



# Ausência de espiritualidade e sociose: Van den Berg e a Psicologia da Religião

## Absence of spirituality and sociososis: Van den Berg and the Psychology of Religion

Igor Storck  
Adriano Furtado Holanda  
Universidade Federal do Paraná  
Brasil

### Resumo

Neste artigo, busca-se resgatar percepções centrais das obras do psiquiatra e psicólogo holandês Jan Hendrik Van den Berg; a forma como compreende o inconsciente, a releitura que faz acerca das neuroses, propondo sua substituição terminológica para sociose e ampliando o sentido contido no termo, permitindo reflexões valiosas e interlocuções profundas com a psicologia da religião. Se na época freudiana a inconscientização da sexualidade e da agressividade provocavam quadros sindrômicos bem específicos, a sociose 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.

**Palavras-chave:** Van den Berg; inconsciente; espiritualidade; sociose.

### Abstract

In this article, we seek to recover central perceptions of the works of Dutch psychiatrist and psychologist Jan Hendrik Van den Berg; the way he understands the unconscious, his re-reading of neurosis, proposing his terminological substitution to sociososis, and broadening the meaning contained in the term, allowing valuable reflections and deep interlocutions with the psychology of religion. If in the Freudian era the unconsciousness of sexuality and of aggressiveness provoked very specific syndromic cases, the sociososis faced by the subject is the oblivion of spirituality. The psychiatrist advocates that spirituality as a human dimension, as long as it keeps being neglected by society, will continue to produce emptied, mediocre people who do not recognize their place in the world and cannot develop good social relationships. Much is endorsed of Van den Berg's perception when he points out the current historical moment of redemption of spirituality since, as a human dimension, as well as sexuality, it should be reintegrated to existence.

**Keywords:** Van den Berg; unconscious; spirituality; sociososis.

## Introdução



Pouco se sabe, no Brasil, sobre Jan Hendrik Van Den Berg (1914-2012) que não seja sua obra clássica *O Paciente Psiquiátrico* (1966). A verdade é que as contribuições do psiquiatra e psicólogo holandês estão para além da psicopatologia fenomenológica. Van Den Berg, em *Metablética* e *O que é psicoterapia* propõe algumas releituras importantes sobre conceitos centrais para a psicologia; como ao sugerir a compreensão das neuroses não como conceitos derivados da “medicina antiga, de orientação individualista”, mas como socioses, ou comunicoses, perturbações não anatômicas nem fisiológicas, mas de “caráter comunicativo ou sociogênico” (Van den Berg, 1965, p. 186). Por meio do método denominado de fenomenologia histórica, aponta que, se na época da psicanálise freudiana a sociose era atribuída à negligência da sexualidade e da agressividade; na sociedade hodierna, a sociose deflagra uma dimensão importante, negligenciada e esquecida: a espiritualidade.

Desde cedo em suas publicações, Van den Berg já se debatia com as consequências devastadoras de uma sociedade que negligenciava a espiritualidade. Questiona veementemente o processo de secularização pelo qual a Europa passava intensamente. E como fruto de suas reflexões, seu texto *O que é psicoterapia* (1979) já traz de forma bastante contundente e objetiva os resultados dessa inconscientização da espiritualidade. Van den Berg também parecia prever um fenômeno relativamente recente: a efervescência da busca por espiritualidade numa sociedade que parecia ter enterrado as manifestações religiosas e espiritualistas sob a sombra do racionalismo. 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. Ao se referir ao papel do terapeuta em uma sociedade que parece ter esquecido da espiritualidade, Van den Berg (1979) comenta: “o terapeuta tem uma função representativa (...), ele está como um total inconsciente no setor espiritualidade e o representa” (p. 81); em suma, provoca psicólogos e terapeutas, para que retomem a espiritualidade em suas práticas.

O presente artigo propõe a exposição de algumas ideias de Van den Berg encontrados em algumas de suas obras traduzidas para o português, em especial, *Metablética* (1965) e *O que é psicoterapia* (1979). Pretende-se também proporcionar interlocuções entre a abordagem de Van den Berg acerca da socioses contemporâneas, o esquecimento da espiritualidade, e algumas das produções mais recentes na área da psicologia da religião, a partir do entendimento da espiritualidade como dimensão essencial do humano.



Ressalta-se que o artigo expõe as percepções do psiquiatra holandês. Alguns dos excertos de suas obras podem dar a impressão de um tom mais aguerrido quanto à sua posição. Mas é importante a manutenção de uma leitura que parta do princípio de que é um tom do próprio do autor. O artigo desenvolve articulações entre os postulados de Van den Berg e outros autores da psicologia da religião. Neste sentido, a escolha de parte da obra do psiquiatra holandês e o delineamento das interlocuções foi um recorte, uma escolha metodológica que possibilitou a construção deste texto. O método de desenvolvimento do artigo foi a pesquisa bibliográfica, que reuniu as informações e dados que serviram de base para a construção da investigação aqui.

### **Jan Hendrik Van den Berg: breve biografia**

J. H. Van den Berg nasceu em 11 de junho de 1914, em Deventer, na Holanda. Fez medicina na Universidade de Utrecht, e especialização em psiquiatria e neurologia. Sua tese de doutorado sobre psicose esquizofrênica, data de 1946. Um ano depois, após estudar na França e na Suíça, foi nomeado chefe de departamento na clínica de psiquiatria de Utrecht. Lecionou psicopatologia na faculdade de medicina e, em 1951, foi nomeado para a Cátedra de Psicologia Pastoral. Em 1954, assumiu um cargo de professor de psicologia na Universidade de Leiden. Faleceu em 22 de setembro de 2012, em Gorinchem, Holanda<sup>1</sup>.

Os escritos do psiquiatra foram uma contribuição importante para a reputação da Universidade de Utrecht. Suas publicações foram amplamente traduzidas em muitos idiomas. Seu livro *Het Ziekbed* (de 1952) foi publicado em inglês como *The Psychology of the Sickbed* (em 1966), mas o título francês diz mais sobre o seu conteúdo: *Conseils au Visiteur d'une Malade Alit* (ou: *Conselhos para Visitantes de Pacientes Acamados*). *The Phenomenological Approach to Psychiatry* (de 1955) foi relançado como *Different Existence* (em 1974), e pode ser considerada uma ótima introdução à abordagem fenomenológica. Além de muitos estudos fenomenológicos em psicologia e psiquiatria, ele também escreveu várias introduções metodológicas lúcidas, como *Zien: Verstaan den Verklaring em Visuele Waarneming* (1972), embora a obra não tenha sido traduzida (o título em português seria: *Vendo: Compreensão e Interpretação na Percepção Visual*). Especificamente em português, temos: *O Paciente Psiquiátrico* (1966), *Metablética (Psicologia Histórica)* (1965), *O que é Psicoterapia* (1979) e *Psicologia Profunda* (1980).

### **Van den Berg e a Psicologia fenomenológica**

---

<sup>1</sup> <http://www.phenomenologyonline.com/scholars/van-den-berg-j-h/>



Van den Berg (1965) foi especialmente consciente da inserção histórica e cultural da psicologia fenomenológica. Ele argumenta que o próprio projeto de toda a fenomenologia é contextualizado pelos limites da linguagem, cultura, tempo e lugar. A psicologia fenomenológica não afirmaria ter encontrado uma abordagem universalmente válida para os fenômenos humanos; antes, é sempre consciente de seu ponto de partida antropológico. Van den Berg tornou-se especialmente conhecido pelo desenvolvimento e aplicação de uma abordagem fenomenológica histórica que ele denominou de "método metablético". *Metablética* é uma palavra derivada do significado grego "metabellein", para "mudar" (Van den Berg, 1965); e no seu livro *Metablética - Psicologia Histórica*, abrange vários ensaios em que procura ilustrar a mutabilidade histórica do psiquismo humano. O psiquiatra holandês buscou atestar a mutabilidade do psiquismo humano conforme o contexto espaço-temporal e cultural (Jover, Nunes, 2005; Zanello, Martins, 2010). A psicologia histórica compara passado e presente sob o aspecto da mutabilidade; indaga o sentido e a significação das modificações que caracterizam a própria psicologia. Desse modo, considera-a como uma ciência dos fundamentos. Diante de qualquer noção fundamental da psicologia, o psicólogo histórico deve perguntar a si mesmo: Qual é o modo de viver e pensar que tornou necessária tal noção? A *Metablética*, enfim, constitui uma tentativa de compreender a psicologia a partir do postulado da mutabilidade humana, histórica e social. A esse respeito, o autor alega:

(...) perturbações neuróticas não tem a mesma forma em todas as partes do mundo. Os pacientes demonstram sintomas diferentes de povo para povo, de país para país, de região para região. Da mesma maneira, não há dúvida de que também a quantidade dessas perturbações é diferente nos diversos lugares. (...) Observações semelhantes podem-se fazer num contexto histórico. No decorrer da história de um povo, de um país, de um continente, mudam os sintomas dos desvios neuróticos. Os pacientes de que fala Freud tornaram-se escassos (Van den Berg, 1979, p. 56).

Van den Berg propõe o programa de uma psicologia existencial ou fenomenológica totalmente nova, com amplas potencialidades, e explica como ela recusa tanto o método da introspecção quanto uma postura reificante: o primeiro porque remete à recusa de estudar o outro estudando a si mesmo; a segunda, porque exprime a postura objetivante típica da psicologia empírico-naturalista. A psicologia fenomenológica ou existencial se ocupa de uma verdadeira experiência e de uma imediata exploração da relação do ser humano com o próprio mundo, fazendo referência aos eventos ordinários, cotidianos da vida. Argumenta que o autêntico projeto de uma psicologia fenomenológica deve ser contextualizado tendo em consideração limites da linguagem, do mundo, da cultura, dos valores, do espaço e do



tempo: ele, de fato, não visa uma abordagem universalmente válida dos fenômenos inerentes do ser humano; sempre consciente de seus limites, ou seja, do fato que seu ponto de partida é sempre antropológico, finito, passível de erro e de mudança. Nessa perspectiva, é falar de uma universal fenomenologia da percepção, já que seres humanos pertencentes a diversas culturas veem, falam e sentem diferentemente, e seus filhos perceberão e verão o mundo sempre e somente no contexto de sua percepção cultural, linguística, etc. (Manganaro, 2004).

A partir da psicologia fenomenológica e histórica, Van den Berg (1966), desenvolve agudas críticas a alguns dos conceitos fundamentais para a psiquiatria de orientação freudiana, tais como: projeção, conversão, transferência, e – principalmente – ao de inconsciente. Entretanto, vale ressaltar que o autor não pretende arruinar as valiosas contribuições de Freud. Deseja, contudo, corrigir o exclusivismo do fator neurotizante sexual ou biológico, postulado por Freud, ao propor a concepção mais ampla de que, por mais variados que possam ser os fatores, a neurose é sempre – no fundo – uma “sociose”, devida a qualquer causa de inadaptação social (Acker, 1966, p. 6). Da mesma forma, o psiquiatra questiona o significado da psicoterapia, dando especial destaque aos fatores neurotizantes da época (Van den Berg, 1979). Esforça-se por demonstrar como as características de tempo e lugar determinam a natureza e a frequência das perturbações, exercendo o papel de agentes neurotizantes sobre o indivíduo predisposto. Van den Berg postula que – atualmente – o inconsciente está (ou é a) na espiritualidade. Segundo o psiquiatra, o terapeuta que se volta para a fenomenologia não tem necessidade de hipóteses já que elas surgem quando a descrição da realidade termina prematuramente. Fenomenologia é a descrição da realidade.

### **O inconsciente para Van den Berg**

Van den Berg (1965), ao assumir seu método de abordagem fenomenológica histórica, defende que a descoberta do inconsciente deve ser situada e compreendida historicamente. E, nesse sentido, também propõe uma desconstrução do inconsciente como proposto pela psicanálise freudiana. Argumenta que, no período do desenvolvimento da teoria psicanalítica, algo não ia bem com a sexualidade. O sexual não podia aparecer, devia ser silenciado, levava sua existência no escuro; a sexualidade estava envolvida por mil véus e ninguém podia permitir que se os tirassem. Van den Berg (1979) atribui a devida significância à sexualidade ao afirmar, por exemplo, que esta é uma qualidade integrante da existência humana. O sexual diz respeito a um contato que, como nenhum outro, exige a doação de toda a personalidade. Indaga ainda quais eram as possibilidades de uma criança alcançar a



maturidade sexual no caso de se guardar um silêncio radical sobre o assunto e de se proibir veementemente sua manifestação em qualquer grau. E ainda, como pode um jovem adulto se entender com o outro sexo se este possui uma sexualidade ausente e se ele mesmo também é assexual, por definição social? (Van den Berg, 1965). Ainda vai além, ao afirmar que se o neurótico deveria sentir dificuldades em alguma área de sua vida, certamente, seria a sexual, argumentando que Freud comprova com espanto que todos os neuróticos lutavam com dificuldades sexuais e, para além disso, percebeu que todos (homens e mulheres) tinham as mesmas dificuldades e entraves. Grande parte (se não todos os sujeitos da época) possuíam perturbações em suas sexualidades.

Van den Berg (1979) entende que a data de nascimento da neurologia e da psicoterapia coincidem com a descoberta do inconsciente e, nesse sentido, afirma que, naqueles dias, o inconsciente era "a" sexualidade. A sexualidade tinha sido desviada e jogada para escanteio, estava afastada e não contava mais. Era ou tinha se tornado inconsciente. Qualquer estudo das neuroses, portanto, resultaria num estudo sobre a sexualidade. Em suma, voltar-se à sexualidade significava descobrir o inconsciente. A sexualidade inconsciente, portanto, era sexualidade tornada ausente, impossibilitada, pela sociedade da época.

Nesse sentido, o psiquiatra holandês assume que a inconsciência se aproxima muito do sentido da ausência ou do desconhecimento. Afirma: "o que se chama inconsciente é realmente inconsciente? A palavra é, de fato, enganadora; sugere que o conteúdo do inconsciente esteja dentro do paciente quando exatamente nele não se acha – até que o paciente se cure" (Van den Berg, 1965, p. 162) e acrescenta, ao elaborar que a conversa entre um terapeuta e um paciente, por exemplo: "evidencia que o inconsciente não é tanto assunto do indivíduo (neste caso, o paciente), e sim, de duas pessoas: o inconsciente é um fenômeno comunicativo" (p. 120) e ainda: "o inconsciente é o índice de proximidade ou de distância no contato com outros" (p. 175). O autor sustenta que o paciente, no contato com o terapeuta, explora frequentemente terrenos novos, desconhecidos, portanto, inconscientes. A tarefa do terapeuta consiste em conscientizar o inconsciente, ou seja, em tornar conhecido, ao paciente, aquilo que há de estranho dentro dele. O terapeuta deverá fazer isso através do seu comportamento, modo de agir, entonação de voz e o contato especial que estabelece.

Em *Que é Psicoterapia* (1979), chega a afirmar que o terapeuta é o inconsciente do paciente, ou em outras palavras, o terapeuta e o inconsciente do paciente são a mesma coisa. Ao descrever uma sessão de psicoterapia, comenta que sua paciente não sabia responder o que a fazia entrar em pânico:

(...) a resposta não estava ao seu alcance. Mas eu o terapeuta, eu o sabia. Minha resposta seria: inveja, agressividade, etc. Isto significa que o inconsciente de minha paciente, aquela instância que a colocava em dificuldade, não era demonstrável na sua pessoa, mas em mim. Em nossas conversas, eu chegava a ser aquela instância: o inconsciente dela regia o meu comportamento. O inconsciente da minha paciente estava comigo (Van den Berg, 1979, p. 46).

Ao, novamente, refletir acerca das lacunas sociais como determinantes nos desencadeamentos das perturbações, Van den Berg comenta que os pacientes entram no consultório como representantes de uma sociedade incompleta; portanto, como indivíduos incompletos e tem que sair como indivíduos completos. O autor refere ao processo psicoterapêutico como processo de complementação no qual o terapeuta é figura indispensável que deve trazer de volta para o paciente o setor ofuscado pela sociedade. De forma esquemática, é possível compreender o que propõe da seguinte forma, em *O Que é Psicoterapia* (Van den Berg, 1979, p. 34)

Paciente	Paciente
O inconsciente (o que é o paciente ainda não é)	O terapeuta (que o paciente não é)

*Figura 1 – Ilustração da suposição de que o terapeuta e o inconsciente do paciente são a mesma coisa.*

O psiquiatra alega que a psicologia fenomenológica não necessita da hipótese do inconsciente já que essa suposta dimensão do humano é o conhecimento possuído por outra pessoa, a compreensão de outra pessoa, é a qualidade de uma relação particular. O inconsciente, portanto, não é uma camada profunda da personalidade que possa servir para explicar muitos outros aspectos obscuros de outras camadas mais superficiais. Van den Berg (1979) entende que, para o psicólogo da fenomenologia, não há camadas além daquela “camada” (termo utilizado com ressalva pelo autor) da vida em si.

### **Os fatores neurotizantes e as socioses**

Van den Berg (1979) contextualizou historicamente a descoberta do inconsciente ao expor os meandros de uma sociedade em que a sexualidade havia sido esquecida, deixada de lado e até negligenciada. Portanto, na época, o inconsciente era ou estava na sexualidade. É possível compreender que a negligência social dessa dimensão humana tenha se tornado um fator neurotizante. O autor utiliza o termo “redoma sobre um vácuo” para se referir à forma como a sociedade ocidental lidava com os



temas concernentes à sexualidade. Nesse sentido, qualquer estudo do neurótico devia resultar num estudo da sexualidade (Van den Berg, 1965). E corrobora ao afirmar que é de se duvidar que os neuróticos da época tivessem entrado em dificuldades sexuais se a sexualidade já não tivesse sido colocada fora dos trilhos para toda a sociedade. Como foi mencionado, Freud descobre que todos, em maior ou menor grau, enfrentavam dificuldades com suas próprias identidades sexuais.

Van den Berg conclui que ninguém é neurótico senão pela pressão da sociedade. A neurose é a reação individual ao conjunto de exigências contraditórias e complexas da sociedade. É como se o sujeito não fosse a pessoa adoecida, mas sim, a sociedade. Assumir que o paciente de um consultório psiquiátrico está sofrendo, significa assumir que sua perturbação é a manifestação individual destacada de uma doença de que sofrem os demais integrantes da sociedade. Não é uma doença de caráter individual, mas social. Quem está doente em primeiro lugar é a sociedade e, em segundo lugar, aparecem os neuróticos. São aqueles que não conseguiram suportar a doença social. A diferença entre neuróticos e não neuróticos consiste em que os neuróticos sucumbiram, ao passo que os demais se mantiveram resistentes, muito embora também sofram do padecimento da sociedade. A sociedade afeta a todos, mas apenas se tornam manifestamente doentes em algumas pessoas, as que são vulneráveis por disposições temperamentais e caracterológicas.

A neurose seria, portanto, o efeito patológico dos fatores neurotizantes que existem na sociedade. O neurótico não está doente em consequência de instâncias causadoras de doença que estejam incluídas na própria subjetividade. Ele adocece por causa de instâncias fora dele. Quem lhe causa a doença é a sociedade: "as socioses são perturbações não anatômicas nem fisiológicas, mas de caráter comunicativo ou sociogênico" (Van den Berg, 1965, p. 98). Assevera ainda que se a palavra "neurose" suportou a transição da orientação anatômico-fisiológica para a orientação psicológica, nada deve impedir a transição individual psicológica para a orientação sociológica.

### **O fator neurotizante da sociedade contemporânea**

Van den Berg (1979) afirma que nunca houve tantas perturbações neuróticas como atualmente e entende que, segundo a teoria freudiana, isso não deveria mais existir, afinal os setores sexualidade e agressividade foram libertados do seu isolamento anômico. A repressão, conforme o sentido que lhe foi atribuído por Freud, não existiria mais. Para o psiquiatra, o motivo pelo qual as perturbações neuróticas ainda existem e estão se intensificando é a negligência de um setor social que ele denomina de espiritualidade: "o setor espiritualidade deve ser a base para o surgimento de perturbações neuróticas em nosso tempo" (Van den Berg, 1965, p.



136). Assim como a sexualidade e agressividade (dimensões esquecidas outrora) tem a capacidade de estimular e fazer o sujeito viver a partir da matéria, assim há também um setor desconhecido de outra natureza, “que nos faz pensar, refletir, querer, que nos eleva, enfim, acima da existência individual, egoísta, vital” (Van den Berg, 1979, p. 78). Numa breve menção à contribuição da filosofia e psicologia fenomenológicas, Viktor Frankl (2007) parece também concordar com Van den Berg ao afirmar:

Como efeito, o verdadeiro ser humano, totalmente ao contrário da concepção psicanalítica, não é um ser impulsionado; trata-se muito mais, de acordo com Jaspers, de um ‘ser que decide’, ou no sentido de Heidegger e também de Binswanger, de um ‘estar aqui’. No sentido analítico-existencial que nós lhe damos, constitui um ser responsável, portanto um ser existencial (p. 21).

Quando se compreende que, para Frankl, a existência é algo essencialmente espiritual, é possível aproximar de forma íntima a compreensão de ambos os autores. Há uma dimensão definidora do ser humano que está para além da instintual, e essa dimensão é a espiritual que está, de acordo com a compreensão de ambos também, esquecida. Ainda nesse sentido, é possível encontrar na obra de Frankl (1985) uma abordagem breve daquilo que denomina de neurose coletiva:

Cada época tem sua própria neurose coletiva, e cada época necessita de sua própria psicoterapia para enfrentá-la. O vazio existencial, que é a neurose em massa da atualidade, pode ser descrito como forma privada e pessoal de niilismo; o niilismo, por sua vez, pode ser definido como a posição que diz não ter sentido o ser (p. 151).

É interessante notar as possíveis aproximações entre aquilo que Frankl denomina de neurose coletiva e o que Van den Berg chama de sociose. E ambos concordam que a contemporaneidade padece, por consequência da marginalização da espiritualidade. Van den Berg denomina esse processo de tornar inconsciente a espiritualidade, de secularização ou mundanização. A espiritualidade tornada inconsciente priva as pessoas da sociedade de um “ideal superior que as eleve acima da banalidade” e o que restou a elas foi a vida comum, despreocupada, sem ideais, sem pensar muito sobre a ideia da vida e da morte. Para Van den Berg (1979), a secularização é o ato de se tornar medíocre, e grande parte desse processo se deve a Descartes, que tirou Deus da linha que liga o passado ao presente e o levou ao ponto onde a linha começava. “Quem é Deus? Um ponto de interrogação” (Van den Berg, 1965, p. 195).

É perfeitamente possível apontar para uma compreensão, a partir de Van den Berg, mais abrangente do ser humano que inclua para além das dimensões bastante conhecidas (biológica, psicológica, sociológica), a espiritual. Essa concepção de



homem destaca que é necessário não reduzir o ser humano ao corpo e ao psíquico; mas, pelo contrário, admitir que há uma dimensão mais profunda, essencial para o desenvolvimento saudável do sujeito (Giovanetti, 2005, p. 141). Viktor Frankl (2007) argumenta que, enquanto se desconsidera a espiritualidade como dimensão constituinte do humano, “enquanto somente se falar de corpo e mente, é evidente que não se pode estar falando da totalidade” (p. 23). É claro que a integração de todos os elementos constituintes da condição humana são importantes para qualquer harmonização, mas é possível sustentar também que o que faz com o que o homem seja um ser vivo diferente entre todos os seres vivos é sua dimensão espiritual. Van den Berg afirma, por exemplo, que o ser humano que vive sexual e agressivamente pode fazer a si mesmo a pergunta sobre o que deverá pensar a respeito quando for velho. E corrobora ao alegar que: “entre todos os seres vivos, somos os únicos a saber que virá um fim” (Van den Berg, 1979, p. 56). Para ele, a percepção de finitude é um reconhecimento importante que norteará, inclusive, a forma com que se conduz a vida e defende que essa reflexão pertence à espiritualidade. Ainda nesse sentido, Comte-Sponville (2009) assevera: “O espírito é uma coisa importante demais para ser abandonada aos padres, aos mulás ou aos espiritualistas. É a parte mais elevada do homem, ou antes, sua função mais elevada, que faz de nós outra coisa que um bicho, mais e melhor do que os animais que também somos” (p. 127).

Parece haver o estabelecimento claro de que a dimensão do espírito, ou o setor da espiritualidade, torna-se aqui o marco diferencial entre os humanos e os demais seres viventes. Espiritualidade, portanto, é essencialmente humana e torná-la marginal trará sérios prejuízos ao sujeito contemporâneo. Zohar e Marshall (2000) corroboram ao definirem a cultura atual, como “espiritualmente estúpida e atrofiada”, por estar desprovida de sentido, significado e valores, deixando aflorar a premente necessidade pessoal e coletiva de entender com clareza nosso lugar no mundo, tendo uma noção mais ampla de nossas vidas.

Van den Berg (1979), argumenta que quem padecia por causa das perturbações neuróticas da sexualidade tornada inconsciente na época freudiana, sofria da saúde física, mental e se externava com queixas somáticas. O paciente tinha taquicardia, perturbações visuais ou até mesmo paralisia de membros corporais. Já quem adocece por causa da espiritualidade esquecida não demonstra fisicamente, mas se torna infeliz, marcado por uma infelicidade de caráter meigo, quase benévola. Falta ao sujeito uma alegria simples. O psiquiatra defende que a descrição dos sintomas, causados pela espiritualidade esquecida, podem ser ainda mais objetivos: não são poucos os casos de suicídio que podem ser atribuídos a esse vazio existencial. Fenômenos tão difundidos como depressão, agressão e vício não podem ser entendidos se não reconhecemos o vazio existencial subjacentes a eles.



## O setor inconsciente espiritual, as relações humanas e a psicoterapia

Van den Berg (1965) segue sua análise *Metablética* e se volta para a descrição minuciosa de um grave sintoma da sociedade cuja espiritualidade está tornada inconsciente, que é a solidão. Entende que o sujeito que não vive num mundo secularizado, nunca está sozinho, por mais que se sinta abandonado pelas outras pessoas. Esse sujeito está com o núcleo impenetrável do setor da espiritualidade, ele está com o seu Deus, portanto nunca é um solitário. Pode estar sozinho, no sentido de que não há nenhum ser vivo perto dele, mas não sofre por esse motivo. O autor aponta que em tempos antigos os homens viviam mais apartados, a sós, o que não era um mal. Ou era tão pequeno o mal que alguns livremente se fechavam numa cela, onde permaneciam durante anos. Meditavam, cantavam, escreviam e viviam. Hoje em dia não suportariam a mesma situação.

Porque o setor espiritualidade está (ou é) profundamente inconsciente, estar sozinho não é suportável. A solidão obriga as pessoas a estarem juntas, não como opção autêntica ou como fruto de uma escolha saudável, mas por causa do medo de se perceberem sozinhas. A solidão obriga os sujeitos a estarem juntos; por necessidade os indivíduos precisam estar colados uns aos outros. É interessante notar que a noção de que o sujeito moderno precisa estar colado aos outros pode assumir diferentes configurações. É recorrente notar que as pessoas estão conectadas às outras em tempo integral (relações virtualizadas permitem essa compreensão) ou em grandes ajuntamentos, mesmo assim sentem-se profundamente sós.

Como resultado inevitável do contexto apresentado por Van den Berg (1979) é possível compreender, portanto, porque a solidão é o primeiro sintoma da neurose atual. E o sintoma que acompanha a solidão, visto que há uma união psicologicamente inseparável, é a angústia (Van den Berg, 1965):

Devido ao nosso estar juntos, imposto e necessário, quase todos olham com desconfiança o indivíduo que sem objetar, isto é, sem ser solitário, parece suportar a solidão: o que ele pode fazer sozinho? Tire-o da sua cela! Traga-o aqui para nosso meio! Obrigue-o a participar das nossas conversas, mesas redondas, reuniões dos nossos numerosos grupos de encontro – onde, muitas vezes, já não se trata mais de debater uma questão, mas sim da própria necessidade de dizer algo. (...) O homem contemporâneo parece se perder numa 'blá-blá-blá' obrigatório que lhe aumenta o peso do fardo, mas que não pode ser evitado e lhe parece a salvação (p. 112).

O sociólogo Peter Berger (1985), em sua obra *O Dossel Sagrado*, caminha na mesma direção da teoria de Van den Berg e comenta que a manutenção dessas



relações forçadas se tornou uma ameaça muito séria ao indivíduo. Nesse caso, o sujeito não perde apenas os laços que satisfazem parcialmente suas necessidades, mas perde a sua orientação na experiência. Em casos extremos, chega a perder o senso de realidade e de identidade. Segundo Berger, o indivíduo não só começará a perder as suas posturas morais, com desastrosas consequências psicológicas, como também se tornará inseguro quanto às suas posições cognitivas.

O estar junto da sociedade contemporânea se torna vago; é possível entender que há uma cortina de fumaça nas relações. E, como forma de sufocar ou anestesiar a solidão e a angústia, as pessoas falam muito. A humanidade é viciada em palavras, as palavras camuflam a solidão: "O medo da solidão poderia tomar conta de nós. Portanto, falar! Mas quem fala por medo, mais cedo ou mais tarde fala sobre nada. Quando, por fim, todos forem compelidos a falar sobre nada, todos serão iguais entre si" (Van den Berg, 1979, p. 123). Van den Berg se volta com veemência a algumas consequências negativas derivadas, em especial, dessa igualdade entre todos. Ele comenta que a igualdade se tornou uma lei sagrada imposta pela necessidade das pessoas, na sociedade moderna, estarem juntas. A lei da igualdade, argumenta, foi promulgada, pela primeira vez, no século XVIII, no mesmo século em que o setor espiritualidade iniciou seu processo de inconscientização, século em que o Deus dos cristãos é processado e condenado ao ostracismo. Da inconscientização da espiritualidade, surgiu a necessidade de as pessoas viverem coladas umas às outras, ou de manterem relações forçadas a fim de não permanecerem sós, já que essa experiência se tornou desesperadora. Para Van den Berg (1965), o quadro atual conduz à seguinte situação:

(...) todos nós não somos nós mesmos e, para falarmos propriamente, não há em nós um só eu: somos legião; (...) A neurose consiste no conflito entre vários 'egos' sociais. O neurótico mostra uma perturbação da qual, na realidade, todos estão sofrendo, mas só ele está doente de maneira evidente: a perturbação de não poder (ou não conseguir) ser ele mesmo, quer dizer, não ser idêntico a si mesmo em vários contatos e situações (p. 136).

Um relacionamento saudável, duradouro, só é possível quando se aceita estar no lugar em que realmente se encontra, de acordo com as próprias virtudes e talentos, de acordo com a própria individualidade (Van den Berg, 1979). Van den Berg atribui tanta importância a uma relação saudável entre sujeitos (tornada quase que impossibilitada pela inconsciência da espiritualidade) que ele chega a descrever a psicopatologia como a ciência da solidão e do isolamento, e ressalta que ambas as condições existem mesmo que o sujeito mantenha relações sociais como as que vem sendo descritas. Ainda, frente à qualidade das relações humanas que vêm se mantendo: "podemos silenciar sobre alguma coisa, podemos ter um segredo,



podemos procurar esconder algo das vistas de outra pessoa; podemos enganá-la, confundi-la, ludibriá-la. Podemos, em suma, escondermo-nos dentro do contato” (Van den Berg, 1965, p. 108). Estabelece-se aqui um alerta importante, pois a necessidade imposta de igualdade e a consequência das relações forçadas e sem qualidade que surgem como fruto da “morte de Deus” – aqui entendida como a inconscientização da espiritualidade –, pode conduzir o sujeito a se esconder dentro do contato; em outras palavras, ele é conduzido ao terreno da psicopatologia, é levado ao isolamento e a solidão.

Nesse sentido, a psicoterapia, numa sociedade em que a espiritualidade está alienada, busca também ajudar o paciente a encontrar sua própria “desigualdade inalienável” (Van den Berg, 1979). Ser psicoterapeuta significa ser “advogado da justa desigualdade”. O paciente, ao procurar a terapia, busca seu lugar nessa vida, deseja diferenciar-se da massa, pede também regulamentação de sua vida social e anseia por relações humanas autênticas e reais. O psiquiatra narra da seguinte forma um encontro terapêutico representativo e atual:

No caos, o paciente (...) consultou o terapeuta, considerando-se sem valor algum. Não mantém boas relações com ninguém. Não se sente bem entre os homens. O lugar que ocupa não é o seu. Mas vale alguma coisa, o que ele mesmo admite, depois de um diálogo singular. Tem qualidades suficientes para tomar e manter um lugar adequado entre os homens. Não sabe até que ponto é diferente dos outros. Pois só é possível um relacionamento quando se conhece o próprio lugar (Van den Berg, 1979, p. 79).

Ao participar do processo terapêutico como o que vem sendo apontado, o psicoterapeuta: “sem poder dizer claramente, sem o saber bem até, ele está como um total inconsciente no setor espiritualidade, representando-o” (Van den Berg, 1979, p. 81). Como representante de uma sociedade incompleta, o paciente entra no consultório: ele vem como um indivíduo incompleto e tem que sair como um ser completo. No processo de complementação, chamado psicoterapia, o terapeuta é figura indispensável e traz de volta para o paciente, o setor “sociedade ofuscada”, onde se coloca e de onde fala, ao mesmo tempo que o representa. Se o setor da espiritualidade não tivesse se tornado inconsciente, esse não seria o papel do terapeuta. Espera-se, portanto, o fim da inconsciência desse setor.

Van den Berg tem, novamente, encontra interlocução em Frankl (2007), quando este comenta que a análise existencial tem como objetivo a existência espiritual do ser humano:

(...) torna-se evidente que, também na análise existencial, algo precisa se conscientizar, precisa ser tornado consciente. Será que com isso, aparentemente, o empenho da análise existencial é análogo ao da



psicanálise? Não é bem assim, pois na psicanálise se fará consciente, ou se trará à consciência, algo impulsivo enquanto que na análise existencial algo essencialmente diferente do impulsivo – algo espiritual – será conscientizado. (...) E análise existencial tem por objetivo o ser humano, não como ser impulsionado, mas como ser responsável, ou seja, sua existência espiritual (p. 16).

## **A espiritualidade como dimensão humana**

Ao longo dos seus escritos, Van den Berg aponta com clareza a necessidade do redescobrimto do setor negligenciado pela contemporaneidade, que é a espiritualidade. Advoga a substituição do entendimento das neuroses pelas socioes e postula que o fator neurotizante imposto pela sociedade moderna é, justamente, o esquecimento da espiritualidade: “fomos amputados, desde o século XVIII. Além da área vitalidade, a área espiritualidade nos foi tirada parte a parte. Restou-nos a vida comum, despreocupada, sem ideais, sem pensar muito sobre a ideia da vida e da morte” (Van den Berg, 1979, p. 57).

É muito próprio perceber que, com o desenvolvimento da psicologia da religião, nos últimos anos, a atenção em torno da espiritualidade como necessidade humana vem tomando força. É mais interessante ainda, notar que no início do século XXI, os psicólogos devem atentar para um fenômeno que é a retomada de uma dinâmica espiritual. Apesar do vigor que tem marcado os caminhos da modernidade secularizadora e desencantada, é possível vislumbrar a presença diversificada de uma grande sede de espiritualidade, que brota fora dos caminhos da religiosidade instituída. Percebe-se, atualmente, uma espécie de catalisador das tendências espirituais, em especial nas culturas que mais padecem da fragmentação induzida pela razão analítica, científica e tecnológica: “(...) desponta por toda parte uma sensibilidade nova, que rompendo o clima de hegemonia da utilidade, da eficácia e da manipulação, anuncia a possibilidade de um novo olhar sobre o mundo, capaz de captar o gratuito e misterioso, a maravilha e o sublime” (Teixeira, 2005, p. 15).

A possibilidade de um novo olhar sobre o mundo, conforme descrito por Teixeira (2005), parece ser uma abordagem solucionadora daquilo que Van den Berg (1965) chama de “vida medíocre”. Para o psiquiatra, a espiritualidade esquecida, sujeita o indivíduo a uma existência sem ideais, individualista e esvaziada de sentido. Argumenta-se que a grande obra da espiritualidade é justamente sensibilizar o sujeito para captar “o outro lado das coisas”, perceber aquilo que está sempre presente, mas escapa ao olhar desatento. Viver a experiência espiritual não é romper com o mundo e com a realidade envolvente, mas entrar em profunda comunhão com toda a realidade e ir sempre além (Teixeira, 2005). O romancista C. S. Lewis, descreve a vivência da espiritualidade cristã da seguinte forma: “eu acredito no cristianismo



como acredito no brilho do sol, não simplesmente porque eu o veja, mas porque, através dele, posso ver todas as outras coisas” (Lewis, 2017, p. 102). A perspectiva do romancista parece elucidar muito bem o entendimento de que, por meio da espiritualidade, pode-se pôr em contato muito mais profundo com a realidade. No mesmo sentido, Leonardo Boff e Frei Betto comentam que uma das experiências resultantes da espiritualidade é o mistério que:

(...) não se apresenta aterrador, como um abismo sem fundo. Ele irrompe como voz que convida a escutar mais e mais a mensagem que vem de todos os lados, como apelo sedutor para se mover mais e mais na direção de cada coisa. O mistério nos mantém sempre na admiração até o fascínio, na surpresa até a exaltação (Betto, Boff, p. 38, 2005).

O mistério move o sujeito a uma nova relação com a realidade. Uma relação mais permeada de sentido e significado. Por meio da experiência espiritual, é possível que o ser humano desenvolva uma existência mais plena, mais intencionalmente dirigida, é um “movimento subjetivo com o qual o homem se expõe além dos confins da própria existência terrena e da experiência fenomênica, com uma atitude de esperança, de busca e/ou de atribuição de sentido” (Aletti, 2012, p. 166). A espiritualidade é uma atividade do nosso espírito (Giovanetti, 2005) e designa toda vivência que tem potencial de produzir mudança profunda no interior do homem, conduzindo-o à integração pessoal e com outros homens.

É importante aqui, ressaltar algumas considerações a respeito do sentido possibilitado pela espiritualidade. Como assinala Paloutzian (2017): “nos níveis biológico e psicológico, os sistemas de sentido podem ser considerados amplas molduras mediante as quais as pessoas atentam e percebem estímulos; organizam os seus comportamentos; conceituam a si mesmas, os outros e as relações interpessoais; relembram o passado; e imaginam e antecipam o futuro” (Paloutzian, 2017, p. 33). Por causa do seu papel essencial em satisfazer a um número de demandas específicas, como de coerência, domínio e controle, redução de incerteza, identidade, respostas existenciais e orientações para o comportamento, é necessário para um funcionamento humano saudável, um sistema de sentido que funcione bem. Quando se compreende a importância do papel atribuído ao sentido, valoriza-se ainda mais a espiritualidade como uma essencial dimensão humana (Van den Berg, 1965).

A espiritualidade não é algo que ocorre para além da esfera do humano, mas algo que toca em profundidade sua vida e experiência, conforme constrói Van den Berg. É possível entender que 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. É possível, portanto, referenciar a experiência da espiritualidade enquanto movimento e busca do sentido



radical que habita a realidade (Teixeira, 2005). Koenig (2012) define a espiritualidade como a busca de cada sujeito por um propósito, um sentido para sua vida, sendo essa busca inerente ao ser humano, que pode ser encontrado através da relação do homem com o transcendental, seja o divino, a natureza, a arte, as relações sociais. É interessante refletir sobre os desdobramentos desse apontamento, pois isso permite a compreensão da espiritualidade como necessidade humana autêntica sem confiná-la à esfera do teísmo ou da religiosidade. Boff (1997), na mesma direção, designa a espiritualidade como o “mergulho que fazemos em nós mesmos” e, portanto, não implica nenhuma ligação com uma realidade superior. Conforme o que se propõe, até um ateu poderia possuir uma espiritualidade genuína.

Buscar despertar o setor espiritual tornado inconsciente pela sociedade moderna, e para além disso, cultivar a dimensão espiritual humana, é procurar deixar-se guiar na vida pelos valores e pelos significados. O espiritual nos permite fazer a experiência da profundidade, da captação do simbólico, de mostrar que o que move a vida é um sentido, pois só o espírito é capaz de descobrir um sentido para a existência. Boff (1997) comenta que: “pelo espírito captamos o todo e a nós mesmos como parte desse todo” (p. 56), e ainda: “a pessoa que criou espaço para a profundidade e para a espiritualidade mostra-se centrada, serena e pervadida de paz” (p. 58). A dimensão do espírito se volta à descoberta do que está no mais profundo do ser humano, manifesta-se na busca de valores profundos que regem o ser humano e, a partir dela, o indivíduo pode perceber que do seu íntimo emergem “apelos de compaixão, de amortização e de identificação com os outros” (Boff, 1997, p. 57).

À medida que o humano aprofunda o encontro consigo mesmo, com o seu centro, perceberá que a característica mais específica de sua condição espiritual é a abertura ao outro. Só quem cultiva a dimensão do espírito, vivenciando a espiritualidade, é capaz de descobrir que a vida não é um fechamento em si mesmo, mas uma abertura para o outro (Giovanetti, 2005, p. 139). Este entendimento é muito próximo ao que Van den Berg postula ao referenciar que a espiritualidade permite ao sujeito compreender seu lugar no mundo e, como consequência, entender seu valor, suas potencialidades e limitações, aceitar-se. E como consequência natural dessa auto-compreensão, o indivíduo está apto para se relacionar com outros de forma saudável e autêntica, afinal: “só é possível um relacionamento quando se conhece o próprio lugar” (Van den Berg, 1979, p. 79). A esse respeito, Frankl comenta: “Vejo o homem como um ser caracterizado pela auto-transcendência, aberto ao mundo, voltado para o sentido da vida e tendido ao encontro com outros seres humanos” (Frankl, 2007, p. 58).

Adota-se nesse artigo, portanto, a perspectiva possibilitada por Van den Berg, de que a espiritualidade é uma necessidade psicológica constitutiva de todo ser humano.



É algo tão básico e elementar como a necessidade de desenvolver a autoconsciência ou estabelecer relações saudáveis com os demais seres humanos. Consiste essencialmente em uma busca pessoal de sentido para o próprio existir e agir. Pode-se entender que justamente por isso, está unida à motivação profunda que nos faz crer, lutar, amar. Orienta-se para o porquê último da vida, mas sem – no entanto – fugir dos questionamentos e compromissos que a vida nos impõe, ajudando-nos a ter força para nos comprometermos com eles. A espiritualidade não é algo que se opõe ao que é material, corpóreo ou mundano; é algo encarnado no contexto real da vida de cada pessoa. Ela expressa o sentido profundo do que se é e se vive, de fato. O silêncio reflexivo e a atitude contemplativa, sem os quais a espiritualidade não pode vicejar, são experimentados na totalidade das circunstâncias temporais e espaciais do viver humano. O espiritual, assim compreendido, assume o corpo e permite que o sujeito ultrapasse o nível biológico e emocional de suas vivências (Valle, 2008).

Vale lembrar as palavras de Adélia Prado que traduzem o embate sempre presente quando se tenta trazer, para o domínio da linguagem, o inefável:

A experiência espiritual no cotidiano é sempre paradoxal, assim como a experiência mística, porque é uma tentativa de falar do inefável, daquilo que não pode ser dito e que não tem palavras. Então a peleja humana é essa: é dizer, tentar dizer uma coisa, que não pode ser dita por causa mesmo de sua natureza. O discurso da poesia é o discurso da mística (Prado, 1999, p. 19).

Quando se trata de assuntos concernentes à espiritualidade, é muito possível que ainda haja muita resistência, já que os agulhões do tecnicismo cientificista ainda são bastante presentes. Sob esse aspecto, as palavras proferidas pela poeta podem ajudar. Em suma, a espiritualidade é inerente ao ser humano e é válido afirmar também que, assim como Van den Berg (1979) postula: é impossível que o sujeito seja psicologicamente saudável ou maduro sem que seja também profundamente espiritual. O sentido da vida aparece como o elemento central da vida humana, e a espiritualidade é o cultivo desse aspecto da vida.

### **O retorno à espiritualidade**

A primeira versão de *Metablética*, publicada em holandês, data de 1956, e é muito importante compreender que o processo de secularização europeia, à época, já se apresentava a todo vapor. Van den Berg assume muita cautela em advogar Deus como entidade representativa da espiritualidade. Ao abordar, já no final de *Metablética*, a maneira através da qual a sociedade moderna põe de lado o milagre



(como representação da dimensão da espiritualidade), o autor cautelosamente se coloca:

(...) peço ao leitor a licença de me comportar como homem moderno, que nada sabe de Deus e, no entanto, estranha o milagre e procura um esclarecimento. Espero ser suficientemente ajuizado para não esgrimir logo com exclamações como estas: preconceitos antiquados, fábulas, mitos, metáforas, etc. Espero além disso, ser suficientemente psicólogo, para não me deixar enredar pela doutrina da projeção. Pretendo falar um pouco sobre o milagre, observando-o sob vários aspectos (Van den Berg, 1965, p. 193).

É claramente perceptível a tentativa de Van den Berg em apresentar uma abordagem que transmita credibilidade aos seus leitores, pertencentes a uma sociedade cética que banuiu a espiritualidade de sua realidade. O autor postula o milagre como a possibilidade de redenção de realidades sociais sofridas, marcadas pela dor e desesperança. O milagre é, para Van den Berg (1965), a “plenitude, a vitória final” (p. 210). Comenta que, por termos excluído Deus, nos vemos impedidos de desfrutarmos a realidade transcendente que permeia de sentido a existência. Ao fazer uma alusão aos campos de concentração nazistas, o autor narra imaginariamente a situação de um homem inocente pendurado pelas mãos num galho de árvore cuja pele foi cortada em tiras. A temperatura sobe, as moscas andam pelo corpo ensanguentado e o infeccionam. Depois de alguns dias, o homem está tornado em chaga purulenta. Ele ainda está vivo, e por crer numa realidade transcendente, reza e pede a liberdade. Mas nada acontece, nenhum vestígio de milagre. Van den Berg continua:

Não seria então possível que houvesse um milagre a menos na Bíblia e um a mais aqui, onde há um homem pendurado? Que sinal, aliás, aqui se daria? Imagine-se só: o homem que, há pouco, estava se contorcendo em dores atrozes, estaria agora no chão, são e salvo! Que sinal! Mas acreditar agora no milagre significa uma blasfêmia. Pois Deus já não o pode fazer. Não pode ajudar o desgraçado. Ou pode, mas não quer? É isto o que eu queria dizer quando falei em blasfêmia. Ele não o pode. Somos nós que lho tornamos impossível. É como se ele tivesse despedido e dito: já que eu não faço mais parte, vocês se arrumem; eu me retiro! Daí que nós nos ‘arrumamos’ com tão bom resultado. Daí que não acontecem mais milagres. Mas *aconteciam* (Van den Berg, 1965, p. 211).

De forma tragicamente poética, o autor holandês faz referência à maneira pela qual a sociedade ocidental moderna impossibilitou o milagre, a esperança, o transcendental que irrompe na realidade humana e traz sentido de vida. É uma blasfêmia, segundo o autor, no contexto em que vivia, possibilitar ao sujeito a dimensão da transcendentalidade. O sujeito descrito por Van den Berg não deveria



crer no milagre, nem orar ao seu Deus já que a sociedade lhe havia tirado esse direito.

Van den Berg delinea uma acurada perspectiva histórica acerca do momento vivido pelo Ocidente, em especial pela Europa, no momento em que escreve a maioria das suas obras. Seguindo seu método da psicologia histórica ou metablética, postula que, assim como a sociedade teve de reaver as dimensões humanas relegadas na época de Freud, deverá resgatar também a espiritualidade, já que se trata de uma esfera inalienável. O autor comenta que a sociedade deverá ser justa com a busca daqueles que sincera e insistentemente tem tentado reintegrar a espiritualidade às suas vidas. Nesse sentido, é bom fazer ecoar suas palavras e sua insistência e demonstrar brevemente como suas profecias acerca do retorno ao espiritual fazem total sentido e parecem deflagrar movimentos sociais recentes.

O sociólogo da religião, Peter Berger, dedicou-se, em sua obra denominada *O rumor dos anjos* (1997) a defender o retorno da sociedade contemporânea à espiritualidade. Berger (1997) defende que há uma:

(...) evidência generalizada de que a secularização não é tão abarcadora assim, como muitos pensaram, de que o sobrenatural, banido da respeitabilidade cognitiva por autoridades intelectuais, pode sobreviver em recantos e fendas ocultas da cultura. Mas nesta matéria não estão tão ocultas assim. Continua a haver manifestações bastante maciças daquele sentido do misterioso que o racionalismo moderno chama de superstição... Sejam quais forem as razões, números consideráveis do espécime do 'homem moderno' não perderam a propensão para o admirável, o misterioso, para todas aquelas possibilidades contra as quais legislam os cânones da racionalidade secularizada (p. 52).

Berger aponta assim que, apesar do processo de secularização é possível notar um retorno ou uma resistência da sociedade contemporânea à espiritualidade. O afastamento do sobrenatural do mundo moderno – e a conseqüente descentralização da espiritualidade como doadora de sentido – é ponto convergente entre os comentaristas contemporâneos da religião. Talvez a grande questão seja o quanto isso se deu e se dá em termos de mensurações, métodos e abordagens. Pois, “longe de ser um tema superado e/ou irrelevante para o mundo moderno, o fator religioso volta a exercer – senão simplesmente sustenta – um papel decisivo na maioria dos grandes processos sociais da atualidade” (Oliveira, Oliveira, 2012, p. 25). Peter Berger ilustra de forma bastante prática (e até bem-humorada) o processo pelo qual a modernidade passa e que tem permitido um retorno ao espiritual por parte da sociedade ocidental:

Pode-se admitir que há no mundo moderno um certo tipo de consciência que tem dificuldade com o sobrenatural (...). Poderíamos concordar,



digamos, com o fato de a consciência contemporânea ser incapaz de conceber anjos ou demônios. Ainda ficamos com a questão de saber se, talvez, anjos e demônios não continuam a existir, apesar desta incapacidade de nossos contemporâneos em concebê-los. Um traço (talvez literalmente) redentor da perspectiva sociológica é que a análise relativizadora, ao ser levada até suas últimas consequências, redobra-se sobre si mesma. Os relativizadores são relativizados, os desencantadores são desencantados – realmente, a própria relativização é de alguma forma liquidada. O que se segue não é, como alguns dos primeiros sociólogos do conhecimento temiam, uma total paralisia do pensamento. Antes, é uma nova liberdade e flexibilidade em fazer perguntas sobre a verdade (Berger, 1997, p. 76).

Ao propor a questão (representativa) sobre a existência de anjos e demônios, o sociólogo desvela uma dinâmica vivenciada pelos sujeitos contemporâneos. Aquilo que Berger referencia como o desencantamento dos desencantadores, tem como consequência o resgate da possibilidade de se conceber e de se viver o encanto.

Há, portanto, indícios claros de que a humanidade se volta – novamente – às questões espirituais. Há demonstrativos de que o esquecimento da espiritualidade não pode ser tolerado porque faz referência a uma dimensão constitutiva humana, portanto, inalienável. Assim como Van den Berg já assumia com tranquilidade, a despeito de todos os esforços modernistas impulsionados pelo cientificismo técnico, o fenômeno da espiritualidade parece reaparecer com mais força. Novamente, o sociólogo Peter Berger (1997) corrobora essa perspectiva ao escrever que “uma impressionante redescoberta do sobrenatural, nas dimensões de um fenômeno de massa, não está nos livros. Ao mesmo tempo, áreas significativas de sobrenaturalismo continuarão a se encravar na cultura secularizada” (p. 55). O que se constata, enfim, é que o sagrado não se afasta do horizonte da vida do sujeito, justamente porque é uma esfera essencialmente humana que necessita ser contemplada, argumentaria Van den Berg.

### **Considerações finais**

Lembro-me como se fosse ontem de um episódio bem interessante que ocorreu em sala de aula, no início da minha graduação em psicologia, pela Universidade Federal do Paraná. Uma das colegas, ao desejar introduzir o debate sobre a espiritualidade em sala de aula, recorreu a uma suposta pesquisa científica que haveria comprovado a presença do espírito na constituição fisiológica humana. Segundo o que argumentava, cientistas identificaram o espírito humano, assim como se detecta as partes internas do corpo por meio de um raio x, uma ressonância ou uma tomografia. Obviamente não desejo entrar no mérito dessa suposta pesquisa, jamais cheguei a verificar a procedência ou veracidade da informação trazida pela



colega, mas a representatividade do debate que ela desejou inserir me perseguiu durante todo o percurso acadêmico. Naquele momento, tentou-se conceder o *status* de “científico” à espiritualidade, a fim de que um debate ou uma reflexão sobre o tema fosse possível. De forma geral, o ambiente acadêmico não permite um debate sério sobre a experiência da espiritualidade ou religiosidade humanas (Pereira, Holanda, 2016, 2019). Na maior parte das vezes, o assunto é encarado de forma bastante desdenhosa o que, sem dúvida, reflete o espírito de uma modernidade questionável. A esse respeito é possível considerar as palavras de Lopez (2005):

O desconhecimento de estudos na área, aliado ao preconceito existente no meio acadêmico e científico contra as posições religiosas, consideradas pouco racionais, ingênuas e ultrapassadas, impede a discussão aberta do tema com professores e supervisores e termina por dificultar a elaboração e assimilação reflexiva das vivências espirituais. Conseqüentemente, o hiato entre as experiências pessoais e a linguagem profissional é grande e dificulta o estabelecimento de um diálogo interno e externo consistente (p. 153).

O cenário apresentado, aliado à experiência descrita em sala de aula, apontam para uma mesma direção: a negligência da consideração reflexiva acerca de uma das dimensões constitutivas do ser humano, a espiritualidade. Para além das dimensões biológicas e psicológicas, é possível atribuir ao humano a esfera noética ou espiritual. As perspectivas apresentadas no artigo possibilitam essa constatação. O sujeito deve ser visto de forma integral, sem ignorar nenhuma das dimensões que compõem o ser. É importante compreender que, independente da definição que se deseje atribuir à espiritualidade, advoga-se que não é justificável que o tema caia no esquecimento. Ainda mais num cenário social como o do Brasil em que a busca pelo cultivo da espiritualidade é intenso e assume as mais diferentes formas e expressões.

A Psicologia da Religião, área que mais deveria se aproximar da experiência da espiritualidade, desde a terceira década do século XX, não deixa de existir e de crescer, mas perde em reconhecimento acadêmico-científico, mantendo-se frequentemente na marginal. Freitas (2017) comenta que a Psicologia da Religião: “revestida de autoridade científica, frequentemente toma o religioso pelo psicológico, psicologiza e patologiza o religioso, pronunciando-se, embora de modo negativo e mesmo que indiretamente, sobre a realidade ontológica do transcendente” (p. 65).

Nesse contexto, as contribuições de Van den Berg se tornam ainda mais relevantes. De forma profundamente acadêmica e coerente, ancorado na tradição da psicologia fenomenológica, o psiquiatra holandês atribui o padecimento do sujeito moderno à negligência da espiritualidade, à ausência do milagre, à inconscientização do sagrado, que toca a vida humana de forma a torná-la relevante e significativa. Cabe à psicologia tudo o que faz referência à experiência humana; cabe aos



consultórios psicoterapêuticos a missão de proporcionar o reencontro entre as dimensões esquecidas ou negligenciadas, e o sujeito. A esperança é que, assim como Giovanetti (2017) reconhece:

Muitos estudiosos têm se debruçado sobre o papel da religião e da espiritualidade na vida humana e constatam que ela aparecerá agora como o espaço de articulação do sentido da vida, sentido esse que está sendo solapado pelo tipo de sociedade tecnocrata que cada vez mais se fortalece (p. 9).

Por fim, aponta-se como conclusão inevitável desse texto, o fato de que é perfeitamente possível admitir que cabe à psicologia versar, refletir, fazer contato com a espiritualidade enquanto dimensão e expressão humanas. É plausível reconhecer que o debate acadêmico e a prática terapêutica podem (devem?) se voltar a espiritualidade humana como dimensão constitutiva do ser humano. A psicologia – recomenda Van den Berg – deve assumir seu protagonismo no cuidado da saúde e bem-estar humanos e representar, destemidamente, o setor social cujo esquecimento produz a sociedade contemporânea.

## Referências

- Acker, L. (1966). Prefácio. Em J. H. Van den Berg. *O paciente psiquiátrico* (pp. 5-6). São Paulo: Mestre Jou.
- Aletti, M. (2012). A psicologia diante da religião e da espiritualidade: questões de conteúdo e de método. Em M. H. Freitas & G. J. Paiva (Orgs). *Religiosidade e cultura contemporânea* (pp. 157-190). Brasília: Universia.
- Berger, P. (1985). *O Dossel Sagrado – elementos para uma teoria sociológica da religião* (José Carlos Barcellos, Trad.). São Paulo: Editora Paulus. (Original publicado em 1969).
- Berger, P. (1997). *Um rumor de anjos. A sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural* (Waldemar Boff, Trad.). São Paulo: Vozes, 1997. (Original publicado em 1969).
- Betto, F. & Boff, L. (2005). *Mística e espiritualidade*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Boff, L. (1997). *Espiritualidade: um caminho de transformação*. Rio de Janeiro: Sextante.
- Comte-Sponville, A. (2007). *O espírito do ateísmo: introdução a uma espiritualidade sem Deus* (Eduardo Brandão, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 2006).



- Frankl, V. (1985). *Em busca de sentido: um psicólogo no campo de concentração* (Walter O. Schlupp, Trad.). São Leopoldo, RS: Editora Sinodal. (Original publicado em 1977).
- Frankl, V. (2007). *A presença ignorada de Deus* (Walter O. Schlupp, Trad.). São Leopoldo, RS: Editora Sinodal. (Original publicado em 1988).
- Freitas, M. (2017). Psicologia religiosa, psicologia da religião/espiritualidade, ou psicologia e religião/espiritualidade. Em M. R. G. Esperandio & M. H. Freitas (Orgs). *Psicologia da religião no Brasil* (pp. 61-75). Curitiba: Juruá
- Giovanetti, J. (2005). Psicologia existencial e espiritualidade. Em M. M. AmatuZZi (Org). *Psicologia e espiritualidade* (pp. 139-141). São Paulo: Paulus.
- Giovanetti, J. (2017). Prefácio. Em M. R. G. Esperandio & M. H. Freitas (Orgs). *Psicologia da religião no Brasil* (pp. 7-9). Curitiba: Juruá.
- Jover, E. & Nunes, M. (2005). Construção histórica da noção de adolescência e sua redefinição na clínica psicanalítica. *Imaginário*, 11(11), 15-33.
- Koenig, H. (2012). *Medicina, religião e saúde: O encontro da ciência e da espiritualidade* (Iuri Abreu, Trad.). Porto Alegre: L&PM Editores. (Original publicado em 2008).
- Lewis, C. (2017). *Até que tenhamos rostos: a releitura de um mito* (J. Camargo, Trad.). Viçosa, MG: Ultimato. (Original publicado em 2008).
- Lopez, M. (2005). A espiritualidade e os psicólogos. Em M. M. AmatuZZi (Org). *Psicologia e espiritualidade* (pp. 147-160). São Paulo: Paulus.
- Manganaro, P. (2004). Desenvolvimento da fenomenologia nos países baixos. *Memorandum*, 7, 8-17.
- Oliveira, G. & Oliveira, A (2012). Modernidade, (des)secularização, pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da religião. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAMP*, 2(1), 24-45.
- Paloutzian, R. (2017). Psicologia da religião na perspectiva global: lógica, abordagem e conceitos. Em M. R. G. Esperandio & M. H. Freitas (Orgs). *Psicologia da religião no Brasil* (pp. 25-45). Curitiba: Juruá.
- Pereira, K. C. L. & Holanda, A. F. (2016). Espiritualidade e religiosidade para estudantes de psicologia: Ambivalências e expressões do vivido. *Pistis & Praxis*, 8(2), 385-413.
- Pereira, K., & Holanda, A. (2019). Religião e espiritualidade no curso de psicologia: revisão sistemática de estudos empíricos. *Interação em Psicologia*, 23(2), 221-



235. Recuperado em 05 de maio, 2020, de <http://dx.doi.org/10.5380/psi.v23i02.65373>

Prado, A. (1999). Arte como experiência religiosa. Em M. Massimi & M. Mahfoud (Orgs). *Diante do Mistério* (pp. 17-32). São Paulo: Loyola.

Teixeira, F. (2005). O potencial libertador da espiritualidade e da experiência religiosa. Em M. M. Amatuzei (Org). *Psicologia e espiritualidade* (pp. 13-30). São Paulo: Paulus.

Valle, E. (2008). *Psicologia e experiência religiosa*. São Paulo: Loyola.

Van den Berg, J. H. (1965). *Metablética: psicologia histórica* (Francisco Van der Water, Trad.). São Paulo: Mestre Jou. (Original publicado em 1956).

Van den Berg, J. H. (1966). *O paciente psiquiátrico* (Miguel Mailet, Trad.). São Paulo: Mestre Jou. (Original publicado em 1955).

Van den Berg, J. H. (1979). *O que é psicoterapia* (Miguel Mailet, Trad.). São Paulo: Mestre Jou. (Original publicado em 1970).

Van den Berg, J. H. (1980). *Psicologia Profunda* (André Oliehoek, Trad.). São Paulo: Mestre Jou. (Original publicado em 1970).

Zanello, V. & Martins, F. (2010). O reencontro da clínica com a metáfora. *Psicologia em Estudo*, 15(1), 189-196. Recuperado em 08 de maio, 2020, de <https://doi.org/10.1590/S1413-73722010000100020>

Zohar, D. & Marshall, I (2000). *QS Inteligência espiritual. Aprenda a desenvolver a inteligência que faz a diferença* (Ruy Jungmann, Trad.). Rio de Janeiro: Record. (Original publicado em 1999).

### **Nota sobre os autores**

*Igor Storck* é graduado em Psicologia pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: [igstorck@gmail.com](mailto:igstorck@gmail.com).

*Adriano Furtado Holanda* é doutor em Psicologia, docente do Programa de Pós-Graduação em Educação e Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Paraná. E-mail: [aholanda@yahoo.com](mailto:aholanda@yahoo.com).

Data de recebimento: 29/07/2019

Data de aceite: 05/05/2020