endogamia (a prática de casar-se dentro de um grupo fechado) e o uso de linguagem excludente. Essa superação teria ocorrido mesmo diante de

incompreensões, fobias e rancores, sendo possível graças à vida espiritual dessas pessoas. A vida espiritual, nesse contexto, é vista como uma força que capacita os indivíduos a se conectarem com os outros em um nível mais profundo, transcendendo diferenças superficiais. Essa perspectiva sugere que a espiritualidade não apenas fortalece a conexão consigo mesmo, mas também promove uma compreensão mais ampla e inclusiva do mundo ao redor. Tal argumento evidencia o potencial transformador da espiritualidade não apenas em termos individuais, mas também em termos de construção de pontes e superação de divisões sociais, minorias e culturais.

Torralba compreende a solidariedade, como “uma profunda experiência de unidade e de interdependência” (Torralba, 2012, p. 200), experiência esta vinculada à vida espiritual. A compreensão de Torralba sobre a solidariedade como uma profunda experiência de unidade e interdependência vinculada à vida espiritual destaca a ligação entre a dimensão espiritual e a disposição para se conectar e se comprometer com os outros de maneira significativa. Nessa perspectiva, a solidariedade não é apenas uma ação externa ou um ato isolado de caridade, mas uma experiência que surge do reconhecimento da unidade fundamental entre todos os seres humanos. A interdependência é vista como uma realidade intrínseca à condição humana, e a vida espiritual é considerada como o terreno onde essa consciência de unidade e interconexão é cultivada. Desse modo, a solidariedade genuína não é meramente uma resposta a questões específicas, mas uma expressão contínua de uma consciência espiritual que permeia a maneira como uma pessoa percebe a si mesma e aos outros. A espiritualidade, neste contexto, é vista como um desenvolvimento que amplia a compreensão, promovendo uma visão mais abrangente e compassiva do mundo ao redor. Essa ligação entre solidariedade e vida espiritual enfatiza a importância não apenas das ações externas, mas também da transformação interna que ocorre quando se confirma uma profunda interligação de todas as formas de vida.

“Ser solidário é fazer simplesmente um ato de caridade e nem consistir, originariamente, em dar um bem material a alguém. Fundamenta-se na vivência da unidade, da pertença ao Todo e exige, como tal, o abandono do ego e a superação da dualidade” (Torralba, 2012, p. 200). Essa perspectiva destaca uma compreensão mais profunda da solidariedade, indo além de simples atos de caridade material e apontando para uma transformação interna e espiritual. De acordo com essa visão, ser solidário não se resume apenas à realização de ações benevolentes, mas envolve uma vivência da unidade e da pertença ao Todo. O argumento de Torralba (2012) é o de que, a solidariedade genuína exige mais do que simples doações materiais; ela exige uma mudança fundamental na maneira como percebemos a nós mesmos e aos outros. Isso implica o abandono do ego, o transcendimento da dualidade e a compreensão de que todos fazem parte

de um todo interligado. Ao abandonar o ego, uma pessoa solidária deixa de colocar seus próprios interesses acima dos outros, garantindo a importância da coletividade. A superação da dualidade refere-se à transcendência de visões dicotômicas que dividem o mundo em "eu" e "eles", permitindo a percepção de uma unidade subjacente. Nesse sentido, Torralba (2012) postula que a verdadeira solidariedade não é apenas uma ação externa, mas uma expressão de uma transformação interna profunda, baseada na compreensão da interconexão e na vivência da unidade fundamental. Dessa forma, a solidariedade é vista como um estado de ser que permeia todas as dimensões da vida, guiado por um sentido mais profundo de pertencimento e compaixão, como o próprio Torralba (2012) afirma que a solidariedade, quando vivenciada dessa maneira, não se resume a uma simples ação ou a um pragmatismo superficial; em vez disso, é fundamentalmente uma experiência espiritual que envolve uma profunda conexão com o ser do outro.

Assim, a solidariedade, conforme descrito, vai além de ser simplesmente uma ação ou um conjunto de ações. Não se limita a atos pragmáticos ou a um mero cumprimento de tarefas; ao contrário, é algo mais profundo e fundamental, suas manifestações passam ter implicações práticas, sua origem e essência residem em algo além do pragmatismo superficial e se engendra e se alicerça numa experiência espiritual, ou seja, de uma compreensão mais elevada da existência e uma consciência expandida da interconexão entre todos os seres, numa união profunda com o ser do outro, que implica não apenas considerar as necessidades externas da pessoa, mas também compreender e se conectar com sua humanidade, emoções e experiências internas.

Numa palavra, Torralba (2012) concebe solidariedade do seguinte modo:

A palavra solidariedade evoca sentimentos, atitudes e condutas de bem-querência, de compaixão, de ajuda mútua, de fraternidade, de generosidade e de comprometimento. Dizer que alguém é solidário equivale a defini-lo como compreensivo, aberto, disposto a estabelecer e a manter relações de colaboração e de cooperação, é considerado sensível ao mundo da dor, das injustiças e das discriminações alheias: ser generoso, enfim. A pessoa solidária, nas palavras de Richard Rorty, amplia o eu ao âmbito de nós (Torralba, 2012, p. 201).

A descrição apresentada por Torralba (2012) destaca a riqueza de significados e conotações associadas à palavra "solidariedade", entre eles: evoca sentimentos considerados positivos, como bem-querença, compaixão, ajuda mútua, fraternidade, generosidade e comprometimento. Essas palavras refletem, geralmente, uma atitude positiva em relação aos outros e um desejo de contribuir para o bem-estar coletivo. Reflete compreensão e abertura, que está relacionada à disposição de estabelecer e manter relações colaborativas e cooperativas, estabelecendo uma atitude receptiva em relação aos outros. A solidariedade é específica pela

sensibilidade ao mundo da dor, injustiças e discriminações enfrentadas por outros. Isso sugere uma consciência atenta às questões sociais e uma prontidão para agir em resposta a essas preocupações. Ampliação do eu ao âmbito do nós, conforme a citação de Richard Rorty destaca, a solidariedade traz uma transformação no sentido do eu na direção ao nós, sugerindo que a solidariedade não é apenas uma expressão de compaixão individual, mas implica uma expansão da identidade para incluir a comunidade mais ampla. Essa visão conecta-se com a ideia de consideração a interdependência e a importância das relações humanas, ou seja, ser solidário, portanto, vai além de ações isoladas; envolve uma atitude e uma disposição contínua para compreender, colaborar e contribuir para o bem comum, demonstrando generosidade e uma consciência ampliada em relação aos outros.

Por isso, Torralba afirma que a solidariedade “é uma prática que está aquém, mas também além da justiça. A fidelidade a um amigo, a compaixão ao maltratado, o apoio ao perseguido, a defesa de causas impopulares ou perdidas, tudo isso pode não constituir propriamente um dever de justiça, mas sim de solidariedade” (Torralba, 2012, p. 201). Essa observação evidencia a distinção entre solidariedade e justiça, apontando para dimensões éticas que vão além das restrições legais ou deveres de justiça, como a solidariedade descrita como uma prática que vai além da justiça. Isso sugere que, enquanto a justiça lida com questões de equidade, conformidade com as leis e deveres legalmente estabelecidos, a solidariedade abrange uma gama mais ampla de valores éticos e ações que não podem ser enquadrados em termos de justiça formal. Exemplos específicos de práticas solidárias incluem a fidelidade a um amigo, a compaixão ao maltratado, o apoio ao perseguido e a defesa de causas impopulares ou perdidas. Essas ações são apresentadas como expressões de solidariedade, proporcionando uma disposição para ir além do que a restrição é exigida pela justiça legal. Assim sendo, embora a justiça muitas vezes esteja associada aos deveres e obrigações legalmente definidos, a solidariedade é apresentada como ações envolvidas que podem não ser a limitação dos deveres de justiça. Isso destaca a natureza voluntária e compassiva da solidariedade, que não é imposta por leis, mas surge da empatia, compreensão e comprometimento pessoal, implica numa ética que vai além da simples aplicação de regras e normas. Envolve compreensão, compromisso e uma resposta ativa a situações em que as relações humanas e os valores éticos fundamentais estão em jogo, como afirma Torralba (2012):

Não é, pois, puro sentimento de compaixão, algo assim como uma instância emocional, nem um mero assistencialismo, nem a proclamação abstrata de grandes, mas ineficazes princípios. Tampouco substitui o dever da justiça, nem se confunde com as obrigações primárias ou derivadas de nossos papéis profissionais. É [...] um modo de ser e de compreender-nos como seres humanos que consistem em ser uns

para os outros, abre a dar e recebe uns aos outros e uns dos outros (Torralba, 2012, p. 201).

Essa descrição enfatiza que a solidariedade não é meramente um sentimento emocional, como a compaixão. Embora a compaixão possa ser parte dela, a solidariedade vai além, envolvendo ações concretas e um modo de ser que se manifesta nas relações cotidianas; não se limita ao assistencialismo, que pode ser uma ajuda isolada e pontual. Também não se reduz à proclamação de princípios nobres, mas é ineficaz na prática. Ela está descrita como algo mais prático e concreto. Não substitua o dever da justiça, pois enquanto a justiça tem seus próprios deveres e obrigações, a solidariedade não a substitui, observando que ambos têm papéis distintos. A justiça lida com questões legais e de equidade, enquanto a solidariedade envolve uma dimensão mais profunda de conexão humana. A solidariedade, ainda, não é confundida com as obrigações primárias ou derivadas dos papéis profissionais. Embora o compromisso profissional seja importante, a solidariedade é apresentada como algo que transcende essas funções específicas. Ela é caracterizada como um modo de existir e de compreender a própria humanidade. Isso destaca que vai além de simples ações isoladas, tornando-se uma parte integrante da identidade e da forma como os indivíduos se relacionam uns com os outros. O que Torralba (2012), aponta é que a essência da solidariedade está em ser uns para os outros, indicando uma reciprocidade fundamental nas relações humanas, que envolva uma disposição para dar e receber, criando uma interdependência e conexão mais profunda entre as pessoas, trazendo a ideia da natureza holística da solidariedade, integrando sentimentos, ações e uma compreensão mais profunda da interconexão humana.

Para Torralba (2012), ainda, a solidariedade, não é uma versão secularizada da fraternidade universal, ou seja, ao mencionar que a solidariedade não está relacionada à versão secularizada da fraternidade universal pregada pelo cristianismo, pode estar destacando que a base da solidariedade não é necessariamente a igualdade oriunda de um mesmo criador. Ele parece sugerir que a solidariedade vai além de uma conexão baseada em uma origem comum divina. Solidariedade não está vinculada à fraternidade proclamada pelos revolucionários franceses, que estava relacionada à defesa do indivíduo diante do Estado, ou seja, não se limita a uma luta pela liberdade individual contra as estruturas estatais. Diferente da cooperação do socialismo utópico e anarquista, pois embora a cooperação possa ser um elemento, a solidariedade, conforme entendida por Torralba, pode abranger mais do que simplesmente trabalhar juntos de forma colaborativa. A solidariedade, segundo Torralba (2012), não é apenas uma luta pela existência, como poderia ser vista em algumas teorias evolutivas, nem é

meramente uma questão moral, como definida por Durkheim. Ele parece sugerir que vai além de uma simples busca pela sobrevivência ou uma conformidade moral.

Por isso, chega a afirmar que “a solidariedade transcende o reduto do privado, o âmbito do individualismo e faz tomar consciência de que o eu é uma realidade relacional. Para as pessoas solidárias, a vida do outro não é algo que as deixe indiferentes. Muito pelo contrário, sinta-se responsável pela sua situação” (Torralba, 2012, p. 202). Neste sentido, para Torralba a solidariedade não é limitada ao interesse pessoal ou ao foco exclusivo no eu, mas se estende para além dessas fronteiras, mas ela faz com que as pessoas tomem consciência de que o eu é uma realidade relacional. Isso implica uma compreensão de que a identidade e a existência de cada indivíduo estão intrinsecamente ligadas às relações com os outros, e não podem ser totalmente separadas, ou seja, temos aí um aspecto fundamental da solidariedade: a vida do outro não deixa indiferentes as pessoas solidárias, pelo contrário, a solidariedade favorece uma sensibilidade e uma responsividade emocional à situação e às experiências dos outros, bem como uma responsabilidade pela situação do outro, que significa ir além da mera simpatia ou compaixão, mas entra um compromisso com a melhoria da situação alheia, a semelhança da ação da galinha, que põe o ovo, mas não está comprometida com a comida para o ser humano, como o porco, com o torresmo.

Assim,

o dever da solidariedade implica não apenas o reconhecimento do outro que, enquanto pessoa, é sujeito de direitos e deveres, mas também a denúncia das estruturas injustas e dos mecanismos que originam a exclusão e a discriminação social e a exigência moral de luta por uma nova cultura e por uma nova ordem social (Torralba, 2012, p. 202).

Essa declaração enfatiza a natureza robusta e engajada no dever da solidariedade, que podemos destacar através dos seguintes pontos: o dever da solidariedade vai além do simples reconhecimento da existência do outro. Ele implica o reconhecimento de outra pessoa como pessoa, completo com seus próprios direitos e deveres. Isso sugere uma visão mais abrangente do indivíduo, indo além da mera categorização social. O dever da solidariedade inclui a denúncia de estruturas injustas e mecanismos que levam à exclusão e discriminação social. Isso sugere uma abordagem crítica que não se contenta apenas em considerar a injustiça, mas buscar e desafiar ativamente as causas subjacentes a essas questões sociais. Para além de consideração e denúncia, o dever da solidariedade implica uma exigência moral de luta por uma nova cultura e uma nova ordem social, no sentido de um comprometimento ativo com a transformação da sociedade, buscando construir um ambiente mais justo e inclusivo.

Torralba (2012) enfatiza, ainda, a natureza voluntária e interior da solidariedade, que consiste no fato de que a solidariedade não pode ser imposta por autoridades externas ou pelo próprio Estado, mas surge de dentro, como resultado de convicções pessoais e reflexões profundas. Neste sentido, ela não é uma resposta automática, mas sim uma escolha consciente fundamentada em valores pessoais e uma compreensão profunda da igual dignidade de todos os seres humanos, ou seja, a importância da consideração da igualdade fundamental de cada indivíduo e da consciência da profunda união que existe entre todos os seres do universo como base para a solidariedade. Por isso, a solidariedade é uma resposta ativa diante de situações que violam a igualdade e a dignidade, destacando a solidariedade como uma força motriz para a mudança social, perante situações e estruturas que produzam e alimentem as injustiças. Assim, a solidariedade envolve a busca ativa pela erradicação das causas das injustiças e se ancora num compromisso contínuo em enfrentar as raízes dos problemas sociais e trabalhar para criar uma sociedade mais justa e equitativa. Disso, Torralba diz categoricamente: “Se realmente acontecesse de não existir qualquer simples traço de solidariedade entre os seres humanos, se qual fosse a sociedade, a cultura ou classe a que pertencessem, o acaso global estaria mais próximo” (Torralba, 2012, p. 203).

Com isso, Torralba (2012) mostra a importância da solidariedade para a coesão social, ou seja, a presença da solidariedade vista como fundamental para a coesão entre os seres humanos, independentemente de fatores como sociedade, cultura ou classe. Isso sugere que a solidariedade desempenha um papel essencial na formação de laços sociais e na construção de relações significativas entre as pessoas., ao ponto de, se tivermos a ausência completa de solidariedade, teremos, possivelmente, um cenário em que o "acaso global" estaria mais próximo. Isso pode implicar que a falta de solidariedade pode levar a uma sociedade fragmentada, desorganizada e propícia a eventos imprevisíveis ou caóticos. Neste sentido, a solidariedade é considerada como um elemento que contribui para a estabilidade global. Sua presença é vista como um fator que promove a ordem social, a colaboração e a resiliência diante dos desafios. Assim, quando Torralba (2012) sinaliza que o "acaso global estaria mais próximo" sem a solidariedade implica que a solidariedade está ligada ao bem-estar social e à capacidade de enfrentar eventos imprevisíveis de maneira mais eficaz. A solidariedade pode ser vista como um amortecedor contra a incerteza e as perturbações sociais. Ela é, assim, um reconhecimento da interdependência humana e da importância das relações solidárias para a construção de uma sociedade saudável e equilibrada.

Entretanto, toda a conceituação de solidariedade, da sua necessidade e relevância está no fato de que ela é um modo de desenvolver e exercitar a espiritualidade. Em outras palavras,

podemos inferir que, em Torralba (2012), solidariedade é impossível existir e ser praticada sem aquele que ele concebe como espiritualidade e esta tem como uma das formas de desenvolvimento e cultivo por meio daquela. Não se trata de quem nasceu primeiro, o ovo ou a galinha, mas que, ser solidário é um modo de mostrar que a espiritualidade está ativa e pode ir a desenvolvendo, sem a espiritualidade, solidariedade pode ter outro nome ou concepção, menos essa, que Torralba assim a concebe.

Por outro lado, o debate de Torralba (2012) acerca da espiritualidade não se encontra só em propor uma concepção e tratar sobre as formas como ela se desenvolve e é cultivada, mas também postula a respeito dos benefícios pessoais e globais e dos prejuízos quando está atrofiada, no que tange à espiritualidade.

Sobre os prejuízos do não crescimento da espiritualidade, Torralba (2012) recorre a um pensamento, sem citar, que já encontramos em Aristóteles. Este filósofo grego do século IV a. C, desenvolveu uma profunda análise metafísica que influenciou significativamente a tradição filosófica ocidental. Entre os conceitos fundamentais de sua filosofia, destaca-se a distinção entre ato e potência, uma dicotomia que permeia suas reflexões sobre a natureza, a substância e o movimento. Para Aristóteles (1969), o conceito de "ato" (energia) refere-se à realização plena e efetiva de uma capacidade ou potencialidade intrínseca. É uma manifestação concreta e atualizada de uma capacidade latente. Em contrapartida, a "potência" (dynamis) representa a capacidade específica, mas ainda não realizada, de se tornar algo mais. Essa dualidade é central para a compreensão da mudança e do desenvolvimento na filosofia aristotélica.

Aristóteles ilustra essa distinção com exemplos concretos, como o do escultor e o santo. A potência reside na matéria-prima da estátua, enquanto o ato é alcançado quando a escultura é completada. A estátua em potência está na pedra bruta; a estátua em ato emerge quando a pedra é esculpida de acordo com a visão do artista. Esta concepção ato-potência permeia toda a ontologia aristotélica. Em sua obra "Metafísica", Aristóteles destaca que tudo o que existe na realidade é uma combinação única de ato e potência. As substâncias individuais são compostas por uma forma (ato) e uma matéria (potência). O movimento, para Aristóteles, é uma atualização de uma potência pela influência de um agente externo. Esta teoria tem implicações amplas na compreensão do ser e do devir. Aristóteles propõe que a realização plena de uma potência é o objetivo último de qualquer entidade, levando a uma busca incessante pela atualização de suas capacidades (Aristóteles, 1969). Diz Dos Santos e Bandeira (2013) acerca de tal discussão em Aristóteles:

Uma coisa pode existir em ato e não em potência, ou em potência e não em ato, de modo que é possível que um ser que tem a potência de andar não ande, e ou que ande

tendo o poder de não andar, e assim também em outros casos, como ver, pensar etc. Aristóteles define o termo potência como princípio originador de mudança. As potências podem ser passivas (capazes de sofrer mudança), residindo no paciente que sofre a ação; ou ativas (capazes de produzir uma mudança em si ou em outro), residindo no agente (Dos Santos; Bandeira, 2013, p. 113).

Já Torralba afirma: “Todas as faculdades do ser humano podem estar em um estado potencial ou atual. Somente o exercício possibilita que as faculdades potenciais adquiram brilho e se desenvolvam” (Torralba, 2012, p. 231). Desse modo, assim como, em sua própria natureza, o ser tenha a capacidade de ler, escrever e falar, mas precisa ser instigada para se efetivar, o mesmo acontece com a espiritualidade. Assim, caso ela não seja estimulada, ficará atrofiada e as consequências, em pequena ou grande escala, podem ser nefastas, como também mostram Falcão (2021), Celidonio (2022) e Santarém (2023).

Diz Torralba (2012):

O ser humano é uma entidade dinâmica, um organismo complexo, um todo vital unitário em contínuo processo de fazer-se e transformar-se. Em cada momento concreto atualiza apenas um pouco do que é. Nem todas as suas potências chegam a transformar-se em hábitos, pois muitas capacidades ficam sem realização ao longo de sua vida. Numa estamos prontos; sempre é possível estimular e desenvolver mais intensamente alguma faculdade (Torralba, 2012, p. 232).

Partindo de tal concepção de ser humano, Torralba (2012) evidencia que as potencialidades humanas não se desenvolvem ao mesmo tempo e na mesma medida, como por exemplo, afetação emocional intensa, geralmente, ausenta entendimento, ou seja, quando se emprega uma faculdade pode-se privar a outra, como se observa entre os seres vivos e também nos animais, estes mais por estímulo-resposta, enquanto o ser humano a estimulação de uma potencialidade mais que outra “depende, em grande medida, das circunstâncias externas, do ambiente, do contexto (e) as capacidades da pessoa que não encontram ocasião para atualizar-se ficam atrofiadas, mas não significam que não existam” (Torralba, 2012, 232), ocorrendo com todas as potencialidades, mas, sobretudo com a musical, emocional e espiritual. Assim, a dimensão espiritual para desenvolver e ser criativa só é possível em ambiente propício, ou seja, ambiente que não esteja pautado e permeado pelo materialismo, pragmatismo, utilitarismo, consumismo. Em tais ambientes, segundo Torralba, a espiritualidade, dificilmente, cresce.

Embora pareça ser importante notar que alguns males possam ser uma análise sociopsicológica das formas como diferentes pessoas lidam com as pressões e desafios da vida, também é inegável que tais respostas podem variar de acordo com o contexto cultural, social e individual, e nem todas as pessoas se enquadram em tais perfis de maneira direta, é indubitável, também, como argumenta Torralba (2012), quando a sociedade, espaços formativos (família, escola, diversas instituições) e pessoas negligenciam o desenvolvimento e cultivo da

espiritualidade, temos, não o seu fracasso, mas o seu atrofiamento, gerando, conseqüentemente, males, entre eles: “O primeiro é o cinismo, que consiste em enganar-se sucumbindo ao entretenimento e à gratificação imediata. É uma desesperação dos poderosos. O segundo é o fundamentalismo, a desesperação dos impotentes ante o excesso de necessidade e de complexidade, que se traduz em ódio pelo mundo. E o terceiro é a violência, o fascínio pelo mal e a morte” (Torralba, 2012, p. 234).

Desse modo, tais males podem estar interligados e criar um ciclo em que a falta de sentido e confiança podem contribuir para a indigência espiritual, que, por sua vez, reforça a insensibilidade e a incapacidade de se conectar com os outros de maneira significativa. Promover o significado na vida, construir confiança nas relações e cultivar a empatia são desafios sociais e individuais. Isso pode envolver mudanças nas estruturas sociais, bem como esforços pessoais para encontrar significado e cultivar conexões significativas. Abordagens como apoio social, desenvolvimento pessoal e práticas espirituais podem ser consideradas para enfrentar essas questões: “A indigência espiritual está ligada à falta de sentido e à confiança vigente em nossas sociedades. Como consequência disso, proliferam a insensibilidade, a incapacidade de sentir e preocupar-se com o sofrimento alheio de maneira criativa” (Torralba, 2012, p. 235).

Holanda (2020) coaduna-se a Torralba, ao explorar a importância da espiritualidade na vida contemporânea, comparando-a à ênfase dada à sexualidade durante a era freudiana.

Se na época freudiana a inconscientização da sexualidade e da agressividade provocavam quadros sindrômicos bem específicos, a *sociose*⁶ enfrentada pelo sujeito hodierno é o esquecimento da espiritualidade. O psiquiatra advoga que a espiritualidade como dimensão humana, enquanto for negligenciada pela sociedade, continuará a produzir pessoas esvaziadas, medíocres, que não reconhecem seu lugar no mundo e tampouco conseguem desenvolver boas relações sociais. Endossa-se muito da percepção de Van Den Berg ao apontar o atual momento histórico de resgate da espiritualidade já que, como dimensão humana, assim como a sexualidade, deveria ser reintegrada à existência (Holanda, 2020, p. 01).

O argumento de Holanda (2020) é de mostrar a importância da espiritualidade como uma dimensão humana negligenciada na sociedade contemporânea, e a necessidade de reintegrá-la para promover o desenvolvimento pessoal e as relações sociais saudáveis. Esse resgate da espiritualidade é visto como crucial para prevenir o vazio existencial e a mediocridade. Assim, o citado autor, pautado em Van Den Berg, ressalta o que fez o racionalismo, defendendo que se a sociedade deseja alcançar o equilíbrio, precisa ativar a

⁶ Encontramos em Van Den Berg (1996, 1979 e 1980) que o sofrimento mental, embora possa ter uma variedade de fatores, ele é sempre uma “sociose”, que significa dizer que, em última análise, uma expressão de solidão, de isolamento em relação à sociedade.

espiritualidade, como afirma: “Assim como a sociedade teve que se deparar com a lacuna da sexualidade que provocava as socioses em décadas anteriores, há de chegar o tempo em que a espiritualidade (como dimensão constitutiva do ser humano) deverá ser resgatada, a fim de que a humanidade possa, novamente, encontrar o equilíbrio” (Holanda, 2020, p. 02).

Torralba (2012), por sua vez, defende explicitando que a ausência da espiritualidade traz desequilíbrio, não só pessoal, mas também social, pois a espiritualidade desenvolvida, ativa e criativa é um melhor antídoto daquele que ele chega a cognominar de espécie de câncer espiritual: sectarismo - como visão hermética da realidade e fechada para sua comunidade, entendendo que nela há a verdade e nas outras, só erros, ele se caracteriza pela falta de consciência e autocrítica, que não se considera como relatividade e nem consegue rir de si mesmo, nem se transcender e nem há espaço para comunhão. O fanatismo – espécie de superioridade moral que busca coagir o outro a mudar, não aceitando o diferente e busca “salvar” o outro de sua “ignorância, mas que significa, em última análise, em transformar o outro em objeto de seus desejos. Também falta autocrítica, que Torralba (2012) chama de uma espécie de “tumor social”, que defende sua verdade como a Verdade, seu bem, como o Bem e seu todo, como o Todo, o seu sentido como o Sentido. Na contramão, a espiritualidade permite, como já apontamos, autotranscendência, autodeterminação, singularizar-se, tomada de distância, sentido de humor, abertura, receptividade, movimento, gozar de diversidade e do indefinido. Desse modo, a espiritualidade também desvanece ou impede o crescimento do gregarismo. Este entendido como o desejo de imitar, copiar, gosto pela comodidade, medo de separar-se ou aquilo que Contardo Calligaris (1991) denomina de perversão social, patologia individual, paixão em ser instrumento, sedução totalitária, ou seja, a pessoa se livra do sofrimento neurótico, alienando-se ao Outro e colocando-se, inteiramente, ao seu dispor, a seu serviço:

Sendo impossível chegar a conhecer o saber paterno suposto, a opção é abdicar a própria singularidade do sujeito, aliená-la, construindo – de preferência coletiva mente – um semblante de saber paterno que por isso mesmo seja sabido e compartilhado. Que isso nos garanta a certeza nos atos e a prática possível de uma fantasia comum é o prêmio da operação. O seu custo é a transformação do sujeito em instrumento do saber assim estabelecido. (Calligaris, 1991, p. 112).

Mais ainda, Calligaris (1991) declara:

Ao afirmar que existe uma faceta de nossa humanidade que pretende alienar-se por inteiro no desejo do Outro, estou dizendo que esta alienação equivale a desejar fazer-se instrumento, fazer-se objeto, recusar aspectos que denotem a própria individualidade, que exponham um desajuste inexpugnável entre eu e o mundo. Tratar-se-ia de recusar uma dimensão fraturada, separada da cultura, do todo, um resto inassimilável. Há quem diga que este é um traço intransponível de nossa solidão radical. Há algo de nossa experiência singular que jamais será dividido com o mundo.

Há algo em nós que não se submete, um resto selvagem, quer elaboremos isso ou não (Calligaris, 1991, p. 114).

A grande questão em Calligaris (1991) é que,

Desejar tornar-se instrumento opera dentro de uma fantasia simples: Se me torno objeto, posso ser completo. Se me torno objeto, posso completar a falta do Outro. Mas fazemos antes uma distinção importante: uma coisa é uma estrutura psicótica, que não teve acesso à experiência de divisão subjetiva e que, portanto, não tem escolha quanto à sua forma de organização psíquica. O psicótico não escolhe se “quer ser sujeito ou objeto”, ele não tem escolha, ele permanece capturado, indefinidamente, na posição de objeto do desejo de Outro; outra coisa, diferentemente, é uma estrutura perversa (ou a neurótica, que está sempre rondando a fantasia perversa), que goza ao ignorar sua subjetividade, mas que existe. O perverso é aquele que “não quer saber nada disso” referente à sua subjetividade, aos seus furos, à sua castração. Goza justamente no seu fingimento. O neurótico (a maioria de nós), é aquele que gostaria de poder ser perverso e assim ignorar sua humanidade sem culpa (Calligaris, 1991, p. 116).

Na perspectiva de Torralba, isso não acontece com uma pessoa que cultiva a espiritualidade, pois ela “experimenta um profundo sentido de unidade com tudo que existe, mas, ao mesmo tempo, entende que sua vida é chamada a ser um projeto particular, como uma missão que deve exercer e, através dela, dotar de significado sua existência” (Torralba, 2012, p. 240). Isso também ocorre em quem não considera a vida como superficial e de modo dependente.

Um ser espiritualmente cultivado tem o foco de sua vida no interior, ao passo que um indigente espiritual se dedica, em relação ao desfrute da vida, a coisas externas a ele: às posses, aos títulos, aos amigos, às diversões e ao diz que diz. Por isso, fica arrasado quando perde essas coisas ou se decepçiona com elas. Seu centro de gravidade está fora de si mesmo. E por isso sempre tem novos e diferentes desejos e caprichos” (Torralba, 2012, p. 242).

Torralba (2012), chama tudo isso de banalidade, que significa viver na superficialidade, na insaciabilidade, na insatisfação, na distração, na ociosidade, sonolência, impaciência, morbidez curiosa, verbosidade prolixa, inquietude, dessorço, preguiça, a autossuficiência, a negação do viver. “Viver espiritualmente é viver a condição humana acima da banalidade da existência, que se reduz a uma sucessão de atividade sem significado capital nem determinação” (Torralba, 2012, p. 244).

Outro que tolhe a evolução da espiritualidade é a avidez pelo ter efetivado no consumismo. Este na ideia de Torralba (2012) é alienante, igual a um comer emocional, insatisfação perene, um poço sem fundo, transforma dono em escravo, cargo e roupa em pessoa, incapacita para desfrutar a vida.

O sociólogo francês Gilles Lipovetsky (2007), especialmente em sua obra "A Felicidade Paradoxal: Ensaio sobre a Sociedade de Hiperconsumo, descreve a transição de uma sociedade

centrada no dever, na poupança e na solenidade para uma "sociedade do desejo", caracterizada pela sedução, hedonismo, dispêndio, humor, liberação e um foco no presente em detrimento das promessas futuras. Essa sociedade se pauta numa mudança nos valores e na cultura, onde a felicidade está associada ao consumo, ao erotismo, ao lazer e à expressão individual. Elementos como música *rock*, quadrinhos, *pin-ups*, liberação sexual, "*fun morality*" (moralidade divertida) e *design* modernista são destacados como parte do cenário dessa nova sociedade, como afirma:

Eis um tipo de sociedade que substitui a coerção pela sedução, o dever pelo hedonismo, a poupança pelo dispêndio, a solenidade pelo humor, o recalcado pela liberação, as promessas do futuro pelo presente. A fase II se mostra como "sociedade do desejo", achando-se toda a cotidianidade impregnada de imaginário de felicidade consumidora, de sonhos de praia, de ludismo erótico, e modas ostensivamente jovens. Música rock, quadrinhos, pin-up, liberação sexual, fun morality, design modernista: o período heróico do consumo rejuveneceu, exaltou, suavizou os signos da cultura cotidiana (Lipovetsky, 2007, p. 35).

Já Bauman (2008), também refletindo acerca do consumo, faz uma denúncia acerca dos que chama de exclusão dos consumidores falhos:

Na sociedade de consumidores, os "inválidos" marcados para a exclusão (uma exclusão final, irrevogável, sem apelação) são "consumidores falhos". De maneira distinta dos considerados inadequados à sociedade de produtores (desempregados e rejeitados pelo serviço militar), não podem ser concebidos como pessoas necessitadas de cuidados e assistência, uma vez que seguir e cumprir os preceitos da cultura de consumo é algo considerado (de modo gritantemente contrafactual) permanente e universalmente possível. Por poder ser adotado e aplicado por qualquer um que o queira (as pessoas podem ser rejeitadas em empregos apesar de terem todos os requisitos necessários, mas, a menos que estejamos falando de uma "ditadura das necessidades" de tipo comunista, não podem ser rejeitadas como consumidoras de uma mercadoria se tiverem dinheiro para pagar o seu preço), acredita-se (mais uma vez contra factualmente) que obedecer aos preceitos dependa apenas da disposição e do desempenho individuais. Em função desse pressuposto, toda "invalidade social" seguida de exclusão só pode resultar, na sociedade de consumidores, de faltas individuais. Qualquer suspeita da existência de causas "extrínsecas" de fracasso, supraindividuais e arraigadas sociedade é eliminada logo de início, ou pelo menos posta em dúvida e qualificada como uma defesa inválida (Bauman, 2008, p.75).

Não se contentando ao que denuncia acima, aponta o conflito permanentemente alimentado pela cultura do consumo, entre os sentimentos de pertencimento e de distinção, como declara:

O consumismo é um produto social, e não o veredicto inegociável da evolução biológica. Não basta consumir para continuar vivo se você quer viver e agir de acordo com as regras do consumismo. Ele é mais, muito mais que o mero consumo. Serve a muitos propósitos; é um fenômeno polivalente e multifuncional, uma espécie de chave mestra que abre todas as fechaduras, um dispositivo verdadeiramente universal. Acima de tudo, o consumismo tem o significado de transformar seres humanos em consumidores e rebaixar todos os outros aspectos a um plano inferior, secundário, derivado. Ele

também promove a reutilização da necessidade biológica como capital comercial. Às vezes, inclusive, como capital político (Bauman, 2011, p. 55).

O pensamento de Torralba é o de que “uma pessoa espiritualmente elaborada se afasta da cultura do ter e da inércia consumista. Sabe que o essencial está dentro e vive com simplicidade, cultivando a sobriedade, porque sabe que aí está o caminho para a felicidade. Toadas as grandes figuras espiritualmente inteligentes que se destacaram ao longo da história da humanidade viveram sobriamente” (Torralba, 2012, p. 246). No mesmo tom Torralba, escutando Viktor Frankl, afirma: “a sociedade da opulência, baseada no ter, traz consigo um excesso de tempo livre que daria condições de configurar uma vida plena de sentido, mas que, na realidade, apenas contribui para o vazio existencial” (Torralba, 2012, p. 147) e sobre o vazio existencial, diz: “uma das consequências lamentáveis da atrofia da vida espiritual é o vazio existencial. Essa verdadeira enfermidade, que afeta milhares de pessoas em nosso mundo, gera depressões e neuroses”. Na perspectiva de Dittrich, Pahl e Meller (2021), é uma abordagem mais consciente e reflexiva diante das influências da sociedade contemporânea e fazem um encorajamento de uma busca por significado e propósito na vida como uma forma de lidar com os desafios e preservar a espiritualidade natural como antídoto para o vazio existencial:

O ser humano da sociedade contemporânea sente-se, muitas vezes, esvaziado de um senti do maior para vir a ser no mundo. Este modelo de sociedade é caracterizado por influências mediadas por conflitos mundiais e locais que empregam superficialidade, ritmos frenéticos e diversas violências nas relações. São padrões produtivos mobilizados por sistemas mercadológicos, políticos e educacionais alienantes e esvaziadores do senti do de ser no mundo. Tais condições e exigências levam a uma fragilização do ser humano, das condições, habilidades e competências gerais [...]. Essa forma de viver implica no fenômeno da espiritualidade natural, que é entendida como algo que caracteriza o ser humano como um “humano consciente e responsável” de seu pensar, de seu sentir e de seu agir no conviver. Esse ser humano responsável e consciente demonstra o seu propósito em relação a vida para um viver harmônico e saudável, diante da existência com desafios constantes [...]. Por esse motivo, o vazio existencial e a falta de senti do do ser humano, aponta para o enfraquecimento da espiritualidade natural, cujo fenômeno leva a um estado de tédio e de não aceitação de sua responsabilidade com a própria existência. [...] A espiritualidade natural está ligada à vontade de senti do de descobrir os motivos mais profundos da existência nas suas escolhas e vivências (Dittrich; Pahl; Meller, 2021, p. 287-288).

A discussão das autoras leva a uma questão próxima à questão do vazio existencial que é a do tédio de existir, configurado na apatia ou falta de vontade vital. Cruz e Silva (2023) fazem uma análise do tédio e do cansaço a partir da historicidade dos sofrimentos psicológicos em Heidegger e Byung-Chul Han. Dizem:

O tédio pode se apresentar como um sofrimento em si mesmo, pelos efeitos imediatos de uma ausência de sentido e de um encontro incômodo com a condição de estar entregue a si mesmo em um tempo que se alonga. O tédio pode se apresentar veladamente como condição de possibilidade de outros sofrimentos psíquicos, quando não se apresenta imediatamente como tédio, mas parece estar tacitamente presente no buscar mais intensamente pelos afazeres. Nessa

modalidade, as atividades condição de ser-aí, na densidade de seu ter de ser si mesmo. [...] O entediar-se se mostra como desconforto que questiona os sentidos estabelecidos dos afazeres, lançando em meio a esse questionar, por sobre o ser-aí, a condição de angústia como sua condição própria, uma vez que se encontra previamente indeterminado e lançado às possibilidades de ser. [...] O tédio se revela por um lado como um sofrimento em si mesmo e, por outro, como uma tonalidade afetiva que parece atuar como condição de possibilidade de outros sofrimentos psíquicos. (Assim), de um tédio que faz ocultar a condição de ser-aí à depressão pelo esgotamento sob uma positividade ditatorial, os sofrimentos psicológicos referem-se ao ser-aí humano que alcançou uma determinação inconstante na época atual. Uma determinação enquanto sentido de existência que se dá a um só tempo ante um velamento de sua condição originária de ser-aí e que se revela como uma pressão constante por positividade e desempenho sob a aparência da liberdade. [...] Em Heidegger um desinteresse do ser humano para consigo mesmo, que se mostra em formas de situações nas quais a condição mesma do ser-aí é efetivamente afastada de vir à tona pela estimulação constante da temporalidade, seja ante o tempo hesitante, seja ante o tempo estagnado. Em Han, uma liberdade que se revela como uma estrutura sofisticada de exploração de si mesmo até uma pressão constante e ameaçadora de ter-de-ser (depressão) e ao esgotamento (burnout) (Cruz; Silva, 2023, p. 03 e 18).

A respeito do tédio e a sua relação com o atrofiamento da espiritualidade, Torralba (2012) se pronuncia:

Um ser espiritualmente limitado necessita de motivos externos para preencher de conteúdo sua vida, espera que a ordem venha de fora de seu ser. É um heterônimo, dependente. Aquele que vive, por outro lado, conscientemente de sua inteligência espiritual, encontra nela uma fonte de prazeres frente aos quais todos os outros são insignificantes. Não necessita, de fora, mais do que de ócio para regozijar-se tranquilo com a posse de si mesmo e talhar seus diamantes. Nesse reino não impera nenhuma dor; tudo é conhecimento. Todos os prazeres intelectuais são acessíveis a partir de sua própria inteligência espiritual. [...] O ser humano, espiritualmente, minguido é um mendigo do tumulto (Torralba, 2012, p. 250-251).

Diante disso que Torralba afirma que “um ser espiritualmente desperto não se engana a si mesmo facilmente, e tampouco é fácil de ser enganado” (Torralba, 2012, p. 254), pois entende que a realidade não se reduz a sua própria percepção, nem aposta na autossuficiência que o capacita a justificar tudo, nem deforma sua imagem tentando a deixar mais aceitável, nega algumas de suas partes e se veste de máscara alheio ao que ela é, vivendo a partir de uma projeção e não de uma visão o mais próxima de si, que inclui diversas potencialidades, mas também coisas positivas e negativas, dignas de amor e outras de desprezo. Assim, ser uma pessoa que suspeita da possibilidade de sua cegueira, ou seja, suspeita de si mesmo e isso o faz estar desperto. Estando desperto, afasta-se do vulgar e não perde tempo com o que é grosseiro, desprezível.

Para aquele faz de sua vida um projeto e vive satisfeito com o que faz e se entrega ao máximo a isso, o tempo de ócio tem um valor essencial, pois é o momento da regeneração e do descanso necessário. Então, busca a música que faz pensar, o silêncio, a viagem que instrui. Prática uma pacífica intolerância com tudo que é grosseiro, mesquinho, barulhento e vulgar. Sabe que a vida é demasiada valiosa e efêmera para ser delapidada. A tendência mórbida a invadir a vida alheia, a meter-se

nos problemas dos outros ou especular com suas desgraças e desventuras é uma expressão de anemia espiritual. [...] Tem presente a morte em seus afazeres cotidianos e isso lhe permite dar valor a cada operação que realiza, a cada circunstância que atravessa. Sabe distinguir o essencial do accidental, o que merece atenção e o que não merece (Torralba, 2012, p. 254).

Nesse sentido, é que Torralba (2012) emenda o seu debate sobre a atrofia espiritual, destacando a intolerância, narcisismo e paralisia vital. Sobre a intolerância, afirma:

Nenhuma pessoa espiritualmente formada é intolerante. A tolerância não é relativismo; é a capacidade de distinguir a ideia da pessoa e do valorizar mais o que une que o que separa. Uma pessoa tolerante não aceita tudo, nem adota uma atitude permissiva diante da violência, do terrorismo, do machismo, do racismo ou de qualquer outra forma de exploração humana. [...] não confunde o valor da pessoa com ideias políticas, sociais ou religiosas. Para podermos viver juntos temos que admitir cada um com sua individualidade, independentemente de como seja, porém, não podemos esperar que mude. Este é o verdadeiro sentido da famosa afirmação: viva e deixe viver. A tarefa sem dúvida, não é nada fácil (Torralba, 2012, p. 256).

Burke (2021) traz uma discussão no livro “Proibida Entrada de Pessoas Perfeitas: um chamado à tolerância na igreja”, a respeito de como o desenvolvimento da espiritualidade tem como fruto a tolerância. Neste sentido, a espiritualidade não implica narcisismo. Acerca deste, Mendonça (2019) escreve uma com embasamento de muitas pesquisas, fazendo os seguintes questionamentos na introdução do seu livro:

Existe ou existiu alguém infernizando a sua vida, partindo seu coração, arrasando sua alma? Alguém que exhibe uma máscara deslumbrante para o mundo exterior e na intimidade se apresenta com a sua verdadeira face perversa, cometendo intimidação e abuso psicoemocional, ou mesmo físico, dia após dia? Alguém cuja convivência íntima é uma experiência desesperadora, nefasta, sombria, brutal, consumidora, espoliadora, depreciativa, manipuladora? Que chegou na sua vida aparentando uma total afinidade de sentimentos, interesses, objetivos, crenças, e pouco depois demonstrou não passar de um dominador, explorador, usurpador, sem dó nem comisseração? Que esmigalhou tudo aquilo que você mais valoriza na vida? E que, no fim das contas, posa para o mundo de vítima de toda a história? Então, este livro foi escrito para você! E esse psicoterrorista, *bully*, esturpador emocional, fraudador de amor ou de afinidade, ladrão da boa-fé alheia, é um Narcisista Maligno (Mendonça, 2019, p. 17).

No entanto, Mendonça (2019) faz uma distinção que parece plausível e necessária quando se trata da concepção de narcisismo. Diz:

[...] entendendo Narcisismo como sinônimo de autoadmiração, autoestima e de orgulho do próprio caminho na vida e que isso é uma qualidade benigna, sadia, louvável e estimulável. A autoadmiração, a autoestima e a busca da plenitude são fatores indispensáveis para a realização pessoal. Quem não se valoriza é um infeliz e projeta sua sombra nos outros, acreditando que são todos iguais, variando apenas na habilidade que possuem para se mascarar. Você pode ser uma pessoa bem-sucedida e realizada, e se sentir orgulhoso disso, sem destroçar a vida das pessoas que privam da sua intimidade. Qual é, então, o critério de malignidade, de patologia, que uso para o AUTOAMOR EXCESSIVO? É a ofensividade, a exploração, a depreciação da dignidade dos outros como pessoas, o fato de alguém precisar afundar os outros para manter a própria cabeça fora d'água. Dessa maneira, o NARCISISMO MALIGNO é a AUTOPROMOÇÃO EGOÍSTICA E VAMPIRESCA À CUSTA DA

DEVASTAÇÃO DOS SEUS CONVIVENTES. Consequentemente, o NARCISISMO tratado neste livro é o AUTOAMOR MALIGNO, cujo critério de malignidade está no fato de levar à autopromoção de forma egoísta e vampíresca, ao mesmo tempo em que provoca uma devastação emocional nas pessoas com quem o Narc possui CONVIVÊNCIA ÍNTIMA, na privacidade do lar, no ambiente de trabalho, nos laços de amizade ou de religião. O Narcisista Maligno prospera sugando a energia, a vitalidade e os recursos dos outros. (Mendonça, 2019, p. 38-39).

Nesse sentido, Torralba (2012) defende que um ser humano que tem a espiritualidade ativada não adora o seu próprio eu, nem amor desordenado por si ou culto a si mesmo, nem se leva absolutamente a sério, nem ver as relações como campo de batalha ou vive numa autocompaixão como se fosse vítima das circunstâncias, como o faz o narcisista, mas, pelo contrário, a espiritualidade permite sair de si mesmo, entregar-se a um projeto maior, distinto de sua própria felicidade, ligado a um projeto humanitário, por exemplo.

A respeito da paralisia vital, Torralba (2012) associa à falta de vontade de viver, expressando um niilismo. Sugere que a paralisia vital está ligada à atrofia de sentido, projeto e autotranscendência, contrastando isso com o conceito de inteligência espiritual, que é descrito como um motor ou fonte de movimento. Na visão dele, a espiritualidade é vista como um fator que impulsiona o dinamismo na vida de uma pessoa. Ela se manifesta através de um desejo constante de superação e uma vontade explícita de realização. Em outras palavras, ele argumenta que a vitalidade e o dinamismo na vida estão diretamente ligados à presença de uma espiritualidade ativa, que por sua vez se traduz em um impulso contínuo para transcender limitações, buscar significado e realizar projetos significativos. Essas ideias estão alinhadas com perspectivas filosóficas e psicológicas que destacam a importância do sentido na vida humana e sugerem que a falta desse sentido pode levar a uma sensação de vazio e desânimo. A busca por significado e propósito é muitas vezes considerada como um impulso fundamental na experiência humana, influenciando o comportamento e as escolhas de uma pessoa. Em uma palavra: “o dinamismo é consequência direta de um ser espiritualmente inteligente. Uma pessoa viva espiritualmente dá valor ao seu tempo e ao dos outros, atribui significado à existência e à dos demais” (Torralba, 2012, p. 261).

Torralba (2012) não aponta só sobre os prejuízos que se tem quando se um atrofiamento da espiritualidade, mas argumenta acerca dos benefícios do desenvolvimento e cultivo dela. Ele defende que podemos detectar que uma pessoa tem uma maturidade espiritual por meio: “A abertura à experiência, a responsabilização, o cuidado das relações interpessoais, a superação de si mesmo, a flexibilidade, a busca do sentido e o cultivo da interioridade. Uma pessoa cultivada espiritualmente é capaz de viver a si mesma e as relações com os outros e com o mundo de um modo significativamente distintos” (Torralba, 2012, p. 205). Por isso, quando se

refere ao desenvolvimento integral do ser humano, inclui todas as suas faculdades, dimensões, entre elas a espiritual, que possibilita à pessoa benefícios múltiplos e diversos níveis. A espiritualidade não é apenas útil no campo religioso. É condição de possibilidade da experiência religiosa, mas também em outros âmbitos da vida humana, como o do trabalho, o familiar e o social” (Torralba, 2012, p. 205).

Assim, uma pessoa que tem a espiritualidade cultivada, possui os seguintes benefícios, como riqueza interior e criatividade, no sentido de que tem uma variada forma de pensar acerca dos fenômenos internos e externos que lhe atravessam, lidando de modo criativo com eles. Profundidade no olhar, ou seja, “habituar a vista à calma, à paciência, à serena espera, à não precipitação em julgar, a enfocar de todos os lados possíveis e a tratar do caso particular. O cultivo da vida espiritual permite não reagir instantaneamente aos estímulos externos, e dá forças para alcançar o domínio dos instintos” (Torralba, 2012, p. 207). Consciência crítica e autocrítica, que significa estar separado de si, de suas ideias, valores e crenças, mentalmente, especialmente, com humor. “A espiritualidade, contrariamente, ao que muitas vezes se pensa, é o motor da crítica social, dos sistemas e instituições. Quando alguém está profundamente inserido nelas, não capta suas deficiências, não imagina mundos alternativos e se limita a produzir modelos” (Torralba, 2012, p. 209). A qualidade das relações pessoais. Esta quer dizer que uma pessoa é insubstituível e que uma pessoa não tem como ser instrumento para a consolação de outra. A espiritualidade ativa faz com que a relação com outra pessoa saia da superficialidade, das características externas, corporais, fronteiras, muros, racismo, elitismo, compatriotas, estrangeiros, bons, maus, santos, pecadores, cultos, incultos, já que todos seres humanos, envelhecem, morrem, sentem dor, são efêmeros, pelo contrário, faculta amar para além de afetos, simpatias, antipatias, fobias, filiais.

Outro benefício pontuado por Torralba é o da autodeterminação, que é uma conquista e não uma causalidade, pois, ela significa transcender sociedade, códigos sociais, e ter consciência de si, como “resultado de uma luta, de um esforço de distanciamento e de discernimento pessoal. O fim último é a vida autônoma, e não a autossuficiência. Autossuficiência é inviável, porque somos seres interdependentes e necessitamos dos outros para poder desenvolver nossa existência individual. Um ser autossuficiente basta a si mesmo, não necessita de ninguém” (Torralba, 2012, p. 211). Estamos sempre cerceados por condições, mas estas não nos determinam, há uma liberdade de tomarmos posturas e enfrentarmos a nós mesmos. A autodeterminação consiste, assim, em viver conforme o seu eu, de forma reflexiva, livre, pautada num projeto pessoal e não responder de modo mecânico aos apelos externos a si, nem entra no jogo de estímulo resposta, ou isto ou aquilo, mas decide por si mesmo. Neste

sentido, outro benefício que o ser humano tem com a espiritualidade efetivada é o sentido dos limites, ou seja, que poderia não ter existido e que não existirá, que é fugaz, mas que também pode dar sentido aos seus limites. Sendo assim, diferente dos animais, o ser humano tem conhecimento de suas possibilidades.

Desse modo quem possui a espiritualidade desenvolvida goza de transparência e receptividade, equilíbrio interior – distanciamento e transcendência das perturbações mentais e emocionais, bem-estar psicológico e saúde mental, adquirido com exercício; tem a vida como projeto – mesmo em meio a limitações e determinismos parciais, capacidade de se autogerir, com estilo peculiar e característico, sem se fechar em si, transcender o eu, um projetar-se e se perguntar e vice-versa, sem espontaneidade cega ou um anárquico inveterado, mas ter um itinerário concreto ao que parece digno e desejável; possui capacidade de sacrifício – capacidade de suportar sofrimento sem sucumbir e alegria sem ser tomado por ela, não porque é insensível, mas porque tem consciência que são estados, passagens, meios e não fins em si mesmos, e vive a vida na plenitude do agora, ou seja, “as pessoas espiritualmente profundas, tanto do Oriente como do Ocidente, caracterizam-se por essa alegria e equanimidade, por essa capacidade de dominar a obsessão pelo amanhã e a reminiscência constante do passado. Vivem serenamente o dia atual, concebendo como um todo, como um dom cheio de possibilidades. Não deixam que os demônios do passado o intoxiquem o momento atual, nem as legítimas preocupações com o que supostamente virá” (Torralba, 2012, p. 227) e assim colhem “um fruto valiosos desse cultivo consiste em dirigir nossa atenção ao momento presente e ao futuro em uma correta proporção, a fim de não se leve o outro a perder-se. Muitas pessoas vivem demasiadamente no presente: os que não refletem; outras, demasiadamente no futuro, os temerosos e preocupados. Dificilmente se tem a justa medida” (Torralba, 2012, p. 218).

Torralba (2012) destaca a espiritualidade como uma força que, quando aplicada, não isola o ser humano de seu ambiente, mas, ao contrário, o conecta mais profundamente com o mundo ao seu redor, como afirma:

A espiritualidade longe de ser uma capacidade que isole o ser humano de seu ambiente natural e social, é um poder que, utilizado corretamente, alcança o efeito contrário: torna-o mais receptivo, mais sensível, mais plenamente integrado em seu ambiente. Uma pessoa espiritualmente inteligente capta a profundidade dos problemas, goza intensamente da beleza que se revela no vasto mundo, padece intensamente pelos homens, as injustiças, os sofrimentos e todas as formas de crueldade que se manifestam no mundo. As pessoas que tiveram maior influência na história da humanidade foram seres espiritualmente inteligentes que procuraram contribuir, a partir de suas capacidades, para transformar o mundo, para melhorá-lo significativamente (Torralba, 2012, p. 263).

Em outras palavras, o texto acima apresenta a espiritualidade como uma capacidade que não isola o ser humano de seu ambiente, mas, ao contrário, o conecta de maneira mais profunda e significativa com o mundo ao seu redor. Destaca a ideia de que a espiritualidade, quando usada adequadamente, tem o poder de tornar as pessoas mais receptivas, sensíveis e integradas em seu ambiente natural e social. Além disso, o texto enfatiza a importância da espiritualidade inteligente, que vai além de meras práticas religiosas, envolvendo uma compreensão profunda dos problemas, uma apreciação intensa da beleza do mundo e uma empatia intensa pelos outros. Essa inteligência espiritual é apresentada como um meio para lidar eficazmente com as complexidades e desafios da vida, manifestando-se no desejo de contribuir para uma transformação positiva do mundo. A menção de figuras historicamente influentes que foram espiritualmente inteligentes e desenvolvidas para melhorar significativamente o mundo sugere que essa perspectiva espiritual não é apenas uma abstração teórica, mas tem repercussões práticas na vida e na sociedade. No geral, o texto destaca a espiritualidade como uma força capacitadora que, longe de isolar as pessoas, de se conectar mais profundamente com o mundo e de inspirar a agir de maneira compassiva e transformadora.

Diante de tudo isso, é que defendemos a espiritualidade como constituinte da saúde do ser humano. Acerca da relação espiritualidade e saúde, diante do contexto pandêmico, Esperandio (2020) diz:

Como viver tal estado em cenário de ameaças reais permanentes de perda da saúde? Sabe-se que diante de tais situações o ser humano volta-se para as questões de sentido. No contexto atual de pandemia, os efeitos em saúde mental da população brasileira ainda não são conhecidos. Mas podemos inferir a exacerbação dos sintomas de ansiedade e depressão, e em curso, a produção coletiva de transtornos pós-traumáticos e lutos patológicos (resultantes da impossibilidade de realização de rituais de despedida). Nestes momentos de sofrimento, o ser humano volta-se para as perguntas de sentido. A busca por respostas de sentido afeta o ser humano por inteiro e impacta os resultados em saúde, positiva ou negativamente. Estamos, portanto, no campo da Espiritualidade e Saúde, no enfrentando dos dilemas relacionados às tomadas de decisão, diante da busca por respostas de sentido que minimizem o sofrimento e contribuam na promoção da saúde (Esperandio, 2020, p. 9-10).

Silva, Lemos e Vargas (2023) entendem que a espiritualidade é constitutiva do ser humano e como tal é modificado por ela, sobretudo, no seu estado de saúde, reforçando a importância que o psicoterapeuta precisa dar a dimensão espiritual, pois esta tem influência “na constituição do sujeito, na sua leitura de mundo, de como relaciona-se com experiências positivas ou também com o sofrimento apresentado (Silva; Lemos; Vargas, 2023, p. 1343). As autoras dizem, ainda, que:

A inclusão da dimensão espiritual pela Organização Mundial de Saúde no conceito multidimensional de saúde, se deu em 1988. Tal modificação passou a considerar a saúde como um processo amplo, o qual é atravessado por questões como o significado

e o sentido da vida, não se limitando apenas a um tipo específico de crença ou prática religiosa. [...] Há na literatura crescentes evidências de que a espiritualidade é um fator de proteção, tanto em questões de ordem médica, quanto psicológica (Silva; Lemos; Vargas, 2023, p. 1344).

O que destaca as autoras é que a espiritualidade é fator de proteção da saúde e como constitutiva do ser humano, não se pode ou deve falar e tratar a saúde do ser humano relegando a espiritualidade. Aliás, quando o profissional da Psicologia não considera a dimensão espiritual do consulente (leia-se, também, paciente, ele está colocando a saúde dele em risco, como se ler:

Kenneth Pargament (1997 *apud* Nascimento; Holanda, 2022), vai descrever que muitas pessoas utilizam a espiritualidade na busca pelo sentido da vida e como uma forma de enfrentamento contra o estresse, o que confirma a importância do trabalho terapêutico da espiritualidade como uma possibilidade de enfrentamento. Outra observação importante, abordada pelos autores, é o quanto as posturas rígidas e inflexíveis em relação a espiritualidade, que muitas vezes são adotadas por terapeutas, tornam-se um fator de risco para o consulente, modificando o resultado de bem estar, esperado dentro do processo terapêutico (Silva; Lemos; Vargas, 2023, p. 1353).

Por sua vez, Campos e Ribeiro chegam a afirmar que a espiritualidade “pode ser um fator de promoção de saúde quando integrada como instrumento na metodologia terapêutica” (Campos; Ribeiro, 2017, p. 216), defendendo que existe uma relação positiva entre a espiritualidade e a saúde mental, acentuando que “muitos dos problemas humanos, materiais ou não, passam pelo seu desconhecimento de pertencer a um todo maior. Esta separatividade experienciada em relação ao mundo é promotora do sofrimento psíquico, uma vez que deixa a pessoa com um vazio de sentido e uma sensação de isolamento e desamparo (Campos; Ribeiro, 2017, p. 212), ou seja, a espiritualidade não se apresenta como possibilidade de um não adoecimento psíquico.

Borges (2019), em sua pesquisa, sinaliza que se precisa levar em conta a espiritualidade sob o risco de incidir numa alienação: “Desconsiderar a espiritualidade na clínica é alienar uma importante informação fenomênica que aparece no campo, fazendo com que o ajustamento criativo perca uma ferramenta essencial para sua autorregulação. Desta forma a espiritualidade não é, como outrora considerado, uma neurose, uma projeção inútil, mas, ao contrário, é um fenômeno integrador da personalidade” (Borges, 2019, p. 225) e para a GT autorregulação e integração de personalidade são sinônimos de saúde. Desse modo, o que aponta o autor é que não se pode cuidar da saúde de uma pessoa se desconsiderarmos a espiritualidade.

Campos, Freitas e Ribeiro (2023) argumentam que no entendimento da psicoterapia precisa se ter como um processo que aborda as diversas dimensões do ser humano que reflete uma abordagem holística e integrativa, e nesse sentido a espiritualidade está presente em tal processo como necessário e complementar.

Diante da multidimensionalidade do ser humano, psicoterapeutas acolhem os aspectos biológicos, sociais, psíquicos e espirituais de suas(seus) clientes. O trabalho psicoterapêutico pode apresentar entrelaçamentos entre as diversas dimensões, que precisam ser integradas. Este núcleo se desdobrou em quatro unidades de sentido: um discurso espiritual trazido pela(o) cliente revela um tema psicoemocional a ser cuidado; a necessidade de reconstrução do si mesmo e de desenvolvimento egóico, como sustentação para uma evolução espiritual; o reconhecimento e validação pela(o) terapeuta de uma vivência espiritual genuína apresentada pela(o) cliente; a importância de não se desenvolverem dicotomias entre as dimensões psíquica e espiritual, pois dar atenção a ambos os aspectos pode ser necessário e complementar (Campos; Freitas; Ribeiro, 2023, p. 08).

Para os autores, o discurso espiritual trazido pelo cliente pode ser considerado como uma expressão simbólica de questões psicoemocionais subjacentes. Muitas vezes, as questões espirituais podem estar ligadas a aspectos emocionais e psicológicos mais profundos. O psicoterapeuta pode explorar essas conexões para compreender melhor as necessidades emocionais e psicológicas do cliente. A necessidade de continuidade do eu e do desenvolvimento egóico são aspectos fundamentais para sustentar uma evolução espiritual. Isso sugere a compreensão de que o crescimento espiritual está interligado com o desenvolvimento psicológico e emocional. A psicoterapia pode, portanto, focar em fortalecer a identidade e promover o crescimento pessoal como base para a jornada espiritual. Assim, o reconhecimento e validação por parte do terapeuta da vivência espiritual genuína do cliente são cruciais. Isso implica em aceitar e respeitar as opiniões e experiências científicas do cliente, contribuindo para um ambiente terapêutico de confiança e compreensão. A validação dessas experiências pode ser um elemento de desenvolvimento para o crescimento emocional e espiritual. Por isso, evitar dicotomias entre as dimensões psíquica e espiritual destaca a importância de considerar ambos os aspectos de maneira complementar. A abordagem integrativa regular que a saúde mental pode ser influenciada positivamente pelo cuidado tanto da dimensão psíquica quanto da espiritual. Uma atenção equilibrada a essas dimensões podem ser essenciais para o bem-estar global do indivíduo.

Portanto, uma psicoterapia que incorpora esses princípios confirma a complexidade e interconexão das diferentes dimensões da experiência humana. Ao abordar as necessidades biológicas, sociais, psíquicas e espirituais, os psicoterapeutas buscam promover uma compreensão mais abrangente e integrada do cliente, contribuindo para um processo terapêutico mais eficaz e significativo.

Tabela 1. Pesquisas acerca da relação necessária espiritualidade e saúde.

Autor/ano	Metodologia/método	Resultado
Lucchetti <i>et al.</i> (2010)	As pesquisas científicas sobre o assunto são numerosas. No banco de	Autores têm relacionado ainda a espiritualidade com marcadores de imunidade,

	dados da PubMed, foram relacionados 4.202 estudos à palavra “spirituality” e para a palavra “religion” 41.314. Esse número de estudos foi equivalente ao número relacionado à palavra “physical activity” na mesma data.	como interleucinas e marcadores. Autores têm relacionado ainda a espiritualidade com marcadores de imunidade, como interleucinas e marcadores. O clínico deve estar atento à dimensão espiritual do paciente, seja ela positiva ou negativa. O conhecimento científico e prático do assunto pode evitar conflitos na relação médico-paciente, beneficiar os desfechos clínicos e facilitar o atendimento médico.
Hoffman; Wallace (2011)	Pesquisa quantitativa e qualitativa com psicoterapeutas de diversas abordagens. Pesquisa principal com 895 questionários respondidos.	Participantes sugeriram que a espiritualidade é importante para psicoterapeutas, e relevante para suas práticas.
Gill <i>et al.</i> (2014)	Pesquisa qualitativa com sete psicoterapeutas que praticam mindfulness em um viés espiritual, e utilizam técnicas de mindfulness em um viés secular com seus clientes.	A prática espiritual do terapeuta pode ajudar-lhe a desenvolver habilidades clínicas importantes, como presença e não-julgamento. Pode ensinar a meditação mindfulness a seus clientes, como uma técnica secular, fomentando a redução de sintomas clínicos.
Ballarin; Moreira; Tannus; Casacio (2016)	A coleta de dados foi feita entre fevereiro e março de 2016, para textos publicados entre 2001 e 2015. A análise quantitativa abordou os títulos, ano, publicação, metodologia e tipo de estudo. A análise qualitativa foi relativa ao conteúdo das publicações, baseada na metodologia da Análise do Discurso.	Finalmente, a complexidade que envolve as questões relacionadas à espiritualidade na saúde enfatiza a necessidade de expandir a reflexão e o desenvolvimento de estudos sobre a temática, sobretudo quando o objetivo dos profissionais é o oferecimento de um cuidado humanizado e integral.
Jacintho <i>et al.</i> (2017)	Trata-se de um projeto de extensão objetiva construir com estudantes de medicina substrato teórico	As intervenções com as atividades registradas e discutidas com os professores visam ofertar cuidado

	e vivências práticas na abordagem da espiritualidade de pacientes institucionalizados através de questionários validados como o FICA.	humanizado e valorizar a integralidade dos sujeitos. A análise qualitativa dos dados revelou ausência de abordagem prévia da espiritualidade dos pacientes, cuja maioria manifestou interesse nessa intervenção. É relevante para o médico saber o momento e a forma adequada dessa abordagem visando à singularidade de cada caso. Os profissionais da saúde possuem evidências científicas do benefício da exploração da espiritualidade dos pacientes em vista da sua grande influência na saúde física, mental, e no enfrentamento de situações adversas, como quando são feitos diagnósticos preocupantes. Também é observado que os pacientes em geral gostariam que essa abordagem fosse feita e relatam que sentiriam mais empatia e confiança no médico que levasse em consideração essa dimensão⁸. Entretanto, os médicos possuem dificuldades para efetuar essa abordagem, em vista da existência de uma grande lacuna no ensino acadêmico.
Silveira <i>et al.</i> (2018)	Busca nas bases de dados SciELO e PubMed.	Por meio dos resultados aqui apresentados, pode-se concluir que as evidências da importância do fator espiritualidade na saúde são indubitáveis, ao mesmo tempo que algumas ferramentas apresentadas se tornam de grande valia ao clínico quando bem usufruídas.
Tavares (2020)	Pesquisa bibliográfica e de campo.	A espiritualidade integra várias dimensões do cuidado em saúde. Para tanto, ela deve ser trabalhada visando a

		promoção do bem-estar da pessoa e família em ambientes assistenciais e comunitários, uma vez que, apresenta-se com um dos principais recursos dos profissionais e sociedade para compreender os sofrimentos e fortalecer a humanidade para novos desafios do século.
Hott (2020)	Comunicação breve, atentando para questões emocionais que envolvem a pandemia.	perante o COVID-19, que limita os contornos do existir humano, a espiritualidade, ao compor diferentes extensões do cuidar em saúde, torna-se elemento imprescindível para nutrir o ensejo de lutar pela sobrevivência.
Moreira; Portella; Alves (2021)	Utilizou-se a revisão integrativa da literatura com acesso nas bases de dados MEDLINE/PUBMED, Capes e Google Acadêmico. Os critérios de inclusão foram artigos completos, nos idiomas inglês, espanhol e português, no período de 2010-2019 e que apresentassem relação com a temática proposta no título, no resumo ou nos descritores, 15 artigos compuseram a amostra do estudo.	A partir da essência dos conteúdos abstraíram-se três categorias: 1) ferramentas e validação de instrumentos para avaliar espiritualidade; 2) espiritualidade, velhice e sofrimento; 3) bem-estar espiritual e autotranscendência. A temática da espiritualidade na saúde é evidente pela robustez de estudos científicos encontrados, porém escassos no que confere a inclusão da pessoa idosa. Espera-se que este estudo fomenta o debate aos profissionais de saúde para que as considerem nas práticas de tratamentos e cuidados incorporando-as nas políticas públicas de saúde, bem como na inclusão do ensino e formação de recursos humanos nos meios acadêmicos e profissionais.
Costa <i>et al.</i> (2022)	Utilizou-se artigos científicos provenientes das bases de dados Scielo, PubMed, LILACS e Med Line, publicados no período de 2006 a 2022. Na busca, foram usadas	A espiritualidade pode contribuir para o prognóstico de pacientes acometidos pela COVID19. Diante do exposto, é viável um melhor conhecimento sobre crenças religiosas e espirituais visto

	seguintes palavras-chave: espiritualidade, meditação, coronavírus, covid-19, longevidade e doenças cardiovasculares e idoso.	que a equipe multidisciplinar pode se beneficiar dessa informação podendo elaborar projetos terapêuticos mais integrativos e que considere a crença do paciente no seu contexto biopsicossocial e espiritual.
--	--	---

Fonte: elaborado pelo autor.

Diante da tabela exposta e do argumento apresentado, defende-se a espiritualidade como um componente essencial da saúde, destacando a reflexão sobre a busca de sentido existencial e a influência da espiritualidade nessa busca, com uma perspectiva de saúde. Compreender a espiritualidade como um elemento que permeia a forma como os seres humanos sentem, pensam, convivem e se relacionam uns com os outros nas experiências cotidianas é uma dimensão que requer desenvolvimento e cultivo. Essa abordagem pode ser explorada em vários contextos, especialmente no que diz respeito à saúde da pessoa, ao ponto de sugerir que sem a espiritualidade não se pode conceber ou alcançar plenamente a saúde, conforme discutido e apresentado aqui.

3. ESPIRITUALIDADE COMO CONSTITUTIVA DE SAÚDE INTEGRAL: UMA ANÁLISE A PARTIR DE MORIN, TORRALBA E DA GESTALT-TERAPIA

A busca por saúde integral tem sido um objetivo cada vez mais valorizado na sociedade contemporânea. Nesse contexto, a espiritualidade emerge como um elemento fundamental na constituição dessa saúde que abrange não apenas o aspecto físico, mas também o mental, emocional e espiritual do indivíduo. A espiritualidade, nesse sentido, vai além das práticas religiosas e se refere à busca por significado, propósito e conexão com algo maior do que o próprio eu, no sentido do humano que se transcende a si mesmo. A relação entre espiritualidade e saúde integral tem sido objeto de interesse e estudo em diversas áreas do conhecimento, incluindo a Psicologia, a Medicina e a Filosofia, como vimos até aqui. A compreensão dessa relação pode fornecer *insights* importantes para a promoção do bem-estar e a prevenção de doenças, bem como para o tratamento de condições de saúde já existentes.

Neste capítulo, exploraremos a importância da espiritualidade na constituição da saúde integral, discutindo suas implicações para a prática clínica e a promoção do bem-estar. Desenvolveremos aquilo que é a tese, aqui, defendida, a saber, que a espiritualidade faz parte da constituição de saúde do ser humano, pautado na aceção de humano de Edgar Morin, de espiritualidade de Francesco Torralba e de saúde, que ora, construiremos pautado na Gestalt-terapia (GT) buscando possíveis formas de integração da espiritualidade no cuidado com o paciente, em diálogo com aquilo que a GT compreende por patologia ou mais precisamente psicopatologia. Esperamos que esta análise contribua para uma maior compreensão do papel da espiritualidade na busca pela saúde integral, fornecendo subsídios para profissionais de saúde e pesquisadores interessados em promover um cuidado mais completo e humanizado.

3.1 Olhando para patologia: aprofundando a questão

Diante do suposto, acima, cabe, ainda, um olhar, como complemento da questão a relação patologia, propriamente, psicopatologia, e sua relação com a saúde, fazendo um aprofundamento da questão em tela neste capítulo. Queremos explicitar de início que, aqui, tomaremos como base para construir o presente aprofundamento, o referencial teórico da abordagem psicológica GT em diálogo com referenciais da Filosofia, da Psicanálise e da Psiquiatria, ressaltando o que disse um dos fundadores da GT sobre ela: Perls (1977b, p. 33): “tenta estar em harmonia, em acordo com tudo mais, com a medicina, com a ciência, com o universo, com aquilo que é”.

A partir de Dalgarrondo (2019), alicerçado nos sistemas diagnósticos de transtornos mentais da atualidade: DSM V (Manual de Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais) e na CID-11 (Classificação Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde), bem como nos conceitos e definições da nova linha de pesquisa em transtornos mentais, o chamado Critérios de domínio da pesquisa (RDoC), do *National Institute of Mental Health* (NIMH), dos Estados Unidos, podemos inferir que patologia vem a ser o transtorno como uma experiência humana que se afasta dos padrões da racionalidade e normalidade que são estabelecidos por determinada sociedade.

Em nossa sociedade, "ser normal" ou "estar dentro de uma normalidade estabelecida" é ter noção da realidade, ou seja, é agir de forma que se tenha "controle" dos atos e emoções, sem extrapolar regularmente determinados "parâmetros" estabelecidos socialmente. Dalgarrondo (2019) define a psicopatologia como o ramo da ciência que trata da natureza essencial da doença mental – suas causas, as mudanças estruturais e funcionais associadas a ela e suas formas de manifestação. A psicopatologia é um conjunto de conhecimentos referentes ao adoecimento mental do indivíduo, uma ciência autônoma que busca ser sistemática, elucidativa e desmistificante (Dalgarrondo, 2019). De acordo com o mesmo autor (2019), o campo da psicopatologia inclui muitos fenômenos humanos, associados ao que se denominou historicamente de doença mental, envolvendo vivências, estados mentais e padrões comportamentais. Baseado em Jaspers (*apud* Dalgarrondo, 2018), fala-se dos limites da psicopatologia: é preciso estudar o ser humano na totalidade de sua enfermidade, e os limites da psicopatologia seriam que nunca se pode reduzir por completo o ser humano a conceitos psicopatológicos. Na psicopatologia e na medicina, há vários critérios de normalidade e anormalidade. A utilização de um modelo ou outro depende das opções filosóficas, ideológicas e pragmáticas do profissional (Dalgarrondo, 2018). No pensar de Dalgarrondo (2018), ao estudar os sintomas psicopatológicos, dois aspectos básicos precisam ser focados: a forma dos sintomas, isto é, sua estrutura básica, parecida em diversas pessoas (alucinação, delírio, ideia obsessiva, labilidade afetiva, etc.), e seu conteúdo (conteúdo de culpa, religioso, de perseguição, etc.).

O conteúdo que permeia a estrutura do sintoma é mais pessoal, dependendo da história de vida do paciente, de seu universo cultural e da personalidade prévia ao adoecimento. Na perspectiva de Smith (2020), a psicopatologia, como disciplina que estuda os transtornos mentais, é fundamental para a compreensão e o tratamento das manifestações psíquicas disfuncionais. No entanto, na contemporaneidade, a psicopatologia se depara com desafios singulares decorrentes das transformações culturais, sociais e tecnológicas. A rápida evolução

da sociedade e a complexidade das experiências humanas exigiram uma atualização constante das abordagens diagnósticas e terapêuticas. Como aponta Kirmayer e Pedersen (2014), uma psicopatologia contemporânea demanda uma nova abordagem, considerando a complexidade das interações culturais e sociais na compreensão dos transtornos mentais. Desse modo, temos na atualidade, a globalização incidindo diretamente naquilo que compreendemos por psicopatologia, pois a globalização expandiu as fronteiras culturais, criando um ambiente propício para a interação entre diferentes sistemas de coexistência e valores. Isso exige uma compreensão mais sensível e contextualizada dos transtornos mentais, levando em conta a diversidade cultural; o advento da tecnologia trouxe novos desafios e oportunidades para a psicopatologia. O uso excessivo de dispositivos digitais, por exemplo, tem sido associado a transtornos de ansiedade e depressão, exigindo uma adaptação das estratégias de intervenção e temos também uma medicalização da vida cotidiana, ou seja, a crescente medicalização de aspectos normativos da experiência humana levanta questões sobre os limites entre o normal e o patológico, exigindo uma reflexão crítica sobre os critérios diagnósticos (Kirmayer; Pedersen, 2014).

Na contemporaneidade, o conceito patologia é discutido, anuído e divergido. Isso vem acontecendo porque no palco e nos bastidores do que hodiernamente chamamos de patológico, em nosso país, é permeado por interesses múltiplos e ávidos, como o do neoliberal, com sua exacerbação do capitalismo, que traz em seu bojo: produção, publicidade e consumo, portanto, também uma medicalização do sofrimento psíquico, com suas consequências explícitas: há remédio para o dito patológico psíquico e para o que não tem uma dita patologia psíquica, comumente aceita pela maioria, reverberando no fato de que indústrias farmacêuticas têm ganhado bilhões através do sofrimento psíquico considerado patológico ou transformado em uma “patologia” condições comuns do cotidiano (Toso; Souto, 2020).

Já em 1943, George Canguilhem apontava para a impossibilidade de termos um conceito exaurível e determinante do que podemos definir como normal e como patológico. Tratava o conceito de saúde e doença usando a categoria da relatividade. Em sua perspectiva, a patologia não está centrada no saber médico, mas entranhada na realidade da pessoa. Para ele, aliás, "não há nada na ciência que antes não tenha aparecido na consciência e que especialmente no caso que nos interessa, é o ponto de vista do doente que, no fundo, é verdadeiro" (Canguilhem, 2002, p.68). Em sua visão, pensar o contrário disso é estar pautado em princípios reducionistas positivistas e organicistas, mas que não tangem a vida real das pessoas.

Desse modo, o que defende Canguilhem (2018) é que patologia não quer dizer não se ter norma, pois esta existe em toda vida, a questão é que ela é um modo de se viver. Sendo assim, patológico não passa de uma "norma que não tolera nenhum desvio das condições na qual é válida, pois é incapaz de se tornar outra norma" (Canguilhem, 2018, p. 145). O patológico, em seu pensar, não consegue se adaptar ao meio, criar novas maneiras de viver perante as possibilidades dos acontecimentos e exigências da vida. Canguilhem (2018) traz como exemplo o astigmatismo, que seria anormal para um aviador, mas normal numa sociedade agrícola. Desse modo, em si, só se pode falar de norma dentro de um contexto cultura e histórico, não no que concerne à existência (Silva *et al.*, 2010).

Mascaro (2020) destaca a relação que o normal é necessariamente um entremeado entre o biológico e o social, a partir do que propõe Canguilhem. Afirma que:

A normação vital, que se faz de modo particular nos variados indivíduos de cada espécie e distinto entre eles nos casos chamados de anomalia, e que se faz distinta cronologicamente em cada indivíduo nos casos de saúde e doença, é compreendida, por Canguilhem, como propulsão dinâmica do indivíduo. Ocorre que tal normatividade da saúde é tanto vital, biológica, mas também relacional, situacional, histórica e social, atravessada por saberes científicos e práticas, de onde também se impõem e se extraem implicações político-sociais, em um complexo entremeado e de distintas origens e imposições. O complexo da polaridade vital se faz, portanto, com amálgamas de normações tanto biológicas quanto sociais (Mascaro, 2020, p. 10).

Depois da metade do século XX, Michel Foucault, filósofo e teórico social francês, que não era um patologista nem um médico, explorou a relação entre poder, conhecimento e instituições sociais, incluindo a medicina e a patologia. Buscou desenvolver o conceito de "biopoder" e analisou como o poder é exercido sobre os corpos e as implicações, o que tem implicações na compreensão da patologia. Ele não debateu diretamente o conceito de patologia, mas suas ideias podem ser relacionadas a essa área. Foucault (2008) diz:

O que constitui agora a unidade do olhar médico não é o círculo do saber em que ele se completa, mas esta totalização aberta, infinita, móvel, sem cessar, deslocada e enriquecida pelo tempo, que ele percorre sem nunca poder detê-lo: uma espécie de registro clínico da série infinita e variável dos acontecimentos. Mas seu suporte não é a percepção do doente em sua singularidade, é uma consciência coletiva de todas as informações que se cruzam, crescendo em uma ramagem complexa e sempre abundante, ampliada finalmente até as dimensões de uma história, de uma geografia, de um Estado (Foucault, 2008, p. 31).

Foucault (2008) argumentou que a patologia e o conhecimento médico não são neutros, mas são moldados por relações de poder e discursos específicos. A patologia não é apenas uma ciência médica, mas também uma forma de controle social e uma maneira pela qual a sociedade define o que é "normal" e "anormal". Nesse contexto, a patologia pode ser vista como uma ferramenta de normalização e controle social.

O que define o ato do conhecimento médico em sua forma concreta não é, portanto, o encontro do médico com o doente, nem o confronto de um saber com uma percepção; é o cruzamento sistemático de várias séries de informações homogêneas[...]mas cuja interligação faz surgir, em sua dependência isolável, o fato individual. (Foucault, 2008, p. 32)

Assim, na discussão de Foucault (2008), a distinção entre normal e patológico é uma construção social e histórica que desempenha um papel importante no exercício do poder e na governança das sociedades. Ele nos lembra que as noções de normalidade e patologia são relativas, variando ao longo do tempo e de acordo com contextos culturais e sociais, e essas categorias não são subjetivamente indiretas, mas sim influenciadas pelo discurso e pelo poder.

Se as ciências do homem apareceram no prolongamento das ciências da vida, é talvez porque estavam biologicamente fundadas, mas é também porque o estavam medicamente: sem dúvida por transferência, importação e, muitas vezes, metáfora, as ciências do homem utilizaram conceitos formados pelos biólogos; mas o objeto que elas se davam (o homem, suas condutas, suas realizações individuais e sociais) constituía, portanto, um campo dividido segundo o princípio do normal e do patológico. Daí o caráter singular das ciências do homem, impossíveis de separar da negatividade em que apareceram, mas também ligadas à possibilidade que situam, implicitamente, como norma (Foucault, 2008, p.39).

Foucault (2008) defende que as noções de normalidade e patologia são relativas, variando ao longo do tempo e de acordo com contextos culturais e sociais, e essas categorias não são subjetivamente indiretas, mas sim influenciadas pelo discurso e pelo poder, ou seja, argumenta que o conceito de normalidade e patologia não é uma verdade objetiva e universal, mas, em vez disso, é moldado por construções sociais, históricas e políticas a partir de: contextualização histórica, ou seja, a noção de normalidade e patologia na medicina não é estática, mas evolui ao longo do tempo. O que é considerado normal e patológico em uma determinada época e cultura é determinado pelos valores, ideias e práticas médicas predominantemente naquele período. Portanto, o conceito de normalidade é historicamente contingente. Vigilância e controle: Foucault explora como a medicina e a patologia estão interligadas com o exercício do poder. Ele sugere que a medicina não é apenas uma disciplina de cura, mas também um instrumento de vigilância e controle social. A medicina é usada para classificar e categorizar indivíduos como normais ou patológicos, o que, por sua vez, influencia a forma como a sociedade os trata. Discurso e poder: Foucault argumenta que o conhecimento médico é um discurso que exerce poder sobre os corpos e as identidades das pessoas. Os médicos têm autoridade para definir o que é normal e patológico, e essa autoridade é uma forma de poder. As categorias de normalidade e patologia são usadas para classificar e controlar a população, e, assim, a medicina desempenha um papel fundamental na governança dos corpos. Flexibilidade dos limites: Foucault também enfatiza que os limites entre o normal e o patológico não são

fixos, mas podem ser contestados e redefinidos ao longo do tempo. Novos conhecimentos médicos, práticas e mudanças sociais podem influenciar a maneira como essas categorias são entendidas (Foucault, 2008).

Ao recorrermos à obra "Vigiar e Punir" de Foucault (2007), observamos que algumas das recomendações de Michel Foucault podem estar relacionadas à patologia, especialmente quando ele considera a medicina como um modo peculiar de conceituar o que é saúde e o que é doença a partir de um sistema político de poder. Diante disso, a patologia passa a ser uma técnica de controle que envolve tanto a biologia quanto à subjetividade, como aquilo que define por saúde e por doença. Sendo assim, a medicina é uma ciência, mas também uma tecnologia do poder que a sociedade possui, não só de classificar e controlar, mas também de normalizar tanto corpos como vida de seres humanos. Por isso, Foucault considera a patologia tanto como uma ciência que realiza o estudo acerca da doença e se transforma num modo de governar e controlar comportamento humano, e definir o que vem a ser normal anormal. Portanto, em Foucault, podemos inferir que uma patologia não é apenas uma disciplina médica, mas também um instrumento de poder e controle que desempenha um papel fundamental na construção das normas sociais e na manutenção do poder.

Diante do que acima foi debatido, o que, ora propomos é que a distinção entre o "normal" e o "patológico" é muitas vezes atravessada por questões sociais, culturais e econômicas, e a definição desses conceitos pode variar dependendo do contexto cultural e social em que estão inseridos. Assim, o que é considerado "normal" em uma sociedade pode ser moldado por suas normas culturais e valores. Por exemplo, a maneira como as pessoas se vestem, se comportam ou se relacionam pode variar significativamente de uma cultura para outra.

Outro ponto que se destaca é o estigma social, pois em algumas sociedades, certos comportamentos ou condições podem ser estigmatizados, tornando-os "patológicos" ou "anormais". Isso pode incluir estigmas associados a questões de saúde mental, identidade de gênero, orientação sexual, entre outros. Outra questão que realçamos é da diversidade cultural: o que é considerado "normal" em uma cultura pode ser percebido como "patológico" em outra. Por exemplo, práticas religiosas, rituais de cura ou tradições culturais podem variar e variar na avaliação de comportamentos e condições. Por isso, as culturas podem ter definições diferentes de saúde e doença, o que influencia a percepção do que é "patológico". Alguns grupos culturais valorizam abordagens holísticas da saúde, enquanto outros podem aderir às definições biomédicas.

Também, não menos relevante, são as questões econômicas, como a disponibilidade de recursos econômicos e o acesso a serviços de saúde podem influenciar de maneira como as condições médicas são relevantes e tratadas. A falta de acesso a cuidados de saúde adequados pode levar a condições de saúde negligenciadas, ou que podem ser consideradas "patológicas". Daí fatores econômicos, como pobreza, desemprego e moradias ocupadas, podem levar a condições de saúde precárias, que podem ser erroneamente consideradas como "patológicas" quando, na verdade, estão enraizadas em desigualdades econômicas. Portanto, a linha entre o "normal" e o "patológico" é complexa e muitas vezes subjetiva, e precisa ser entendida dentro de um contexto cultural, social e econômico específico. É importante considerar que o julgamento sobre o que é normal ou patológico pode ser influenciado por preconceitos culturais e sociais, e isso pode ter implicações significativas no acesso aos cuidados de saúde e no bem-estar das pessoas.

O "mal-estar, sofrimento e sintoma" é um conceito proposto por Christian Dunker (2015). Dunker (2015) discute a relação entre a subjetividade e a cultura brasileira, explorando como o mal-estar, o sofrimento e os sintomas psicológicos se manifestam em um contexto sociocultural específico. Sobre o Mal-estar, argumenta que ele está presente na vida cotidiana das pessoas, resultando em conflitos e conflitos na sociedade. Ele está relacionado a uma sensação de desconforto, insegurança e descontentamento difundidos na cultura brasileira e, por extensão, em outras culturas. Em relação ao sofrimento, conta uma história que é ilustrativa para salvaguardar aquilo que entende por sofrimento. Diz:

O pai de um amigo é levado às pressas para o hospital. A família, preocupada, acompanha o processo de internação. Filas de convênios e processos de autorização se intercalam com exames e opiniões. Corredores brancos e sinuosos, repletos de portas, algumas sem placa. "O neurologista não veio hoje." Macas passam de um lado para outro sob olhares desviantes, entre a vergonha da intimidade devassada e a incerta expectativa de reconhecer o mesmo sofrimento. "Sem convênio, vai ter de ir para a saúde pública mesmo, no momento não tem vaga." Alguns parecem indiferentes, acostumados à rotina de filhos ou avós semanalmente em vistoria médica. Formulários, recibos de pagamento, documento de identidade. "Primeira vez por aqui?" Monitores de televisão suspensos, grupos de familiares espalhados pela sala de espera que se transforma em sonolenta e precária área de convivência. Come-se. Número de chamada no telão. Bebe-se. "Ainda não chamou?" Telefone celular. "Vai ter que internar?" Alguém chora baixinho. "Já avisou?" Chega o médico, com a face tensa – talvez seja só cansaço –, desvia o olhar para um residente e pede o prontuário. Mas, antes que o especialista possa dizer alguma coisa, o pai de meu amigo se antecipa: "Não precisa dizer o que eu tenho, doutor. Eu sei o que tenho. Chama-se 87 anos" (Dunker, 2015, p. 16).

Nesse sentido, Dunker (2015) entende que o sofrimento é um aspecto mais profundo do mal-estar, envolvendo experiências emocionais e psicológicas intensas que afetam o indivíduo. Dunker (2015) explora como o sofrimento é moldado por fatores sociais, econômicos e

culturais, influenciando a saúde mental das pessoas. Por isso, que para ele, os sintomas psicológicos, como depressão, ansiedade, transtornos alimentares e vícios, podem ser entendidos como formas de lidar com o mal-estar e o sofrimento. Os sintomas não são apenas manifestações individuais, mas também expressões de problemas mais amplos na sociedade. Diante disso, Dunker (2015) enfatiza que o mal-estar, o sofrimento e os sintomas não são universais, mas são moldados pelo contexto cultural e histórico. Ele examina como a cultura brasileira, com suas características sociais e econômicas particulares, influencia a psicopatologia. Nesse sentido, a compreensão do mal-estar, do sofrimento e dos sintomas está intrinsecamente ligada à política e à estrutura da sociedade, permeados por questões como desigualdade, discriminação, violência e exclusão social, como seus fatores originários.

Portanto, os argumentos de Christian Dunker sobre o "mal-estar, sofrimento e sintoma" destacam a interconexão entre questões individuais e coletivas, enfatizando como a cultura, a sociedade e a política desempenham um papel crucial na compreensão da psicopatologia e no bem-estar psicológico das pessoas, especialmente no contexto brasileiro, ou seja, é preciso atentar para a relação entre o indivíduo e a sociedade como instrumento fundamental para compreender melhor os desafios psicológicos enfrentados pelas pessoas.

No livro "Patologias do Social - Arqueologias do Sofrimento Psíquico", Safatle, Silva Junior e Dunker (2018), envolvem questões relacionadas à psicopatologia e ao sofrimento psíquico em uma perspectiva crítica e contextualizada. Destacam que a sociedade contemporânea tem uma tendência a medicalizar problemas que têm raízes sociais, mudando questões sociais em diagnósticos psiquiátricos e isso pode levar à patologização de problemas que, na verdade, desativam abordagens sociais e políticas. Desse modo, no entendimento deles o sofrimento psíquico não é apenas uma característica individual, mas também é moldado por fatores sociais, econômicos e culturais. O sistema capitalista, por exemplo, é apontado como um factor que contribui para o aumento do sofrimento psíquico, devido à pressão econômica, desigualdade e competição. Assim, usando da metáfora da "arqueologia do sofrimento", os autores enfatizam a importância de escavar as raízes históricas e culturais do sofrimento psíquico, apontando que quando se faz uma análise profunda das condições sociais, políticas e culturais encontraremos as raízes do desenvolvimento de transtornos mentais. No geral, o livro busca desafiar a visão com restrição individualista da psicopatologia e do sofrimento psíquico, destacando as influências sociais e políticas que desempenham um papel significativo nessas características. Ele também incentiva uma abordagem mais crítica e contextualizada para compreender e lidar com o sofrimento psíquico na sociedade contemporânea.

Já em “Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico”, Safatle, Silva Junior e Dunker (2021), argumentam que o neoliberalismo promove a medicalização do sofrimento psíquico, resolvendo questões sociais e econômicas em problemas individuais de saúde mental, resultando numa crescente dependência de tratamentos farmacológicos e terapias psicológicas, desviando a atenção das causas estruturais do sofrimento psíquico. Destarte, entendem que o neoliberalismo enfatiza o individualismo e a responsabilidade pessoal, o que pode aumentar a pressão sobre as pessoas para lidar com seu próprio sofrimento psíquico, podendo as levar a sentimento de culpa e inadequação, uma vez que as condições socioeconômicas que são importantes para o sofrimento são frequentemente negligenciadas. Desse modo, a flexibilização do mercado de trabalho promovida pelo neoliberalismo pode levar a empregos precários, insegurança no emprego e estresse relacionados ao trabalho e tal precarização do trabalho contribui significativamente para o sofrimento psíquico. Também, outro ponto realçado pelos autores é que a redução do papel do Estado na assistência social e a diminuição dos programas de bem-estar social podem aumentar o sofrimento psíquico, pois as pessoas têm menos acesso ao apoio econômico e social em momentos de dificuldade. Por isso, o neoliberalismo muitas vezes resulta em maior desigualdade econômica, o que pode ser um fator significativo no sofrimento psíquico, já que a concentração de riqueza nas mãos de poucos e a exclusão social podem contribuir para o sofrimento e a angústia emocional de muitos.

Sem amenizar, os autores expõem que o neoliberalismo promove uma ideologia do mérito, indicando que o sucesso individual é diretamente proporcional ao esforço pessoal. Sem negar o valor do esforço, argumentam que tal ideologia pode criar expectativas irreais e levar à ansiedade e depressão quando as pessoas enfrentam obstáculos econômicos e sociais que estão além do seu controle, pois o foco no individualismo e na competição econômica, segundo os autores, pode enfraquecer os laços sociais e comunitários, contribuindo para o isolamento e sofrimento psíquico. Portanto, a ideia central que podemos evidenciar é de que os supracitados autores acentuam que o neoliberalismo, ao priorizar o mercado livre e enfraquecer o Estado de bem-estar social, pode agravar o sofrimento psíquico nas sociedades onde essas políticas econômicas são predominantes. Eles destacam a importância de considerar as dimensões socioeconômicas e políticas na compreensão e abordagem do sofrimento psíquico, em vez de focar apenas em soluções médicas e individuais.

O Instituto CPFL (2018) promoveu um debate transmitido pelo seu canal do Youtube com Alfredo Simonetti – Médico Psiquiatra, Psicólogo Clínico, Psicólogo Hospitalar, e Psicanalista – o qual aponta que tradicionalmente a psiquiatria se ocupava das patologias mentais graves, nos últimos tempos ela passou a ser quase um lugar comum do nosso cotidiano, pois o que se

tem percebido é que estamos mais doentes ou, então, estamos menos capazes de lidar com a nossa vida, já que diante de uma tristeza, desilusão, perda ou qualquer sofrimento existencial, pessoas têm buscado os consultórios psiquiátricos e solicitados remédio para aquilo que julgam de infelicidade.

Assim, a reflexão de Simonetti deixa pista que para entendermos uma cultura, onde temos que perceber o que nela se escolhe e se acolhe e o que se descarta e se marginaliza, também fala dela. Pois bem, em nossa cultura atual, na visão dele, patologia não se trata mais só do chamado “louco” tradicionalmente, que remete ao conceito do século XVIII, nem só da pessoa dita psicótica, deprimida, bipolar, etc., mas também aqueles que não deliram, não alucinam, não tem tristeza profunda, não tem hipomania e deprime como o a pessoa com bipolaridade, mas tem o que tem o sofrimento amoroso, dificuldade na relação amorosa, não consegue ter uma ou manter a que tem, assim sofre de solidão ou de separação, ao ponto de “perder parece ser muito pior do que não ter” (CPFL, 2018, aos 3m49s). Outro sofrimento é o profissional, por não conseguir inserção no mercado, ou por se inserir no mercado, mas não conseguir ganhar dinheiro, ou por até levantar um bom dinheiro com a profissão, mas não se realizar profissionalmente. Também, o sofrimento existencial daqueles que conseguem realizar seus sonhos, mas dizem que está faltando alguma e por isso vão procurar os consultórios psiquiátricos. Por fim, um que mais aparece, alerta o conferencista, é o da incompetitividade, é que se reconhece como alguém que não consegue ser competitivo. Esses são os chamados novos pacientes psiquiátricos, portanto, patológicos: não estão “doentes”, mas querem remédios (CPFL, 2018).

A inferência de Simonetti é que o tradicional “louco” ou o que denominamos hoje de psicótico, muda-se a forma de tratá-lo, desde a sociedade agrícola até a nossa, com mais ou menos crueldade, no entanto, é o que não se consegue controlá-lo, porque é o único que não produz (CPFL, 2018). Portanto, a patologia contemporânea não é só do dito psicótico, mas reverbera o modo como estamos lidando com a produção: quem não produz é patológico.

No entanto, se a pessoa de condição psicótica, que temos a tendência a ação de exclusão, com o deprimido, se tem a desconfiança, pois, não conseguimos fazer um raio x dele, realizar a materialidade, uma imagem disso, nesse sentido, entra o preconceito tanto em ambientes familiares como no campo do trabalho. Sendo assim, se antes, quem tinha psicose era tido como “louco”, havia aparência de “louco”, hodiernamente, o deprimido, não aparenta “muita” coisa, logo, o novo paciente, que não psicótico, mas tem angústia, tristeza e vai ao psiquiátrica, não se ver como legítimo. Entretanto, vivemos em uma sociedade que qualquer angústia e qualquer sofrimento já é doença. Há não só uma indústria do remédio, mas também a “indústria”, cultura

da felicidade. É como se tivéssemos o direito de ser “feliz”, só que o tempo todo. Entra em ação o fundamentalismo psicológico: descubro que o outro não é a razão da minha “felicidade”, mas também se não sou “feliz” é porque eu errei, portanto, começo a me angustiar por causa dos meus erros e aí entra em ação a autoculpabilização, como se não fossemos seres que erram a todo instante. Assim, as novas “patologias” emergem do chamado “prozac” (remédio psiquiátrico) e da ação da psiquiatria cosmética e da química (medicalização) como a resolução de todos os problemas humanos. Não que o remédio não tem sua importância, como o caso do psicótico que tem no medicamento a droga da fala, e para o deprimido e o novo paciente, temos a droga do cala. Portanto, o novo “patológico” surgiu: o do deprimido ou aquele fígado pela cultura da felicidade (CPFL, 2018).

Amaral (2022), ao resenhar o livro de Quintella (2018), “O supereu canibal: compulsão, impulsão e o desmentido da privação na atualidade”, apresentou a evolução da clínica psicanalítica contemporânea e a manifestação de patologias do ato ou impulsões por parte dos sujeitos contemporâneos. Ela destaca que a clínica psicanalítica contemporânea tem apresentado uma tendência crescente em que os sujeitos expressam seu mal-estar e sofrimento através de ações impulsivas ou atos. Isso contrasta com uma abordagem mais tradicional em que os afetos eram expressos verbalmente. Por outro lado, autores como Birman e Diana Rabinovich abordam essas especificações, descrevendo-o como patologias do excesso ou do ato, ou seja, os pacientes contemporâneos têm dificuldade em nomear e lidar com seus afetos, levando a comportamentos impulsivos e excessivos. Por isso, a autora aponta que a psicanálise tem confirmado que as manifestações sintomáticas estão intrinsecamente ligadas ao contexto social e cultural em que os sujeitos vivem, remontando às ideias de Freud, que ressaltou a importância de considerar o contexto ao analisar os sintomas, como afirma:

Desde a fundação da psicanálise por Freud, sabemos como as manifestações sintomatológicas estão sempre relacionadas ao contexto social e cultural vigente, como o autor deixa claro em 1908/1996. Tal orientação é fundamental para que possamos pensar a respeito de nossa clínica atual e das patologias que nela vêm se apresentado pela forma como o sujeito contemporâneo tenta orientar seus modos de regulação do gozo, não mais submetido à ordem simbólica, e que tem desembocado em novos modos de sofrimento [...] (Amaral, 2022, p. 02).

Dito de outra forma, o que Amaral (2022) também está destacando é que as "patologias do excesso" ou "patologias do ato" referem-se a condições ou transtornos psicológicos em que as pessoas manifestam comportamentos impulsivos, compulsivos ou excessivos como uma forma de lidar com o seu sofrimento ou angústia emocional. Em termos psicanalíticos, isso envolve uma expressão do mal-estar psíquico através de ações ou comportamentos em vez de uma expressão verbal. Essas patologias estão relacionadas à ideia de que os sujeitos

contemporâneos podem ter dificuldade em nomear e lidar com seus afetos de maneira simbólica ou verbal. Em vez disso, eles recorrem a ações impulsivas, excessivas ou autodestrutivas como uma forma de aliviar seu sofrimento, mesmo que temporariamente. Esses comportamentos muitas vezes servem como uma fuga momentânea de emoções intensas, mas não abordam as causas subjacentes do sofrimento, como por exemplo: toxicomanias e dependência de substâncias químicas, como álcool e drogas; comportamentos alimentares compulsivos, como a bulimia e a compulsão alimentar; autoflagelação ou autolesões, como a automutilação; compras compulsivas e outros comportamentos de consumo excessivos; jogo patológico, caracterizado por comportamentos de jogo excessivos e específicos; comportamentos sexuais compulsivos; tentativas de suicídio ou atos de autoagressão. Esses comportamentos podem ser vistos como formas de lidar com emoções difíceis, como ansiedade, depressão, raiva ou angústia, mas não resolvem os problemas subjacentes. A psicanálise e a psicoterapia podem ser usadas para explorar as causas psicológicas desses comportamentos, ajudando os indivíduos a entenderem melhor suas emoções e desenvolver estratégias mais saudáveis de enfrentamento e expressão emocional.

Amaral (2022) aponta, ainda, na resenha, a questão do supereu e do desmentido, explicitando de forma sumária que,

O autor também evidencia que as “patologias do excesso”, como formas de sofrimento contemporâneo, denotam modos distintos de desmentir a privação, e merecem ser mais profundamente investigadas para que se lance luz sobre a neurose na atualidade e o lugar da clínica psicanalítica diante das formas contemporâneas de gozo. É, então, a essa tarefa que vemos o autor se dedicar com rigor em *O supereu canibal: compulsão, impulso e o desmentido da privação na atualidade*, buscando averiguar a noção de privação em Lacan e sua relação com o ideal do eu, passando pela difícil discussão sobre o declínio do pai mediante uma rica análise das três formas de falta (castração, frustração e privação) e dos três tempos do Édipo, para pensar uma nova modalidade de defesa: um tipo específico de desmentido que aparece hoje, distinto do desmentido perverso, no que concerne à relação entre privação e castração, tal como fica demonstrado no livro. Quintella discorre profundamente sobre a relação entre esse desmentido da privação e o que ele denomina “supereu canibal”, lançando luz à discussão tão controversa sobre a subjetividade contemporânea (Amaral, 2022, p. 03).

Ou seja, para Amaral (2022), o autor Quintella explora o papel do supereu na contemporaneidade, observando que se manifesta de maneiras diferentes em comparação com a época de Freud e Lacan. O supereu é uma instância psicanalítica que representa o julgamento moral e a autocensura. Assim, Quintella apresenta o conceito de “desmentido da privação”, que se relaciona com a forma como os sujeitos contemporâneos defendem-se contra a castração e a evanescência do ideal do eu.

No pensar de Lavato (2022), o termo "desmentido" na psicanálise contemporânea refere-se a um conceito que desempenha um papel importante na compreensão das defesas psicológicas e dos mecanismos de enfrentamento, ou seja, no surgimento de patologias da contemporaneidade, pois o desmentido é uma defesa psicológica que envolve uma recusa em refletir uma realidade que é psicologicamente perturbadora. Pode ser usado como uma maneira de evitar lidar com emoções, traumas ou informações que são ameaçadoras para a integridade do ego. O desmentido é muitas vezes uma estratégia inconsciente para preservar a autoimagem e o equilíbrio emocional do indivíduo. Ele protege o ego contra sentimento de culpa, ansiedade ou desconforto. Na teoria psicanalítica, o desmentido é considerado um mecanismo de defesa que opera no nível do inconsciente. Isso significa que uma pessoa que está se defendendo do desmentido muitas vezes não tem consciência do que está fazendo isso, como a negação de um vício em álcool ou drogas, ignorando a evidência de um caso extraconjugal, ou minimizando os efeitos de um trauma passado. Afirmo a autora: “[...] O desmentido não só a oposição do ego a um julgamento – especificamente o da existência – conjuntamente este leva a cabo uma ação por deslocamento de algo em lugar da percepção traumática” (Lavato, 2022, p. 27).

Para Lavato (2022), o desmentido é uma manifestação da complexidade da mente humana. As pessoas podem se envolver não desmentidas como uma forma de autopreservação, mas também podem ser um obstáculo para o crescimento pessoal e a busca de tratamento psicológico, já que impedem o enfrentamento com problemas subjacentes. Isso conduz a patologias complexas de se lidar, já que não temos como contribuir com alguém que age como se não tivesse nenhuma questão a melhor.

O artigo *“How to survive the end of the future: Preppers, pathology, and the everyday crisis of insecurity”* (do português – “Como sobreviver ao fim do futuro: Preppers, patologia e a crise diária de insegurança”) de Barker (2020), discute a subcultura dos preppers (sobrevivencialistas ou preparadores), que se preparam para sobreviver a uma série de possíveis eventos de crise através de práticas que incluem armazenamento e desenvolvimento de habilidades de sobrevivência. Ela também sugere que as construções de patologia pelos preppers funcionam para reforçar o estado de segurança neoliberal e, ao reposicionar o prepper como um amplificador das condições do presente, o que emerge é uma figura emblemática e antecipatória que perturba as fissuras nas lógicas de governo do estado de insegurança da população de modo geral, pois, na perspectiva da autora, os sobrevivencialistas revelam: crise do capitalismo neoliberal, enfraquecimento da democracia e exposição das contradições do enfraquecimento infraestrutural juntamente com as dependências em rede e a agência restrita sentidas pelas pessoas. Desse modo, a patologia emerge na antecipação de um mundo onde o

colapso apocalíptico é indistinguível da exclusão socioeconômica estrutural, e onde o cidadão comum e não apenas o empresário deve inovar, antecipar e ousar sobreviver, numa total insegurança que aponta para um “fim” do futuro.

Byung-Chul Han (2010), argumenta que a sociedade contemporânea é projetada por uma positividade excessiva, produtividade constante e hiperconexão digital. Essas características têm implicações profundas na saúde mental de pessoas. Nesse contexto, a saúde mental torna-se uma preocupação crítica, pois tal sociedade gera depressão devido aos dispositivos da cultura do desempenho, do individualismo exacerbado, da necessidade de encontrar um equilíbrio entre positividade e negatividade, da busca constante por reconhecimento, validação e sucesso. Han afirma que “a positividade compulsiva e a hiperatividade da sociedade do cansaço tornam a depressão invisível” (Han, 2010, p. 12). Ele argumenta que a sociedade do cansaço contribui para uma compreensão distorcida da depressão, alegando que a pressão constante para ser positiva e produtiva leva a um tipo de esgotamento mental que está intimamente relacionado à depressão. Como Han escreve, “a pressão constante para ser eficiente e feliz cria uma pressão excessiva para ser positivo o tempo todo” (Han, 2010, p. 20). Isso pode resultar em uma subnotificação da depressão, já que os indivíduos se sentem obrigados a esconder seus sentimentos negativos.

Os indivíduos estão constantemente expostos, no pensar de Han, buscando validação e elogios nas redes sociais e em outros espaços digitais. Essa busca por reconhecimento gera e um sentimento de nunca ser ansiedade suficiente. Han aponta que “na sociedade do desempenho, o indivíduo é ao mesmo tempo ator, diretor e público. Essa situação provoca autotratamento, ou seja, a direção e o cuidado de si por si mesmo. A autoexibição e o autodesempenho se impõem em virtude da positividade compulsiva.” (Han, 2010, p. 39), ou “na sociedade do cansaço, o indivíduo é seu próprio explorador e explorador” (Han, 2010, p. 40), o que fica patente para Han é que “a sociedade do desempenho não produz nenhum sujeito realmente outro. Por isso, nenhum sujeito verdadeiramente novo surge em cena. O outro não surge no outro. Emerge apenas uma imagem de mim mesmo.” (Han, 2010, p. 41). Assim, “nessa sociedade de comunicação, todos estão em cena. O teatro do mundo vira o teatro de todos. No entanto, essa cena geral é uma cena narcísica, ou seja, cada um só tem olhos para si mesmo.” (Han, 2010, p. 42) e nesse sentido, a “cultura do desempenho” enfatiza como os indivíduos contemporâneos estão constantemente se expondo, buscando validação e tentando manter uma imagem positiva de si mesmos. Isso pode levar a uma ansiedade constante, à pressão por se destacar e à sensação de que nunca se é bom o suficiente, levando pessoas a exaustão mental e emocional, bem como a um isolamento crescente e a uma sensação de solidão.

Desse modo, Han (2010) oferece uma análise crítica da cultura contemporânea, explorando como as pressões e as dinâmicas sociais afetam o bem-estar emocional e mental dos indivíduos. Seus argumentos são uma reflexão profunda sobre os desafios e dilemas enfrentados na sociedade atual, destacando que vivemos numa sociedade da positividade: argumenta que a sociedade contemporânea se caracteriza pela positividade excessiva, em oposição à negatividade. Ele afirma que a sociedade do cansaço é dominada pela pressão para ser positiva, produtiva e feliz o tempo todo. Isso gera um tipo de exaustão diferente causada por trabalhos físicos extenuantes, mas é igualmente debilitante. Do cansaço e da depressão, pois há uma relação entre o cansaço persistente e a depressão na sociedade moderna. Assim, uma pressão constante para ser produtiva e positiva pode levar ao esgotamento mental e emocional, contribuindo para taxas crescentes de depressão. Sociedade de desempenho, porque os indivíduos estão constantemente expondo e buscando validação nas redes sociais e em outras formas de mídia. Ele argumenta que isso gera exaustão, pois as pessoas estão constantemente buscando se destacar e ser admiradas por outros. Individualismo e solidão: observou que, apesar de estarmos mais conectados digitalmente do que nunca, muitos indivíduos se sentem cada vez mais solitários e isolados. Desse modo, o individualismo exacerbado e a ênfase na positividade podem contribuir para essa solidão. Velocidade e hiperconexão: a sociedade do cansaço é específica pela velocidade frenética e hiperconexão constante. Han discute como a constante necessidade de estar disponível e responder rapidamente a mensagens e informações pode ser esgotadora.

Han (2021) examina a cultura do *self*, na qual os indivíduos são incentivados a construir e promover sua própria identidade. Essa cultura pode criar uma sensação de responsabilidade esmagadora e exaustiva para moldar constantemente o eu. Por isso, ele faz uma crítica ao capitalismo contemporâneo, argumentando que ele é um fator contribuinte para a sociedade do cansaço. Ele argumenta que a busca implacável pelo lucro, a competição constante e o consumo exacerbado para o esgotamento. A consequência dessa realidade é amplamente discutida no livro “Sociedade Paliativa: a dor hoje”.

Han (2021) inicia sua obra nos falando sobre a algofobia, a saber, uma sensação de angústia generalizada diante da dor. Ela seria o reflexo de uma mudança paradigmática em nossa sociedade sob a qual somos levados a uma busca incessante pela positividade. A dor, seja ela física ou moral, neste contexto, é vista como uma negatividade. Disso surge o que Han (2021) vai chamar de uma sociedade paliativa. Nela, a dor ao significar uma fraqueza pessoal, deve ser paliativamente anestesiada, ocultada - o que é colocado a cabo por meio da otimização do desempenho individual (Gomes; Bruck, 2022, p. 205-206).

A ideia de sociedade paliativa e a individualização das pessoas, na perspectiva de Han (2021), está relacionada a um conceito crítico de sociedade contemporânea, que valoriza cada vez mais a busca pela felicidade individual em detrimento da solidariedade coletiva. O termo "sociedade paliativa" sugere que a sociedade atual está focada em aliviar ou mitigar problemas individuais, em vez de abordar questões mais amplas ou estruturais que afetam a comunidade como um todo. Isso pode ser uma crítica à falta de engajamento coletivo em questões sociais, políticas e econômicas. A ideia de que a busca da felicidade é cada vez mais vista como uma responsabilidade individual pode ser vista como uma consequência do individualismo crescente nas sociedades modernas. A ênfase na autonomia e na autorrealização pode levar à desconexão entre as pessoas e enfraquecer o senso de comunidade. A consequência disso é uma "dessolidarização", que se refere ao enfraquecimento dos laços de solidariedade e cooperação na sociedade. Quando as pessoas se concentram em suas próprias necessidades e na busca de sua felicidade individual, podem ser menos propensas a se envolver em causas sociais, a apoiar políticas de bem-estar social e a se preocupar com o bem-estar coletivo e se evita a dor, aquela que poderia ser pedagógica socialmente.

A dor perde, nesse contexto, sua dimensão social, capacitadora de mudanças. A sociedade paliativa individualiza as pessoas ao invés de ligá-las a um Nós. Ou seja, o dispositivo da felicidade individualiza o ser humano e leva a dessolidarização da sociedade. Isso porque cada um de nós deve cuidar de sua própria felicidade, garanti-la; ela se torna um assunto privado e não coletivo. O sofrimento é interpretado como resultado de um fracasso pessoal - ao invés de revolução temos, hoje, depressão. Em um contexto em que somos compelidos a curar nossa própria alma (deprimida) perdemos de vista os contextos sociais mais amplos que levam a rejeição de formas sociais arbitrárias. Pois, o que move toda forma de revolução é justamente a dor sentida em comum (Gomes; Bruck, 2022, p. 207).

No entanto, perante tal cenário, Han não poupa em sua crítica, argumentando que,

Entregamos nossos dados pessoais mais íntimos não mais por coação, mas por carência interna e, por ela, expomos a nós mesmos. A dominação se consoma nesse exato momento em que ela parece coincidir com liberdade. Nesse contexto, a comunicação sem limites – como expressão de liberdade – inverte-se em uma vigilância total. Adentramos uma ditadura interna, a saber, um regime de controle interno. Vivemos uma ditadura que coincide com vigilância e que, atualmente, não é mais percebida como opressão. Esse é um cenário em que a automotivação e auto-otimização, exigências para nos mostrarmos/fazermos positivos, fazem o dispositivo da felicidade neoliberal muito eficiente, pois a dominação é exercida sem muito esforço e o submetido nem sequer tem consciência de sua submissão. Aqui o sujeito se julga livre, não vê nenhuma forma de coação, mas a sua liberdade é, justamente, a liberdade de explorar a si mesmo. Ao passo que a liberdade não é reprimida, ela é explorada como um recurso. Esse excesso de positividade é uma forma de violência que se manifesta em uma busca incessante pelo hiperdesempenho, hipercomunicação, hiperestimulação. A violência da positividade leva a dores de sobrecarga⁴. O sujeito do desempenho comete violência contra si próprio, ele explora a si mesmo voluntariamente até que ele mesmo desmorone (Gomes; Bruck, 2022, p. 207-208).

Nesse sentido, o que temos é a presença de patologias ligadas a introversão ou agressão a si ou ao outro, que ora iremos destacar, numa abordagem acerca da dor e da depressão, como ilustrativos do cenário, daquilo que estamos analisando a respeito de patologias na contemporaneidade.

A Associação Internacional para o Estudo da Dor (IASP –*International Association for the Study of Pain*) conceitua a dor como uma experiência sensorial e emocional desagradável associada à lesão tecidual real ou potencial (Raja *et al.*, 2020).

Para Birman (2020), a dor, como uma experiência subjetiva, que pode estar associada a dano real ou potencial aos tecidos, é considerada como uma experiência genuinamente pessoal, pois a percepção da dor é caracterizada como uma experiência multidimensional, diversificando-se na qualidade e na intensidade sensorial, sendo afetada por variáveis afetivo-emocionais. Raja *et al.* (2020) acrescenta que a dor é uma das causas mais comum de procura por cuidados médicos, e quando não tratada, adequadamente, é responsável pelo aumento de complicações pós-operatórias, pós-traumáticas, prolongamento das internações, aumento dos custos e insatisfação do doente com os tratamentos.

O estudo de Birman (2020) constatou que alguns autores consideram a dor como uma síndrome resultante da interpretação do aspecto físico-químico do estímulo nocivo e da interação com as características individuais como humor, significado simbólico atribuído ao fenômeno sensitivo e aspectos culturais e afetivos dos indivíduos. Outros autores ressaltam que a dor compreende três aspectos, o sensitivo discriminativo, relacionados à sensação física, o afetivo motivacional, relacionado à sensação emocional e o cognitivo avaliativo, relacionado ao pensamento.

Embora aparentemente simples, a definição a seguir é de fato expressiva e conota um número de fatores separados contribuintes para a experiência dolorosa. Primeiramente, dor é sempre um estado subjetivo e desagradável. Em segundo lugar, é provocada por danos teciduais, por antecipação aos mesmos ou como se estes estivessem presentes, tendo estes ocorridos ou não. Em terceiro lugar, em humanos, a dor ocorre num organismo biológico complexo que também possui a capacidade de reagir afetivamente e, conseqüentemente, a sensação é intimamente associada com a indução de emoções. Em quarto lugar, quando a experiência da dor é comunicada às outras pessoas, são utilizadas palavras relacionadas à dor vivenciada (Moura; Santos; Yarid, OR2018).

A dor como sintoma subjetivo, faz parte do ciclo de vida natural do ser humano. É fisiologicamente essencial para a sobrevivência, pois se trata de uma sensação corporal, fazendo

parte do ciclo de vida e exercendo função protetora, além de abranger o objetivo básico de sinalização e sobrevivência (Birman, 2020).

Segundo Pimenta e Ferreira (2006), a dor persistente acarreta algumas modificações no sistema musculoesquelético, psíquico e neurológico. No primeiro, causa respostas reflexas de contração muscular, a qual, quando mantida causa isquemia tecidual, mais dor e mais contração muscular; o sistema neurológico, mediante a constância do estímulo doloroso, tende a ficar hiperexcitável, aumentar seu campo de recepção, aumentar o número de receptores na membrana neuronal e manter “curtos-circuitos” de estímulos que despolarizam a membrana e gera a dor; e no sistema psíquico, há uma tendência a humor deprimido, ansiedade, raiva, hostilidade e depressão. Afirmam ainda que a dor crônica se caracteriza por ser muito debilitadora, perturbar o sono do paciente e familiares, fazendo todos sofrerem neste contexto.

Ao se falar de dor, perdas, cabe um destaque para as emoções que adoecem. A emoção nada mais é do que uma resposta fisiológica a um determinado sentimento. A emoção é causa e efeito de grandes transformações orgânicas. As emoções (cólera, satisfação, vergonha, medo, amor, ódio, pena), no âmbito do processo psicoterapêutico, é um mundo a ser desvendado, uma vez que ao ser desvelado possibilita tanto ao paciente quanto ao terapeuta um momento de profundo significado que possa ser desvendado o que se aproxima do que está acontecendo (De Andrade, 2020).

A modulação da dor também pode ocorrer por meio de fatores psicológicos. Situações egocêntricas, nas quais a pessoa direciona a atenção para si, têm efeito excitatório, especialmente quando esta quiser chamar a atenção. Quanto mais o indivíduo fica absorvido pelo seu sofrimento, mais intenso este se torna. A expectativa também é outro fator importante, pois caso seja devida à memória, à antecipação ou ao condicionamento prévio ou o que quer que a pessoa espere em relação à dor, provavelmente será o que ela experimentará (Freitas-Magalhães, 2020).

Entretanto, condições psicológicas que direcionam a atenção do indivíduo para longe de seus problemas, têm efeito inibitório. Uma sensação de serenidade recoberta de confiança e segurança tem influência inibitória acentuada. Outra situação é a distração, que é um momento no qual a pessoa não está atenta ao dano ocorrido ou prestes a ocorrer, e que tem efeitos moduladores inibitórios. A percepção ocorre quando o impulso nociceptivo atinge o córtex e imediatamente se inicia uma complexa integração entre os neurônios dos centros nervosos superiores. É neste ponto que o sofrimento e o comportamento doloroso são iniciados (Freitas-Magalhães, 2020).

Por outro lado, a psicopatologia vista a partir da Gestalt-terapia, passa a ser abordada de modo diverso. Segundo Frazão (2013), a Gestalt-terapia teve seu início na década de 1940, com os trabalhos de Fritz Perls, Laura Perls e Paul Goodman. O termo "Gestalt" é uma palavra alemã que pode ser traduzida como "forma" ou "configuração", e reflete a ênfase dessa abordagem na compreensão das experiências humanas como um todo integrado. A abordagem gestáltica destaca a importância da consciência do momento presente, da experiência direta e da compreensão das dinâmicas interpessoais. Fritz Perls, em particular, desempenhou um papel fundamental no desenvolvimento da terapia Gestalt, com seu livro "Gestalt Therapy Verbatim" (Perls, 1969), que documenta sessões de terapia em detalhes, tornando-se um marco na história da abordagem. A Gestalt-terapia também foi influenciada por ideias filosóficas e psicológicas, tendo como pressupostos filosóficos o humanismo, a fenomenologia e o existencialismo, a partir dos quais ela constrói sua visão de ser humano e influência da teoria organísmica, teoria de campo, Psicologia da gestalt, holismo, Zen budismo e psicanálise, que a faz ser conhecida como uma abordagem psicológica que uso o dialógico e o método fenomenológico na prática clínica⁷.

Os princípios básicos da Gestalt-terapia são fundamentais para compreender essa abordagem terapêutica, tais como: foco na experiência do momento presente: um dos princípios fundamentais da GT é a ênfase na experiência vivida no momento presente. Isso é expresso na famosa frase de Fritz Perls: "Larga o passado, solta o futuro e concentra-te no presente" (Perls, 1969, p. 102). Compreensão das dinâmicas da Gestalt: a Gestalt-terapia enfatiza a importância de entender as dinâmicas da Gestalt, que se referem à totalidade ou padrão da experiência. Isso é exemplificado pela citação de Perls: "O todo é mais do que a soma das partes" (Perls, 1969, p. 49). Ênfase na responsabilidade pessoal: os terapeutas gestálticos enfatizam a importância da responsabilidade pessoal pelo próprio crescimento e mudança, que se resume na citação de Perls: "Eu faço a minha vida, e não outra pessoa" (Perls, 1969, p. 41). Abordagem fenomenológica: a Gestalt-terapia adota uma abordagem fenomenológica, que significa que se concentra na experiência subjetiva e na percepção da realidade pelo cliente.

Outro ponto que destacamos é a compreensão da GT acerca da saúde mental, que é vista como um estado de equilíbrio e integração entre os aspectos da personalidade de um indivíduo. A ênfase é colocada na consciência, na esperança, na responsabilidade e na capacidade de entrar em contato com o momento presente. Para ilustrar essa perspectiva,

⁷ Caso queira aprofundar acerca das bases epistemológicas da Gestalt-terapia, sugiro consultar: VERAS, Roberto Peres *et al.* **Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas**. Summus Editorial, 2013.

podemos citar Fritz Perls: "Saúde mental é expressão natural do *self*, uma pessoa integrada, capaz de perceber, pensar, agir e sentir em harmonia consigo mesma" (Perls, 1969, p. 54). Assim, o estado de saúde mental na Gestalt-terapia é caracterizado pela capacidade de estar presente, enfrentar desafios de maneira adaptativa, manter relacionamentos saudáveis e estar em contato consigo mesmo. A terapia gestáltica busca ajudar os clientes a superarem bloqueios e resistências que possam interferir nesse processo de autorregulação e crescimento.

Esse destaque sobre a saúde tem sua importância, pois,

[...] É a partir do saudável que se pode compreender o que pode ser chamado de patológico. Essa definição de saúde deve ser suficientemente vaga, como nos ensina a epistemologia. Como, então, delimitar a saúde a partir de um referencial gestáltico? Gosto muito de alguns critérios que Sheila Anthony (2020) levanta em seu livro sobre o tema: liberdade, valorização de si e do que vive, confiança, coragem para viver o mais plenamente possível, capacidade de empatia, bom contato com o ambiente. Além disso, a autoestima e o autossuporte sustentam a saúde em parceria com o ambiente. Penso que a saúde pode ser vivida em relações e atitudes consigo, com o outro, com o mundo, e ela tem outras duas qualidades: depende da capacidade de aceitação (de si, do outro, do mundo) e da capacidade de cuidado (de si, do outro, do mundo). Uma aceitação e um cuidado ativos, desacomodados, flexíveis, atualizados, presentes, intersubjetivos, sempre em contato, em diálogo, com o campo. Faz parte também dessa boa vivência de si a aceitação da própria história, uma aceitação que é proporcionada pela confiança de que a cada momento se tomou a melhor decisão ante aquelas circunstâncias, aquele campo (Pinto, 2021, p. 6-7).

Diante disso, na Gestalt-terapia, a psicopatologia é vista como uma interrupção do processo natural de autorregulação e crescimento da pessoa. Fritz Perls destacou a ideia de que os transtornos psicológicos ocorrem quando as pessoas não conseguem completar os ciclos de ação, isto é, quando ficam "presas" em padrões de comportamento e pensamento que não são resolvidos, como ele afirma: "Qualquer neurose é um problema de fundo, um obstáculo para a realização da vida e da criatividade" (Perls, 1969, p. 26). Desse modo, na abordagem gestáltica, a psicopatologia é vista como uma falta de contato com partes não integradas do eu, levando a sintomas como ansiedade, depressão e comportamentos disfuncionais. O terapeuta gestáltico trabalha com o cliente para ajudá-lo a se conscientizar esses bloqueios, compreender seu e reintegrar partes fragmentadas da personalidade.

Seguindo na esteira de Pinto (2021), é preciso ter uma explicitação quando fazemos uma compreensão de psicopatologia a partir da GT. Sua ressalva é a de psicopatologizar a vida, quando aponta que,

[...] O mundo ocidental vive hoje uma certa moral psicopatológica, ou seja, uma excessiva psicopatologização da vida cotidiana, uma perda de conhecimento e contato com os sentimentos e os sofrimentos inerentes à vida, além de uma difusão popularesca e falseada da compreensão diagnóstica em psicopatologia. Precisamos,

dentre outros aspectos, compreender e dar a compreender que se há sofrimentos patológicos, há sofrimentos e vivências doloridas que são naturais (Pinto, 2021, p. 05).

Mais que isso o supracitado autor, unindo-se a outros pensadores, defende que não existe patologia pessoal fora do campo, que é um emaranhado sistemático de relações,

[...] uma totalidade complexa e conjunta de forças que formam uma nova gestalt, uma nova forma que se diferencia daquelas anteriores. Essa perspectiva evidencia um território entre os elementos que não se limita à existência de um ou de outro elemento específico, mas se produz na interação entre ambos. Neste mesmo viés, salienta-se o caráter existencialista da inerência dos relacionamentos da vida humana: todo ser é ser-com, todo existir é um co-existir. Na percepção de que a vida, tal como a concebemos, é sempre em relação (Junqueira, 2022, p.16).

Assim, o campo na perspectiva da GT tem a ver com um espaço para além do geográfico, significa que a todo momento o ser humano afeta e é afetado, sendo assim, não se entende psicopatologia no tom da GT sem entender o ser humano como um todo.

A psicopatologia gestáltica que estamos a construir deve ir além de falar de saúde mental, pois isso é uma divisão do humano que não faz sentido desde um ponto de vista fenomenológico/gestáltico. Não há uma mente que adocece, o adoecimento é do todo. Quando falamos em “saúde mental”, na linguagem gestáltica estamos tomando a parte pelo todo, e, especialmente no que diz respeito ao ser humano, se a mente é uma parte essencial, o todo é muito mais complexo que esta parte. Quando nós temos um adoecimento existencial emocional, não é um adoecimento somente mental. Volto a algo que afirmei agora há pouco: para compreendermos o que poderia ser classificado como uma vivência patológica, devemos ter um bom conceito sobre que vivências podem ser chamadas de saudáveis. E friso aqui o termo vivência, pois, como profissionais embasados na psicologia fenomenológica, nos interessa muito mais o vivido que o observado. Desta forma, é preciso que tenhamos presente como a Gestalt-terapia compreende movimentos, comportamentos, vivências saudáveis. É a partir do saudável que se pode compreender o que pode ser chamado de patológico (Pinto, 2021, p. 06).

Nesse sentido, Pinto (2021) destaca e convida a pensarmos psicopatologia numa perspectiva holística e para além da individualidade, ressaltando a complexidade do ser humano, quando afirma:

[...] nunca percamos de vista o todo complexo que somos enquanto humanos imersos em um campo. Isso nos protegerá do reducionismo que tenta explicar o sofrimento adoecido através apenas da individualidade, da mente ou através apenas do corpo, ou mesmo da preponderância de um desses aspectos sobre o outro: mesmo nos mais misteriosos sofrimentos existenciais patológicos há ordem e integração, muitas vezes incompreensíveis ainda para nós (Pinto, 2021, p. 07).

Consoante a Pinto, Frazão *et al.* (2017) defende que a GT oferece uma perspectiva única sobre os transtornos psicológicos, enfatizando a importância da integração e do contato com as partes fragmentadas da personalidade. Ela considera os transtornos psicológicos como resultado de bloqueios no processo de autorregulação e crescimento. Transtornos como

ansiedade, depressão, fobias e distúrbios de personalidade são visíveis como expressões de incapacidade do indivíduo de manter o contato consigo mesmo e com os outros. "Neurose é um processo de evitação do contato" (Perls, 1969, p. 96). Desse modo, a abordagem gestáltica acredita que os sintomas psicológicos são manifestações de partes não integradas do *self*⁸, e o objetivo do tratamento é ajudar o cliente a entrar em contato com essas partes, entender sua função e reintegrá-las na personalidade. Para ilustrar essa perspectiva, Perls afirmou: "Você não pode livrar-se do que não tem, mas você pode integrar o que é seu" (Perls, 1969, p. 97).

Portanto, para a GT, a psicopatologia é vista como a interrupção ou interferência no processo saudável de crescimento e autorregulação, como por exemplo, como a GT valoriza a experiência presente e a consciência plena, a psicopatologia é frequentemente vista como uma desconexão ou interrupção na experiência e na capacidade de estar plenamente consciente do que está acontecendo no momento. "A psicopatologia é muitas vezes o resultado de uma falta de consciência de sentimentos, pensamentos e necessidades, levando a uma desconexão da experiência presente" (Perls; Hefferline; Goodman, 1951). A importância de ser autêntico e de autorregular-se, quando isso não acontece, a pessoa está num estado psicopatológico, já que quando age diverso a isso, quando uma pessoa perde a capacidade de ser autêntico e regular suas emoções e os comportamentos de maneira saudável, deixa de fluir, condição necessária para a saúde (Yontef, 1993), ou seja, a busca da GT é pela integração de partes fragmentadas da personalidade para promover o crescimento saudável, a psicopatologia é vista como uma desintegração, em que partes da pessoa estão isoladas ou dissociadas.

3.2 Concepção de saúde em debate: o conceber da Gestalt-terapia

Antes de compreender como a GT concebe saúde, quero ressaltar acerca do direito à saúde, já que entendemos que saúde não é só uma questão de conhecimento, debate e discussões acadêmicas, mas se trata atrelada a garantias de dignidades humanas e isso, por si só, já introduz sua concepção. O direito à saúde é um princípio fundamental que está consagrado em diversas declarações e tratados internacionais de direitos humanos. Ele reconhece que todas as pessoas têm o direito de desfrutar do mais alto padrão de saúde física e mental possível, sem

⁸ *Self* em gestalt-terapia diferencia-se relativamente a outras perspectivas, que abordam o termo como a representação de si mesmo, personalidade ou natureza-base. Na abordagem gestáltica *self* é concebido como "Eu", o mesmo vivido e percebido pelo sujeito quando em contato com o outro e consigo próprio. É através do ajustamento criativo no campo que "Eu" pensa, sente e age, sempre objetivando a satisfação de suas necessidades, atribuindo um sentido para determinada situação, pois o ajustamento criativo é definido como um processo em que *self* realiza a autorregulação, estabelecendo estratégias para atender às necessidades (Bandeira, 2018).

discriminação de qualquer tipo. Ele inclui o acesso a serviços de saúde de qualidade, incluindo prevenção, tratamento, reabilitação e cuidados paliativos. Além disso, também abrange acesso a informações e educação em saúde, bem como a participação ativa na formulação e implementação de políticas de saúde. Esse direito é essencial para garantir que todas as pessoas possam viver com dignidade e bem-estar. Ele está intrinsecamente ligado a outros direitos humanos, como o direito à vida, à igualdade, à não discriminação e ao acesso à informação. É importante ressaltar que o direito à saúde não significa apenas a ausência de doença, mas também inclui a promoção de um estado geral de bem-estar físico, mental e social. Isso significa que as políticas de saúde devem abordar não apenas a cura de doenças, mas também a promoção da saúde e da prevenção de doenças, levando em consideração os determinantes sociais da saúde, como condições de vida, trabalho, educação e meio ambiente.

Desse modo, atesta-se que a conceituação do direito à saúde não pode ser compreendida de forma estática, “sendo um processo em permanente evolução; de caráter sistêmico, inter-relacionado com uma variedade de outros direitos e que se modifica constantemente, com a própria evolução histórica” (Schwartz, 2001, p. 39).

A primeira noção histórica do tema relaciona a saúde como a ausência de doenças, sendo que, no final do século XIX, esse conceito ganha um viés liberal, ao compreender esse estado de doença do indivíduo como elemento prejudicial ao funcionamento das indústrias, já que o trabalhador não poderia participar do processo produtivo (SILVA, 2020b).

O desenvolvimento desse conceito passa a agregar a noção de saúde preventiva, como forma de evitar doenças através de medidas de assistência, principalmente sanitárias. Nesse tema, há de se ter, como matriz, a conceituação dada pela Organização Mundial de Saúde – OMS (2021) acerca de saúde, aduzindo que a “saúde é o completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença”, abrangendo um equilíbrio entre o homem, em uma dimensão física e psicológica, e englobando o meio ambiente em que se encontra inserido.

O direito à saúde tem, assim, duas facetas: uma relacionada à sua preservação e outra, à sua recuperação. Em contrapartida, as políticas que visam à redução do risco de doença, através de uma prevenção genérica, não individualizável, da doença, enquanto o direito à recuperação da saúde visa a proporcionar uma prestação positiva estatal, de cunho assistencialista, a fim de restabelecer a saúde do indivíduo. Notari e Oliveira (2019) apontam que direito à saúde não se restringe apenas a poder ser atendido no hospital ou em unidades básicas. Embora o acesso a serviços tenha relevância, como direito fundamental, o direito à saúde implica também na garantia ampla de qualidade de vida, em associação a outros direitos básicos, como educação, saneamento básico, atividades culturais e segurança.

Não é de mais ressaltar de que no contexto do nosso país, o direito à saúde foi uma conquista árdua e de desafiante que teve no movimento da Reforma Sanitária, um dos seus maiores Hércules, que teve como consequência positiva a criação do SUS pela Constituição Federal de 1988, que no artigo 196 dispõe que “A saúde é direito de todos e dever do Estado, garantido mediante políticas sociais e econômicas que visem à redução do risco de doença e de outros agravos e ao acesso universal e igualitário às ações e serviços para a promoção, proteção e recuperação”.

A concepção moderna de saúde possui uma dimensão coletiva, permitindo a divulgação e a disseminação de práticas preventivas, corretivas e assistenciais nas mais diversas localidades, englobando o maior número de destinatários possíveis, através da premissa da universalidade que norteia a garantia desse direito. O modelo assistencial contemporâneo não mais prioriza ações individuais, mas sim passa a visar à sociedade e a suas necessidades quanto à saúde pública (Teixeira, 1997). Para Teixeira (1997):

Do ponto de vista das práticas e políticas de saúde, os sistemas de saúde do mundo ocidental assim como os do Brasil, têm sido questionados por sua dependência em relação a um modelo assistencial individualista, com ênfase na dimensão curativa da doença, além dos elevados custos e da baixa efetividade. Ganha força, então, a ideia de conceituar e, conseqüentemente, promover a saúde e não apenas de curar a doença, emergindo daí os conceitos de vigilância da saúde, políticas públicas saudáveis e cidades saudáveis, articulados à noção de promoção da saúde pela mudança das condições de vida e de trabalho da população (Teixeira, 1997, p. 78).

Assim sendo, a prevenção, em todas as suas formas, desde a promoção de um ambiente salubre e digno aos cidadãos – com condições adequadas de sobrevivência, saneamento básico e alimentação saudável – passaram a ser considerados na promoção desse direito (Silva, 2020b).

O conceito contemporâneo de saúde tem de estar relacionado com os que os Determinantes Sociais de Saúde (DSS) expressam, englobando uma complexidade de fatores, como condições de vida e de trabalho das pessoas, acesso aos serviços de saúde, renda, educação, traços psicológicos, hábitos de vida entre outros.

O direito à saúde tornou-se uma garantia social, valorizando-se um conceito individual e coletivo, além do entendimento de que ele depende de fatores diversos, como a alimentação, a moradia, o saneamento básico, o meio ambiente, o trabalho, a renda, a educação, o transporte, o lazer, bem como as múltiplas necessidades de ações intersetoriais que integram os planos propostos. Este é também o entendimento de Paulo Buss (2000):

A defesa da saúde consiste em lutar para que os fatores políticos, econômicos, sociais, culturais, ambientais, comportamentais e biológicos, bem como os mencionados pré-requisitos, sejam cada vez mais favoráveis a saúde. A promoção da saúde visa assegurar a igualdade de oportunidades e proporcionar os meios (capacitação) que

permitam a todas as pessoas realizar completamente seu potencial de saúde (Buss, 2000, p. 170).

É importante destacar que o cenário de ocupação urbana nas cidades, com polos de riqueza e pobreza, estando, de um lado, o alto padrão econômico, com acesso a todos os meios e recursos necessários para a qualidade de vida, e de outro, concentrações de miséria e desprezo à dignidade humana possui relação direta sobre o perfil das doenças e no próprio conceito contemporâneo do direito à saúde.

A saúde é premissa básica no exercício da cidadania do ser humano, englobando o próprio conceito de qualidade de vida. É um direito deveras interligado à vida e à dignidade da pessoa humana. Mariana Figueiredo (2007, p. 13) expõe que “o atendimento das necessidades básicas – isto é, alimento, saúde, moradia, educação, trabalho – e, com isso, a garantia efetiva de uma vida com dignidade constituem pressupostos inarredáveis ao exercício de todo direito fundamental”.

Ao expressamente tornar a saúde um direito social, segundo Silva (2020a, p. 189), a Constituição considerou esses direitos como “prestações positivas proporcionadas pelo Estado direta ou indiretamente, enunciadas em normas constitucionais, que possibilitam melhores condições de vida aos mais fracos, tendendo a realizar a igualização de situações sociais desiguais”.

O relatório sobre a Saúde mundial de 2001 da OMS ratifica e amplia o que o seu relatório de 1998, em 22 de janeiro do referido ano, definira como Saúde: “saúde é um estado dinâmico de completo bem-estar físico, mental, espiritual e social, e não meramente a ausência de doença ou enfermidade” (OMS, 2001). O que traz o relatório da OMS (2001) é que a Organização Mundial da Saúde vem aprofundando as investigações sobre essa dimensão humana, a espiritual, incluindo-a no conceito multidimensional de saúde. A partir de tal relatório, a OMS (2001) entende por espiritualidade o conjunto de todas as emoções e convicções de natureza não material, com a suposição de que há mais no viver do que pode ser percebido ou plenamente compreendido, remetendo a questões como o significado e sentido da vida, não se limitando a qualquer tipo específico de crença ou prática religiosa.

Em uma pesquisa vasta e profunda acerca da relação espiritualidade e saúde, Toniol (2017) aponta que a Espiritualidade é um tema que está presente nos documentos oficiais da OMS desde que foi fundada em 1948. No entanto, a presença dessa noção nos relatórios e assembleias da OMS teve suas nuances e desenvolvimentos, ficando explícito que diversas versões acerca da Espiritualidade aconteceram. Ele traz sobre a Espiritualidade que “essa dimensão não somente estimula atitudes saudáveis, mas também deve ser considerada como

um fator que define o que seja saúde” (Toniol, 2017, p. 267). Na sua pesquisa pontua que a espiritualidade “não é dos Outros”, quer dizer, “propriedade” de uma cultura ou um povo, mas direito de todos, pois quando conceituamos o ser humano como totalidade maior que a soma das partes, multidimensional, a dimensão espiritual deve estar presente nas discussões acadêmicas não só da medicina, mas em todas que tange à temática da Saúde (Toniol, 2017).

Lucchetti *et al.* (2010) sinaliza que os estudos têm demonstrado maior relação entre Espiritualidade, religiosidade com a Saúde, incluindo menor prevalência de depressão, menor tempo de remissão da depressão após o tratamento, menor prevalência de ansiedade e menor taxa de suicídio. Da mesma forma, estudos demonstram uma relação da espiritualidade com melhor qualidade de vida e maior bem-estar geral, patenteando que a Espiritualidade não só previne como facilita na “cura” do sujeito.

Assim, o profissional da saúde, no caso o clínico, “deve saber o momento certo e a forma correta de se abordar essa dimensão, sem ofender ou julgar as preferências religiosas de cada paciente, de forma a exercer a Medicina de forma mais humana e integral possível” (Lucchetti, 2010, p.157). Marques (2016), em numa pesquisa mostra que a Espiritualidade não é apêndice, mas crucial no que tange à Saúde do ser humano, chamando nossa atenção para a visão de ser humano não como dual, mas como uma totalidade.

O Conselho Regional de Psicologia de São Paulo/CRP-SP (2014) destaca que a Psicologia é campo dinâmico e em permanente construção. No seu afã, há críticas contundentes a projetos religiosos fundamentalistas, que manejam a prática psicológica a suas bandeiras religiosas, mas que em contrapartida, na luta pela laicidade, por um projeto nacional pela democracia e direitos humanos, a ela não deve prescindir da Espiritualidade. Esta não deve ser confundida com projetos religiosos fundamentalistas, mas como necessária à Saúde do sujeito, quando compreendemos o ser humano como um todo, numa perspectiva holística e do ser humano integral e que a saúde exige integralidade. Nesse sentido, a Saúde do ser humano também tem no seu bojo a espiritualidade e não só ausência de doença.

Baseado na GT (Perls, 1976; Yontef, 1998; Fukumitsu, 2012; Ribeiro, 2011 e 2012), defendo a concepção de saúde vinculada à experiência vívida no momento presente e à compreensão do eu como um todo integrado. A saúde é entendida como a capacidade do indivíduo de estar plenamente presente no momento atual, de ser consciente de suas emoções, pensamentos e sensações corporais e de manter uma autêntica relação consigo mesmo, com os outros e com o ambiente, sendo uma das características mais distintivas é a capacidade de se adaptar ao ambiente e às demandas da vida de forma criativa, construtiva e flexível. Desse modo, uma pessoa saudável é alguém que está em contato consigo mesmo e com o mundo,

aceita suas emoções, experiências e desafios, e é capaz de resolver seus problemas de maneira satisfatória.

Já a patologia é como uma interrupção no processo de contato e na capacidade de viver o momento presente de maneira plena, ou seja, a patologia ocorre quando uma pessoa se desconecta de partes de si mesma, reprimindo emoções, pensamentos ou sensações corporais, ou quando há um desequilíbrio entre a pessoa e seu ambiente. Problemas de saúde mental, como ansiedade, depressão e transtornos de personalidade, são frequentemente vistos como manifestações de uma interrupção no processo de contato e de desequilíbrio entre o eu e o ambiente, que acontece, entre outros, por meio de pouca conexão consigo mesmo, devido a ausência de conscientização e o contato interrompido, impedindo a possibilidade de crescimento e mudança. Em outras palavras, a saúde é como a capacidade de viver de uma forma consciente, criativa e integrada, enquanto a patologia é associada a interrupções no processo de contato e desconexões com partes do eu.

Na GT, o conceito de saúde é entendido de forma holística, considerando o ser humano como um todo integrado em suas dimensões física, emocional, mental e espiritual. A saúde é vista como um estado de equilíbrio dinâmico entre o organismo e seu ambiente, onde há uma boa adaptação e flexibilidade para lidar com as demandas da vida. Para a GT, a saúde não é apenas a ausência de doença, mas sim a capacidade de manter uma relação criativa e satisfatória com o mundo e consigo mesmo. Isso envolve estar presente no momento presente, ter consciência de si mesmo e do ambiente, e ser capaz de satisfazer as próprias necessidades de forma autêntica e responsável, como também, na GT, a saúde é vista como um processo contínuo de crescimento e autorregulação, onde a pessoa é capaz de manter um equilíbrio dinâmico e criativo entre suas necessidades e o ambiente, sendo seu autossuporte.

Frazão (2014) propõe que a GT é uma abordagem psicológica que enfoca o aqui-agora, a tomada de consciência, com bases epistemológicas existencialistas e fenomenológicas, fundamentação no humanismo, na teoria de campo de Kurt Lewin, nas noções organísmica de Kurt Goldstein, no Zen Budismo ou ainda na orientação compreensiva, nos experimentos gestalt-terapêuticos, entre muitas outras possibilidades.

Para além de um fazer clínico, para além de suas ampliações em outras práxis, para além de uma política e reflexões sociais, não é incomum também a compreensão de Gestalt (Gestalt-terapia) como um conjunto de fundamentos e construtos teóricos que orientam posturas de vida, sejam as ideias de viver no aqui-agora, de estar cada vez mais consciente, de buscar um viver fluído sem interrupções neuróticas e afins. (Nascimento, 2019, p. 27).

O pensamento da teórica da GT, Frazão (2017), aponta de forma crítica a ideia de que estamos vivendo em uma era em que somos impelidos a parecer algo que muitas vezes não somos, uma espécie de ditadura do parecer. Ele menciona diversos tipos de "parecer" que são valorizados socialmente, como o parecer bonito, inteligente, rico, poderoso, entre outros, sendo o mais desafiador o parecer ser feliz. Essa pressão social para parecer algo que não corresponde necessariamente à nossa verdadeira essência nos leva a nos afastarmos de quem realmente somos, resultando em um desenraizamento de nossa condição humana e um distanciamento de nós mesmos. Nesse contexto, Frazão (2017) aponta que o corpo se torna uma porta de entrada para o adoecimento, sendo negado e torturado pelos padrões e expectativas sociais internalizadas. Essa negação e exploração do corpo acabam por adoecê-lo, o que por sua vez contribui para o adoecimento do indivíduo como um todo. A autora sugere que, nessa busca incessante pelo parecer, pela imagem idealizada de felicidade e prazer, acabamos por nos afastar da nossa verdadeira essência e nos perdemos em simulacros, em uma realidade distorcida onde a liberdade é vista como chave mágica para a felicidade, mas que, na verdade, muitas vezes nos aprisiona em um ciclo de insatisfação e adoecimento.

Aqui o ser humano é um ser social por natureza. Entende-se aqui cada ser humano como aquele que aprende a ser um ser humano nas relações com os outros homens, quando se apropria da realidade criada pelas gerações anteriores, apropriação essa que se dá pelo manuseio dos instrumentos e aprendizado da cultura humana, mas que constrói a realidade presente e projeta o futuro. O ser humano como ser social, como um ser de relações sociais, que está em permanente movimento. Estamos sempre nos transformando, apesar de aparentemente nos mantermos iguais. Isso porque nosso mundo interno se alimenta dos conteúdos que vêm do mundo externo e, como nossa relação com esse mundo externo não cessa, estamos sempre como que fazendo a "digestão" desses alimentos e, portanto, sempre em movimento, em processo de transformação (Frazão, 2014).

Em todo caso, antes de avançarmos na discussão, primeiramente, quero ressaltar que o conceito de saúde, por muito tempo ficou ligado ao de "doenças físicas", "doenças mentais" ou "transtornos mentais". No entanto, a partir do conceito recente de saúde da OMS, não mais se concebe saúde só como ausência de doença. Sendo assim, o conceito de saúde que tem sido vigente é de que saúde corresponde a uma condição na qual o ser humano alcança o que ao que chamamos de bem-estar integral, ou seja, estamos levando em conta os aspectos orgânico, psíquico, social e espiritual. Trata-se, assim, de equilíbrio entre o que denominamos de mundo interior e exterior, de atualização e potencialização de habilidades que permitam enfrentar desafios existenciais do cotidiano, bem como exercer funções de trabalho de forma proativa e

produtiva e colaboram no desenvolvimento da sociedade e do grupo social onde se encontra (Cloninger, 2010).

De Souza e Baptista (2008) afirmam que as doenças se pautavam numa abordagem orgânica, estudada a partir de descobertas da neurofisiologia e da neuropsiquiatria. Mas, as explicações para o comportamento dito anormal, atualmente, baseadas nas causas psicológicas e as suas várias abordagens, tirava-se o caráter de “normal\patológico” e se passa a dá uma explicação em relação a sua maneira. Nesse sentido, também, a partir do conceito de saúde para a OMS, os autores entendem por saúde o estado que permite ao indivíduo o aproveitamento total de suas capacidades cognitivas, afetivas e relacionais, o enfrentamento de dificuldades na vida, a contribuição para ações em sociedade e a produção no trabalho. Aprofundando um pouco mais Mabel Pereira (2008) chega a dizer:

Assim como a Atenção Psicossocial, a Gestalt-terapia, ao delimitar o seu objeto de estudo, abandona o modelo de descrição de patologia e saúde em termos causais, tal como derivado das ciências biomédicas. Sua ênfase recai sobre o campo interacional organismo/ambiente, distanciando-se assim das perspectivas psicanalistas e behavioristas vigentes. A abordagem gestáltica estabelece sua base de trabalho a partir de uma crítica ao modo de pensar baseado no paradigma racionalista mecanicista (RODRIGUES, 2000), apresentando um entendimento fenomenológico baseado na experiência observável de como uma pessoa faz para criar – e continuar criando – uma realidade disfuncional ou saudável. Assim como Perls, Hefferline e Goodman (1951/1997), buscamos uma compreensão fenomenológica das formas disfuncionais de existência, tirando o foco da investigação das possíveis causas destas manifestações. Ao contrário, buscamos descrever e compreender como as disfunções se apresentam e de que forma estas contribuem para um funcionamento não saudável e insatisfatório do indivíduo como uma totalidade integrada (Pereira, 2008, p. 173-174).

Pereira (2008), pautada na GT, destaca que há um novo objeto para Saúde, não é mais entendida pela doença e sim pela pessoa em sua “existência-sofrimento” e a relação com o “corpo social”. Pereira afirma que “as novas concepções de saúde, doença e cura, passam a incluir como integrantes da condição do sujeito outras dimensões de seu campo, além dos fatores biológicos ou psicológicos, abrangendo um contexto maior do qual o sofrimento psíquico é apenas uma parte” (Pereira, 2008, p. 172). Com isso, a autora está sugerindo uma ampliação das concepções tradicionais de saúde, doença e cura, incorporando outras dimensões além dos fatores biológicos e psicológicos. Ela argumenta que a condição do sujeito não pode ser entendida apenas com base nessas duas dimensões, mas deve incluir um contexto maior, no qual o sofrimento psíquico é apenas um aspecto, ou seja, quando tratamos de saúde, faz-se necessário, hodiernamente, precisamos de uma abordagem mais ampla que considere que a saúde e a doença são influenciadas por diversos fatores, como o social, o cultural, o ambiental e o espiritual. Portanto, para compreender plenamente a condição do sujeito e promover sua

saúde, é necessário levar em conta essas diferentes dimensões e como elas interagem entre si. Assim, a cura não se restringe apenas à eliminação dos sintomas físicos ou psicológicos, mas envolve também a busca por um equilíbrio mais abrangente e harmonioso em todas as áreas da vida da pessoa humana.

Magnogo, Schmitz e Pavão (2021) discutem que atualmente, o conceito de saúde tem se modificado, problematizado e concebido como complexo, polissêmico, refletindo mudanças nas percepções sociais, científicas e culturais. Porém, tanto a OMS, como alguns teóricos, autores e pesquisadores têm se afastado do conceito de saúde, ultimamente, da visão tradicional, que foi considerada principalmente como a ausência de doenças, para uma abordagem mais holística, que leva em consideração o bem-estar físico, mental, social e espiritual.

Silva, Rabelo e Yano (2023), compartilhando do concepção de saúde de Roehe (2018), enfatizam a importância de abordar a saúde como uma característica singular e holística, em contraposição ao universalismo e à fragmentação que muitas vezes ocorrem na abordagem dela, entendendo a “saúde como um fenômeno singular, não dicotômico, inerente ao ser humano, contradiz, assim, o universalismo e a fragmentação da pessoa a qual privilegia atributos humanos em relação ao todo” (Silva; Rabelo; Yano, 2023, p. 73). A partir de tal assertiva, podemos compreender que as autoras concebem a saúde como uma especificidade singular. Isso significa reconhecer que cada pessoa é única e tem suas próprias necessidades e especificidades de saúde. Desse modo, implica que os cuidados de saúde devem ser personalizados e adaptados a cada indivíduo, levando em consideração suas características físicas, emocionais e sociais. Daí, a necessidade de abordagem não dicotômica da saúde, ou seja, que não devemos simplificar a saúde em categorias binárias, como "saúde" e "doença". Em vez disso, devemos considerar uma ampla gama de estados de saúde, desde o bem-estar ótimo até a doença, e considerar que esses estados podem se sobrepor e evoluir ao longo do tempo.

Nesse sentido, a saúde é derivada do ser humano, o que significa que é uma parte intrínseca da experiência humana. Ela não pode ser separada de outras dimensões da vida de uma pessoa, como sua cultura, valores, ambiente e experiências pessoais. Sendo assim, enquanto o universalismo se refere à aplicação de princípios e diretrizes de saúde que se aplicam igualmente a todas as pessoas, independentemente de suas diferenças individuais, a defesa das autoras é que essa abordagem universalista não leva em consideração a singularidade de cada indivíduo e suas necessidades específicas de saúde.

O que percebemos é que as autoras estão indo de encontro à fragmentação da pessoa, que ocorre quando a abordagem à saúde se concentra apenas em aspectos específicos do corpo

ou da mente, ignorando o contexto mais amplo da vida da pessoa, levando a uma visão limitada da saúde e a uma falta de compreensão das interconexões entre os diversos aspectos da saúde de uma pessoa. Em outras palavras, a ideia apresentada destaca a importância de uma abordagem holística da saúde, que leva em consideração a singularidade de cada indivíduo e evita a simplificação dicotômica, o universalismo excessivo e a fragmentação da pessoa. Essa abordagem pode contribuir para uma melhor compreensão e promoção da saúde de forma mais abrangente e adequada às necessidades individuais. Assim, amparando-se em Cardoso (2013), afirmam:

[...] a ideia existencial vai de encontro à perspectiva da OMS de um ideal de saúde completa, um estado de perfeição predeterminado, pois, para o existencialismo a pessoa constrói sua própria saúde, de modo contínuo, indeterminado, conforme suas vivências e possibilidades em seu contexto de vida. A perspectiva existencial acrescenta as ideias de que as concepções saúde/adoecimento estão diretamente relacionadas ao modo de ser/existir. [...] Por influência do contexto histórico de saúde, na contemporaneidade salientam-se duas vertentes para a compreensão da saúde: uma voltada para o modelo biomédico, ainda muito presente na prática médica e outra para uma perspectiva fenomenológica que se põe atenta à subjetividade do paciente e considera sua própria significação para seu estado de saúde (Silva; Rabelo; Yano, 2023, p. 73 e 76).

Desse modo, a GT concebe saúde alicerçada em algumas bases, como o método fenomenológico. A fenomenologia, desenvolvida por Husserl em resposta às críticas às tendências de sua época, contestava a redução da verdade ao empirismo, que considerava todo conhecimento derivado da prática, e também o psicologismo, que imprimia uma visão naturalista à ciência. Para o autor, buscar a verdade significava voltar-se para as coisas em si mesmas, para a realidade que se manifesta, para o fenômeno (Rodrigues, 2011). Essa abordagem está centrada na descrição subjetiva do sentimento, na prevalência do como sobre o porquê, na importância da vivência imediata, sentida corporalmente, tal como é aqui e agora; na percepção do mundo dominada por fatores subjetivos.

Ribeiro (2011) explica que a fenomenologia é uma filosofia que considera que não se pode conhecer o humano, se não a partir do humano. Para Yontef (1998) a fenomenologia é a busca de entendimento baseada no que é óbvio e não na interpretação do observador. A postura fenomenologia faz com que o psicólogo entre experiencialmente na situação, permitindo que a *awareness* sensorial descubra o óbvio, o dado, o que é presente. A fenomenologia não é uma explicação ou análise da realidade, mas uma investigação e descrição da experiência humana. Assim segundo essa visão a essência de um fenômeno deve ser encontrada através da experiência vivida, aqui-agora. Logo, a fenomenologia nos exige um estado de profunda prontidão para nos encontrarmos com a realidade (Ribeiro, 2011).

A fenomenologia propicia a ênfase na observação, na descrição e na explicação exata daquilo que está sendo estudado (Yontef, 1998). Ao mesmo tempo em que é um método, é também uma maneira de ser, uma maneira de se obter a realidade e um espaço de abertura onde o ser se dá. É uma visão da realidade a partir da realidade e não do sujeito que observa (Ribeiro, 2011). Esta visão não propõe certezas ou verdades, mas convida a experiência da vivência que humaniza. É um convite para que o observador veja e descreva a realidade a partir dela e não a partir dos seus pressupostos já organizados, por isso implica um respeito total pelo modo de ser e estar no mundo do outro (Ribeiro, 2011). Para a fenomenologia a consciência é sempre consciência “de”, e a materialidade só existe para uma consciência, desta forma cria-se uma compreensão que não pode ser subdivida. Como aquilo que é percebido, só é percebido para uma consciência, existem diferentes formas de perceber a realidade (Rodrigues, 2011). Assim o psicólogo gestaltista analisa as vivências intencionais da consciência para perceber como a pessoa produz o sentido de cada fenômeno (Pinto, 2009).

A GT tem a fenomenologia com um dos fundamentos, principalmente no que se refere à descrição direta da nossa experiência, ou seja, não utiliza a interpretação, mas a descrição do que surge no aqui-agora. Pela fenomenologia também não é considerado uma gênese psicológica, uma explicação passada para o que ocorre atualmente, e não são realizadas relações causais, onde um fato explica o outro, pois compreende-se que qualquer efeito provem de inúmeras variáveis e não de uma causa única (Ribeiro, 2011). Sendo assim, a fenomenologia aparece na Gestalt-Terapia associado à ênfase nas variáveis subjetivas ou de consciência, ao invés de objetivas e de comportamento (Yontef, 1998).

Já na Filosofia Existencialista, o existencialismo é uma “doutrina da ação”, uma corrente filosófica voltada para as questões do ser humano face à existência concreta no mundo (Silva, 2010). É a expressão de uma experiência individual, singular, pois trata diretamente da existência humana, tentando compreender o indivíduo a partir de sua singularidade, do seu manifestar subjetivo, assim conhecer é fazer um apelo à existência, à subjetividade (Ribeiro, 1985). A visão existencial afirma que as pessoas estão infinitamente se refazendo e se descobrindo. Desse modo, não há uma essência definitiva na natureza humana, sempre haverá novos horizontes, novas dificuldades e novas oportunidades (Yontef, 1998). O existencialismo foca na experiência pessoal e nas relações interpessoais, enfatizando “como” as alegrias e sofrimentos são diretamente experienciados pela pessoa (Yontef, 1998).

Segundo pinto (2009) o existencialismo compreende o humano em sua forma de estar no mundo, escolhendo sua existência a todo o momento. Destarte, o ser é visto como o possuidor de si, como livre e responsável.

O homem não é explicado pelas coisas nele ou dele, ele é a sua própria explicação, quando entra em relação com o mundo, está todo ele e ele todo em relação, não há como dicotomizá-lo, atribuindo à parte dele (o inconsciente, p. ex.) a responsabilidade de um gesto. Nas suas escolhas, todo o seu organismo faz sentido e faz história. Sua vontade e sua inteligência não são realidades a ser, isoladas, são o que são como resultado de um processo em que todo o organismo fez uma longa caminhada, na sua relação com o ambiente" (Ribeiro, 1985, p. 34).

A GT fundamenta-se no existencialismo, pois atribui ao indivíduo a responsabilidade sobre suas escolhas, considerando então que o ser humano se constrói e se realiza em sua existência, assim ao agir e ao escolher é que o ser humano “se torna”. E se ele “se torna” pela sua existência também pode a partir do autoconhecimento ressignificar sua construção de quem se é, seus hábitos, seus comportamentos e seus pensamentos. A influência do existencialismo sobre a GT faz com que o/a profissional de Psicologia enfatize o ser humano como um ser de escolhas, responsabilizando-o também pelo processo psicoterápico. Ao considerar que a pessoa é um ser de relações, a GT focaliza as experiências vivenciais do indivíduo e valoriza a relação dialógica, o “entre” (Pinto, 2009). Portanto, a GT ao ser influenciada pelo existencialismo compreende o ser humano como um ser capaz de ressignificar suas vivências e atribuir diferentes olhares a elas. A capacidade humana de se fazer e refazer enfatizada pelo existencialismo impacta a GT no olhar não determinista, acreditando assim, nas possibilidades de mudanças nos mais diferentes momentos e situações da vida.

No Humanismo, a GT se encaixa no que chamamos de terceira força da Psicologia, tendo seu aprofundamento e desenvolvimento por volta de 1960. A terceira força da psicologia é conhecida como "psicologia humanista", pois traz na sua visão de mundo e de homem um olhar humanizado e pautado no movimento histórico humanista que valoriza o ser humano como ser de potencialidades. O ser humano como centro: só o homem existe, as coisas são. Ele é capaz de se autogerir, regular-se, criando-se a cada instante, transformando-se num constante vir a ser. Segundo a teoria humanista o ser humano é o senhor de si mesmo, cada pessoa é única, singular e deve ser respeitada dentro desta visão. Essa teoria reconhece a totalidade do ser humano, como um ser formado de alma e corpo, assim sendo uma totalidade harmoniosa pertencente ao universo que, por sua vez, é o centro do homem, competindo a ele ser o guardião e defensor (Ribeiro, 2011). O humanismo reconhece a historicidade do ser humano, de seus vínculos com o passado que, por um lado, servem para uni-lo e por outro lado, para distingui-lo deste mesmo passado (Ribeiro, 2011).

A visão humanista engloba quatro princípios básicos: 1º o reconhecimento da totalidade do ser humano; 2º o reconhecimento da historicidade do ser humano; 3º o reconhecimento do valor humano; 4º validação da forma subjetiva de ser. Com as raízes do humanismo, a GT não

nega o trágico da vida, mas privilegia o belo e positivo do ser humano, enfatizando seu potencial criativo e transformador e considerando o homem um ser de possibilidades (Pinto, 2009). A GT lança um olhar holístico sobre o ser humano, acreditando que este tem um impulso interno para o crescimento e para o desenvolvimento, sendo o terapeuta um facilitador deste processo. Assim, a GT utiliza do olhar humanista que valoriza a singularidade, mas também que liberta o ser humano de um olhar puramente individualista, reconhecendo todos, homens, animais e plantas como membros de uma família universal que precisam se relacionar de maneira harmoniosa e é a partir deste olhar que “ao encontrar o outro a sua frente, não se pergunta como fazer para tratá-lo, e sim como recebê-lo sem rótulos” (Mendonça, 2013, p. 88).

Além destas, cita-se a Teoria de Campo, Teoria Organísmica, Teoria Holística e Zen Budismo. Segundo Lewin (1965, *apud* Ribeiro, 2006), campo é uma totalidade de fatos existentes que são concebidos como mutuamente interdependentes. Tudo o que afeta um comportamento em determinado tempo é representado no campo existente naquele momento. Podemos dizer que vivemos simultaneamente em vários campos, uma vez que estamos em relação com variáveis psicológicas e não psicológicas que afetam diferentemente nosso comportamento. A grande questão é ter consciência de como esse campo se estrutura em sua relação comigo ou de como eu o estruturo conscientemente. Temos as influências sociais sobre o comportamento humano. O campo forma um intrincado mosaico de possibilidades, cabendo ao indivíduo decodificá-las através de sua percepção. Assim, existe uma compreensão global do funcionamento do indivíduo: meio externo e interno de cada um. O campo corresponde aquilo que tudo afeta e é afetado por tudo.

Nesse sentido, com a Teoria Organísmica de Goldstein, a GT entende que o único motivo do organismo é a autorrealização. A pessoa é una, integrada e consciente. O organismo é um sistema organizado, com um todo diferenciado de suas partes. O humano possui um impulso dominante de autorregulação. Já na Teoria Holística de Smuts, entende que uma parte só pode ser compreendida a partir do todo, ou seja, há uma impossibilidade de dividir as partes, mas integrá-las num todo coerente (Ribeiro, 2006). Por fim, a Teoria do Zen Budismo, a GT se pauta no que Pereira afirma, o Zen como “a iluminação não é uma condição perene, mas um estado no qual conseguimos reconhecer a impermanência e a natureza interdependente e una da realidade” (Pereira, 2021, p. 99).

Assim, para a GT não desvincula saúde de singularidade, liberdade e responsabilidade na relação humano e mundo, como um crescimento e desenvolvimento da pessoa em sua totalidade, como afirma Bessa (2012):

Essas ideias apontam para uma concepção holística do homem, na medida em que este é percebido enquanto unidade indivisível e compreendido a partir da interação das partes que o compõem. É dessa compreensão de homem enquanto totalidade, que a cisão corpo/mente inexistente na Gestalt-terapia. Se algo muda em determinada parte dessa estrutura, seja no âmbito emocional, físico ou espiritual, o todo sofrerá mudanças e será reconfigurado (Bessa, 2012, p. 214).

O que Bessa (2012) está destacando é que o conceito de saúde em GT está relacionado a uma perspectiva holística, ou seja, a GT entende o conceito de saúde considerando a pessoa como uma unidade integrada, enfatizando a interconexão entre diferentes aspectos, como o emocional, físico e espiritual, defendendo que o ser humano não pode ser fragmentado em partes isoladas, como corpo e mente. Em vez disso, a ênfase é colocada na compreensão do todo, percebendo-o como uma entidade indivisível. Se ocorrer uma mudança em qualquer parte desse sistema (seja emocional, físico ou espiritual), essa mudança reverberará por todo o ser, provocando uma reconfiguração de todo. Nesse sentido, destaca a importância de considerar o contexto completo de uma pessoa ao abordar questões de saúde.

Ao invés de tratar sintomas isoladamente, a GT busca entender como as diferentes partes estão interconectadas e como as mudanças em uma área podem influenciar o funcionamento global do indivíduo. Nessa perspectiva holística, a GT atesta uma visão mais integrada e abrangente do ser humano, acompanhando a complexidade de sua experiência e a interrelação dinâmica entre os diversos aspectos que o compõem. Como afirma Perls (1977):

[...] a primeira coisa a ser considerada é que o organismo sempre trabalha como um todo. Nós não temos um fígado e um coração, nós somos fígado, coração, cérebro, e assim por diante: e mesmo isto está errado. Nós não somos uma soma das partes, e sim uma coordenação, uma coordenação muito sutil de todos esses diferentes pedaços que compõem o organismo (Perls, 1977, p. 20).

Por sua vez, Bessa chega a afirmar: “A Gestalt-terapia salienta uma visão holística do homem e do seu processo de adoecimento, compreendendo-a de uma forma plural e multifatorial, incorporando a influência do ambiente e a importância da subjetividade nas formas de manifestações das patologias” (Bessa, 2012, p. 216).

A compreensão de Bessa (2012) aponta que a GT é uma abordagem psicoterapêutica que se concentra na compreensão da experiência humana como um todo integrado, ao invés de analisar apenas partes isoladas, ou seja, quando discute saúde a partir de uma abordagem holística, a GT reconhece a importância da interação entre diferentes aspectos da vida de uma pessoa, incluindo suas emoções, pensamentos, comportamentos e relações. O termo "Gestalt" refere-se a uma forma ou estrutura global que surge da interação de várias partes. Na terapia Gestalt, o objetivo é ajudar as pessoas a tomar consciência dessas *gestalts* e a explorar como elas influenciam o funcionamento global (Frazão, 2013).

A ideia de incorporar a influência do ambiente e dar importância à subjetividade nas formas de manifestação das patologias significa considerar que fatores ambientais, sociais e culturais desempenham um papel significativo na saúde do humano. Além disso, a subjetividade refere-se à perspectiva individual única de cada pessoa e como ela percebe e dá significado às suas experiências. Como chega a afirmar Bessa: “Promover o crescimento e desenvolver o potencial humano é o papel fundamental da Gestalt-terapia, e isto só pode ser alcançado através da *awareness* do sujeito, ou seja, da tomada de consciência da experiência vivida” (Bessa, 2012, p. 218).

Segundo Yontef (1998), *awareness* é uma palavra alemã, que não existe uma tradução exata dela para o português, mas que podemos traduzir por consciência ampliada, sentimento ou percepção do que se passa em nós; tornar-se presente, dar-se conta, tomada de consciência. Na perspectiva da GT, significa um dar-se conta, representa o compreender do ser aqui-e-agora. “Os indivíduos se autorregulam ou por hábito (regulação abaixo do limiar de *awareness*) ou por escolha consciente: *awareness* é o meio pelo qual o indivíduo consegue se regular por escolha” (Yontef, 1998, p. 236). “O trabalho de *awareness* da Gestalt-terapia aumenta a autossustentação – que inclui a ação da pessoa, para conseguir a nutrição do ambiente, nutrição esta necessária para a manutenção e para o crescimento do organismo” (Yontef, 1998, p. 239).

A atitude de *awareness* responde as seguintes questões consideradas por Perls (1977): o que estou fazendo? Como estou me sentindo neste momento? O que estou evitando? O que quero escolher? “A pessoa que está consciente, *aware*, sabe o que faz, como faz, que tem alternativas e escolhe ser como é” (Yontef, 1998, p. 31). “Trata-se de estar atento ao fluxo permanente de minhas sensações físicas (exteroceptivas e propioceptivas), de meus sentimentos, de tomar consciência da sucessão ininterrupta de “figuras” que aparecem no primeiro plano, sobre o “fundo” constituído pelo conjunto da situação que vivo e da pessoa que sou, no plano corporal, emocional imaginário e racional ou comportamental” (Ginger; Ginger, 1995, p. 20-21).

A Psicoterapia é um método para aumentar a *awareness* e adquirir responsabilidade para escolha do que é significativo. “*Awareness* total é o processo de estar em contato vigilante com os eventos mais importantes do campo indivíduo/ambiente, com total apoio sensório-motor, emocional, cognitivo e energético” (Yontef, 1998, p. 31). “A *awareness* não é uma reflexão sobre o problema, mas é ela própria uma integração criativa deste” (Perls; Herfferline; Goodman, 1997, p. 46).

Desse modo, ao abordar uma pessoa como um ser integral e considerar a interação entre os diferentes aspectos de sua vida, a GT busca promover a autoconsciência, a responsabilidade

pessoal e o desenvolvimento saudável. Essa abordagem terapêutica também enfatiza o "aqui e agora", encorajando os clientes a explorarem suas experiências presentes e a compreender como essas experiências vivenciam seu bem-estar global. No dicionário Gestaltês, se ler: 'Saúde' e 'doença', ou 'funcionamento saudável' e 'não saudável', são pensados dialeticamente, uma vez que um mesmo comportamento pode ser saudável ou não, dependendo de 'a serviço do que' ele está" (D'Acri *et al.*, 2016, p. 78). Tal entendimento dialeticamente orientado sugere que a saúde e a doença não são entidades estáticas e independentes, mas sim específicas em interação constante, influenciadas por diversos fatores. A ideia de que o "funcionamento saudável" ou "não saudável" de um comportamento depende do contexto em que ocorre reflete a compreensão de que não existe uma definição única e absoluta de saúde ou saúde. Em vez disso, esses estados são relativos e situacionais. Na própria concepção de Perls (1977) a saúde é um estado de equilíbrio de tudo que somos, ou como atesta Lacerda *et al.* (2019), o ser humano não é acometido pela sua doença em si, mas pelo adoecimento em sua integralidade. Dessa maneira, saúde e doença estão intimamente ligadas à existência da pessoa, ao ser por inteiro.

A existência refere-se à pessoa em relação com o mundo, que se apresenta através das expressões particulares e com sentidos únicos, e ao relacionar-se com outros, há uma interação entre existências. Ocorre no ser humano, não é estática. Difere-se de viver, visto que existir é inerente ao ser humano através das suas significações e manifestações em sua vivência. Existência também diz respeito ao relacional, com os demais. Concebe-se de modo constante, pois a pessoa sempre tem escolhas sobre seu ser, sobre sua caminhada (Silva; Rabelo; Yano, 2023, p. 78).

Nesse sentido, a aceção de saúde na GT é vista de modo ampliada, considerando o ser humano longe do foco dicotômico e se pautando na perspectiva holística, como afirma Lopes *et al.*: "O sujeito se constrói de maneira indivisível e integrada, sem linhas de separação." (Lopes *et al.*, 2021, p. 107).

Assim, Alvim (2014) propõe uma descrição metafórica ou conceitual sobre a natureza dinâmica e interconectada da saúde e da doença, reforçando a ideia de que esses estados não são estáticos, mas sim partes de um sistema em interação constante. A metáfora do "fluido dimensional" sugere que a natureza humana é dinâmica e está em constante mudança de estado. Tal como um fluido que pode se moldar e adaptar a diferentes condições, a saúde e a doença podem responder a uma variedade de fatores internos e externos. O conceito de "campo à procura de equilíbrio" sugere que há forças ou influências que trabalham para manter um estado de equilíbrio entre saúde e doença. Essas forças podem representar fatores como estilo de vida, ambiente, genética, entre outros, que influenciam a saúde de uma pessoa. Ribeiro declara: "Saúde e doença seriam, portanto, fruto de combinações saudáveis ou não saudáveis entre campos a partir de como nossos diversos sistemas interagem" (Ribeiro, 2021, p. 91).

Não é demais ressaltar que para Perls, o objetivo cerne da GT é: “[...] ampliar o potencial humano através do processo de integração.” (Perls, 1977, p. 19). Assim, a partir do lemos no dicionário da GT, D’Acri *et al.* (2016), entende-se que a saúde é uma escolha diante daquilo que é possível, dentro do que é circunstancial na vida, ou seja, a saúde é uma escolha diante do que é possível, dentro do que é circunstancial na vida, destaca a importância das escolhas individuais e das situações que podem influenciar a saúde, isso é, que muitos aspectos de saúde estão relacionados ao estilo de vida e às escolhas pessoais, como por exemplo, a decisão de ter uma dieta equilibrada, praticar exercícios regularmente, evitar o consumo excessivo de substâncias nocivas, como álcool e tabaco, são escolhas que podem ter um impacto significativo na saúde; a fatores circunstanciais, pois nem sempre as condições de vida são ideais para manter uma boa saúde; a fatores como ambiente socioeconômico, acesso a cuidados médicos, condições de trabalho e até mesmo o ambiente em que alguém vive podem influenciar a saúde.

Diante disso, a GT defende que embora, algumas situações sejam desafiadoras para serem superadas, mas ainda assim, há escolhas dentro do alcance das possibilidades individuais, por isso, a promoção da saúde muitas vezes envolve medidas preventivas e práticas de autocuidado. Tal pensamento se coaduna à compreensão “existencialista a respeito da existência como construção de si mesmo: um projeto de ser na indeterminação; e da existência enquanto angústia, liberdade e autenticidade. Bem como, associa-se existência na relação no que se refere ao contato, autorregulação orgânica, ajustamento criativo, campo, concepção holística” (Silva; Rabelo; Yano, 2023, p. 89).

De modo sucinto, embora, não conclusivo, as citadas autoras chegam a dizer:

A concepção de saúde existencial é possível, pois, faz parte da existência humana ter liberdade para fazer suas escolhas da melhor forma em suas possibilidades, assumir as responsabilidades que delas advém, encontrar o próprio caminho com autonomia, em busca de autorregulação orgânica e com criatividade; é preciso, visto que, é um direito básico do ser humano ter resgatada sua dignidade frente aos seus processos saúde/doença, ao considerar como a sociedade atualmente põe foco na doença em detrimento à pessoa que tenta se autorregular no dimensional saúde/doença. Na pessoa existe mais que um corpo físico, mas um organismo em sua inteireza que contém: saúde, valores, desejo, beleza apesar do adoecimento, pois a pessoa é única em sua existência (Silva; Rabelo; Yano, 2023, p. 89).

Com isso, as autoras destacam que na concepção de saúde, na perspectiva da GT, alicerçada, no existencialismo, não se concebe saúde sem a importância da liberdade, autonomia e responsabilidade na busca por ela (Silva; Rabelo; Yano, 2023). Tal concepção registra a complexidade da existência humana, indo além do simples foco no corpo físico e considerando a pessoa em sua comunidade, incluindo aspectos como valores, desejos e a busca pela autorregulação orgânica. A ideia de permitir que as pessoas assumam a responsabilidade

pelas suas escolhas e busquem o seu próprio caminho para a saúde destaca a relevância da singularidade e da dignidade humana. Ao enfatizar a autonomia, enfatizam que a saúde não deve ser imposta de maneira padronizada, mas sim ser uma jornada pessoal que leva em conta as situações individuais e as possibilidades de cada pessoa. Além disso, ao mencionar a sociedade contemporânea, criticam o foco excessivo na doença em detrimento da pessoa. Isso destaca a necessidade de uma abordagem mais holística que considere não apenas a ausência de doença, mas também o bem-estar emocional, social, enfim, tudo que envolve o existencial das pessoas. A inclusão de elementos como valores, desejo e beleza, mesmo diante do adoecimento, ressalta a importância de considerar a individualidade e a riqueza da experiência humana, mesmo em situações que oportunize o ser humano a se construir ininterruptamente.

Dito isso, vale realçar mais dois conceitos para se compreender saúde na ótica da GT, sendo um, o de contato. Segundo Ribeiro (1997), na GT, o conceito de "contato" é fundamental e desempenha um papel central na compreensão do funcionamento psicológico e no processo terapêutico. A Gestalt-terapia é uma abordagem psicoterapêutica que se concentra na percepção, na consciência e na integração das experiências no momento presente. O contato, nesse contexto, refere-se à relação direta e consciente de que uma pessoa tem com seu ambiente, consigo mesma e com os outros. É a capacidade de estar presente e engajado na experiência atual, utilizando todos os sentidos para perceber o que está acontecendo. O contato envolve a consciência plena do aqui e agora, incluindo as sensações, emoções, pensamentos e a interação com o ambiente.

Existem três tipos principais de contato na GT: Contato consigo mesmo: refere-se à capacidade de estar consciente das próprias sensações, emoções, pensamentos e comportamentos no momento presente. Isso envolve a acessibilidade e a integração das diferentes partes de si mesmo. Contato com o ambiente: envolve a percepção e a interação com o ambiente ao redor, incluindo outras pessoas. A qualidade desse contato influencia a forma como uma pessoa experimenta e lida com o mundo ao seu redor. Contato com os outros: refere-se à habilidade de se conectar e se relacionar com os outros de maneira autêntica e significativa. Isso implica em estar presente e envolvido nas relações interpessoais, comunicando-se de maneira aberta e compreendendo as dinâmicas da interação. Assim, quando o contato é interrompido ou comprometido, podem surgir questões podem surgir "patologias", bloqueios de contato. A GT busca contribuir com as pessoas para que possam desenvolver uma maior consciência e habilidade de fazer contato, promovendo a integração e as melhorias. O psicoterapeuta trabalha com o consulente (cliente ou paciente) para explorar como ele

experimenta e lida com as situações, incentivando uma maior conscientização e responsabilidade sobre suas escolhas e ações.

O outro, o de ajustamento criativo. Yontef (1998) compreende que na GT, o conceito de "ajustamento criativo" é fundamental e está relacionado à forma como as pessoas lidam com os desafios e demandas do ambiente em que estão inseridos. Esse termo é usado para descrever a capacidade inata das pessoas de se adaptarem de maneira flexível e criativa às situações da vida. A GT é uma abordagem psicoterapêutica que enfatiza a importância da consciência do momento presente e a compreensão das experiências em sua totalidade, em vez de analisar partes isoladas. Ela se baseia na crença de que as pessoas têm uma capacidade inata de buscar a autorregulação e o crescimento pessoal. O ajustamento criativo é, portanto, a capacidade da pessoa de fazer escolhas conscientes e adaptativas para lidar com as situações da vida. Isso implica em ser capaz de perceber e responder às situações de maneira flexível, aproveitando recursos internos e externos para encontrar soluções significativas. Na GT, o terapeuta trabalha com o consulente (cliente) para aumentar a consciência de suas formas de ajustamento, encorajando a exploração e a compreensão de como essas formas afetam a qualidade de vida. O objetivo é facilitar a expansão das escolhas e promover um ajustamento mais criativo, permitindo que o indivíduo se adapte de maneira mais eficaz às mudanças e desafios da vida. Portanto, o ajustamento criativo na GT está relacionado à capacidade de uma pessoa se envolver ativamente com a vida, adaptando-se de maneira flexível e criativa às demandas do ambiente, ao invés de reagir de maneira automática ou limitada.

Nesse sentido,

a GT baseia-se na ideia de que o mundo subjetivo-experiencial só poderá ser descrito pela pessoa que o vivencia, não se apropriando de nenhuma forma de análise, interpretação ou orientação como parte do processo psicoterápico: 'As pessoas mais perigosas do mundo são aquelas que pensam saber o que é melhor para os outros' (Yano *apud* Massa, 2015, p. 03).

Disso também engendra sua aceção de saúde. Diz Yano:

Da perspectiva fenomenológica a GT percebe a consciência como intenção. Assim, todas as ações humanas implicam escolhas e, todos os critérios de escolha são selecionados. O como é considerado em detrimento do porquê, uma vez que explicações causais e/ou reducionistas, não são suficientes para justificar as escolhas ou ações de alguém. A GT considera que o mundo vivencial de um indivíduo só pode ser compreendido por meio da perspectiva que a própria pessoa apresenta de sua situação única, no aqui e agora. A perspectiva é compreensiva e não analítica e, convida o paciente a concentrar-se para tornar-se consciente de suas experiências presentes. Quanto às experiências relacionadas ao passado, pressupõe-se que os fragmentos de situações inacabadas e problemas não resolvidos emergirão inevitavelmente como parte desta experiência presente (Yano, 2015, p. 04).

Em outras palavras, Yano aponta a consciência como intenção, ou seja, que a GT percebe a consciência como intencional, o que significa que a atenção consciente está sempre direcionada a algo específico. Isso reflete a ênfase na experiência direta e na consciência do momento presente. Que precisamos de escolhas e critérios de escolha, isto é, a ideia de que todas as ações humanas implicam escolhas destacando a responsabilidade das pessoas em suas ações. Por isso, para a GT os critérios de escolha precisam ser selecionados, destacando a importância da tomada de decisões conscientes. Também, em tal argumentação de Yano, percebe-se a ênfase no "como" em detrimento do "por que", na perspectiva da GT. Isso significa que a GT está mais interessada nos processos e na experiência imediata do que explica em causas ou análises reducionistas. Daí, a importância da compreensão do mundo vivencial e situacional da pessoa.

Sobre o conceito de saúde, a própria Yano (2015) afirma:

O contato nutritivo produz crescimento. O contato nocivo bloqueia o crescimento. O movimento é sinal de saúde. A repetição e o bloqueio ou interrupção, sinal de doença. Neste sentido, quando a forma de contato, a considerar pelos mecanismos aqui apresentados, torna-se rígida e repetitiva, estes mecanismos passam a ser desadaptativos e, assim, atuam como mecanismos neuróticos básicos ou distúrbios de contato que impedem o crescimento da pessoa, uma vez que essa rigidez diminui a awareness. Saúde em GT é movimento. Movimentar-se em relação às figuras que vivencia. Movimentar-se em relação ao contato. A boa forma da Gestalt se relaciona a dar uma configuração que faça sentido, ao contrário da energia excessiva que emana das situações em que a boa forma, a configuração, não é alcançada. Em GT, saúde é encontrar nas experiências, sejam elas agradáveis ou desagradáveis, a sua proporção áurea (Yano, 2015, p. 07).

O que Yano (2015) traz acima é a ideia de que o contato nutritivo pode promover o crescimento e o contato nocivo pode bloquear o crescimento reflete a influência das interações sociais e emocionais na saúde mental. Além disso, a ênfase na importância do movimento como sinal de saúde sugere a necessidade de adaptação e mudança para promover um estado chamada saudável. Quando a forma de contato se torna egóica (gira em torno de si) e repetitiva, menciona-se a possibilidade de desenvolvimento de mecanismos neuróticos básicos ou bloqueios de contato, que podem impedir o crescimento ao diminuir a consciência da pessoa. A saúde, nesse sentido, está vinculada ao significado de capacidade de movimentação em relação às experiências vivenciadas, encontrar nelas e atingir uma configuração que faça sentido, evitando a energia excessiva associada a situações em que essa configuração não é alcançada. Uma referência à proporção áurea, sugerir a ideia de equilíbrio e harmonia nas experiências, independentemente de serem corrigidas ou compensadoras. Encontrar uma proporção de experiências pode implicar em integrar essas experiências de maneira saudável,

contribuindo para o crescimento pessoal. Desse modo, a pessoa que tem saúde tem um contato fluído e quem está em adoecimento é que o contato está bloqueado.

Segundo Ribeiro (2016) o ciclo do contato é um modelo organizado para explicar didaticamente como as pessoas fazem contato, se expressam e bloqueiam suas ações na relação com o outro e com o mundo. Zinker (2007) apresenta o ciclo e suas interrupções em forma de gráfico, permitindo uma compreensão didática a respeito do processo de abertura e fechamento de Gestalt completando o ciclo e apresentando como podem aparecer os bloqueios. Segundo Ribeiro (2007) cada um de nós pode interromper o ciclo em qualquer lugar, entretanto, geralmente existe um ponto onde interrompemos de maneira mais constante, onde somos mais neuróticos. Para isso, Ribeiro (2007) algumas formas de bloqueio incluem a introjeção, projeção, dessensibilização, deflexão, proflexão, retroflexão, egotismo e confluência.

A introjeção, como bloqueio de contato aparece como na seguinte frase “ele existe, eu não”. É o processo de aceitar opiniões, normas e valores dos outros sem defender seus direitos por medo da própria agressividade ou da agressividade dos outros, é um processo de acreditar que os outros sabem o que é melhor para mim (Ribeiro, 2017). Segundo Pinto (2015) o estilo de personalidade introjetor assemelha-se a personalidade esquiva do DSM V. A característica mais marcante é a tendência de sentir-se humilhado o que provoca solidão como defesa. O movimento comum é a retirada, diminuindo os contatos para evitar a humilhação e a hesitação, por sempre esperar o pior do ambiente. Costumam dar foco as suas características que podem gerar rejeição e se apresentar em estado de alerta por medo da rejeição. Há uma tendência de culpar a si por essa rejeição, sendo comum uma desvalorização e uma busca de adaptação tentando agradar o meio para não se sentir rejeitado.

Projeção, como bloqueio de contato aparece como na seguinte frase “eu existo o outro eu não”. É o processo no qual a pessoa tem dificuldade de identificar o que é seu, comumente atribuindo aos outros a responsabilidade pelos seus fracassos e desconfiando do mundo. O mundo é visto como ameaçador (Ribeiro, 2017). Segundo Pinto (2015) o estilo de personalidade projetor se assemelha a personalidade paranoide do DSM, cuja característica marcante é a rigidez e a desconfiança do mundo, estando sempre em vigilância. Por ter dificuldade em relaxar e perceber o corpo costumam ter contatos sem afeto. Raramente procuram uma terapia por ter muita desconfiança e quando vão, na maioria das vezes, são indicados por outras pessoas.

Dessensibilização, como bloqueio de contato aparece como na seguinte frase “não sei se existo”. Geralmente a pessoa diminui o contato com as sensações e sentimentos, podendo haver a sensação de estar entorpecido, anestesiado, frio e apresentar desinteresse por novas

vivências e sensações (Ribeiro, 2017). Segundo Pinto (2015) o estilo de personalidade dessensibilizado assemelha-se aos critérios do DSM da personalidade esquizoide e esquizotípica e apresentam tendência a solidão, tendo um contato corporal pouco desenvolvido e podendo reagir de maneira desajustada a proximidade afetiva ou corporal. Pela negação do corpo podem apresentar pouca energização corporal, tônus fraco e apatia. É comum o senso de ironia e frequente contato com computador ou livros, além de outras atividades de distanciamento e isolamento.

Deflexão, como bloqueio de contato aparece como na seguinte frase “nem ele nem eu existimos”, sendo um processo de evitação do contato ou o estabelecimento de um contato vago e indireto (Ribeiro, 2017). Segundo Pinto (2015), estilo de personalidade defletor assemelha-se a personalidade histriônica do DSM, cuja característica mais marcante é a busca de companhia e a dificuldade na solidão, apresentando superficialidade e grande sexualização. É comum apresentarem abundância e brevidade costumando ter grande contato corporal, sendo muitas vezes até exagerado.

Proflexão, como bloqueio de contato aparece como na seguinte frase “eu existo nele”. É o processo pelo qual a pessoa deseja que os outros sejam como eu quero ou como eu sou, manipulando o outro para receber aquilo que eu preciso, seja fazendo o que o outro gosta ou agindo passivamente, tendo dificuldade de reconhecer a sua própria fonte de nutrição (Ribeiro, 2017). Segundo Pinto (2015) o estilo de personalidade profletor se assemelha a personalidade borderline do DSM, sendo as principais características impulsividade labilidade emocional, apresentando uma energia cíclica ora na hiperatividade, ora na letargia, ora retrofletindo, podendo apresentar episódios de automutilação, ora agredindo o meio.

A retroflexão como bloqueio de contato aparece como na seguinte frase “ele existe em mim”. É o processo pelo qual a pessoa deseja ser como os outros querem que ela seja dirigindo para si a energia que deveria dirigir para o outro. É comum arrependimento e culpabilização, além de comportamentos comuns de se ocuparem fazendo coisas sozinho sem pedir ajuda dos outros (Ribeiro, 2017). Segundo Pinto (2015) o estilo de personalidade retrofletor se assemelha a personalidade obsessivo-compulsiva do DSM, as principais características são a contenção, o perfeccionismo e a previsibilidade. É comum que aconteça a ruminação mental, tendo dificuldade de relaxar, pois acreditam que sempre podem fazer melhor. São extremamente exigentes principalmente consigo, acostumando ser muito competitivos, mas geralmente para provar que podem se superar. Costumam ser teimosos e previsíveis, além de ter comportamentos repetitivos, de preferências e de perfeccionismo.

Egotismo, como bloqueio de contato aparece como na seguinte frase “eu existo eles não”. É o processo pelo qual a pessoa se coloca como centro das coisas exercendo um controle sobre o mundo e buscando sempre prevenir futuros fracassos ou surpresas (Ribeiro, 2017). Segundo Pinto (2015) o estilo de personalidade egotista se assemelha a personalidade narcisista e antissocial do DSM, cuja principal dificuldade é viver os sentimentos, principalmente os relacionados a empatia e a culpa. Costumam ser muito ligados ao corpo, dando ênfase a vaidade, orgulho, imagem e competitividade, sendo comum estabelecer relações assimétricas exercendo liderança ou rivalidade. A grande necessidade é que os outros vejam o quanto ele é perfeito vivendo constantemente a sensação de serem superiores, sendo comum o movimento de desqualificação do meio para manutenção da sensação de superioridade.

Confluência, como bloqueio de contato aparece como na seguinte frase “nós existimos, eu não”. É o processo pelo qual a pessoa se liga fortemente aos outros sem se diferenciar, há um temor ao isolamento e uma forte tendência de agradar um meio para permanecer na relação (Ribeiro, 2017). Segundo Pinto (2015) o estilo de personalidade confluyente se assemelha a personalidade dependente do DSM, o comportamento comum é a devoção e o apego que dificultam a retirada do contato. Apresentam grande capacidade de se doar aos outros e uma facilidade para se unir em relações assimétricas e podem ser controladores. Fixação, como bloqueio de contato está no evitar experiências novas que são sentidas como perturbadoras. O estímulo mobilizador da fixação é a fluidez, em que ocorre o movimento, renovando pensamentos e ações (Ribeiro, 2007).

Por isso, ressalta-se que na GT a importância de compreender os estilos de personalidade ou bloqueios de contato de consulentes (clientes, pacientes) tem como escopo entender como cada consulente percebe e interage com o mundo, observando que isso não significa uma tentativa de reduzir sua subjetividade a rótulos, mas sim de fornecer *insights* ao profissional para aprimorar a relação terapêutica. Ao considerar e compreender os bloqueios de contato e os estilos de personalidade de consulentes, os psicoterapeutas podem adaptar suas abordagens para atender às necessidades individuais de cada pessoa. Essa conscientização pode influenciar o manejo do profissional ao lidar com questões específicas relacionadas a cada bloqueio, promovendo um ambiente terapêutico mais eficaz, pois a GT, como já apontamos, alinhar-se com uma visão holística da psicoterapia, considerando não apenas os desafios específicos apresentados pelo consulente, mas também como esses desafios se manifestam em seu estilo de funcionamento e interação com o mundo. É importante lembrar que cada pessoa é única, e essa compreensão mais profunda pode contribuir para um acompanhamento psicológico mais personalizado e eficaz. Na perspectiva da GT, compreender acerca de bloqueios de contato não

é o cerne, pois isso é só uma parte do todo, ou seja, sinal ou sintoma de um chamado adoecimento não é a referência. Esta é a pessoa, o que ela faz de seus sintomas e como dar significado a sua experiência vivida (Melo *et al*, 2009). Como diz Yano (2015):

Como a pessoa percebe e lida com o diagnóstico dado pelo médico? Ela acredita nele? Ela se apoia nele? O que ela faz disso? [...] Descreve-se a compreensão do indivíduo, a partir da maneira como ela lida com o mundo, por meio dos mecanismos de contato manifestados. A prática psicoterápica em GT foca o movimento destas partes cristalizadas, bloqueadas e interrompidas que impedem o crescimento da pessoa (Yano, 2015, p. 05 e 09).

Assim, para a GT, as palavras "normal", "natural" e "saudável", embora tenham significados diferentes, podem não ser totalmente intercambiáveis. Geralmente, algo "normal" refere-se ao que é comum, habitual ou conforme o esperado em uma determinada situação. No entanto, o conceito de normalidade pode variar cultural e socialmente. O que é considerado normal em uma sociedade pode não ser o mesmo em outra. "Natural" refere-se muitas vezes ao que ocorre na natureza, sem intervenção humana significativa. Também pode se referir a algo que é inato, inerente ou intrínseco. No entanto, nem sempre algo natural é automaticamente considerado saudável. "Saudável" está relacionado ao estado de bem-estar físico, mental e social. Algo saudável é geralmente benéfico para a saúde. Pode-se falar de alimentos saudáveis, hábitos saudáveis, ambientes saudáveis, entre outros. No entanto, embora tais termos tenham significados diferentes, podem ser usados para expressar a mesma coisa.

A normalidade pode ter um sentido de sensações, pensamentos e ações desejáveis ou esperadas. Para a GT, a normalidade se relaciona ao conceito de saúde e, a percepção gestáltica de saúde, compreende as realizações das maiores possibilidades humanas, ainda que diante de situações que provocam desconforto. Acrescenta-se que, mais do que o que acontece, enfatizam-se as formas de lidar com isso e, todo ato adaptativo, ainda que disfuncional, é considerado ajustamento criativo. Na visão gestáltica, [...] o sofrimento psicopatológico é antropologicamente "normal", uma vez que todos os seres humanos já expressaram ou apresentaram sofrimento em algum momento de suas vidas. Contudo, [...], nem sempre um sofrimento representa psicopatologia e, nem toda psicopatologia provocará sofrimento. [...] A perspectiva relacional da psicopatologia [...], (pelo) viés fenomenológico (baseado na experiência de vida do indivíduo); holístico (o sofrimento afeta a pessoa como um todo e terá manifestações físicas); temporal (na relação que se estabelece no aqui e agora é possível trabalhar figuras⁹ passadas); situacional (há sempre um fundo, um contexto, que torna a figura clara); desenvolvimental (as experiências da infância, que foram importantes na

⁹ Segundo Ribeiro (2006) dois conceitos centrais na GT são figura e fundo. Figura, refere-se àquilo que está no foco da atenção no momento. É a parte da experiência ou do campo perceptual que se destaca e atrai a nossa atenção. Por exemplo, se você está olhando para uma imagem, a figura seria do objeto ou pessoa representada. Já fundo é a parte do campo perceptual que não está na atenção consciente no momento, mas que fornece o contexto para a figura. O fundo complementa a figura e é essencial para a compreensão global da experiência. Continuando com o exemplo da imagem, o fundo seria tudo o que está ao redor da figura. Na prática da GT, a relação entre figura e fundo é dinâmica e mutável. O que é figura em um momento pode se tornar fundo em outro, e vice-versa. Essa alternância entre figura e fundo é uma parte importante do processo terapêutico.

construção do *self*¹⁰, são atualizadas no presente); estético (o critério que define saúde/doença está na relação e o contato saudável é definido pelas características de sua boa forma); dimensional (considera-se que existe um *continuum* na relação saúde-doença e que seja difícil estabelecer um recorte claro nesta fronteira) e; orientado à criatividade (o sofrimento demanda ajustamentos criativos e é ressignificada) quando se trata de psicopatologia em GT (Yano, 2015, p. 10).

O que destaca a autora acima é que normalidade na GT é vista como sensações, pensamentos e ações desejáveis ou esperadas. Ela relaciona-se ao conceito de saúde na GT, pois esta compreende saúde como as realizações das maiores possibilidades humanas, mesmo diante de situações desconfortáveis, já que o ser humano possui em si formas de lidar com as situações, como por exemplo, o ajustamento criativo – todo ato adaptativo, mesmo que disfuncional, é considerado ajuste criativo. Assim, o sofrimento psicopatológico é considerado antropologicamente “normal”, pois todos os seres humanos experimentam sofrimento em algum momento. Yano (2015), ainda, diz:

Na medicina o oposto de bem estar é mal estar, bem como, morte segue em oposição à vida [...]. Ainda, o sofrimento é sinal da necessidade de cuidado. Para a GT, o sofrimento é considerado parte intrínseca da vida e, não corresponde, necessariamente, à doença. Enquanto a vida se relaciona à possibilidade de experienciar sensações, a morte se relaciona ao entorpecimento. Considera-se a dor (um fundamento) como elemento importante para o crescimento (a essência). [...] Ainda, a oposição ao bem-estar em GT, bem como, em psicoterapias de orientação humanista existencial-fenomenológica, é a ausência do sentir, a apatia, a frieza, a anestesia [...] Seguindo esse caminho, percebe-se que a saúde, para GT, possui aspecto funcional e, estar saudável é reconhecer, no presente momento, aquilo a que autenticamente se necessita e desenvolvê-lo, em seu mais alto nível”. [...] Na abordagem biomédica o transtorno mental é visto como um estar com e não um ser com alguma coisa. Na GT, a qualidade do contato e sua natureza orientada ao autoapoio e ao amadurecimento são compatíveis à saúde; enquanto que, na perspectiva biomédica, saúde é a sensação de bem-estar e a ausência de doença. Assim como na abordagem biomédica em que a manifestação excessiva de sinais e sintomas caracteriza a sintomatologia de um dado transtorno, na GT, a partir de uma perspectiva relacional, os extremos de pensamentos, emoções e comportamentos, representados pelo uso dos mecanismos de contato, associam-se às psicopatologias. O uso excessivo e repetitivo de uma ou mais formas de contato relaciona-se às interrupções do crescimento e, consequentemente, orienta-se para a disfunção. [...] (Yano, 2015, p. 11 e 17).

¹⁰ Conforme Ribeiro (2006), *self* é uma palavra complexa de difícil tradução que pode ser compreendida como "o si mesmo". Podemos dizer, ainda segundo o autor, que *self* é um processo na e da pessoa, que indica um jeito peculiar de funcionar. Na gestalt-terapia compreendemos que existe uma relação intrínseca entre *self* e campo o que permite uma base para a concepção de uma subjetividade que permeia as relações. (D'acri *et al*, 2012). O *self*, portanto, não é uma entidade fixa nem uma instância psíquica — como o “eu” ou “ego” — mas um processo especificamente pessoal e característico de sua maneira própria de reagir, num dado momento e num dado campo, em função de seu “estilo” pessoal. Não é o seu “ser”, mas seu “ser no mundo” — variável conforme as situações (ginger, p.126, 1995). O coração tem a função de bombear o sangue, os pulmões de prover a respiração, o *self* de facilitar a cada pessoa a percepção de si mesma, de fazer que ela sinta quem e como é. (Ribeiro, 2006, P.170). *Self*, assim, significa a compreensão a respeito de si, de suas características, do que gosta, do que não gosta, de como a pessoa funciona no mundo e em suas relações. A pessoa saudável, nesse sentido, é quando se vê no mundo no momento presente, e não quando tem o seu senso de *self* baseado somente na visão de um campo, contexto ou relação, ou mesmo se mantém com visões passadas de si mesmo, que por sua vez, já não condizem com quem é no aqui-agora.

A discussão acima aponta que a abordagem biomédica em relação aos transtornos mentais, geralmente, os concebe como desordens ou disfunções em processos biológicos, neuroquímicos ou genéticos no organismo. Nessa perspectiva, os transtornos mentais são vistos como condições médicas que afetam o funcionamento normal do cérebro e do corpo, e a ênfase recai sobre os aspectos biológicos e físicos das condições mentais. Já para a GT o olhar é para o todo, o holismo, a qualidade do contato consigo, com o outro e com o mundo, com amadurecimento, crescimento, evolução. Não é localizado, mas um todo, ou seja, “na GT, psicopatologia é descrita pelo conceito de saúde e interrupção. O ser humano é voltado para a saúde e crescimento e, a psicopatologia compreende esta interrupção” (Yano, 2015, p. 18). Nesse sentido, outro ponto de relevância que a supracitada autora propõe parece fundamental: a relação entre disciplinas, saberes, que podem colaborar com a conceituação de saúde numa perspectiva integral. Afirma:

Usar a filosofia gestáltica é essencial para a prática profissional e para a vida do psicoterapeuta da GT e, para isso, é fundamental estar com o psiquiatra e demais profissionais, a fim de que possamos perceber o fenômeno vivenciado através de vários ângulos, por meio de várias verdades e assim, cuidar do outro. Se estar *Aware*¹¹ é essencial, reconhecer os sintomas é fundamental. Se estar em contato é essencial, perceber a forma de contatar é fundamental. Se, ser uma pessoa autêntica e autoapoiada é essencial, reconhecer os sintomas manifestados pode ser fundamental. Neste sentido, as duas verdades, da avaliação em GT e da avaliação biomédica, na compreensão de saúde e doença para a GT e da psicopatologia para a abordagem biomédica, podem ocorrer sem que uma se oponha ou bloqueie o andamento da outra. Assim, a integração entre psicoterapeuta da GT e a psiquiatria torna-se, além de recomendada, algo realizável. A abordagem biomédica não está limitada ao sentido da categorização de uma dada experiência. O uso dos manuais dependerá daquele que o utiliza. Considera-se a verdade biomédica como parte de um todo e, como parte, que este seja também considerado nas práticas de psicodiagnóstico em abordagem gestáltica (Yano, 2015, p.19).

Desse modo, o conceito de saúde na GT está alicerçado em pontos centrais como: “nota-se que a preocupação de Perls não era apenas com a “cura”, mas sim com o desenvolvimento e crescimento do ser humano, o que inclui a totalidade de suas potencialidades” (Santos *et al*, 2020, p. 362); que “o processo de crescer em psicoterapia diz respeito a caminhar cada vez mais na direção daquilo que a pessoa realmente é, ampliando seu senso de congruência interna e fortalecendo a identidade com base na autenticidade. O campo é o solo necessário para se abordar uma transformação que não é apenas psíquica, mas que incide sobre a totalidade do ser.” (Santos *et al*, 2020, p. 363) e que “a visão holística preconiza que qualquer parte só é compreendida a partir do todo. O todo tem uma unidade orgânica, sendo muito mais do que a simples soma das partes. Desse modo, o fundamento central da sólida base conceitual e

¹¹ *Awere* significa estar consciente do que estar sentindo, pensando e querendo no aqui e agora, naquele momento (Ribeiro, 2006).

epistemológica da GT é a consideração da interação, da integração e da totalidade” (Santos *et al*, 2020, p. 363). Freitas afirma (2016) que a GT é:

Uma prática psicoterapêutica que se orienta por uma visão integradora do homem, procurando vê-lo como um todo, não como um "neurótico", um "esquizofrênico" ou como um "isso" ou "aquilo". A patologia é apenas mais uma das várias partes do todo que aquele indivíduo é, e sua "doença" é encarada como a maneira mais "saudável" que encontrou para enfrentar situações insuportáveis ou conscientemente inconciliáveis (Freitas, 2016, p. 89).

Portanto, na GT, a saúde é vista como um estado de equilíbrio dinâmico entre o organismo e seu ambiente, onde há uma boa adaptação e flexibilidade para lidar com as demandas da vida. Isso está intimamente ligado aos conceitos de interação, que se refere à forma como o organismo se relaciona com o ambiente, percebendo e respondendo às demandas de maneira adequada. Uma interação saudável implica em uma troca fluida e criativa entre o indivíduo e seu contexto, permitindo a adaptação e o crescimento. Ao conceito de integração, que diz respeito à capacidade do organismo de unificar suas experiências e percepções, criando um senso de completude e totalidade. Uma pessoa integrada é capaz de reconhecer e aceitar todas as partes de si mesma, incluindo aspectos muitas vezes considerados negativos ou indesejados. E de totalidade, que significa, na GT, a ideia de que o ser humano é mais do que a soma de suas partes. A pessoa é vista como um todo unificado, onde corpo, mente, emoções e espírito estão interconectados e interdependentes. A saúde é alcançada quando há um equilíbrio e harmonia nessa totalidade, permitindo que a pessoa viva de forma integral e autêntica. Assim, na perspectiva gestáltica, a saúde está intrinsecamente ligada à capacidade de interagir de forma saudável com o ambiente, integrar todas as partes de si mesmo e viver de forma total e integrada. Quando esses aspectos estão em equilíbrio, podemos falar de existe um processo de saúde acontecendo.

3.3 Espiritualidade, saúde e aceção de humano em Morin: problematizações e possibilidades

A relação entre espiritualidade, saúde e a concepção do humano é um tema complexo e multifacetado que tem sido objeto de estudo e reflexão em diversas áreas do conhecimento. Nesse contexto, a abordagem de Edgar Morin se destaca por sua capacidade de problematizar questões fundamentais sobre a natureza humana e seu papel no mundo contemporâneo. Morin propõe uma visão integradora do ser humano, que não se limita às dimensões física e psicológica, mas também inclui a dimensão espiritual. Para ele, a espiritualidade não se refere apenas à religiosidade, mas também à busca por significado, propósito e conexão com algo

maior do que nós mesmos. Aqui, exploraremos as problematizações e possibilidades entre o conceito de humano em Morin, a espiritualidade em Torralba e saúde da GT.

A saúde é compreendida não como ausência de doença, nem como normalidade, mas como aquilo que melhor podemos fazer diante de uma realidade que não está sob nosso controle, como uma pandemia ou um adoecimento súbito, como um câncer, que se impõe. É uma vivência integral, emergindo da identificação com nossas funções vitais e nossa capacidade de recuperação dos sentidos. Representa uma tendência para que a experiência tenha profundidade e leve à satisfação, uma necessidade real que engloba o saudável e o funcional nos modos de ver e viver a vida (Berri, 2020). Requer compreensão da multidimensionalidade, integralidade e totalidade, evitando a separação entre a relação do ser humano com o mundo e desconsiderando seus aspectos saudáveis. Supera o modelo dualista e o biológico medicalocêntrico, concebendo a saúde como um fenômeno singular e não dicotômico, inerente ao ser humano, contradizendo o universalismo e a fragmentação da pessoa. De acordo com Silva, Rabelo e Yano (2023), a saúde é um estado que se manifesta na e por meio da espiritualidade, integrando as dimensões biopsicossocial e espiritual do ser humano. Ao incluir a espiritualidade no processo de saúde, é possível criar espaços de ajustamento, diálogo e práticas que promovam a transcendência pessoal, fortalecendo as possibilidades de saúde e cuidado do ser humano. Essa abordagem contribui para uma concepção mais holística da saúde, considerando não apenas a dimensão biológica, mas também a psicológica, social e espiritual da pessoa.

Dentro desse contexto, pessoas que têm valores e significados sentido de vida, respeita a diversidade de perspectivas espirituais, têm práticas como meditação, reflexão ética, que promovem valores universais, mais conscientes, compassivos, que constroem relações significativas consigo mesmo, com os outros e com o mundo ao redor e são conectados com o seu propósito de vida, podem desenvolver a espiritualidade e isso contribuir significativamente para um estado de saúde ou na recuperação dela quando a pessoa se encontra em processo de adoecimento.

No processo de saúde quando se considera a dimensão espiritual, tanto pessoal quanto do ponto de vista quem colabora, profissionais especializados ou demais agentes que lidam com questão vinculada à saúde, parti do conceito de ser humano multidimensionalmente e do pensamento complexo e dinâmico. A partir da visão ampliada da saúde humana e aquilo que está implicado, o sentido da vida está amparado na busca de propósitos vitais e na conquista de uma consciência ampliada de e para o mundo, assumindo o dever de proteção de si mesmo, do outro e do mundo. Quando compreendemos, de maneira mais aprofundada, a dimensão

espiritual do humano, vimos que ela relacionada diretamente com processos que mobilizam o ser humano integrado e em seu potencial saudável, em uma dinâmica integracionista.

Como defende Morin (2011), o ser humano é complexo, cabendo a um só tempo o multidimensional e o integral, sendo necessário estarmos atento para sua natureza complexa que foi dividida nos modelos disciplinares implantados, para que todos tomem conhecimento e consciência da identidade complexa e comum a todos os humanos, tendo a devida desconfiança e humildade ao concebê-lo. Diz Morin (2011):

Como veremos, o termo “humano” é rico, contraditório, ambivalente; de fato, é demasiado complexo para os espíritos formados no culto das idéias claras e distintas. Meu empreendimento é concebido como integração reflexiva dos diversos saberes relativos ao ser humano. Não se trata de somá-los, mas de ligá-los, articulá-los e interpretá-los. Não se quer limitar o conhecimento do humano somente às ciências. A literatura, a poesia e as artes não são apenas meios de expressão estética, mas também meios de conhecimento. Há plena vontade de integrar a reflexão filosófica sobre o ser humano, alimentando-a com as descobertas científicas, o que foi negligenciado por Heidegger. Também a integração recíproca da filosofia e da ciência deve ser repensada (Morin, 2011, p. 17).

Neste excerto, Morin (2011) destaca, em relação ao termo "humano", toda a sua complexidade, argumentando que o termo é rico, contraditório e ambivalente, e que é demasiado complexo para ser compreendido apenas através de ideias claras e distintas. Morin (2011) propõe um empreendimento de integração reflexiva dos diversos saberes relativos ao ser humano, não se limitando apenas às ciências, mas também incorporando a literatura, a poesia e as artes como meios de conhecimento. Enfatiza que não se trata apenas de somar os diferentes saberes, mas de ligá-los, articulá-los e interpretá-los, buscando uma compreensão mais abrangente e integrada do humano. Ele critica a tendência de limitar o conhecimento do humano apenas às ciências e destaca a importância de integrar a reflexão filosófica sobre o ser humano com as descobertas científicas. Além disso, Morin (2011) postula que a integração recíproca da filosofia e da ciência deve ser repensada, destacando a necessidade de uma abordagem mais holística e interdisciplinar para compreendermos verdadeiramente o que significa ser humano.

Diz também:

O conhecimento do homem deve incluir uma parte introspectiva; se é verdade, como diz Montaigne, que cada indivíduo singular “carrega a forma inteira da condição humana”, ele deve estimular cada um, inclusive o autor destas linhas, a encontrar em si verdades de valor universalmente humano. Mas todas as verdades adquiridas a partir de fontes objetivas e da fonte subjetiva devem sofrer o exame epistemológico, o único que olha os pressupostos dos diversos modos de conhecimento, inclusive os eu, e o único que considera possibilidades e limites do conhecimento humano (Morin, 2011, p. 18).

Aqui, embalado pela influência do pensamento de Montaigne, Morin (2011) sinaliza que pessoa singular carrega consigo a forma inteira da condição humana, sugerindo que a

introspecção e a reflexão sobre si mesmo podem levar a descobertas de verdades universalmente humanas. Essa ideia ressoa na proposta de Morin de que o conhecimento do ser humano deve incluir uma parte introspectiva, ou seja, a reflexão sobre a própria experiência e subjetividade, propugnando a importância de submeter todas as verdades, sejam elas adquiridas de fontes objetivas ou subjetivas, a um exame epistemológico. Esse exame busca analisar os pressupostos dos diferentes modos de conhecimento, incluindo a introspecção, e considerar as possibilidades e limites do conhecimento humano. Assim, ele postula que o conhecimento verdadeiramente significativo sobre o ser humano requer uma abordagem que integre tanto as fontes objetivas quanto a reflexão subjetiva, submetendo-as a um rigoroso exame crítico e epistemológico.

Por isso, Morin (2011) explicita que,

O conhecimento do humano deve ser, ao mesmo tempo, muito mais científico, muito mais filosófico e, enfim, muito mais poético do que é. Seu campo de observação e de reflexão é um laboratório muito amplo, o planeta Terra, na sua totalidade, no seu passado, no seu futuro e também na sua finitude, com seus documentos humanos que começam há seis milhões de anos. A Terra constitui um laboratório único onde, no tempo e no espaço, manifestaram-se as constantes e as variações humanas - individuais, culturais, sociais: todas as variações são significativas, todas as constantes são fundamentais. Os casos extremos, como Buda, Jesus e Maomé, Hitler e Stalin, permitem compreender melhor o ser humano. A escravidão, o campo de concentração, o genocídio e, finalmente, todas as desumanidades são reveladoras de humanidade (Morin, 2011, p. 18).

Percebemos, aqui, toda genialidade de Morin. Ele dá volume a amplitude e a complexidade do conhecimento do ser humano, defendendo que esse conhecimento deve ser ao mesmo tempo mais científico, mais filosófico e mais poético do que é. Ele sugere que o campo de observação e reflexão sobre o humano é vasto e inclui o planeta Terra em sua totalidade, tanto no passado quanto no futuro, considerando também a finitude do planeta e seus registros humanos que remontam a milhões de anos. Morin considera a Terra como um laboratório único, onde as constantes e variações humanas se manifestam ao longo do tempo e espaço, incluindo aspectos individuais, culturais e sociais. Ele argumenta que tanto os casos extremos, como Buda, Jesus, Maomé, Hitler e Stalin, quanto eventos como a escravidão, campos de concentração e genocídios, são reveladores da humanidade e permitem uma melhor compreensão do ser humano em sua totalidade. Essa abordagem sugere que o conhecimento do ser humano não pode ser limitado a uma única perspectiva ou disciplina, mas deve ser abrangente, integrando diferentes formas de conhecimento e reflexão. Morin enfatiza a importância de considerar tanto as constantes quanto as variações humanas, reconhecendo a complexidade e diversidade da experiência humana ao longo da história e em diferentes contextos.

Num tom preciso, peculiar a Morin (2011), ao nosso ver, afirma, algo que já discutimos no primeiro capítulo da tese e agora trago com fim para este capítulo:

O conhecimento que propomos é complexo: -porque reconhece que o sujeito humano estudado está incluído no objeto; -porque concebe, inseparavelmente, a unidade e a diversidade humanas; - porque concebe toda as dimensões ou aspectos, atualmente separados e compartimentados, da realidade humana, que são físicos, biológicos, psicológicos, sociais, mitológicos, económicos, sociológicos, históricos; - porque concebe homo não apenas como *sapiens*, *faber*, e *economicus*, mas também como *demens*, *ludens* e *consumans*; -porque junta verdades separadas e que se excluem; - porque alia a dimensão científica (ou seja, a verificação dos dados, o espírito de hipótese e a aceitação da refutabilidade) e as dimensões epistemológica e reflexiva (filosóficas); - porque dá novamente sentido às palavras perdidas e esvaziadas nas ciências, inclusive cognitivas: alma, espírito, pensamento (Morin, 2011, p.19).

Em outras palavras, Morin (2011) descreve o conhecimento proposto como complexo por algumas razões, tais como: reconhece que o sujeito humano estudado está incluído no objeto de estudo, ou seja, que o observador não está separado do que está sendo observado, levando em conta a influência mútua entre o observador e o objeto. Concebe a unidade e a diversidade humanas de forma inseparável, reconhecendo que os seres humanos são ao mesmo tempo únicos e diversos em suas experiências e características. Considera todas as dimensões ou aspectos da realidade humana de forma integrada, incluindo os aspectos físicos, biológicos, psicológicos, sociais, mitológicos, econômicos, sociológicos e históricos, que geralmente são estudados de forma separada e compartimentada. Concebe o ser humano não apenas como um ser racional (*sapiens*), produtivo (*faber*) e econômico (*economicus*), mas também como um ser emocional (*demens*), lúdico (*ludens*) e consumidor (*consumans*), reconhecendo a complexidade de sua natureza. Junta verdades separadas e aparentemente contraditórias, buscando uma visão mais abrangente e integradora da realidade humana. Nesse sentido, a dimensão científica, que envolve a verificação dos dados, a formulação de hipóteses e a aceitação da refutabilidade, com as dimensões epistemológica e reflexiva, ou seja, as reflexões filosóficas sobre o conhecimento humano e assim dá sentido novamente a palavras que foram perdidas ou esvaziadas de significado nas ciências, incluindo as ciências cognitivas, tais como alma, espírito e pensamento, reconhecendo a importância desses conceitos para uma compreensão mais profunda da experiência humana.

Desse modo, considerado tal aceção de humano, de ciência e de conhecimento de Morin (2011), e levando em conta as dimensões elencadas por ele, destaco que mesmo sendo diferentes entre si, estão articuladas desde a estrutura e organização de todos os sistemas que constituem o ser humano que se artifica continuamente, nos seus processos de vida e de evolução constituídos nas relações consigo, consigo e com o mundo. Neste contexto, é preciso considerar que está presente e conectado a manifestação dimensional de sentido de ser – a

espiritualidade, com seus processos vitais, de desenvolvimento e cultivação que são profundos e interligados, pois geram na consciência humana significantes e significados sobre a vida e a existência, como bem propugna Torralba (2012).

Torralba (2012) com propósitos científicos e avidando erigir conhecimento, pautado em Victor Frankl, postula que a dimensão espiritual é uma dimensão constituinte e profunda do ser humano, embora não se reduza a isso, ela também é responsável por dizer quem é o ser humano e o distinguir dos demais seres vivos. Nesse sentido, Torralba (2012), argumenta que espiritualidade é a dimensão mais peculiar do ser humano, pois é nela que se encontra a força criativa para as descobertas das razões de ser no mundo, o sentido do seu ser, da sua existência e de tudo que lhe tange, sendo responsável por se constituir como o eixo central articulador das demais dimensões humanas - a biológica, a psicológica, a social, a cultural e ambiental. Nisso encontro uma conversa científica e epistemológica entre Morin e Torralba sem pretender os incidir numa homogeneidade de pensar e método de conceber o humano.

Nesta perspectiva, a importância das propostas de saúde na promoção da integração e na consideração da complexidade humanas são fundamentais para o desenvolvimento holístico da saúde. Ao considerar a espiritualidade como uma força vital que permeia as vivências e a busca pelo bem viver, pessoas, profissionais, instituições de saúde podem oferecer uma enriquecedora e, talvez, a melhor forma de prevenção e promoção de saúde. A espiritualidade, como vimos, não está necessariamente ligada a uma prática religiosa específica, mas sim a uma dimensão mais ampla que transcende as fronteiras tradicionais. Ela abrange a diversidade de forças que influenciam o processo de vivência e a busca por uma vida significativa. Integrar essa perspectiva em ambientes que lidam com a saúde pode resultar em uma visão de saúde mais abrangente e em um fortalecimento do desejo de viver.

Assim, se o ser humano é multidimensional e complexo (Morin, 2011) e tem uma dimensão espiritual (Torralba, 2012), profundidade espiritual que se vincula e articula com as outras dimensões humanas, ela se manifesta na consciência do ser humano por meio do despertar de um desejo profundo de descobrir a razão de ser no mundo, existencialmente falando, fica difícil supor ou tratar acerca da saúde humana sem considerar tais perspectivas. Perante isso, vemos no movimento prol saúde (Schreiber, 2014) a busca incessante de que o ser humano pode se desenvolver para saber os porquês e os para quês de sua vida. Tal movimento prol saúde pode desempenhar um papel significativo no desenvolvimento e ativação da espiritualidade. Quando projetada de maneira eficaz, essa atividade pode criar um ambiente propício para a introspecção, autoconhecimento e conexão com aspectos mais profundos da existência. A espiritualidade, muitas vezes, transcende as fronteiras da lógica racional e

encontra expressão na experiência pessoal e na busca de significado. As instituições de saúde e profissionais de saúde podem oferecer uma plataforma para pessoas adoecidas ou pacientes expandam e cultivem a espiritualidade de uma forma mais tangível, proporcionando uma oportunidade para uma conexão mais profunda consigo e com os outros, e, assim, encontrar meios, estratégias e sentido de existir, de continuar vivendo, enfim, de saúde.

Como sinaliza Torralba (2012), todo ser humano avida por liberdade e responsabilidade, estas não acontecem fora do amor, sem encontrar o sentido do sofrimento e para dor e nem sem criatividade ou aquilo que dar um sentido para viver. Este por sua vez é peculiar a cada ser humano e na busca dele, a espiritualidade, como aquela que constantemente o favorece, fomenta no ser humano não a descoberta e nem a certeza dele, mas o seu encontrar e descobrir, sempre tendo possibilidade de escolha, pois não existe situação sem saída (Frankl, 1991). Nesse sentido, mesmo quando o ser humano se encontra diante de uma situação limite de sua potencialidade existencial ou de finitude, como sofrimento psíquico intenso, um adoecimento físico ou mental, ou até a morte, quando ele exerce sua espiritualidade, o sentido da vida emerge, possibilitando ao humano entender que limite e finitude são faces da mesma moeda do viver – “Muitas pessoas pensam de maneira errônea que a morte é o que provoca a falta de sentido, mas é justamente o fato de ter certeza que o ser humano é finito, que permite que ele perceba o sentido de sua existência” (Dittrich; Pahl; Meler, 2021, p. 290). Isso pode trazer e traz potencialidade e contribuição para a saúde do ser humano.

Se a espiritualidade significa busca de significado e propósito na vida – reflexões sobre o propósito mais amplo da vida e perguntas sobre por que estamos aqui e qual é o nosso papel no universo são comuns na busca espiritual; razão para viver – como argumenta Torralba (2012), a espiritualidade pode oferecer uma base para encontrar uma razão para viver e isso pode ser derivado de crenças religiosas, princípios éticos ou simplesmente da busca por uma conexão mais profunda com o mundo ao nosso redor; busca de sentido – que pode envolver a exploração de experiências específicas, a compreensão de valores pessoais e a conexão com algo maior do que nós mesmos; e ser no mundo, já que a espiritualidade frequentemente aborda a questão de como ser no mundo, como viver de maneira autêntica e significativa e isso pode envolver a prática de princípios éticos, a promoção de relacionamentos saudáveis e a contribuição para o bem-estar, partindo do conceito de saúde que aqui foi exposto e isso pode favorecer significativamente a saúde da pessoa humana. Diz Marques (2016):

A respeito da categoria Saúde Mental, os estudos demonstram que o bem-estar espiritual atua como fator protetor para transtornos psiquiátricos menores e diminuição de distúrbios mentais desde transtornos mentais leves, até quadros mais

graves, como ansiedade, depressão, psicoses, esquizofrenia paranoide e transtorno esquizoafetivo (Marques, 2016, p. 03).

Por isso, se a espiritualidade significa e tem a ver com a expressão legítima da maneira de ser e de viver do ser humano, como um fenômeno humano que caracteriza sua forma de ser e habitar no mundo, e isto tem relação intrínseca com suas verdades, valores e a vontade de encontrar um sentido para a existência, com a força vital que projeta o ser humano para um encontro íntimo de suas emoções, intuições e razões, as quais são exteriorizadas e interligadas em um processo dialógico com sua própria natureza e com o outro, na cultura e com o ambiente natural, aquela que é considerada superior às demais, sendo também mais compreensiva, já que incluem e colabora com as dimensões, sem negá-las, garantindo, dessa forma, a totalidade do ser humano, a energia vital criativa do ser está ligada ao amor, à criatividade, à transcendência no desejo de saciar o sentido de vida, com a expressão do poder da vida manifesto no espírito do ser humano, com o centro da integração e da criatividade para o desejo e a necessidade de liberdade, de responsabilidade - esta não se caracteriza como um caráter moralista, pelo qual o ser humano se obriga a agir de acordo com as normas impostas, mas caracteriza-se especialmente pela sua capacidade de responder, dentro de uma forma de ser que expressa o movimento de sua espiritualidade natural, como o poder ser comprometido com o respirar da vida, nas relações diante do outro, da natureza e do transcendente, de amor ou de sofrimento - nas escolhas vividas cotidianamente, liberdade para poder ser e se posicionar diante das circunstâncias presentes, capacidade de se autodeterminar em qualquer situação com autonomia, busca por transcendência e se transcender, entre outras (Torralba, 2012), e que o ser humano não é uno e nem dual, embora único e irrepetível e sim complexo (Morin, 2002), defendemos e supomos, junto com todo percurso de teórico de evidência científica e numa perspectiva de evidência científica - "a busca da evidência tem início com a definição de termos ou palavras-chave, seguida das estratégias de busca, definição das bases de dados e de outras fontes de informação a serem pesquisadas" (Sampaio; Mancini, 2007, p.85) - que a espiritualidade é constituinte da saúde do humano e que não existe saúde em si sem desenvolvimento e cultivo da espiritualidade à guisa de Torralba e que, portanto, se existe espiritualidade existe saúde e se existe saúde é porque existe espiritualidade, pois esta ativa o viver e o viver em busca constante por plenitude, embora nunca alcançado, mas no sentido de uma vida e modos de viver com sentido.

Tendo considerado o relatório da direção geral [da OMS] sobre a dimensão espiritual para o "Programa saúde para todos no ano 2000" e acompanhando as indicações do Comitê executivo sobre a resolução EB73. R3, a assembleia: [...] reconhece que a dimensão espiritual tem um papel importante na motivação das pessoas em todos os aspectos de sua vida. Afirma que essa dimensão não somente estimula atitudes

saudáveis, mas também deve ser considerada como um fator que define o que seja saúde. Convida todos seus Estados-membros a incluírem essa dimensão em suas políticas nacionais de saúde, definindo-a conforme os padrões culturais e sociais locais (OMS, 1984, WHA37.13).

A partir do citado texto, e de toda uma vasta pesquisa, compreendo e defendo que há uma crescente importância da relação entre espiritualidade e saúde, reconhecendo-a como um tópico legítimo no campo das ciências médicas; como também, que a incorporação da espiritualidade nas diferentes instâncias do trinômio médico (ensino, pesquisa e clínica) indica uma mudança na percepção da saúde, considerando não apenas os aspectos físicos, mas também os elementos espirituais e emocionais. No ensino, a inclusão da espiritualidade pode envolver a conscientização dos futuros profissionais de saúde sobre a relevância da dimensão espiritual na vida dos pacientes. Na pesquisa, cientistas podem explorar as interações entre a espiritualidade e diferentes condições de saúde, buscando entender como esses aspectos podem influenciar o bem-estar geral. Na prática clínica, profissionais de saúde podem considerar a espiritualidade como parte integrante da abordagem holística do paciente. Isso implica reconhecer a espiritualidade dos pacientes e compreender como esses aspectos da espiritualidade podem impactar sua saúde e tratamento, mas, sobretudo, a tese, aqui, é a de que a espiritualidade, não só pode desempenhar um papel importante no enfrentamento de patologias e no processo de cura para muitas pessoas, e que apesar de existirem debates e controvérsias sobre como incorporar a espiritualidade de maneira ética e eficaz no contexto médico, alguns argumentam que a espiritualidade deve ser abordada de maneira sensível e respeitosa, enquanto outros podem expressar preocupações sobre a mistura de crenças religiosas específicas na prática clínica, muito bem-vindos tais debates, é a de que, a espiritualidade perpassa o mundo das crenças e religiões, podendo ser desenvolvida, cultivada ou atrofiada por elas, mas que ela é uma dimensão do ser humano e como tal, realiza a constituição da saúde humana, ou seja, assim como a espiritualidade só está desenvolvida e cultivada no ser humano quando este se encontra saudável também não existe ser humano saudável sem espiritualidade desenvolvida e cultivada. Portanto, espiritualidade e saúde são interdependentes e intrínsecas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Levara humanidade ao conhecimento das suas próprias realidades complexas é realmente possível. Só se pode enfrentar o desconhecido a partir daí.” Essa frase de Rodrigo de Zayas resume minha intenção. O problema humano, hoje, não é somente de conhecimento, mas de destino. Efetivamente, na era da disseminação nuclear e da degradação da biosfera, tomamo-nos, por conta própria, um problema de vida e/ou morte. Este trabalho também nos liga ao destino da humanidade (Morin, 2011, p.19).

Essa citação de Rodrigo de Zayas, mencionada por Morin, ressalta a importância do conhecimento das realidades complexas da humanidade para enfrentar os desafios do desconhecido. Ela sugere que compreender as complexidades da realidade humana é essencial para lidar com questões urgentes, como a disseminação nuclear e a degradação da biosfera, que têm impacto direto em nossa vida e sobrevivência. Morin complementa essa ideia ao destacar que o problema humano não se resume apenas ao conhecimento, mas também ao destino. Ele sugere que, na era atual, onde questões como a sobrevivência da humanidade estão em jogo, é crucial que nos conectemos com o destino coletivo da humanidade e tomemos a responsabilidade de enfrentar esses desafios de forma consciente e colaborativa. Assim, a citação e o comentário de Morin (2011) ressaltam a importância de compreendermos as complexidades da realidade humana e agirmos de forma responsável e consciente diante dos desafios globais que enfrentamos, reconhecendo que nosso destino está intrinsecamente ligado ao destino da humanidade como um todo.

Diante disso, retomo ao que disse Berger “modesta contribuição? E o que é mais ridículo que um professor que reivindica ser um grande sábio? Seja como for, eu realmente acredito que tenho algo útil a dizer aqui. Como o meu provérbio zulu favorito diz: se eu não bater no meu tambor, quem o fará?” (Berger, 2017, p.13). De fato, essa passagem de Berger (2017) reflete uma reflexão sobre a modéstia e a autoconfiança na contribuição individual para o conhecimento. O autor expressa uma dúvida inicial sobre a relevância de sua própria contribuição, questionando se o que tem a dizer é realmente útil ou significativo. No entanto, ele rapidamente se contrapõe a essa incerteza ao reconhecer que, mesmo que seja modesto em sua abordagem, acredita sinceramente que tem algo valioso a oferecer. A citação do provérbio zulu destaca a importância de cada indivíduo compartilhar suas perspectivas e contribuições, mesmo que modestas, para o benefício do coletivo. Ela sugere que é necessário reconhecer e valorizar a própria voz e experiência, pois, se não o fizermos, quem mais o fará?

Retornando ao que coloquei como epígrafes, destaco: “Eu queria conhecer seus mistérios, viver sem fronteiras, nessas experiências, busquei a compreensão para fenômenos situados próximos a interface entre a ciência e a espiritualidade” (Fernando Pessoa). Essa

citação de Fernando Pessoa mostra, para mim, um anseio por compreender os mistérios da vida e viver sem limitações. Ao buscar essa compreensão, ele se aventurou em experiências que estão próximas à interface entre a ciência e a espiritualidade. Essa busca por compreensão e transcendência é um tema recorrente na obra de Pessoa, que explorou profundamente questões filosóficas, espirituais e existenciais em seus escritos. A citação dá um tom de uma abertura para explorar os limites do conhecimento humano, buscando uma compreensão mais ampla e profunda da realidade. Ao mencionar a interface entre ciência e espiritualidade, Pessoa parece estar interessado em reconciliar esses dois domínios aparentemente distintos, buscando uma abordagem integrativa que possa oferecer uma visão mais abrangente e significativa da existência humana. Essa abordagem ressoa com o pensamento de muitos filósofos e pensadores contemporâneos que buscam uma síntese entre o conhecimento científico e as questões espirituais, reconhecendo que ambos podem oferecer perspectivas valiosas sobre a natureza da realidade e da experiência humana. O que diria Torralba e Morin sobre isso?

“As formas de sentido e de sua busca são múltiplas. O comum aos humanos é o sentido que temos que dar ou o encontrar na existência humana” (Peter Berger). Essa citação de Peter Berger penso que realça a diversidade de formas pelas quais os seres humanos buscam significado em suas vidas. Berger sugere que há uma multiplicidade de caminhos e abordagens para encontrar sentido na existência humana, refletindo a variedade de experiências, crenças e valores que caracterizam a condição humana. Ao afirmar que "o comum aos humanos é o sentido que temos que dar ou encontrar na existência humana", aponta para a universalidade da busca por significado entre os seres humanos. Ele sugere que, independentemente das diferenças culturais, religiosas ou individuais, a busca por sentido é uma característica fundamental do humano. Essa reflexão ressalta a importância da busca por significado como um aspecto essencial da vida humana, destacando que cada pessoa pode encontrar sentido de maneiras únicas e pessoais. Essa diversidade de perspectivas enriquece a experiência humana e demonstra a complexidade e a profundidade da busca por sentido.

“Eu não queria definir nada por Deus, porque é o humano que eu conheço. É Deus que eu posso definir pelas relações humanas e não inversamente. A noção de Deus, - Deus o sabe, eu não me oponho a ela! Mas, quando eu devo dizer alguma coisa de Deus, é sempre a partir das relações humanas” (Levinas, 2006, p. 110). Essa citação de Lévinas destaca uma abordagem interessante em relação à compreensão de Deus e das relações humanas. Lévinas (2006) argumenta que, em vez de definir Deus em termos abstratos e teológicos, devemos entendê-Lo através das relações humanas. Ele sugere que é através das interações e experiências humanas que podemos começar a compreender a natureza e a presença de Deus. Essa abordagem coloca

as relações humanas no centro da reflexão teológica, sugerindo que as experiências de amor, empatia, responsabilidade e transcendência que ocorrem nas relações interpessoais são reflexos da presença de Deus. Dessa forma, Lévinas (2006) enfatiza a importância de reconhecer a divindade não apenas em conceitos abstratos, mas também nas experiências concretas e cotidianas da vida humana. Compreendo que essa perspectiva ressalta a interconexão entre o divino e o humano, sugerindo que a compreensão de Deus está intrinsecamente ligada às experiências e relacionamentos humanos. Essa abordagem pode levar a uma compreensão mais pessoal e significativa de Deus, baseada na experiência humana e na ética das relações interpessoais.

“Que estão (os outros) e estamos (nós) fazendo de nós mesmos?” (Friedrich Nietzsche). Essa citação de Nietzsche destaca uma questão fundamental sobre a natureza da existência humana e a forma como nos relacionamos com os outros. Ao perguntar "Que estão (os outros) e estamos (nós) fazendo de nós mesmos?", Nietzsche está chamando a atenção para a influência mútua que as pessoas têm umas sobre as outras e sobre si mesmas. Nietzsche sugere que nossas identidades e autoconceitos não são fixos, mas estão em constante processo de construção e transformação, em parte devido às influências externas que recebemos dos outros. Ele nos convida a refletir sobre como as nossas interações com os outros estão moldando quem somos e quem estamos nos tornando. Essa reflexão pode levar a uma maior consciência de como as nossas escolhas, ações e relações estão impactando não só a nós mesmos, mas também os outros ao nosso redor. Ela nos convida a assumir a responsabilidade pela forma como nos relacionamos com os outros e pela forma como estamos nos tornando, reconhecendo a importância das nossas interações interpessoais na construção da nossa identidade e do nosso sentido de eu sem ser pela via do egoísmo ou solipsismo.

"Não almejo despertar convicção. Almejo estimular o pensamento e perturbar preconceitos" (Sigmund Freud). Essa citação de Freud reflete sua abordagem em relação à psicanálise e ao conhecimento em geral. Ao afirmar que não almeja despertar convicção, Freud sugere que seu objetivo não é impor verdades ou crenças definitivas, mas sim estimular o pensamento crítico e questionador. Freud valorizava a importância do questionamento e da reflexão na busca pelo autoconhecimento e na compreensão dos processos mentais. Ele acreditava que a mente humana é complexa e que muitas vezes nossas convicções e preconceitos podem obscurecer nossa compreensão da realidade. Ao almejar estimular o pensamento e perturbar preconceitos, Freud sugere que é através da reflexão crítica e da análise das próprias crenças que podemos alcançar um maior entendimento de nós mesmos e do mundo ao nosso redor. Essa abordagem ressalta a importância da abertura para novas ideias e da

disposição para questionar nossas próprias convicções como parte essencial do processo de crescimento pessoal e intelectual.

“Um dia...Pronto!...Me acabo.

Pois seja o que tem de ser.

Morrer: Que me importa?

O diabo é deixar de viver.” (Mario Quintana)

Em mim, esses versos de Mário Quintana abordam de forma poética a inevitabilidade da morte e a importância de viver bem ou que si diga com qualidade enquanto se está vivo. Quintana expressa uma atitude resignada em relação à morte, aceitando-a como parte natural da vida ("Pois seja o que tem de ser"), mas enfatiza que o verdadeiro desafio não é morrer, mas sim deixar de viver. Essa reflexão ressalta a importância de aproveitar ao máximo o tempo que temos neste mundo, buscando experiências significativas e valorizando cada momento. Quintana parece sugerir que o verdadeiro "diabo" não é a morte em si, mas sim a perda da oportunidade de viver com sentido, de modo significativo e experimentar tudo o que a vida tem a oferecer. Esses versos podem ser vistos como um convite à reflexão sobre a importância de viver de forma autêntica e consciente, apreciando as pequenas coisas da vida e cultivando relacionamentos significativos. Ao aceitar a morte como parte inevitável da existência, Quintana parece lembrar da importância de viver com “plenitude” e gratidão pelo tempo que nos é dado.

Ressalto que a pesquisa que ora concluo, sem pretensões nenhuma de dá um ponto, final, portanto, concluo sem concluir, é uma tese que erigi tive como um problema de vida, depois de pesquisa e que hoje o entrego com como completa em sua incompletude científica e no que tange ao ser que Morin o concebe como complexo – o humano: a espiritualidade, segundo os moldes conceituais acadêmicos e tidos como científicos de Torralba (2012), como dimensão que é constituição de saúde numa perspectiva integral.

Penso ser proveitoso realçar que a partir da leitura de Torralba (2012) concorda-se em definir a espiritualidade como uma capacidade e característica próprias da condição humana, ou seja, todo ser humano, independentemente de suas características externas ou internas, possui essa dimensão, a espiritual, embora possa estar em cada ser humano em níveis diferentes de desenvolvimento. Cada pessoa tem dentro de si a capacidade de ansiar pela integração do

seu ser com uma realidade mais ampla do que a sua própria e, ao mesmo tempo, tem a capacidade de procurar um caminho para essa integração e sendo a característica da dimensão espiritual uma saída de si mesmo e uma a penetração na estrutura das coisas, ela é peculiar para que o humano que a tenha desenvolvida consiga estar num processo dito de saúde.

A espiritualidade na vida humana atestada por Torralba tem papel na hierarquização dos valores, na reflexão sobre a existência e na busca por significado., permite assim, que a pessoa que a tem desenvolvida ou em desenvolvimento, saiba lidar com os valores e fundamentar escolhas e projetos de vida, contribua para a construção de sentido e para o desenvolvimento da própria humanidade, tendo em vista uma responsabilidade existencial como fundamental, pois ela impulsiona o humano a responder de forma adequada aos desafios da vida, orientando nossa moralidade e direcionando nossos caminhos. A espiritualidade pode ser vista como uma dimensão inerente ao ser humano que pode ser cultivada e desenvolvida ao longo da vida. Profissionais de saúde, como o psicoterapêutico, podem ser um modo de desenterrar o amadurecimento da espiritualidade, especialmente quando há dificuldades nesse processo. Na psicoterapia, a espiritualidade pode ser explorada e utilizada como um recurso importante para o crescimento pessoal, ajudando a pessoa a encontrar significado, lidar com questões existenciais e desenvolver uma maior conexão consigo mesma e com algo maior. Assim, a espiritualidade pode ser um elemento essencial no processo terapêutico, auxiliando na retomada do desenvolvimento pessoal e na busca por uma vida mais significativa, dita saudável.

A espiritualidade permite que uma pessoa se solte e abandone a si mesma. Uma pessoa espiritualmente sensível "não se contenta com o conhecimento superficial das coisas, do mundo, do que a rodeia" (Frankl, 1991, p. 175). Não basta ter uma visão panorâmica, pretende-se ir fundo, pois nessa "caminhada [a pessoa] descobre uma série de elementos e propriedades, níveis de realidade que à primeira vista passaram despercebidos" (Torralba, 2012, p. 57). Uma pessoa espiritualmente desenvolvida consegue integrar na sua própria vida, de forma coerente, as suas crenças e experiências – não necessariamente religiosas – e considera sempre a sua existência em relação a Deus e a todas as suas manifestações. Um líder espiritualmente desenvolvido diz Perret: “É aquele que procura desenvolver seu potencial mais elevado como um ser espiritual atemporal, e não como um ser terreno temporário. Ele é aquele que se espalha pelo exemplo e orientar os outros, ajudando-os a desenvolver todo o seu potencial como espíritos manifestados aqui na Terra” (Perret, 2017, p. 12). Quando uma pessoa desenvolve a dimensão espiritual, ela entra em contato com algo todo maior, mais profundo e mais rico, o que coloca sua situação atual limitada em uma nova perspectiva.

É possuir um sentido de "algo além", de "algo mais" que confere sentido e valor acrescentado a quem somos agora. Essa "outra coisa" espiritual pode ser uma realidade social mais profunda ou uma rede social de significados. Pode ser a consciência ou a descoberta de dimensões mitológicas, arquetípicas ou religiosas da nossa situação. Pode ser um senso mais profundo de verdade ou beleza. E pode estar se abrindo e se adaptando a um sentido profundo e cósmico do todo, um sentido de que nossas ações são parte de um processo universal maior (Zohar; Marshal, 2001, p. 33).

Espera-se que esta nova consciência permita aos seres humanos enfrentarem a vida do planeta com dignidade. Realizações significativas são visualizadas na medida em que o cultivo do espiritual cresce e, como vimos, suas aplicações estão sendo estendidas a diferentes áreas da condição humana. Pode-se antecipar que com o desenvolvimento, promoção, cultivo e desenvolvimento da espiritualidade, nesse sentido, a resistência científica e social diminuirá, de modo que é possível que no futuro possamos ver muitos espaços de transformação expandidos, que hoje são apenas experiências singulares e não comuns. Espera-se, com razão, que com o tempo avancemos na compreensão desse prodígio da evolução e nos aprofundemos na complexidade intragável de processos, conexões, singularidades e bifurcações, nas quais para experiências como beleza, amor, valores, virtudes e a própria espiritualidade, sempre encontraremos no universo psíquico um número infinito de descontinuidades. Ter o desenvolvimento da espiritualidade, como vimos através desta pesquisa, coloca como em um concerto a melhor das melodias. Na linguagem metafórica, é uma vibração harmônica que permite sentir não apenas no corpo ou no cérebro, mas na vida como um todo, que existem profundezas nas quais a luz está prestes a ser descoberta.

Nas sociedades moralmente plurais, multiculturais e em mudança, pensar no desenvolvimento e no cultivo da espiritualidade exige mais do que boa vontade e ação com consciência, exige reconhecer a sua existência e pôr em prática um conjunto de métodos, técnicas e estratégias para melhorar o seu desenvolvimento, que, no entanto, será sempre realizado de modo pessoal e singular. De fato, além de costumes e hábitos (sociais, culturais, religiosos ou morais) ou valores tradicionais, a experiência espiritual é uma prática reflexiva. Não se trata apenas do que fazer, mas porque, como fazer e avaliar o que você faz. É uma experiência de sentido para a qual a ciência fornece recursos e técnicas, que ajudam a aprimorar certas habilidades, para cujo desuso, elas ainda não aparecem com um desenvolvimento maior.

O que, então, significa desenvolver a espiritualidade? Em primeiro lugar, é necessário compreender plenamente que somos seres espirituais e que a espiritualidade dá sentido à vida. O professor Torralba, os pesquisadores Zohar e Marshall, Buzan e Perret, entre outros, concordam e enfatizam um primeiro horizonte existencial para o reino espiritual. Ela é a consciência de que cada ser humano é chamado a dar sentido à sua vida e à sua existência.

É no meio da nossa condição humana que se abre para nós a possibilidade de ligação com o transcendente. Organizamos e realizamos a busca de sentido a partir de nossa corporeidade, dos sentidos e sentimentos, de nossas relações fundamentais. Em tempos de contágio, é sugestivo recuperar como, mesmo no corpo pandêmico, surge a questão sobre o lugar da espiritualidade e seu caráter de experiência.

Meu corpo, esse espaço de vida. Seu interior – o intracopo, para Ortega e Gasset (1973, p. 79) “eu também percebo. Ele “Não se esgota com as sensações dos nossos órgãos ou dos nossos músculos/tendões, que nos informam da nossa localização. Eu fecho os olhos e sinto [...] até transbordarmos e fluirmos para um oceano consciente que transcende nossos limites” (p. 79). A habitabilidade do corpo supõe o exercício dos sentidos que se abrem e dispõem para apreender o transcendente que está além da carne, mas que supõe o seu reconhecimento. Do corpo abrimos nossos sentidos para o superior. Exercita-se a autêntica espiritualidade, o que, na opinião de Torralba (2012), tem a ver com a capacidade de compreender profundamente as questões existenciais de diferentes níveis de consciência. Uma pessoa espiritualmente desenvolvida tem uma enorme capacidade de conexão com tudo o que existe, porque ela é capaz de intuir os elementos que unem, o que está subjacente a todos, o que permanece, além das individualidades.

A integralidade humana pela qual apostamos supõe o exercício de reconhecer como a experiência humano e todos os elementos humanos não são só instrumentais, mas também se aprofunda nos elementos da espiritualidade, dos sentimentos e das emoções. O que Torralba (2012) mostra com sua proposta é que toda a vida representa uma força através da qual vivemos a profundidade do vínculo com o outro. Os sentidos, como portas de acesso ao mundo e como espaço de experiência espiritual, abrem-nos a possibilidade de apreender outras formas de vida, de uma vida inteira e complexa.

Além da concepção de espiritualidade vimos que na teoria do pensamento complexo, concebida por Morin, ele defende que a realidade do ser humano é compreendida e explicada simultaneamente a partir de todas as perspectivas possíveis. Assim, um fenômeno específico pode ser analisado a partir das mais diversas áreas do conhecimento, por meio da “compreensão transdisciplinar”, evitando a usual redução do problema a uma questão exclusiva de determinada ciência. Neste seguimento, a associação autotransformadora entre espiritualidade e saúde integral integra uma complexa perspectiva que alinha com a proposta de Edgar Morin.

Morin postula que o humano, longe de poder e der fragmentado, é um processo biológico, cerebral, lógico, cultural, social e histórico. Esse conhecimento emergente estabelece o

comportamento e ajuda a construir mais habilidades e atitudes para assumir, enfrentar, integrar e aprender com a incerteza, aceitação e a multidiversidade.

Muitas pessoas que estão num processo de adoecimento, seja físico ou psicológico, às vezes, chegam a rotular suas experiências como sendo profundas e de natureza espiritual. Aspectos do acompanhamento ao paciente e\ou consultante, podem ser não só provenientes como também servirem de prevenção e promoção de saúde, têm sido ligados a uma variedade de tradições religiosas e espirituais. A literatura e a experiência pessoal nos círculos da GT deram testemunho das conexões entre a Psicologia e a espiritualidade, como pesquisas elucidaram esse mesmo ponto coo campo da medicina.

A integração de perspectivas, à guisa de Morin (2002), pode fornecer um esboço abrangente e claro das conexões entre um cuidado de saúde e espiritualidade, uma definição de espiritualidade e implicações para o desenvolvimento espiritual e a constituição da saúde numa perspectiva integral. É difícil abordar esta questão sem reconhecer que a base da GT é a experiência, podendo testar algo pela experiência. Portanto, lidar com a espiritualidade é o mesmo. É sobre a experiência, e acreditar que o que se experimenta é a própria experiência. Afinal de contas, como encarar teórica e metodologicamente esta relação do ser humano: dimensão espiritual e saúde integral? Para tal entendemos que seja viável a lógica da interdisciplinaridade. O método interdisciplinar baseia-se na teoria do pensamento complexo, concebida pelo próprio Morin, que defende que a realidade é compreendida e explicada simultaneamente a partir de todas as perspectivas possíveis. Assim, um fenômeno específico pode ser analisado a partir das mais diversas áreas do conhecimento, por meio da “compreensão interdisciplinar”, evitando a usual redução do problema a uma questão exclusiva de determinada ciência. Esta nova abordagem tem consequências importantes no panorama das ciências, Psicologia, Medicina, cultura e sociedade.

Uma característica saliente do “pensamento complexo” de Edgar Morin é sua convicção de que a essência da comunicação é muito mais sutil do que os paradigmas linguísticos tradicionais sugerem. Morin postula que todo o universo está repleto de semiose intencional e significativa ocorrendo em todos os níveis biológicos de organização. Desse modo, Morin explica que todos os organismos possuem “capital informacional”, cuja complexidade é determinada pelas capacidades semióticas da espécie em questão, o que lhes permite conceber modelos mentais para representar o mundo e sua relação com ele. Neste seguimento, a associação autotransformadora entre espiritualidade e saúde integral integra uma complexa perspectiva antropológica proposta por Edgar Morin, encontrada na acepção de espiritualidade de Francesc Torralba e reverberada no conceito de saúde da GT.

O conceito de espírito de Morin refere-se ao conjunto de ações psíquicas e cognitivas como pensamentos, cognições, raciocínios, linguagens, ideias subjetivas e, principalmente, o desenvolvimento da consciência, responsável por organizar e estabelecer relações entre todos esses processos. O cérebro cria o espírito que o molda e permite que ele se transforme e evolua, para que o produto principal, o conhecimento, passe a moldar a consciência humana e o psiquismo. O espírito emerge do cérebro, embora não de qualquer emergência, mas que dará origem à linguagem, à socialização e à cultura. O cérebro gera eventos que, por sua vez, geram novos eventos associativos, e dele derivam a simbolização, a linguagem, o pensamento, as estratégias, a criatividade, assim como o espírito.

O cuidado espiritual que reconhece e responde ao espírito humano diante de traumas, problemas de saúde ou tristeza iminente da morte pode incluir a necessidade de significado, um espaço seguro para se expressar ou um local para permitir rituais de oração ou sacramentos ou a presença humana relevante na prestação de cuidados de saúde modernos. Quando se trata da conexão mente-corpo, nossos pensamentos e crenças podem realmente ter efeitos tangíveis no físico, mental e social. Isso pode ter um impacto muito poderoso e positivo em nossas vidas, mas também tem o potencial de causar problemas de saúde indesejados se permitirmos que pensamentos, sentimentos e emoções negativos apodreçam ou se transformem em crenças autolimitantes. Uma maneira de assumirmos ativamente o controle da narrativa e, assim, garantir que a mente tenha uma influência positiva em nossa saúde no sentido amplo, é cultivando a consciência espiritual, que pode ser expressa por uma conexão autêntica com o seu eu mais verdadeiro, com os outros, com um poder superior e com o mundo em geral. No contexto da relação entre espiritualidade e saúde integral é considerada através das lentes do desenvolvimento de uma conexão com o eu autêntico e mais profundo.

Como um aspecto da espiritualidade é estar em contato com seu eu autêntico, uma vez que essa conexão é desenvolvida, muitas vezes pode fornecer informações sobre seus desejos e emoções mais profundos, e isso pode incidir diretamente com o processo tanto de adoecimento como de saúde. Em um dia agitado, tende-se a reprimir emoções negativas 'inconvenientes' para lidar com "mais tarde", mas não há percepção de que pode haver consequências para a saúde ao ignorar esses sinais e permitir que sentimentos negativos se acumulem. Isso pode resultar em sentir-se estressado ou ter dores de cabeça e tensão muscular que aparentemente surgem do nada – mas quando se para a fim de tomar consciência do nosso estado espiritual, entende-se que sintomas físicos, mentais e sociais não são aleatórios e podem ser mitigados através do fortalecimento da conexão mente-corpo, numa perspectiva do ser por inteiro.

Em um processo de cura foram encontradas práticas que são conhecidas no Brasil como “terapias alternativas”. O *National Institute of Health*, entidade ligada ao governo americano, que faz importante distinção entre terapias alternativas e terapias complementares. É importante considerar toda forma de expressão espiritual, muitas pessoas acreditam em doenças provenientes de carmas. Além disso, as PICS, já são oferecidas pelo SUS há alguns anos e buscam defender a vida respeitando a diversidade das pessoas em todos os seus aspectos sociais, culturais e religiosos. Promove uma organização de serviços de saúde, acessíveis, ao prevalecer a essência de sua existência que se baseia em conceitos de universalidade, equidade e integralidade. Contribuindo para a melhora da qualidade de vida das pessoas atendidas, bem como dos profissionais de saúde.

Por fim, a morte pode ser compreendida partindo de Norbert Elias (2001) como uma etapa alcançada sem nenhum esforço por toda a humanidade e de que não adianta adiar o seu questionamento para ele precisamos aceitar e aproveitar o tempo de vida que ainda temos para realizar e ter utilidade.

Portanto, muito tem a se dizer, pesquisar e auscultar acerca da tese, aqui, defendida. Eu a considero como um ponto chegada processual, mas também pode, precisa ser para outros pesquisadores, um ponto de partida e uma instigação. Embora, afirmo e todo percurso feito atesta que a espiritualidade desempenha um papel fundamental na saúde integral, pois está intrinsecamente ligada ao bem-estar físico, emocional, mental e social. Ela pode ser entendida como a busca por significado, propósito e conexão com algo maior do que nós mesmos, seja isso religioso, transcendental, ou simplesmente humano, sendo em nosso caso, humano.

Estudos mostraram que pessoas que têm um desenvolvimento da espiritualidade tendem a apresentar melhores índices de saúde mental e física, além de uma maior resiliência emocional, prevenção, promoção e recuperação da saúde. A espiritualidade pode proporcionar conforto e esperança em momentos de dificuldade, além de servir como uma fonte de orientação moral e ética. No entanto, é importante ressaltar que a espiritualidade é uma experiência individual e subjetiva, e sua expressão pode variar amplamente de pessoa para pessoa. Portanto, a promoção da saúde integral deve incluir a valorização da diversidade de experiências espirituais e a criação de espaços inclusivos para a expressão dessa dimensão humana. A pesquisa mostrou que a espiritualidade é um aspecto importante e constitutivo da saúde integral, que deve ser considerada e respeitada nas práticas de cuidado e promoção da saúde. Integrar a dimensão espiritual no cuidado à saúde pode contribuir para uma abordagem mais holística e humanizada, que reconheça e respeite a complexidade e individualidade de cada ser humano.

A ressalva que faço a mim, talvez, a você que leu o conteúdo desta tese, é o que um dos meus referências teóricos me alertou e ponderou através de seus escritos: o que significa humano e o que significa ciência. Para Morin, o conceito de humano é complexo e multifacetado, indo além de uma abordagem puramente biológica ou racional. Ele enfatiza a necessidade de uma abordagem transdisciplinar que integre diferentes dimensões da experiência humana, incluindo as dimensões físicas, biológicas, psicológicas, sociais, culturais e espirituais. Morin argumenta que o ser humano não pode ser compreendido apenas através de uma única disciplina ou perspectiva, mas sim através de uma visão integrada que reconheça a interconexão e interdependência dessas diferentes dimensões. Quanto à ciência, Morin a vê como uma ferramenta essencial para a compreensão do humano, mas argumenta que ela deve ser complementada por uma abordagem mais ampla e holística. Ele critica a tendência da ciência moderna de fragmentar o conhecimento em disciplinas especializadas e isoladas, defendendo a necessidade de uma ciência da complexidade que reconheça a interconexão e interdependência dos fenômenos naturais e humanos. Portanto, para Morin, o conceito de humano deve ser abordado de forma integrada e holística, levando em consideração todas as dimensões da experiência humana. A ciência desempenha um papel importante nesse processo, mas deve ser complementada por uma abordagem transdisciplinar que reconheça a complexidade e a interconexão dos fenômenos humanos e naturais.

REFERÊNCIAS

- AGUIAR, T. Mais “Reino”, menos “religiosidade”: um novo paradigma para as juventudes evangélicas no espaço público? **Estudos de Sociologia**, v. 26, n. 51, 2021.
- ALMEIDA, M; REIS, M; FRANÇA, F. (Orgs.). **Edgar Morin: conferências na cidade do sol (Natal/Brasil 1989-2012)**. Natal: EDUFRN, 2019.
- AMARAL, R. As patologias do ato e o supereu na contemporaneidade. **Analytica**, v. 11, n. 20, p. 1-9, 2022.
- AMATUZZI, M. (Org.). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.
- AMORIN, M. O humano em Edgar Morin: contribuições para a compreensão da integralidade na reflexão pedagógica. **Dissertação de Mestrado**. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003.
- ANCONA-LOPEZ, M. Espiritualidade e os psicólogos. In M.M. Amatuzzi (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005.
- ARAGÃO, G; SOUZA, M. Transdisciplinaridade, o campo das Ciências da Religião e sua aplicação ao Ensino Religioso. **Estudos Teológicos**, v. 58, n. 1, p. 42-56, 2018.
- ARISTÓTELES. **Metafísica**. Porto Alegre: Rio Grande do Sul. Ed.: Globo S.A, 1969.
- AZAMBUJA, L; GARRAFA, V. Testemunhas de Jeová ante o uso de hemocomponentes e hemoderivados. **Revista da Associação Médica Brasileira**, v. 56, p. 705-709, 2010.
- AZEVEDO, L; SANTOS, N. **Tratamento farmacológico do transtorno depressivo maior: aspectos farmacogenéticos**. Trabalho de Conclusão de Curso do curso de Farmácia — Várzea Grande - MT: UNIVAG – Centro Universitário, 2021.
- BANDEIRA, C. *et al.* Relação entre sistema self e camadas de neurose em gestalt-terapia. **Rev. NUFEN**, v. 10, n. 2, p. 91-107, ago. 2018.
- BARKER, K. Como sobreviver ao fim do futuro: Preppers, patologia e a crise cotidiana de insegurança. **Transações do Instituto de Geógrafos Britânicos**, v. 45, n. 2, pág. 483-496, 2020.
- BAUMAN, Z. **Vida para o consumo: a transformação das pessoas em mercadorias**. Rio de Janeiro- RJ: Jorge Zahar, 2008.
- BAUMAN, Z. **44 Cartas do mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro-RJ: Jorge Zahar, 2011.
- BEDIN, D. M. *et al.* Reflexões acerca da gestão em saúde em um município do sul do Brasil. **Saúde e Sociedade**, v. 23, p. 1397-1407, 2014.
- BEDIN, D. M. *et al.* Integralidade e saúde mental no SUS à luz da teoria da complexidade de Edgar Morin. **Psicologia: teoria e prática**, v. 13, n. 2, p. 195-208, 2011.

BERGER, P. **Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista**. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERRI, B. A esperança como ajustamento criativo: reflexões dos processos de saúde, doença e morte em gestalt terapia. **Revista da Abordagem Gestáltica: Phenomenological Studies**, v. 26, n. 3, p. 351-360, 2020.

BIRMAN, J. **O sujeito na contemporaneidade: espaço, dor e desalento na atualidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2020.

BOFF, L. **Saber Cuidar: Ética do humano - compaixão pela Terra**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

BOFF, L. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

BOFF, L. **Covid-19: a Mãe Terra contra-ataca a Humanidade: advertências da Pandemia**. Editora Vozes, 2022.

BOFF, L. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Sextante, 2001.

BORGES, A. A espiritualidade na Gestalt-terapia como estratégia de ajustamento criativo. **Revista Encontros Teológicos**, v. 35, n. 1, 2020.

BORGES, C.; BAPTISTA, T. Leituras sobre o sanitarismo desenvolvimentista e interpretações para a reforma sanitária brasileira e a saúde coletiva. **História, ciências. saúde-Manguinhos**, p. 79–99, 2021.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil de 1988. Brasília, DF: Presidência da República, (1988).

BUSS, P. Promoção da saúde e qualidade de vida. **Ciência e amp; Saúde Coletiva**, v. 5, n. 1, p. 163–177, 2000.

CALLIGARIS, C. **A sedução totalitária**. In: Aragão, L. T. *et al.* Clínica do social - ensaios. São Paulo: Escuta, 1991.

CAMPBELL, J; MOYERS, B. **O poder do mito**. Palas Athena Editora, 2022.

CAMPOS, A; RIBEIRO, J. Psicoterapia e espiritualidade: da gestalt-terapia à pesquisa contemporânea. **Revista Abordagem Gestalt**, v. 23, n.2, p. 2017.

CAMPOS, A; DE FREITAS, M; RIBEIRO, J. Um estudo fenomenológico das relações entre espiritualidade e psicoterapia: como trabalha a (o) gestalt terapeuta? **Phenomenology, Humanities and Sciences**, v. 4, n. 1, p. 2-16, 2023.

CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior). **Interdisciplinaridade como desafio para o avanço da ciência e tecnologia**. In: PHILIPPI JUNIOR, A. (org.) Coordenação de área interdisciplinar: catálogo de programas de pós-graduação - mestrado e doutorado. p. 2-3. Brasília: CAInter/CAPES, 2008.

CARDOSO, C. A face existencial da Gestalt-terapia. In: FRAZÃO, M. L.; FUKUMITSU, K. O (orgs.). **Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas**. São Paulo: Summus, 2013, p. 59-75.

CASTRO, D; FRACOLLI, L. Qualidade de vida e promoção da saúde: em foco as gestantes. **O Mundo da Saúde**, v. 37, n. 2, p. 159-165, 2013.

CELIDONIO, R. A espiritualidade cristã como critério hermenêutico para uma leitura atual da realidade. **Pesquisas em Teologia**, v. 5, n. 9, p. 03-18, 2022.

CLONINGER, C. O domínio positivo da saúde no diagnóstico integrativo centrado na pessoa. **Revista Internacional de Cuidados Integrados**, v. 10, Supl. e026, 2010.

CONSELHO REGIONAL DE PSICOLOGIA DE SÃO PAULO. **Manual de orientações – Legislação e recomendações para o exercício profissional do psicólogo** / Conselho Regional de Psicologia de São Paulo. 60 p. 4. ed. - São Paulo: CRP SP, 2014.

COTTA, D; CAMPOS, F. O cultivo da sabedoria interior: o encontro entre a espiritualidade humanista e a educação nos escritos de Erich Fromm. **Revista de Estudos de Religião/Journal for the Study of Religion**, v. 13, n. 1, p. 87-116, 2022.

CRUZ, F; BONFIM, A. Relação do diabetes mellitus com a depressão e seus mecanismos fisiopatológicos: uma revisão. **e-Revista Facitec**, v. 11, n. 01, 2020.

D'ACRI, G; LIMA, P; ORGLER, S. **Dicionário de Gestalt-terapia: “Gestaltês”**. São Paulo: Summus, 2016.

DA CRUZ, M; DA SILVA, B. Análise do tédio e do cansaço: A historicidade dos sofrimentos psicológicos em Heidegger e Byung-Chul Han. **Revista do Nufen: Phenomenology And Interdisciplinarity**, v. 15, n. 1, 2023.

DA SILVA, M; AZEVEDO, F. A (de) pressão e a contemporaneidade: notas sobre o sintoma social. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, 2016.

DALLA LANA, L; DA SILVA, M. Cuidados de enfermagem à espiritualidade de pessoas idosas frágeis: uma reflexão segundo a teoria do cuidado humano. **Ciência, Cuidado e Saúde**, v. 20, 2021.

DE ANDRADE, P. Depressão: um novo olhar sobre a dor e a emoção. **Boletim Informativo Unimotrisaúde em Sociogerontologia**, v. 16, n. 10, p. 1-9, 2020.

DE MADALENA-GENZ, A. Sem corpo, sem espiritualidade: uma visão budista do corpo como fundamento da prática espiritual. **Aisthesis**, n. 71, p. 25-36, 2022.

DE OLIVEIRA VALENTE, T. *et al.* Espiritualidade, religiosidade e saúde: velhos debates, novas perspectivas. **Interações**, v. 11, n. 20, p. 85-97, 2016..

DE SOUZA, M; BAPTISTA, M. Associações entre suporte familiar e saúde mental. **Psicologia Argumento**, v. 26, n. 54, p. 207–215, 2017.

DELEUZE, G; GUATTARI, F. Introdução: rizoma. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**, v. 1, p. 11-37, 1995.

DITTRICH, M; PAHL, C; MELLER, V. fundamentos sobre o ser humano e a espiritualidade natural na educação. **Humanidades & Inovação**, v. 8, n. 43, p. 284-295, 2021.

DOS SANTOS BATISTA, L; KUMADA, K. O. Análise metodológica sobre as diferentes configurações da pesquisa bibliográfica. **Revista Brasileira de Iniciação Científica**, p. e021029, 2021.

DOS SANTOS, C; BANDEIRA, M. A relação entre ato e potência na metafísica de Aristóteles. **Revista Húmus**, v. 3, n. 7, 2013.

DOS SANTOS, R. O Gene da espiritualidade. **Kerygma**, v. 6, n. 1, p. 3-16, 2010.

DRUMOND, F. **Efeito de poliformismos genéticos do gene HSD11b1 sobre o risco para desenvolver depressão na população brasileira**. 2017. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo.

DUNKER, C. Mal-estar, sofrimento e sintoma: teoria do reconhecimento e psicopatologia psicanalítica. **Psicanálise e sociedade hoje**, 2015.

ELIAS, N. **A Solidão dos moribundos seguido de envelhecer e morrer**. Rio de Janeiro, Zahar, 2001.

ELLER, J. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2018.

ESPERANDIO, M. Espiritualidade e Saúde: a emergência de um campo de pesquisa interdisciplinar. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 20, n. 2, p. 7-10, 2020.

ESPORCATTE, R. *et al.* Espiritualidade: do conceito à anamnese espiritual e escalas para avaliação. **Revista Sociedade de Cardiologia do Estado de São Paulo**, p. 306-314, 2020.

FAGUNDES, F. Örebro Questionnaire: short and long forms of the Brazilian Portuguese version. **Quality of Life Research**, v. 24, n. 11, p.2777-2788, 2015.

FERREIRA, T. *et al.* Percepção de acadêmicos de medicina e de outras áreas da saúde e humanas (ligadas à saúde) sobre as relações entre espiritualidade, religiosidade e saúde. **Revista Brasileira de Educação Médica**, v. 42, p. 67-74, 2018.

FIGUEIREDO, M. **Direito fundamental à saúde: parâmetros para sua eficácia e efetividade**. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2007.

FOUCAULT, M. **O nascimento da clínica**. Tradução de Roberto Machado. 6. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Trad. Raquel Ramalhete. 34. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

FRANÇA, C. Espiritualidade do deserto: uma proposta moderna para uma espiritualidade de exílio e encontro. **REVELETEO - Revista Eletrônica Espaço Teológico**, v. 13, n. 23, p. 50-57, 2019.

FRANCO, C. Psicologia e espiritualidade. **Compêndio de ciências da religião**. São Paulo, Paulus, p. 399-410, 2013.

FRANKL, V. E. **A presença ignorada de Deus**. Sinodal/Vozes. 2017.

FRANKL, V. E. **A psicoterapia na prática**. Campinas: Papirus, 1991.

FRANKL, V. E. **Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração**. Editora Sinodal, 2013.

FRAZÃO, L. Um pouco da história... um pouco dos bastidores. **Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas**, v. 1, p. 11-23, 2013.

FRAZÃO, L. **Gestalt-terapia: conceitos fundamentais**. São Paulo: Summus. 2014.

FRAZÃO, L. **Questões do humano na contemporaneidade: olhares gestálticos / organização** Lilian Meyer Frazão. – São Paulo: Summus, 2017.

FREIBERGER, V. **Parâmetros relacionados à depressão em camundongos adultos submetidos à malária cerebral no período infante**. Dissertação (mestrado) — Palhoça: Universidade do Sul de Santa Catarina, 2018.

FREITAS, A. O cuidado de si e os perigos de uma ontologia ainda sem cabimento: o legado ético-espiritual de Foucault. **Pro-Posições**, v. 25, p. 121-138, 2014.

FREITAS, J. A relação terapeuta-cliente na abordagem gestáltica. **Revista IGT na Rede**, v.13, n. 24, p. 85-104, 2016.

FREITAS, R. *et al.* Espiritualidade e religiosidade no vivido do sofrimento, culpa e morte da pessoa idosa com cancer. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 73, 2020.

FREITAS-MAGALHÃES, A. **A Neurociência da Dor Humana-O Cérebro, a Face e a Emoção**. São Paulo: Leya, 2020.

GADOTTI, M. *et al.* **Paulo Freire: uma Biobibliografia**. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, Brasília; DF, UNESCO, 1996.

GARDNER, H. **Inteligência: um conceito reformulado**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar; 1978

GIL, A. **Métodos e técnicas de pesquisa social**. 6. ed. Editora Atlas SA, 2008.

GIL, A. **Como elaborar projetos de pesquisa**. Editora Atlas SA, 2002.

GINGER, S. **Gestalt uma terapia do contato**. São Paulo: Summus, 1995.

- GIOVANETTI, J. A representação da religião na pós-modernidade. In G.J. Paiva, & W. Zangari (Org.). **A representação na religião: perspectivas psicológicas**. São Paulo: Loyola, 2004.
- GIOVANETTI, J. Psicologia Existencial e espiritualidade. In: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2005
- HAN, B. **A Sociedade do Cansaço**. Ed. Vozes, 2010.
- HAO, R. *et al.* BDNF val66met Polymorphism Impairs Hippocampal Long-Term Depression by Down-Regulation of 5-HT₃ Receptors. **Frontiers in Cellular Neuroscience**, v. 11, 2017.
- HOLANDA, A. **Psicologia, religiosidade e fenomenologia**. Campinas: Alínea, 2004.
- HUIZINGA, J. **Homo ludens: o jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- INOUE, T; VECINA, M. Espiritualidade e/ou religiosidade e saúde: uma revisão de literatura. **Journal of the Health Sciences Institute**, v. 35, n. 2, p. 127-30, 2017.
- JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976.
- JUNG, C. **Espiritualidade e transcendência**: Seleção e edição de Brigitte Dorst. Editora Vozes Limitada, 2015.
- JUNQUEIRA, S. *et al.* **Uma clínica de corpos no campo: a gestalt-terapia como uma abordagem do sentir**. Monografia. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2022.
- KIRMAYER, L; PEDERSEN, D. Rumo a uma nova arquitetura para a saúde mental global. **Psiquiatria Transcultural**, v.51, n.6, p.759-776, 2014.
- KLUCKHOHN, C; MURRAY, H. **Personality in nature, society and culture**. Nova York: Alfred A. Knopf, 1948.
- KUMAR, S; CHONG, I. Correlation Analysis to Identify the Effective Data in Machine Learning: Prediction of Depressive Disorder and Emotion States. **International Journal of Environmental Research and Public Health**, v. 15, n. 12, 2018.
- LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito** [1961]. Lisboa: Edições 70, 2000.
- LÉVINAS, E. Transcendance et hauteur. In: **Chalier, C.; Abensour, M.** (dir.). Paris: L'herne, 2006.
- LIMA NETO, V. A espiritualidade em Logoterapia e análise existencial: o espírito em uma perspectiva fenomenológica e existencial. **Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies**, v.2, p. 220-229, 2013.
- LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**. Lisboa: Relógio D'Água, 1989.
- LIPOVETSKY, G. **A felicidade paradoxal**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.
- LIU, Y. *et al.* Dysfunction in Serotonergic and Noradrenergic Systems and Somatic Symptoms in Psychiatric Disorders. **Frontiers in Psychiatry**, v. 10, 2019.

LOPES, F; LIMA, M; MELO, A. Cuidados paliativos: possíveis contribuições da Gestalt-terapia. **Revista do Nufen: phenomenology and interdisciplinarity**, v. 13, n. 3, p. 105-115.

LOPES, J. **A influência da dieta na saúde intestinal e transtornos depressivos**. Trabalho apresentado para a disciplina de Produção e Inovação Científica—Maranhão: Faculdade Laboro, jun. 2020.

LUCCHETTI, G. *et al.* Espiritualidade na prática clínica: o que o clínico deve saber? **Rev Bras Clin Med**, v. 8, n. 2, p. 154-8, 2010.

MACHADO, C. Rebanho de quem? Sobre religião, contágio e ideias que viralizam em tempos de pandemia. **Dilemas: revista de estudos de conflitos e controle social**, p. 1-14, 2020.

ASSOCIAÇÃO PSIQUIÁTRICA AMERICANA. **Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais (DSM-5)**. Porto Alegre: Artmed, 2014. (Edição eletrônica).

MANZATTO, A. Música religiosa: espiritualidade e catequese em canções do Pe. Zezinho. **Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, v. 18, p. 762-780, 2020.

MARQUES, A. **Sentido da vida, espiritualidade e saúde mental - Que relação?** Dissertação (Mestrado em Psiquiatria e Saúde Mental) - Faculdade de Medicina da Universidade do Porto. Porto, p. 108. 2016.

MARQUES, S. Espiritualidade na promoção de saúde mental—um enfoque na formação do psicólogo. **Revista Científica Semana Acadêmica**, v. 79, n. 1, 2016.

MASLOW, A. **Psicologia Transpessoal – Abordagem Integrativa um Conhecimento Emergente em Psicologia da Consciência**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

MELO, A; BORIS, G; STOLTENBORG, V. Reconstruindo sentidos na interface de histórias: uma discussão fenomenológico-existencial da constituição do sujeito Borderline. **Revista da abordagem gestáltica**, v.2, p. 133-144, 2009.

MENDONÇA, K. **Guia de sobrevivência para vítimas de narcisistas malignos**. Natal-RN: Casa do escritor, 2019.

MENDONÇA, M. IN: FRAZÃO, L. *et al.* **Gestalt-terapia: fundamentos epistemológicos e influências filosóficas**. Summus editorial, 2013.

MINISTÉRIO DA SAÚDE. **Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares (PNPIC) no Sistema Único de Saúde**. Disponível em: <https://www.gov.br/saude/pt-br/assuntos/saude-de-aaz/p/praticas-integrativas-e-complementares-pics-1> . Acesso em: 25 jul. 2022.

MORA, F. El cerebro sintiente. **Arbor**, v. 162, n. 640, p. 435-450, 1999.

MORAIS, M. Tradições das Raízes de Matrizes Africanas e Nações do Candomblé. **In. Dicionário para entender o campo religioso: volume 1**. Rio de Janeiro-RJ: Instituto de estudos das religiões, 2023.

MOREIRA, D; PORTELLA, M; ALVES, V. Espiritualidade e a velhice. **Interações**, v. 16, n. 1, p. 53-72, 2021.

MOREIRA-ALMEIDA, A. O crescente impacto das publicações em espiritualidade e saúde e o papel da Revista de Psiquiatria Clínica. **Archives of Clinical Psychiatry**, v. 37, n. 2. pp. 41-42, 2010,

MORIN, E. **Amor, poesia, sabedoria**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

MORIN, E. **A cabeça bem-feita**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

MORIN, E. A comunicação pelo meio (teoria complexa da comunicação). **Revista Famecos**, v. 10, n. 20, p. 07-12, 2003.

MORIN, E. **A epistemologia da complexidade**. 2. ed. São Paulo: Editora Vozes, 2004.

MORIN, E. A noção de Sujeito. In: **SCHNITMAN, Dora Fried (Org.)** Novos Paradigmas, cultura e subjetividade. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

MORIN, E. **A noção de sujeito: Novos paradigmas, cultura e subjetividade**, v. 1 p. 67-91, 1994.

MORIN, E. A religação dos saberes: o desafio do século XXI. In: **A religação dos saberes: o desafio do século XXI**. p. 583-583, 2010.

MORIN, E. **A religação dos saberes: o desafio do século XXI**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

MORIN, E; PIATTELLI-PALMARINI, M. (Org.). **A unidade do homem: invariantes biológicos e universais culturais**. São Paulo: Cultrix, 1978.

MORIN, E; BOCCHI, G; CERUTI, M. **Um nouveau commencement**. Paris: Editions du Seuil, 1991.

MORIN, E; BOCCHI, G; CERUTI, M. **Ciência com consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MORIN, E. **Ciência com Consciência**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

MORIN, E. Complexidade e ética da solidariedade. In CASTRO, G. *et al.* **Ensaio de complexidade**. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MORIN, E. **Complexidade e liberdade: A sociedade em busca de valores: para fugir à alternativa entre o ceticismo e o dogmatismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

MORIN, E. **Complexidade restrita, complexidade geral**. A ciência e nós: filosofia e complexidade. Cingapura: World Scientific, p. 1-25, 2007.

MORIN, E. **Cultura de massa no século XX: Neurose**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1997.

MORIN, E. **Da necessidade de um pensamento complexo**. Representação e complexidade. Rio de Janeiro: Garamond, p. 69-77, 2003.

MORIN, E. Do conceito de sistema ao paradigma da complexidade. **Jornal de sistemas sociais e evolutivos**, v. 15, p. 371-385, 1992.

MORIN, E. Ensinar a condição humana. In E. Morin, **Os sete saberes necessários para a educação do futuro** (pp. 47-59, 2a ed.). Brasília: UNESCO, 2011.

MORIN, E. Epistemologia da complexidade. In: SCHNITMAN, Dora Fried (Org.) **Novos Paradigmas, cultura e subjetividade**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1996.

MORIN, E. *et al.* **Ciência com consciência**. Barcelona: Anthropos, 1984.

MORIN, E. *et al.* In: **Edgar Morin: conferências na cidade do sol (Natal/Brasil 1989-2012)**. Organizado por Maria da Conceição de Almeida, Mônica Karina Santos Reis e Fagner França. – Natal: EDUFRRN, 2019.

MORIN, E. *et al.* **Introdução ao pensamento complexo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.

MORIN, E. *et al.* **La mente bien ordenada: repensar la reforma, reformar el pensamiento**. Siglo XXI Editores México, 2020.

MORIN, E. *et al.* **Método 5: A humanidade da humanidade**. A identidade humana. Edições da cadeira, 2018.

MORIN, E. *et al.* **Meus Demônios**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

MORIN, E. *et al.* **O Caminho: Para o Futuro da Humanidade**. Fayard, 2011.

MORIN, E. *et al.* **O Enigma do homem: Para uma nova antropologia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, 227 p.

MORIN, E. *et al.* **O Homem e a Morte**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997. In: CASTRO, Gustavo (Org.) **Ensaio de Complexidade**. Porto Alegre: Sulina, 1997.

MORIN, E. *et al.* **O Método II: A Vida da Vida**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1980.

MORIN, E. *et al.* **O Método III: o conhecimento do conhecimento**. 2. ed. Lisboa: Publicações Europa-América, 1996.

MORIN, E. *et al.* **O Método IV: A Humanidade da Humanidade**. Porto Alegre: Sulina, 2002.

MORIN, E. *et al.* **O Método IV: as ideias, sua natureza, vida, habitat e organização**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1991.

MORIN, E. *et al.* **O Método: O Conhecimento do Conhecimento**. Vol.1. Bertrand Editora, 2008.

MORIN, E. *et al.* **O pensar complexo: Edgar Morin e a crise da modernidade.** Editora Garamond, 1999.

MORIN, E. **O Problema Epistemológico da Complexidade.** Publicações Europa-América, s/d.

MORIN, E. **Os desafios da complexidade.** Morin E, organizador. A religação dos saberes. O desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, p. 559-67, 2001.

MORIN, E. **Os Fratricidas.** (Iugoslávia- Bósnia 1991-1995), Relógio D'Água Editores, 1996.

MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** São Paulo: Cortez; Brasília; DF: UNESCO, 2000.

MORIN, E. Os sete saberes necessários à educação do presente. In: **Os Sete saberes necessários à Educação do Presente: por uma educação transformadora.** Orgs.: Maria Candida de Moraes e Maria da Conceição de Almeida-Rio de Janeiro: Wak Editora, 2012.

MORIN, E. **Por uma globalização plural.** Folha de São Paulo, v. 31, 2002.

MORIN, E. **Por una reforma del pensamiento.** 2015.

MORIN, E. **Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar.** Editora Garamond, 2000.

MORIN, E. **Sobre a interdisciplinaridade.** Publicações Icesi, 2010.

MORIN, E. **Sociologie.** Fayard, 2014.

MORIN, E. **Um Ano Sísifo: Diário de um fim de século.** Lisboa: Publicações Europa América, 1998.

MORIN, E. Um festival de incertezas. **Espiral-Revista do Instituto de Estudos da Complexidade**, v. 4, p. 5-12, 2020.

MORIN, E. **O Método 5: a humanidade da humanidade.** PortoAlegre:Sulina.2007.

MORIN, E; MOIGNE, J. **A inteligência da complexidade.** São Paulo: Petrópolis: 2000.

MORIN, E; MOIGNE, J. Entrevista. In: **Sociología.** Madrid: Tecnos, 2000.

MORIN, E; MOIGNE, J. **L'intelligence de la complexité.** 1999.

MORIN, E; LISBOA, E. **Introdução ao pensamento complexo.** Porto Alegre: Sulina, 2007.

MORIN, E; LISBOA, E. **O Método 5: a humanidade da humanidade.** Porto Alegre: Sulina, 2002.

MORIN, E; LISBOA, E. **O Método I: A Natureza da Natureza.** Lisboa: Publicações Europa América, 1977.

MORIN, E; LISBOA, E. **O Cinema ou o Homem Imaginário**. Relógio D'Água Editores, 1997.

MOURA, R; SANTOS, R; YARID, S. Espiritualidade/religiosidade e o humanizaSUS em Unidades de Saúde da Família. **Revista Brasileira de Promoção da Saúde**, p. 1–8, 2018.

NANTES, A; GRUBITS, S. A religiosidade/espiritualidade como um possível fator de ajuda à prevenção da prática suicida. **Revista Contemplação**, n. 16, 2017.

NASCIMENTO, L. **Gestalt-terapeutas do Brasil: formação e identidade**. 2019. 138 f., il. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica e Cultura) — Universidade de Brasília, Brasília, 2019.

NENTWIG, R. Qualidade de vida e exercícios físicos: em busca de uma espiritualidade do cuidado do corpo. **Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, v. 18, n. 1, p. 137-153, 2020.

NOTARI, M; OLIVEIRA, A. A corrupção e a violação do direito humano à saúde. **Revista Ciências Jurídicas e Sociais-UNG-Ser**, v. 7, n. 1, p. 48-61, 2019.

NUNES, D; ABÍLIO, A; SILVA, G. Conflitos entre o dever do estado à prestação de saúde universal e a liberdade religiosa de Testemunha de Jeová: estudo de caso do Recurso Extraordinário nº 979742/AM. **Revista de Estudos Jurídicos UNESP**, n. 37, p. 515-537, 2019.

NUNES, E. Humanização no serviço de oncologia no acolhimento de pacientes. 2016.

OLIVEIRA, N. **Avaliação da prevalência de depressão e sua possível relação com capacidade antioxidante dietética em mulheres na menopausa e pós-menopausa**. Projeto monográfico — Caxias do Sul: Universidade Caxias do Sul, 25 out. 2018.

OLIVEIRA, R; SANTOS, R; YARID, S. Espiritualidade/religiosidade e o humanizaSUS em Unidades de Saúde da Família. **Revista Brasileira em Promoção da Saúde**, v. 31, n. 1, 2018.

ORGANIZAÇÃO MUNDIAL DE SAÚDE. **Relatório sobre a saúde no mundo 2001: Saúde mental: nova concepção, nova esperança**. Genebra: OPAS/OMS, p. 206, 2001.

ORTEGA, Y; GASSET, J. **O homem e a gente: inter-comunicação humana**. Rio de Janeiro, Editora Livro Ibero-Americano, 306 p. 1973.

PADEN, W. **Interpretando o sagrado: modos de conceber a religião**. São Paulo: Paulinas, 2001.

PAIVA, G. Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In: AMATUZZI, M. (Org.). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo, Paulus, 2005.

PASSOS, M. **Iyá Zulmira de Zumbá: uma trajetória entre nações de Candomblé**. Salvador: Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-graduação em Antropologia, 2016.

PEREIRA, M. Gestalt-terapia e saúde mental: contribuições do olhar gestáltico ao campo da atenção psicossocial brasileira Gestalt-therapy and mental health: contributions of the gestaltic view to Brazil's psychosocial attention field. **IGT na Rede ISSN 1807-2526**, v. 5, n. 9, 2008.

PERLS, F. Gestalt-terapia e potencialidades humanas. In: STEVENS, J. O. (org). **Isto é gestalt**. Summus, 1977. p. 19-28.

PERLS, F. **Gestalt-terapia explicada**. São Paulo: Summus, 1977.

PERLS, F; HEFFERLINE, R; GOODMAN, P. **Gestalt-terapia**. Summus, 1997.

PERRET, R. Inteligencia espiritual para Líderes. 2017.

PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução**. Autêntica, 2000.

PIEPER, F. Ciências da religião nas universidades públicas brasileiras: modelos de implementação e desafios. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, v. 19, n. 2, p. 25-45, 2019.

PIEPER, F. **O que é Ciências da Religião?**. 2017. Disponível em: <https://www.academia.edu/28136239/O_que_%C3%A9_Ci%C3%A4ncias_da_Religi%C3%A3o>. Acesso em: 17 ago. 2022.

PIMENTA, C. *et al.* Proposta de conteúdo mínimo sobre dor e cuidados paliativos nos cursos de graduação da área de saúde. **Revista Simbodor**, v. 2, n. 1, p. 23-35, 2001.

PIMENTA, C; FERREIRA, K. Dor no doente com câncer. In: PIMENTA, C; MOTA, D; CRUZ, M. **Dor e cuidados paliativos: enfermagem medicina e psicologia**. p. 124-166. Barueri, SP: Manole, 2006.

PINHEIRO, F; COSTA, E. Menopausa: preditores da satisfação conjugal. **Psicologia, Saúde & Doenças**, v. 21, n. 2, p. 322–342, ago. 2020.

PINTO, A. *et al.* Conceito de ser humano de professores do curso de enfermagem à luz do *homo complexus* de Edgar Morin/Human concept of teachers of nursing course in the light of edgar morin homo complexus. **Brazilian Journal of Development**, v. 5, n. 9, p. 14543-14555, 2019.

PINTO, E. **Elementos para uma compreensão diagnóstica em psicoterapia: o ciclo de contato e os modos de ser**. Summus Editorial, 2015.

PINTO, E. Espiritualidade e Religiosidade: Articulações. **Revista de Estudos da Religião**, p. 68-83, 2009.

PINTO, E. **Psicoterapia de curta duração na abordagem gestáltica: elementos para a prática clínica**. São Paulo: Summus, 2009.

PINTO, E. **Texto apresentado na mesa redonda de abertura do 1º Simpósio Nacional de Psicopatologia na Abordagem Gestáltica - O Contato em Sofrimento: Expressões da psicopatologia na clínica**, em 11/12/2021.

PINTO, E; PASSOS, J; USARSKI, F. A ciência da religião aplicada à psicoterapia. **Compêndio de ciências da religião**, p. 677-690, 2013.

POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica**. São Paulo: Editora Cultrix, 2004.

RABELO, R. *et al.* A visão de saúde existencial e a gestalt-terapia: aspectos conceituais. **Revista Fenexis: Estudos Fenomenológicos Existenciais**, v. 1, n. 1, p. 72-94, 2023.

RAJA, S. *et al.* Definição revisada de dor pela Associação Internacional para o Estudo da Dor: conceitos, desafios e compromissos. **Associação Internacional para o estudo da dor (IASP)**, 2020.

REGINATO, V; BENEDETTO, M; GALLIAN, D. Espiritualidade e saúde: uma experiência na graduação em medicina e enfermagem. **Trabalho, Educação e Saúde**, v. 14, p. 237-255, 2016.

RIBEIRO, G. *et al.* Depressão, ansiedade e compulsão alimentar antes e após cirurgia bariátrica: problemas que persistem. **ABCD - Arquivos Brasileiros de Cirurgia Digestiva**, v. 31, n. 1, 2018.

RIBEIRO, J. **Gestalt-terapia: refazendo um caminho**. São Paulo: Summus, 1985.

RIBEIRO, J. O ciclo do contato. São Paulo: Summus, 2021.

RIBEIRO, J. **O ciclo do contato**: temas básicos na abordagem gestáltica. São Paulo: Summus, 2007.

RIBEIRO, J. **Vade-mécum de Gestalt-terapia**. São Paulo: Summus, 2006.

RIBEIRO, J. **Conceito de mundo e de pessoa em gestalt-terapia**: revisitando um caminho. São Paulo: Summus, 2011.

RIBEIRO, J. **Vade-mécum de Gestalt-terapia**. Summus Editorial, 2006

RODRIGUES, F; DRIGO, M. A complexidade do ser humano, na perspectiva de Morin. I Encontro de Pesquisadores em Educação Escolar da Universidade de Sorocaba. **EPES 2022**, Uniso, 2022.

RODRIGUES, F. O rock como possibilidade para uma espiritualidade não-religiosa. **Caminhos-Revista de Ciências da Religião**, v. 17, p. 173-192, 2019.

RODRIGUES, H. **Introdução à gestaltterapia**: conversando sobre os fundamentos da abordagem gestáltica. Petrópolis: Vozes, 2011.

RODRIGUES, N. **O animismo fetichista dos negros bahianos**. Salvador, BA: P555, 2005.

ROEHE, M. Contribuições da analítica existencial de Martin Heidegger para o pensamento sobre saúde. **Revista Psicologia, Diversidade e Saúde**, v. 7, n. 1, p. 128–138, 2018.

ROLEMBERG, I. Onde está o religioso? Mística e espiritualidade. **Religião e Sociedade**, v. 40, n.3, p. 49-71, 2020

ROSAS, N. **Cultura evangélica e "dominação" do Brasil: música, mídia e gênero no caso do Diante do Trono**. Tese (doutorado). Uberlândia-MG: Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2015.

SAFATLE, V; DA SILVA JUNIOR, N; DUNKER, C. **Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico**. Autêntica Editora, 2021.

SAFATLE, V; DA SILVA JÚNIOR, N; DUNKER, C. **Patologias do social: arqueologias do sofrimento psíquico**. Autêntica, 2018.

SALLES, V; DE MATOS, E. A Teoria da Complexidade de Edgar Morin e o ensino de ciência e tecnologia. **Revista Brasileira de Ensino de Ciência e Tecnologia**, v. 10, n. 1, 2017.

SAMPAIO, R; MANCINI, M. Estudos de revisão sistemática: um guia para síntese criteriosa da evidência científica. **Brazilian Journal of Physical Therapy**, v. 11, p. 83-89, 2007.

SANTARÉM, R. **Autoliderança: uma jornada espiritual**. Digitaliza Conteúdo, 2023.

SANTOS, M. Do teu Olho sou o Olhar: sobre intenções, mediações e diálogos no cinema. **BOCC: Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação**, 2013.

SANTOS, N. *et al.* Prevalência de depressão em acadêmicos de saúde e fatores associados. **Brazilian Journal of Development**, v. 7, n. 1, p. 7644–7657, 2021.

SANTOS, S; HAMMERSCHMIDT, K. A complexidade e a religação de saberes interdisciplinares: contribuição do pensamento de Edgar Morin. **Revista Brasileira de Enfermagem**, v. 65, p. 561-565, 2012.

SATOLO, V. *et al.* Um panorama histórico-conceitual da pesquisa interdisciplinar: uma análise a partir da pós-graduação da área interdisciplinar. **Educação em Revista**, v. 35, 2019.

SCHELER, M. **Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik**. BoD–Books on Demand, 2012.

SCHREIBER, A. *et al.* Feliz em Movimento: o conhecimento em prol da saúde. **Semex em Resumos**, v. 2, n. 2, 2014.

SCHWARTZ, G. **Direito à Saúde. Efetivação em Uma Perspectiva Sistêmica**. Porto Alegre: Livraria do Advogado Editora, 2001.

SCORALICK, K. **Subjetividade e transcendência em emmanuel lévinas: estudo sobre a questão do além da essência ou da substituição**. Dissertação. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora: Juiz de Fora, 2006.

SILANES, N. **Dicionário teológico: o Deus cristão**. Pia Sociedade de São Paulo-Editora Paulus, 2014.

SILVA, F; LEMOS, V; VARGAS, T. O lugar da espiritualidade no processo terapêutico à luz da gestalt-terapia. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**, v. 9, n. 9, p. 1341-1355, 2023.

SILVA, J. A. **Curso De Direito Constitucional Positivo**. São Paulo: Juspodivm, 2020.

SILVA, J. C. **Direito À Saúde Na Justiça - Teoria E Prática**. São Paulo: Imperium, 2020.

SILVA, M. **Comunicação tem remédio – a comunicação nas relações interpessoais em saúde**. São Paulo: Loyola; 2012.

SILVA, P. *et al.* Práticas integrativas e complementares em saúde: possibilidades para o cuidado integral. **Revista Eletrônica Acervo Saúde**, v. 13, n. 1, p. e5087-e5087, 2021.

SILVA, P. **O conceito de liberdade em o ser e o nada de jean-paul sartre**. Dissertação (mestrado) - curso de filosofia, universidade federal do Rio Grande do Norte-Natal, 2010.

SILVEIRA, E. Tradicionalismo Católico no ciberespaço: Juventude, Política e Espiritualidade. **Ciências da Religião: história e sociedade**, v. 12, n. 2, p. 20-42, 2014.

SILVEIRA, T. **A Gestalt-terapia em situações contemporâneas**. In: Presença: Revista Vita de Psicoterapia. Rio de Janeiro: Vita Clínica de Psicoterapia, ano 2, 1996.

SMITH, J. Psicopatologia na Contemporaneidade: Desafios e Tendências. **Revista de Psicologia Contemporânea**, n.15, v.2, p. 45-62, 2020.

SOARES, M; GIRONDOI, Y. **As Práticas Integrativas e Complementares em Saúde (PICS)**. CASS (Coordenadoria de Atenção à Saúde do Servidor). Instituto Federal do Espírito Santo. 2021.

SOFIATI, F. O novo significado da “opção pelos pobres” na Teologia da Libertação. **Tempo Social, revista de sociologia da USP**, v. 25, n. 1, p. 215-234, 2013.

SOLLA, R; GRATEROL, N. La alteridad como puente para la trascendencia ética. **Telos**, v. 15, n. 3, p. 400-413, 2013.

SOUTO, C. Um diálogo inaudito entre Canguilhem e Foucault. **Revista de Filosofia Aurora**, v. 33, n. 60, p. 861-878, 2021.

TAVARES, C. Dimensões do cuidado na perspectiva da espiritualidade durante a pandemia pelo novo coronavírus (COVID-19). **Journal Health NPEPS**, v. 5, n. 1, p. 1-4, 2020.

TEIXEIRA, C. O desafio da qualidade em saúde. **Bahia. Análise & Dados**, v. 6, p. 82-87, 1997.

TEIXEIRA, F. O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. In. AMATUZZI, MM (org). **Psicologia e espiritualidade**.

TONIOL, R. Atas do espírito: a Organização Mundial da Saúde e suas formas de instituir a espiritualidade. **Anuário Antropológico**, v.42 n.2, p. 267-299, 2017.

TORRALBA, F. **Inteligência espiritual**. Petrópolis-RJ: Vozes, 2012.

TORRALBA, F. **Religiões, espiritualidade e valores**. Barcelona: Barcino, 2013.

TORRALBA, F. La potencia de la inteligencia espiritual. **Perifèria. Cristianisme, postmodernitat, globalització**, v. 9, n. 9, 2021.

TOSO, R; SOUTO, L. A Psicologia frente a patologização e medicalização da vida. **Psicopatologia crítica: perspectivas do sofrimento existencial**, v. 1, n. 1, 2020.

- TOSTOI, L. **O Reino De Deus está em vós**. Editora Rosas dos tempos: Rio de Janeiro, 1996.
- VALLE, E. Religião e Espiritualidade: um olhar psicológico. In: AMATUZZI, M. (Org.). **Psicologia e Espiritualidade**. São Paulo, Paulus, 2005.
- VAN DEN BERG, J. **O paciente psiquiátrico**. São Paulo: Mestre Jou, 1966.
- VAN DEN BERG, J. **O que é psicoterapia**. São Paulo: Mestre Jou, 1979.
- VAN DEN BERG, J. **Psicologia Profunda**. São Paulo: Mestre Jou, 1980.
- VASCONCELOS, E. Epistemologia, diálogos e saberes: estratégias para práticas interparadigmáticas em saúde mental. **Cadernos Brasileiros de Saúde Mental/Brazilian Journal of Mental Health**, v. 1, n. 1, p. 119-129, 2009.
- VIEIRA, J. **Aurora de uma espiritualidade sem religião: análise dos sem religião a partir da concepção de espiritualidade não religiosa de Marià Corbi**. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais: Belo Horizonte, 2014.
- WALLON, H. **A evolução psicológica da criança**. Lisboa: Edições 70, 1968.
- WORLD HEALTH ORGANIZATION *et al.* FIMS Committee on Physical activity for Health. Exercise for Health. **Bulletin of the World Health Organization**, v. 73, n. 2, p. 135-6, 1995.
- WILLEMANN, F. Recusa a tratamento da saúde com fundamento em crença religiosa e o dever do estado de proteger a vida humana - O Caso da Transfusão de Sangue em Testemunha de Jeová. **Revista da EMERJ**, v. 13, n. 50, p. 156, 2010.
- XAVIER, G. **O direito à vida e à saúde dos incapazes envolvido nas transfusões de sangue entre os Testemunhas de Jeová**. Trabalho de conclusão de curso (TCC). Salvador-BA: Faculdade de Direito da Universidade Federal da Bahia, 2021.
- YANO, L. Gestalt-terapia e modelo biomédico: aproximações na compreensão das psicopatologias. **Psicologias**, v. 1, 2015.
- YONTEF, Gary M. **Processo, diálogo e awareness**. São Paulo: Summus, 1998.
- ZINKER, J. **Processo criativo em Gestalt-terapia**. São Paulo: Summus, 2007.
- ZOHAR, D; MARSHALL, I. **Inteligencia espiritual: la inteligencia que permite ser creativo, tener valores y fe**. Barcelona: Plaza & Janes, 2001.