Espiritualidade: contributos para uma clarificação do conceito

Resumo

Os estudos sobre espiritualidade têm proliferado, nestes últimos anos, no campo científico. Os investigadores tentam perceber em que medida é que ela afeta o comportamento humano, quer individual, quer coletivamente. A controvérsia reside, no entanto, em torno do constructo da espiritualidade e se este é ou não (in) dissociável de dois outros que remontam às suas origens conceptuais: os constructos da religião e da religiosidade. Com este artigo, pretendemos contribuir para uma clarificação daquele conceito, apontando os caminhos geradores de possíveis *consensus* capazes de abarcar distintas sensibilidades e ultrapassar a dispersão das definições que grassam os estudos, por forma a tornar os constructos mais consistentes, em prol da cientificidade das investigações nesta área.

**Palavras-chave:** espiritualidade; religião; religiosidade.

Spirituality: contributions to a clarification of the concept

Abstract

Studies on spirituality have increased in recent years ~~at~~ **in the** scientific field. Researchers try to understand to what extent spirituality affects human behavior, individually or collectively. The controversy lies, however, around the construct of spirituality and whether, or not, this is (in) separable of two other ones dating back to its conceptual origins: the constructs of religion and religiosity. This paper aims pointing out the possible paths of generating consensus that can encompass different sensibilities and overcome the dispersion of definitions that studies suffer, in order to bring more consistency to the constructs, ~~aiming~~ **on behalf of** the scientificity of the studies in this area.

**Keywords:** spirituality; religion; religiousness.

Introdução

Se é um facto que a espiritualidade começou a ser um dos tópicos abordados a partir da década de 60 do século XX (Barros Oliveira, 2007), certo é que, atualmente, com a Psicologia Positiva (Seligman, 2008) assiste-se a um *boom* de estudos nessa área, por aquel**a** incluir, nas vinte e quatro forças e virtudes (cujo exercício regular produz a emoção positiva e tornam a pessoa virtuosa), a Transcendência, da qual fazem parte a espiritualidade, o sentido de vida, a fé e a religiosidade.

É notório que o mundo secularizado em que vivemos em muito contribuiu para que houvesse uma reestruturação do papel e da função que a espiritualidade desempenhou durante séculos, imbricada que estava, anteriormente, na religião e na religiosidade.

Embora sob uma nova vestidura, a espiritualidade continua, ainda assim, a influenciar o comportamento humano, não só individual, mas também coletivamente. E, por isso, as Ciências Humanas e Sociais não podem ficar alheias a esta situação, ademais quando proliferam, cada vez mais, os estudos nesta área.

O enunciar de “novas” espiritualidades ou de várias formas de viver a espiritualidade, torna imperioso, todavia, que o constructo seja objeto de uma clarificação. Importa, antes de mais, que saibamos do que falamos, quando nos referimos à espiritualidade. Para isso, iniciaremos este nosso trabalho com uma incursão que vai desde as origens mais remotas da espiritualidade, da sua conceptualização, até à atualidade, para que possamos compreendê-la enquanto constructo, assim como as dificuldades que foram surgindo em torno do mesmo. **Sendo a maioria desses estudos oriundos dos Estados Unidos da América, e havendo uma grande dispersão dos mesmos, utilizámos como critério para apresentar a literatura atual, os estudos que, de forma sintética, agrupam os vários “tipos” de espiritualidade. Para abordar as já referidas dificuldades, reportar-nos-emos aos autores que têm vindo, de forma mais sistemática, a suscitar essa problemática.**

~~Partindo da literatura atual, pretendemos, por outro lado,~~ **Constitui nosso objetivo, no entanto, ir mais além do que a controvérsia que existe sobre os constructos da religião e da espiritualidade. Por isso, da leitura das publicações daqueles autores e, ainda, de outros que, mais recentemente, partem da análise dos estudos sobre a espiritualidade (para tentar encontrar referenciais comuns), apresentaremos** as propostas **que vão surgindo no meio académico para tentar ultrapassar aquela controvérsia. Conforme teremos oportunidade de constatar, essas propostas anseiam tornar-se** geradoras de um, há muito, almejado consenso **que dote os constructos de uma maior consistência, em prol da cientificidade dos estudos, sobretudo na área da espiritualidade.**

**Debruçar-nos-emos, igualmente, sobre aquestão, apresentando uma análise crítica sobre a mesma, dando, assim, o nosso contributo para que se alcance esse consenso.**

Evolução do conceito de Espiritualidade

As origens

Ainda que sem qualquer possibilidade de se poder precisar a origem e o desenvolvimento das crenças e práticas religiosas do ser humano**,** porque não é possível fossilizar as crenças e as ideias (Eliade, 1978), precisando o momento exato do seu surgimento, verificamos que há uma unidade profunda e indivisível na história espiritual e religiosa da humanidade. Ao recuarmos no tempo, encontramos dois marcos que assinalam uma viragem na História da Humanidade e que estão diretamente relacionados com a espiritualidade e **a** religiosidade do ser humano.

O primeiro **marco** situa-se no período pré-histórico**:** ~~e o segundo tem lugar ao longo do primeiro milénio a.C..~~  **q**uando o ser humano se ergueu nas duas pernas, adotando a postura ereta, passou a relacionar-se significativamente com o mundo: o espaço passou a estar organizado em torno de um centro – o corpo – que lhe permitiu distanciar-se em relação ao que o rodeava, observando o que estava à sua frente, atrás, à direita, à esquerda, em cima, em baixo. **Tal conduziu-o ao** ~~o que o conduziu ao~~ questionamento, tornando-o capaz de transcender a situação concreta. Só essa distância**,** em relação ao que ~~nos~~ **o** rodeia**,** é que permitiu, segundo May (1977), que o ser humano indagasse, que se questionasse e, uma vez impulsionado por este questionar-se, é que ~~o~~ ~~ser humano~~ **o mesmo** partiu à descoberta. ~~e,~~ **C**onsequentemente, colocou ao seu serviço o que o rodeava, fabricando objetos e ferramentas. ~~segundo Arendt (1995),~~ **A**o fabricar essas ferramentas, o ser humano construiu um mundo mais humano, inaugurando a sua identidade enquanto ser dotado de humanidade (Arendt, 1995). ~~Mas,~~ **A**inda que a construção de ferramentas pudesse ter, inicialmente, um valor utilitário, assegurando, juntamente com o domínio do fogo, a sobrevivência e o desenvolvimento da espécie humana, não deixou de produzir, também, um universo de valores mítico-religiosos**,** **o qual aparece** expresso nas crenças e mitologias que encontramos em torno daquelas mesmas ferramentas, existindo sérias probabilidades de o *Homo faber* ser, simultaneamente *homo* *religiosus* (Eliade,1978).

**O segundo marco histórico tem lugar ao longo do primeiro milénio a.C**.~~Uma~~ **com o surgimento de uma** nova matriz civilizacional ~~irá verificar-se, mais tarde, no decurso do primeiro milénio a.C.,~~ entre os anos 800-200 a.C.. Jaspers (2003) designa esse tempo como “tempo-axial”. Na China com Confúcio e Lao-Tse, no Irão com Zaratustra, na Grécia com vários filósofos **(**dos quais ganha particular destaque Sócrates**)**, na Índia inicialmente com a Tradição Védica e depois com Buda, na Palestina primeiramente com os profetas e depois com Jesus Cristo, acentua-se uma viragem na História da Humanidade: do cosmológico para o antropológico; do *mythos* para o *logos*. Surgem**, neste *tempo do eixo***, dois novos paradigmas ~~neste tempo do eixo~~: **(1)** o da Transcendência como razão ou *logos* presente no pensamento filosófico grego, que se manifesta como *Sophia* ou *Sapientia* **(**e **que** está associada à Contemplação, considerada a forma mais elevada do conhecimento**); (2)** ~~e~~ o da Revelação ou Fé do Povo de Israel **(que se encontra** plasmada na Palavra Bíblica**,** que é Palavra de Salvação**)**. Trata-se, em suma, de duas formas de conhecimento da Transcendência, uma, a razão, proveniente da filosofia grega e outra, a revelação, oriunda da tradição judaico-cristã, cuja estrutura é teocêntrica.

~~Destinadas~~ **Destinados,** aparentemente, a percorrer caminhos paralelos, afastando-se um do outro, aqueles dois paradigmas irão**, no entanto,** aproximar-se, direcionando um novo rumo na História da Humanidade. ~~Do~~ **É do** encontro, interação e interpenetração entre um e outro paradigma **que** nascerá, na Idade Média, o discurso filosófico-teológico cristão. ~~que~~ **Este** irá influenciar profundamente a cultura ocidental e, consequentemente, a conceção de espiritualidade, até ao advento da modernidade (Lima Vaz, 1999). Partindo do pressuposto de que a fé e a razão são elementos que fazem parte da sabedoria e que a fé ilumina a razão, a filosofia passa a ser conduzida em função da teologia e a verdade racional subordina-se à verdade revelada. Santo Agostinho (354-430 d.C.) e S. Tomás de Aquino (1227-1274 d.C.), arautos, respetivamente, da patrística e da escolástica, são dois nomes que influenciarão a conceção da espiritualidade medieval, destacando-se pelas linhas de pensamento filosóficas com que se identificam. Santo Agostinho, inspirado pelos “livros dos platónicos e depois de por eles ter sido levado a procurar a verdade incorpórea” (Santo Agostinho, **trad.** 2001), distingue duas formas de conhecimento**:** uma mutável e temporal - a que ocorre através dos sentidos (estes apreendem os objetos exteriores) **-** outra que é imutável e verdadeira e que ocorre através da iluminação divina **(**sendo, neste caso, o conhecimento alcançado através da alma**)**. Esta, sendo superior ao corpo, não só o anima, o vivifica, como procura a verdade, que é o próprio Deus. S. Tomás de Aquino, por sua vez, orientando-se mais para o mundo natural como criação de Deus, distingue a natureza da alma humana**,** das almas dos outros seres (da *alma vegetativa*, própria dos seres vegetais e da *alma sensitiva* inerente aos animais), por ser uma alma imaterial. S. Tomás de Aquino, inspirado em Aristóteles, vem afirmar que aquela se encontra unida ao corpo: este não pode existir nem viver sem a alma e, ainda que imortal, esta última, não tem uma vida plena sem o corpo. E, porque espiritual, a alma humana é imortal, contrariamente às almas dos outros seres (Freitas**,** 2004).

É neste contexto filosófico-teológico medieval que a palavra espiritualidade ganhará visibilidade. Como vocábulo, remonta, assim, ao período da patrística, e podemos encontr**á**-lo num texto de Pelágio (423-429) *De scientia divinae*: “*Age, ut in spiritualitate proficias*” que significa “Comporta-te do modo a progredir na espiritualidade” (Secondin, 2002, p. 28).

O Bispo de Avit, Viena, ainda no século V, por sua vez, endereçando uma carta ao seu irmão Apolinário, utiliza igualmente aquela expressão, *spiritualitate* e, no século VI, Dionísio, o Pequeno, ao traduzir o tratado *De opificio hominis* (Sobre a criação do homem), de Gregório de Nissa, “exprimiu o termo grego *pneumatiké* pelo latino *spiritualem viam* (alguns manuscritos, porém, registam *spiritualitatem*), explicando-o da seguinte forma «Consiste na perfeição da vida segundo Deus» (Secondin, 2002, p. 29).

É entre os séculos IX e XI que o termo *spiritualitas* se propaga, associado a uma vida segundo o Espírito de Deus, ou seja, tendo presente uma vida à luz da fé, dependente da graça divina. ~~sendo n~~ **N**os primórdios do século XII ~~que~~ o uso daquele vocábulo ~~se~~ torna**-se** mais frequente, ganhando outros sentidos: ~~seja~~ **(1)** como algo imaterial que está em oposição à matéria, a realidades temporais, tangíveis**;**~~seja~~ **(2)** “no âmbito da administração dos bens da Igreja (*vicarius in spiritualitate*), com significado, portanto, mais especificamente jurídico, em oposição a *materialitas*, que designa os bens temporais comuns.” (Secondin, 2002, p. 31)**; (3)** ~~seja,~~ em sentido filosófico, em contraposição a *corporeitas/corporalitas.*

É, todavia, o sentido **originário –** religioso **e** eminentemente cristão **-** que predominará: a espiritualidade ~~está~~ **como** dependente da Graça divina **encontra-se** presente no ser humano através do Espírito (Sopro) de Deus. **Para compreendermos melhor esta conceção, temos que trazer à colação** ~~tendo esta conceção a sua origem~~ ~~n~~o significado que foi atribuído *ad initio*, pela tradição judaico-cristã, à palavra *spiritus***,** na qual repousa etimologicamente a palavra espiritualidade. Esse significado originário é o mesmo das palavras *ruah* (do hebraico) e *pneuma* (do grego). A palavra *ruah* aparece, na Bíblia, no Antigo Testamento, como o vento, isto é, o ar em movimento, que possibilita a vida; como o ar da respiração, que sustenta e anima o corpo sendo, sobretudo, sinónimo do hálito de *Iahweh* (Deus)**,** através do qual o ser humano se torna um ser vivente, ou seja, ganha vida. No Novo Testamento**,** a palavra ***pneuma*** aparece com o mesmo significado de *ruah* ou seja como vento, ar, respiração, Espírito de Deus. Estes três conceitos - *spiritus*, *ruah* e ***pneuma*** - são distintos de outros três: *anima* (do latim) *nefesh* (do hebraico) e *psiquê* (do grego), que significam ***alma*** e correspondem à dimensão psíquica, afetiva, intelectiva, relacional do ser humano. Trata-se do centro vital da pessoa, uma realidade viva, que se constrói na relação com Deus, que é o princípio, o fundamento e a sustentação da vida. Distinguem-se, igualmente, dos termos *caro* (do latim), *basar* (do hebraico) e *sárx* (do grego) **-** que correspondem à ***carne***, ou seja à nossa realidade física, biológica e, como tal, exprimem a precariedade, debilidade e fragilidade do ser humano, numa palavra, a sua finitude **-** ~~e,~~ **apartando-se,** ainda, da palavra *sôma***,** que significa a corporeidade do ser humano através da qual este se relaciona com os demais e com o mundo que o rodeia.

De acordo com a antropologia judaico-cristã, o ser humano é um só, ainda que possa ser visto nesta tríplice dimensão: ***corpo*, *alma* e *espírito***. Como ***corpo*** que é, o ser humano relaciona-se, num plano horizontal, com os outros e com o mundo. Enquanto ***alma***, o ser humano é uma identidade na medida em que constitui o centro individual de consciência, aberto a uma relação, em sentido vertical, com Deus, que é ***espírito***.

De todas as dimensões apresentadas, a que se revela fundamental é a dimensão espiritual, uma vez que pressupõe a relação com Deus, e o que qualifica, em última instância, a vida humana, na sua interioridade (*anima/nefesh/psiquê*) e na sua fragilidade e finitude (*caro/basar/sárx*), é o sopro divino (*spiritus/ruah/pneuma*) que, para a tradição judaico-cristã, constitui o selo da imagem de Deus no ser humano. Esta visão tem como consequência o apelo à santidade e à perfeição, na medida em que o ser humano é portador do sopro de Deus, que é santo e perfeito. S. Paulo, na 1ª Carta aos Coríntios 6, 19, expressa metaforicamente esta conceção: “Não sabeis que o vosso corpo é o templo do Espírito Santo, que habita em vós, porque o recebestes de Deus, e que vós já não vos pertenceis?”

A busca de Deus e a procura da santidade acentuar-se-ão, por isso, e segundo esta conceção, ao longo de toda a Idade Média, tendo como mediadora a Igreja e a Religião. A semântica deste último vocábulo aponta**, *de per si,*** caminhos para a compreensão da espiritualidade que é herdeira dessa época histórica. De entre as aceções possíveis para a palavra *religio*, prevaleceu a de *re-ligare* que, significando unir, tornar a ligar, sublinha a relação entre o ser humano e Deus, sendo esta a etimologia adotada por S. Tomás de Aquino nos seus escritos. Representando o pecado original a privação da santidade e da justiça originais, a natureza humana, segundo S. Tomás de Aquino, encontra-se enfraquecida nas suas forças**,** apesar de estar destinada a um fim mais alto mesmo depois do pecado, este sim, contrário à Lei eterna. Por isso, torna-se necessário que a mesma se volte a ligar (*re-ligare*) a Deus, o que acontece através da *religio* (religião). Esta aparece definida como o conjunto de laços que unem o ser humano a Deus**,** por meio da sua atividade simbólica, da qual fazem parte a linguagem, os ritos e os gestos que lhe são próprios.

As vicissitudes históricas posteriores, trazidas pelo alvorecer da proclamação da racionalidade do indivíduo, levam à consequente afirmação, em Psicologia, do *Homo* *Psychologicus* que conduz à “morte de Deus” (Angerami-Camon, 2002), fruto de uma modernidade dessacralizadora e secularizante.

E, se é um facto que, ao longo da História, homens e mulheres se destacaram dos demais por uma vida mística**,** que influenciou gerações até aos nossos dias, certo é que, como afirma Secondin (2002, p. 32)**,** “a crise do «quietismo» (fins do século XVII) acarretou o descrédito do tema e, especialmente, de todo o sector da mística. Durante muitos anos, ‘espiritualidade’será sinónimo de esquisitice.”

Como consequência, o espiritual parte em busca de outras modalidades, ainda que revestidas de alguma laicidade (Vásquez, 2005), desembocando, nos finais do século XX e início deste século, numa recuperação da espiritualidade e do fenómeno religioso, o qual se expande e se expressa nas mais variadas formas**,** a ponto de se poder de se designar este fenómeno de ***nova onda mística*** ou uma ***neomística*** (Angerami-Camon, 2002**;** Secondin, 2002) que ~~respeitam~~ **respeita**, não apenas às pessoas individualmente consideradas mas, igualmente, a coletividades.

A atualidade

Forcades (2005) apresenta-nos três exemplos de espiritualidades contemporâneas: **(1)** espiritualidades terapêuticas**;** **(2)** feministas**; (3)** monásticas. As primeiras formas de espiritualidade, ~~também conhecidas como espiritualidades~~ *~~New Age~~*partem do sujeito individualmente considerado **e da vivência do momento presente**. Inúmeras ofertas inundam o mundo ocidental para propor à pessoa a reconciliação consigo mesmo, sanando as suas dúvidas, os seus medos, as suas angústias, as suas ambiguidades. Num primeiro momento, a medicamentação substitui a espiritualidade, sendo que, a partir dos anos oitenta, no século passado, ~~como fenómeno reativo,~~ aumenta a procura das medicinas alternativas, as quais irão redundar nas espiritualidades *New Age*.~~ou terapêuticas~~ **Estas** ~~que~~ irão mesclar-se**, entre outras,** com algumas das premissas do budismo ocidental. **Incluem, assim, uma variedade** **de práticas esotéricas e de crenças, fundindo tradições, religiões e culturas diferentes (Forcades, 2005;** **Secodin, 2002; Stucliffe & Gilhus, 2014). Se bem que a designação *New Age* tenha caído atualmente em desuso e o fenómeno não tenha muita visibilidade nas sociedades atuais, o mesmo vem proliferando, paulatina e silenciosamente, captando a atenção dos investigadores (Stucliffe & Gilhus, 2014).** As segundas formas de espiritualidade, ~~subdividindo-se~~ **subdividem-se** em espiritualidades feministas para a igualdade e em espiritualidades para a diferença**.** ~~apresentam como traços gerais os seguintes~~ **N**o primeiro caso, ~~não existe uma natureza feminina e outra masculina e cada indivíduo, independentemente do seu sexo e, por isso, estas formas de espiritualidade~~ situam-se numa linha de “combate” aos estereótipos entre o masculino e o feminino **como naturezas distintas do ser humano e,** no segundo caso, ~~trata-se~~ **apesar** de reconhecer**em** as diferenças entre feminilidade e masculinidade**,** ~~mas em que~~ aquela ~~sendo considerada enquanto tal,~~ não **assume** uma posição de subordinação em relação a esta. As espiritualidades ditas feministas são vividas, **sobretudo,** valorizando a experiência pessoal e colocam uma série de questões pondo em causa, por exemplo, a linguagem, no masculino, que é utilizada no seio da religião, bem como a forma como a mesma se estrutura institucionalmente, uma vez que os cargos investidos com poder sagrado ou com representatividade se encontram destinados exclusivamente aos homens (Forcades, ~~p.~~2005; **Villiers, 1999**). Por fim, as terceiras formas de espiritualidade **– monásticas -** são oriundas das religiões existentes e pressupõem a vivência comunitária, a oração silenciosa, a vida de interioridade. No presente, encontram-se dois movimentos antagónicos ao nível das chamadas espiritualidades monásticas: há mosteiros que estão abertos a receber jovens que, dentro de uma espiritualidade mais na linha *New Age***,** a eles recorrem **(**como meio de encontrar a paz interior que buscam**)** e aqueles que, num movimento oposto, cerram fileiras, mantendo-se numa linha mais conservadora (Forcades, 2005).

Hill et al. (2000), por sua vez, ~~partem~~ **partindo** da revisão de literatura feita por Spilka, **em 1993,** ~~(1993)~~ ~~para apresentar~~, **apresentam** sinteticamente, as três categorias em que os vários entendimentos contemporâneos sobre a espiritualidade se agrupam: **(1)** uma espiritualidade orientada para Deus onde o pensamento e a prática se baseiam em teologias, ampla ou restritamente concebidas; **(2)** uma espiritualidade orientada para o mundo, salientando uma relação única com a ecologia e a natureza; **(3)** uma espiritualidade humanista (ou orientação para as pessoas), acentuando o potencial e a realização humanos.

Davis, Hook, e Worthington (2008); Worthington e Aten (2009); Worthington, Hook, Davis, e McDaniel (2011), para além de defenderem aqueles três tipos de espiritualidade que designam, **respetivamente,** por **(1)** espiritualidade religiosa**;** **(2)** espiritualidade ligada à natureza**;** **(3)** espiritualidade humanista, defendem um quarto tipo de espiritualidade: ***a espiritualidade cósmica***. A primeira, segundo aqueles autores, envolve um sentido de proximidade e ligação ao sagrado, tal como é descrito por uma qualquer religião (e.g. Cristianismo, Islamismo, Budismo), sendo um tipo de espiritualidade que promove uma aproximação a um Deus particular ou a um Poder Superior. A segunda, envolve um sentido de proximidade e ligação ao meio ambiente e à natureza. A terceira, está direcionada para a humanidade, desenvolvendo um sentido de ligação a um grupo geral de pessoas e envolvendo, normalmente, sentimentos de amor, altruísmo ou reflexão. Por último, a quarta, a espiritualidade cósmica, reporta-se à ligação com toda a Criação. Este é um tipo de espiritualidade que é experienciada não só através da meditação, mas também através da contemplação da magnificência da Criação (Worthington, Hook, Davis & McDaniel, 2011)**.**

No que respeita à ligação com a Natureza, Ashley (2007) denomina-a de *wilderness spirituality*, realçando o facto de as paisagens naturais serem geradoras de profundas conotações afetivas e espirituais**,** ~~E,~~ **ainda que** ~~se~~ reconheça a complexidade e a multidimensionalidade da relação entre as pessoas e os lugares, a Natureza, na sua *wilderness*, ou seja, na sua imensidão, na sua infinidade ~~(Ashley, 2007)~~.

Perante este enunciar de espiritualidades, torna-se pertinente indagar se estaremos face a distintas espiritualidades ou apenas perante diversas formas ou modalidades de espiritualidade. Vásquez (2005) responde a esta questão dizendo que**,** sendo ~~a espiritualidade~~ apenas uma, ~~ela~~ **a espiritualidade** está dependente da atitude do sujeito pelo que assume diferentes formas traduzidas numa pluralidade de expressões e modalidades socioculturais a que não são estranhos outros fatores contextuais (Vásquez, 2005). ~~No~~ Hill et al. (2000) afirma**m** que a espiritualidade deve ser olhada como um constructo multidimensional, sendo reiterado por Meezenbroek et al. **(2012).**

Para Angerami-Camon (2002), o que está aqui presente é a própria dimensão espiritual do ser humano e a própria condição humana, uma vez que aquela está imbricada nessa condição. Piedmont e Leach (2002) assumem uma posição similar quando defendem que a espiritualidade é uma qualidade dos indivíduos que transcende a cultura e o contexto.**Trata-se, assim, de** um aspeto universal da experiência humana já que atravessa diferentes sociedades e culturas, ao longo dos tempos, fazendo parte da experiência vital do ser humano (**Fisher, 2011**; Piedmont & Leach, 2002).

Definindo a espiritualidade de uma pessoa como o seu caráter ou forma de ser espiritual, Casaldáliga e Vigil (1992) afirmam que a mesma é suscetível de ser medida, avaliada. Esta última afirmação ganhou sustentação no campo científico a partir do momento em que as Ciências Humanas canalizaram o seu interesse para o tópico da espiritualidade, numa tentativa de perceber em que medida é que aquela afeta o comportamento humano, quer individual, quer coletivamente.

Dificuldades na definição do conceito

Apesar de a religião continuar a ser a fonte onde muita gente busca o sentido para a sua vida (Hood, Hill**,** **&** Spilka, 2009), a verdade é **que** o mundo secularizado em que vivemos contribuiu**,** seguramente**,** **não só** para uma reestruturação do papel e da função que a mesma desempenhou durante séculos, mas também para que emergissem as novas formas de **vivência da** espiritualidade de que demos conta. **A questão que se coloca é a de saber quais as consequências que tal acarreta para** ~~A questão~~~~coloca-se agora ao nível~~ **a** ~~da~~ consistência~~, ou não,~~ dos ~~vários~~ constructos **e** se os mesmos são (in) separáveis. ~~questão~~ ~~que não se tem revelado pacífica~~, **o que,** no seio académico, **tem suscitado uma reflexão e algumas críticas, revelando que a questão não é pacífica**. Hood et al. (2009), entendem que o Ocidente, deixando-se cativar, nas últimas décadas, pelo vocábulo espiritualidade, vulgarizou a utilização do mesmo em substituição do termo “religião”, ~~tendo sido,~~ **o que é perfilhado por** ~~segundo~~ Paloutzian e Park (2005) **os quais referem que foi** a preocupação em separar o constructo da espiritualidade dos restantes – religião e religiosidade – que, nos últimos anos, teve como consequência um proliferar de definições de uns e de outros. Hill et al. (2000) atribuem essa situação ao que apelidam de recente cisma causado pelo fenómeno da secularização que afetou a perceção do divino, opondo ~~esses~~ **os** dois constructos: **o da religião e o da espiritualidade.**

~~Zinnbauer e Pargament (2005, p. 27)~~ **R**ealçando a oposição que tem sido feita entre os constructos, **Zinnbauer e Pargament (2005, p. 27)** afirmam que «os exemplos mais flagrantes são os que colocam a religiosidade como substantiva, estática, institucional, objetiva, baseada em crenças, “má”, em oposição a uma espiritualidade funcional, dinâmica, pessoal, subjetiva, baseada na experiência, “boa”». No mesmo sentido, Smith (2007, p. 17), salienta o facto de a espiritualidade aparecer caracterizada com uma “linguagem dinâmica, ampla e de convívio” e a religião com “uma linguagem estreita, axiomática e restritiva”.

A investigação conduzida por Hyman e Handal (2006) levou à conclusão de que a relação exata entre religião e espiritualidade parece ser ainda pouco clara, tendo aqueles investigadores inferido que poderemos, ou não, estar perante o mesmo constructo, constructos diferentes**,** ou que um e outro poderão estar relacionados. No mesmo sentido**,** Koening (2008**a**) dá conta do resultado do estudo feito a 838 pacientes a quem foi pedido que se autocaracterizassem como sendo religiosos, espirituais, ambos ou nenhum. Cerca de 90% dos respondentes assinalaram como sendo ambos – religiosos e espirituais. Koening (2008**a**) alerta, por isso, para os perigos que se corre ao ter-se alargado, nos últimos anos, o significado do termo espiritualidade de forma a incluir-se naquele os conceitos próprios da psicologia positiva como *meaning* e *purpose*, *connectedness*, *peacefulness*, *personal well-being* e *hapiness*. Segundo aquele autor, passou, não só a incluir-se, na espiritualidade, aspetos ~~– seculares –~~ **seculares** que, ~~não só~~ não têm nada que ver com a religião, ~~como~~ **mas** também se arredou esta, completamente, daquele **outro** conceito (Koening, 2008**a**).

Zinnbauer et al. (1997), por sua vez, chamando a atenção para o facto de se estar a colocar em causa a compreensão dos conceitos e a sua consistência, alertam para as consequências dessa variedade de conceptualizações: **(1)** a dificuldade em saber o significado que investigadores e participantes atribuem aos mesmos**;** **(2)** o prejuízo que a falta de consistência acarreta para os estudos científicos, designadamente o facto de não se poderem retirar conclusões gerais a partir das investigações que se realizam.

Analogamente, **outros autores** ~~Zinnbauer e Pargament (2005) Hyman e Handal (2006)~~**~~;~~** ~~Smith e Louw (2007)~~**~~;~~** ~~Smith (2007);~~ **(Hyman & Handal, 2006; Smith, 2007;** **Smith & Louw, 2007; Zinnbauer & Pargament, 2005)** chamam a atenção, não só para o facto de a religião e **de** a espiritualidade serem conceptualizadas, definidas e usadas das mais variadas formas, mas também para a circunstância de ~~existirem~~ **existir** um número infindável de instrumentos para as medir, instrumentos esses que se fundamentam nas mais diversas teorias e *designs*, e cujas escalas não têm, na sua maioria, o seu conteúdo validado.

Mais recentemente, Oman (2013) alerta-nos para esta problemática, apresentando-nos uma síntese do conjunto de definições, passadas e presentes, dos constructos da religião e da espiritualidade, utilizadas em diferentes contextos académicos (que vão desde a Teologia, passando pela Psicologia, Psiquiatria, Medicina, Enfermagem e Saúde), desde o início do século XX até ao ano 2008/2009, apelando para a necessidade de tornar o constructo da espiritualidade mais consistente, em prol da sua cientificidade.

Em busca de consensus

Concordando os investigadores que é premente um consenso em torno dos constructos da espiritualidade, da religião e da religiosidade, vão surgindo alguns referenciais comuns, sobretudo ao nível dos constructos da religião e da religiosidade.

Quanto ao primeiro, podemos sintetizar como aspetos mais comummente aceites, qualquer que seja a religião e ainda que esta varie de cultura para cultura, os seguintes: a sua organização/instituição, as crenças, a doutrina, os rituais, a tradição, os aspetos sociais e comunitários, a sua exteriorização pública, o código de conduta moral **(pessoal e social).** ~~- pessoal e social -, aspetos sociais.~~ **O constructo** ~~podendo~~ **pode** abranger o sobrenatural, o não-natural, o teísmo, o deísmo, o ateísmo, o monoteísmo, o politeísmo e, em ambos os casos, divindades finitas e infinitas, caracterizando-se como a procura do sagrado que ocorre objetivamente **(Hill et al., 2000; Hinde, 1999; Hood et al., 2009; Hyman & Handal, 2006** ~~Zinnbauer et al., 1997~~; ~~Hinde, 1999;~~ ~~Hill et al., 2000~~; **Koening, 2008a, 2008b; Koening, King, & Carson, 2012; Pargament & Mahoney, 2002; Smith, 2007; Zinnbauer & Pargament, 2005; Zinnbauer et al., 1997).** ~~Hyman e Handal, 2006~~; ~~Smith, 2007~~; ~~Koening, 2008~~; ~~Hood et al. 2009~~).

Relativamente à religiosidade, a mesma apresenta-se como pública, social e institucional mas pode, igualmente, assumir uma vertente mais privada e individual, sendo que está associada, num e noutro caso, a práticas religiosas, podendo essas práticas valerem como um fim em si mesmo ou para outros fins, distinguindo-se, respetivamente, entre religiosidade “intrínseca” e “extrínseca”, quando, no primeiro caso, a pessoa vive a religião e, no segundo caso, a pessoa usa (serve-se) da religião para os seus próprios fins (Alport **&** Ross, 1967; Koening, 2008**a**).

Já quanto ao constructo da espiritualidade, a questão não se revela tão pacífica no que respeita à sua definição, nem tão pouco quanto ao seu enquadramento.

De entre os autores que defendem que a espiritualidade tem um campo específico que é o da religião, encontra-se Zinnbauer et al. (1997). **Embora** ~~pois embora~~ reconheçam que os constructos sejam distintos, **aqueles autores** entendem que eles estão relacionados. ~~e, além disso, tal~~ **Incluir a espiritualidade na religião** justifica-se, ~~no seu~~ **no** entender **de Zinnbauer et al. (1997), por dois motivos:** ~~porque se~~ **(1)** dá**-se** continuidade a uma longa tradição de estudos; **(2)** evita-se a dicotomia entre a religião e a espiritualidade. ~~sendo que a~~ **Para aqueles autores, a** religião~~, para aqueles autores,~~ inclui ambos os aspetos: o pessoal e o institucional; o tradicional e o progressista~~; o útil e o prejudicial~~ **pelo que, a sua amplitude permite** ~~e evita-se o perigo de restringir demasiado o campo permitindo, simultaneamente,~~ a inclusão ~~de~~ **das** várias mudanças culturais, muitas delas efémeras.

Num sentido próximo ao referido, Koening (2008**a**), perfilhando a definição de espiritualidade de Hufford, “como uma relação pessoal com o transcendente” e a de religião como “os aspetos comunitários da espiritualidade” (Hufford citado por Koening 2008**a**, p. 16), entende que devemos trazer novamente a definição para as suas origens, na religião, seja ela tradicional ou não tradicional, porquanto **(1)** torna-se mais fácil medir um conceito só; **(2)** as raízes históricas da espiritualidade estão associadas à religião ou ao sobrenatural **(**pressupondo, por isso, sempre, uma linguagem religiosa e, como tal, uma ligação à religião**)**; **(3)** o conceito de religião, tal como é por si defendido, é um conceito suficientemente abrangente pois inclui**, não só** expressões tradicionais e não tradicionais, crenças pessoais e privadas **(**atividades que não estão condicionadas a aspetos organizacionais e institucionais**)**, ~~e, ainda,~~ **mas também** a procura ou busca do Sagrado ou Transcendente (Koening, 2008**a**). Segundo este autor, toda e qualquer atividade que não tenha nenhuma ligação à religião ou ao sobrenatural, quando muito, poderá ser intitulada de “humanista” e não de espiritualidade *stricto sensu* uma vez que, no seu entender, há que distinguir a espiritualidade propriamente dita das suas consequências~~, por exemplo,~~ **(e.g.** quando as pessoas falam, entre outros aspetos, em paz interior, ligação com os outros, conforto, estão a falar, não da espiritualidade em si, mas sim do resultado da prática espiritual**)**.

Outros autores, porém, procuram enquadrar os constructos, sobretudo o da espiritualidade, de uma forma mais abrangente. Smith (2007), entendendo que se deve conceptualizar os constructos da espiritualidade e da religião/religiosidade dentro de um quadro que possa evitar os obstáculos empíricos com que os investigadores se têm debatido, faz uma proposta que, no seu entender, nos conduz a um caminho de convergência e congruência, a partir dos escritos de **Wilber, datados de 1999, 2005** e dos seus constructos de *translation* e de *transformation*. Aquele autor advoga, a favor da sua tese, que o primeiro constructo de Wilber, *translation*, pressupondo um movimento horizontal do ***self*** pelo qual “a crença nos mitos e nos rituais fortifica e defende a pessoa da angústia que lhe é inerente e das dúvidas existenciais da condição humana” (Smith, 2007, p. 15), confere a necessária legitimidade às crenças de cada pessoa e à sua visão do mundo, enquanto o segundo constructo, *transformation*, como movimento vertical que pressupõe uma abordagem holística através da qual “a pessoa é unificada e integrada numa experiência fenomenológica profundamente aberta e transcendentemente compassiva e presente” (Smith, 2007, p. 15), confere a verdadeira autenticidade a essas mesmas crenças pessoais e à visão do mundo que cada um tem.

Uma outra proposta surge de Rovers e Kocum (2010) e vai no sentido de ser desenvolvido um modelo holístico de espiritualidade a partir dos aspetos que **os autores** consideram serem os mais similares nas várias definições que existem ~~do~~ **no** constructo. Concebendo a espiritualidade “como a força motriz que dá sentido, a estabilidade e propósito/sentido à vida através do parentesco com dimensões que transcendem a pessoa” (Rovers & Kocum, 2010, p. 17), salientam que essas dimensões são três: **(1)** *a fé* (aqui inclui-se a espiritualidade teísta ou a crença num Deus/deuses ou num ser transcendente), **(2)** *a Esperança* (situa-se ao nível de uma espiritualidade existencial e de sentido/preenchimento/propósito de vida); **(3)** *o Amor* (como a vertente comunitária da espiritualidade englobando, ainda, a ligação, a relação e o amor ao próprio, aos outros e ao mundo). Estas três dimensões têm-se revelado convergentes nos vários estudos, sendo ~~aquelas~~ **as** que, segundo aqueles autores, nos apontam o caminho**,** não só na direção de uma definição comum de espiritualidade mas, igualmente, no sentido da criação de um instrumento de medida mais englobante para a mesma. E**,** por isso, propõem um modelo concebido a partir destas três dimensões, em cuja avaliação o mesmo assenta ~~e que,~~ **o qual,** segundo aqueles autores, tem a vantagem de apresentar uma definição ampla de espiritualidade, permitindo a sua aplicabilidade em investigações grandes e heterogéneas (Rovers & Kocum, 2010). Muito próximo deste modelo holístico, encontra-se Ross (1995), que perfilha a definição de dimensão espiritual apresentada por Renetzky, em 1979, a partir de três grandes componentes: **(1)** a necessidade de encontrar sentido, razão e preenchimento na vida; **(2)** a esperança/vontade para viver; **(3)** a fé em si mesmo, nos outros ou em Deus.

Na tentativa de encontrar um protótipo amplo, dentro do qual a espiritualidade possa ser conceptualizada**,** Piedmont (1999a, 1999b, 2001, 2004, 2007) vê-a como uma fonte intrínseca de motivação o que, no seu entender, a torna num constructo estável ao longo do tempo. Apresentando como argumentos para que assim seja, entre outros, os que, sumariamente, apresentamos:

- A espiritualidade não surge de quaisquer práticas religiosas específicas, ao invés, representa a matéria-prima a partir da qual surge a religiosidade e, como tal, os comportamentos religiosos;

- É uma qualidade singular que transcende a cultura e o contexto, sendo, por isso, uma feição característica universal do ser humano;

- Apresenta-se como um traço idêntico a um dos fatores da personalidade mas não se encontra mediatizado por esta, representando antes um aspeto do funcionamento psicológico que se tem vindo a revelar independente dos restantes cinco fatores da personalidade;

- Tem o seu suporte em vários estudos empíricos levados a efeito, designadamente os de Piedmont (1999a, 1999b, 2001, 2004), entre outros, ~~tendo esses estudos~~ assumindo**, esses estudos,** uma vertente transcultural (~~Piedmont & Leach, 2002; Dy-Liacco, Kenned, Parker & Piedmont, 2005; Piedmont, Ciarrochi, Dy-Liacco, & Williams, 2009~~) **(Dy-Liacco, Kennedy, Parker & Piedmont, 2005; Piedmont, Ciarrochi, Dy-Liacco, & Williams, 2009; Piedmont & Leach, 2002).**

**Meezenbroek et al. (2012)**, a partir da análise que fizeram a mais de oitocentos artigos que recolheram, propõem uma definição de espiritualidade **(**que consideram ser suficientemente abrangente para cobrir as várias dimensões encontradas nos estudos, que foram objeto daqueles artigos**)** ~~e~~ que refletisse as experiências, quer das pessoas de diferentes origens religiosas ou seculares, quer das muitas pessoas que, na cultura atual ocidental, buscam “a profundidade e o sentido da vida, a partir de experiências pessoais e *insight*, ao invés de o fazerem com base em regras externas, normas e expectativas” **(Meezenbroek et al., 2012, p. 338)**. Assim, definem espiritualidade como “o esforço e a experiência de ligação que cada pessoa tem consigo própria, com os outros, com a natureza e com o transcendente” **(Meezenbroek et al., 2012, p. 338)**, sendo que, neste último caso, se inclui tudo o que está para além do que é humano, tal como o Universo, a realidade transcendente, o Poder Supremo e Deus. O termo *Connectedness*, aqui traduzido por “ligação” parece ser, no entender dos autores, o que melhor engloba os vários aspetos que aparecem evidenciados nas questões da espiritualidade para cada ser humano~~:~~ **Assim,** na ***ligação consigo próprio*** **incluem** a autenticidade, a harmonia e a paz interiores, a consciência, o autoconhecimento, a procura do sentido para a vida ~~englobam-se, na perspetiva dos autores, na ligação consigo próprio~~; **na *ligação aos outros*** ***e à natureza*** **abrangem** a compaixão, o cuidar, a gratidão, o espanto/deslumbramento, ~~incluem-se na ligação aos outros~~ ~~e à natureza~~ e, por último, **na *ligação ao Transcendente* abarcam** a contemplação, a esperança, a sacralidade e a adoração do Transcendente ou, ainda, as experiências transcendentais~~, fazem parte da ligação ao Transcendente~~ ~~(Meezenbroek et al., 2010).~~ **(Meezenbroek et al., 2012)**

Mais recentemente, Oman (2013), defendendo que, quer a religião, quer a espiritualidade, devem ser consideradas como conceitos que são da mesma família e, por isso, são semelhantes, aponta-nos caminhos no sentido defendido por Molendjick, em 1999. Advogando que cada um dos constructos pode ser definido por *clusters of features* e que ambos se apresentam como fortes candidatos a serem *prototype concepts,* defende que a definição a adotar está dependente e encontra-se ao serviço de cada investigação. Segundo aquele autor**,** a questão a colocar “não deve ser «qual é a definição correta?» mas antes «qual é a melhor e mais adequada definição para aqueles dados e tópicos específicos, para aquele contexto?» ” (Oman, 2013, p. 25).

~~Aquele autor deixa, ainda, o seguinte alerta: “um académico ou investigador deve escolher não só~~ **Torna-se, por isso, necessário que cada investigador opte pela** ~~uma~~ definição que seja apropriada **ao seu estudo,** ~~para o problema que tem em mãos, mas deve saber utilizá-la bem” (Oman, 2013, p. 29). E, por isso, este autor apresenta-nos alguns recursos, chamando especial atenção para~~ **a partir de** ~~as~~ três amplas abordagens que **Oman (2013)** considera serem as orientadoras para qualquer principiante nestas lides: **(1)** a religião e a espiritualidade como um processo de procura **(na linha do preconizado por Hill et al., em 2000; Pargament, em 1997, 2007; Zinnbauer & Pargament, em 2005**); **(2)** o desenvolvimento espiritual como uma capacidade inerente de autotranscendência **(defendida por Roehlkepartian et al., em 2006)**; **(3)** uma religião, múltiplas espiritualidades **(abordagem de Koening, 2008a e Koening et al., 2012).** ~~(Oman, 2013). A primeira, conforme refere o autor, situa-se na linha do preconizado por Hill et al., 2000; Pargament, 1997, 2007; Zinnbauer & Pargament, 2005 e tem como vantagens englobar uma mistura de abordagens ditas substantivas e funcionais, permitindo a distinção entre diferentes graus de incorporação de uma busca do sagrado e abarcando, ainda, a polarização da religião como um meio e um fim. A segunda, que foi defendida por Roehlkepartian et al., em 2006, é dotada de flexibilidade e aplicabilidade teológica dentro e fora das tradições religiosas, estreitando a ligação entre o desenvolvimento espiritual e a autotranscendência. A terceira, partindo da abordagem de Koening (2008) e Koening et al. (2012), tem o benefício de definir a espiritualidade de um ponto de vista muito pragmático, reconhecendo as suas dimensões sociais além de que define a religião de uma forma muito específica (Oman, 2013). Estas abordagens não estão no entanto, isentas de algumas limitações, que Oman (2013), na análise crítica que faz das mesmas, reporta. Assim, no que respeita à abordagem que vê a religião e a espiritualidade como um processo de procura, Oman (2013) considera que a sua limitação reside no facto de ser uma abordagem que se apresenta como dissonante da posição dos autores que veem a religião como um conceito mais estreito do que o da espiritualidade, excluindo, além do mais, todos aqueles que se autointitulam como~~ *~~spiritual but not religious~~* ~~(Oman, 2013, p. 39). A abordagem o desenvolvimento espiritual como uma capacidade inerente de autotranscendência, por seu turno, apresenta a desvantagem de utilizar a expressão~~ *~~embedded in something greater~~* ~~(Oman, 2013, p. 40), que é pouco explícita, correndo-se o risco de abarcar uma comunidade civil, um~~ *~~gang~~* ~~ou uma corporação multinacional. Por último, a abordagem uma religião, múltiplas espiritualidades apresenta como limitação o facto de incluir o ritual como algo sem o qual não existe religião, ao invés de considerar o mesmo como uma característica que pode, não só ter lugar de forma reduzida, como até estar ausente. Além disso, à semelhança do que sucede com a primeira abordagem, não dá resposta às formas de vida que se têm vindo a afirmar como espirituais mas não religiosas (Oman, 2013).~~

Paloutzian e Park (2013), **por seu turno,** ~~salientando a vastidão, a riqueza, a variedade e as próprias contradições que existem, algumas vezes, no comportamento humano religioso, sugerem que a investigação em psicologia tem que ser, sobretudo, uma aliada de outras áreas científicas, como sejam a Antropologia, a História, a Neurociência, a Biologia, a Sociologia, a Linguística, a Religião, que estudam, igualmente, a religiosidade e a espiritualidade de diferentes formas e que, por isso, revelam-se capazes de prestar uma válida colaboração, partilhando o seu conhecimento específico. Defendem, em consequência na linha de posições assumidas anteriormente,~~ **propõem** um paradigma multidisciplinar (MIP – *The Multilevel Interdisciplinary Paradigm*) **que envolva distintas áreas científicas para além da Psicologia, como sejam a Antropologia, a História, a Neurociência, a Biologia, a Sociologia, a Linguística, a Religião**. **Justificam este seu modelo em virtude de estas áreas científicas estudarem, tal como a Psicologia, a religião, a religiosidade e a espiritualidade, ainda que o façam sob o seu prisma. Como tal, poderão dar um contributo válido para a compreensão do fenómeno religioso e espiritual; distintas formas de ver as questões convergiriam, de acordo com o modelo apresentado por Paloutzian e Park (2013), para que se pudesse encontrar conceitos teóricos que sejam mais integradores do que os que existem atualmente.** ~~Afirmam Paloutzian e Clark (2013, p. 16) que “conduzindo a investigação e desenvolvendo a teoria de uma forma colaborativa, a vários níveis e de forma interdisciplinar, os psicólogos da religião acabarão por ser capazes de, percorrendo o conhecimento entre os vários níveis de análise, inventar conceitos teóricos mais integradores do que aqueles que se encontram atualmente disponíveis.”~~

**Concordando que é necessária uma visão global e integrada do fenómeno da espiritualidade, entendemos fazer todo o sentido que essa visão se alcance apenas com o contributo de todas as áreas científicas. Isto porque, o que está verdadeiramente em causa é a compreensão do ser humano, enquanto ser complexo que é, dotado de uma dimensão biopsicosocial mas, também, espiritual.**

**É nosso entendimento, ainda, que, apesar de o fenómeno da globalização propender a que se esbatam as fronteiras culturais**, **a culturalidade, não é, por enquanto, uma questão despicienda, quando se fala em espiritualidade, para distingui-la ou desenraizá-la da religião e da religiosidade. Num país maioritariamente católico como Portugal (Censos 2011; Teixeira, 2012), as dificuldades para definir a espiritualidade fora da religião ou da religiosidade revelam-se maiores (Caldeira, Castelo Branco, & Vieira, 2011; Costa Catré et al., 2014), criando obstáculos para se dar resposta (e.g. no campo da sáude) e apoio às pessoas que vivem a espiritualidade desligada da religião (Caldeira, Castelo Branco, & Vieira, 2011). No estudo de Costa Catré et. al. (2014), com grupos focais (constituídos por elementos da religião predominante mas, igualmente, de algumas religões minoritárias e, ainda, por sujeitos heterogéneros), pudemos constatar, justamente, haver uma dificuldade inicial na definição do conceito, pelos seus intervinientes. Verificámos que tal ficou a dever-se ao facto de o mesmo ter sido considerado, pelos grupos focais, como sendo “um termo vago e abstrato” (Costa Catré et al., 2014, p. 407). Somente na interação dos sujeitos e, socorrendo-se de indicadores *a contrario* (a espiritualidade surge por oposição à materialidade) ou o próprio recurso à estimologia da palavra – “espírito” - é que foram surgindo aspetos que permitiram destacar a espiritualidade da religião e da religiosidade. Torna-se interessante verificar que, da discussão desses grupos focais, resulta, *a posteriori*, que a espiritualidade se encontra associada à fé, às crenças espirituais, à saúde (surgindo relacionada com o *coping*, “como base de sustentação da doença”) e ao bem-estar; compreende uma componente espiritual, mas também elementos culturais e ambientais; é algo que anima o ser humano e o distingue dos animais irracionais, sendo, ainda, a capacidade de o indivíduo se transcender; suge como algo que é inerente ao ser humano, que é intrínseco ao mesmo, que tem a ver com a sua interioridade. Todavia, os outros/o grupo/a comunidade surgem, igualmente, como aspetos importantes para a vivência da espiritualidade.**

**A nosso ver, a questão tem sido mal colocada, quando se afirma que há múltiplas espiritualidades. Concordando com Angerami-Camon (2002), Fisher (2011), Piedmont e Leach (2002) e Vásquez (2005), defendemos que estamos perante um aspeto vital e universal do ser humano que atravessa os tempos, distintos povos e culturas, aspeto esse que não resulta de quaisquer práticas religiosas, antes conduz a essas práticas ou a outras, revestidas de laicidade.**

**Parafraseando Pargament & Mahoney (2002, p. 647) “spirituality is a process that speaks to the greatest of our potencials (…) may be what makes us uniquely human” entendemos que a espiritualidade é o que nos faz ser mais pessoas, o que nos humaniza. Sob este prisma, defendemos uma posição eclética. Sem dúvida que a espiritualidade não pode estar arredada do conceito de *transcendência***, **mas esta não se reduz apenas à ligação com o Transcendente *stricto sensu*, ao invés, acarreta, a nosso ver, quatro componentes fundamentais: (1) a capacidade que existe no ser humano de se autotranscender, a qual se encontra associada às questões existenciais (às questões do sentido para a vida e para a morte); (2) a abertura ao Transcendente (tenha ele a designação de Deus, Poder Supremo ou outra, algo que é, reconhecidamente, Superior ao ser humano porque este, na sua finitude, na sua “auto-insuficiência”, descobre e abre-se ao infinito, ao que o transcende, ao Sobrenatural); (3) a ligação ao mundo e à grandiosidade da natureza; (4) a ligação aos outros já que “é o reconhecimento do eu pelo tu que possibilita a um indivíduo tornar-se propriamente (e equilibradamente) um *sujeito* concreto. *Alguém*” (Formosinho & Oliveira Branco, 1997, p. 274), numa relação verdadeiramente dialógica.**

**Concordamos com Koening (2008a, 2008b) e com Koening et al. (2012), quando estes defendem que o espírito não é o mesmo do que os seus *frutos*, citando a passagem bíblica da Carta de S. Paulo aos Gálatas 5, 22-23: “é este o fruto do Espírito: amor, alegria, paz, paciência, benignidade, bondade, fidelidade,****mansidão, auto-domínio”. Ainda que numa visão eminentemente cristã, a mesma, parece-nos, poder ser extensível à espiritualidade como a entendemos, ligada ou não à religião. Naturalmente que as pessoas que abraçam uma religião, como a cristã, não dissociam esses *frutos* sem a ligação a Deus, especificamente ao Espírito Santo, sendo esse, inclusive, o contexto em que se insere aquela mesma passagem bíblica.**

**Nada impede, todavia, a nosso ver, que a espiritualidade, mesmo que não enquadrada na religião, tal como a descrevemos, a partir daqueles quatro componentes, dê aqueles *frutos*. Claro que avaliar esses *frutos*, é avaliar, como defendem Koening (2008a, 2008b) e Koening et al. (2012), o resultado da espiritualidade, da prática espiritual, e não a espiritualidade em si mesma. Desta forma, entende-se a posição de Oman (2013): primeiramente, devemos enquadrar muito bem o objeto do nosso estudo e, sobretudo, clarificar os constructos que utilizamos para saber o que estamos a avaliar.**

Considerações finais

~~Segundo Angerami-Camon (2002),~~ **P**or mais que queiramos negar, a espiritualidade faz parte da nossa condição humana **(Angerami-Camon, 2002; Fisher 2011; Piedmont & Leach, 2002; Vásquez, 2005)**. E, de facto, **conforme vimos,** desde os mais arcaicos níveis de cultura que o ser humano tem revelado ter presente uma dimensão religiosa e espiritual.

Enquanto ser pensante que é, capaz de compreender-se a si próprio, fruto de existir nele uma dualidade**,** que o distingue dos outros animais e da natureza em geral, o ser humano, está em permanente deslocação em relação a si próprio, sendo nessa deslocação de si, que, logo cedo, descobriu a espiritualidade como algo que lhe é próprio e que o identifica.

Embora historicamente, a experiência da Transcendência possa remontar ao *homo faber*, a sua conceptualização data, todavia, do designado “tempo-eixo ou tempo axial” (situado entre os anos 800-200 a.C.), período crucial em que se constituíram as categorias fundamentais com que até hoje pensamos, e tiveram início as religiões mundiais que os seres humanos ainda hoje praticam, as quais têm vindo a perpetuar-se, desde então, ao longo de toda a História da Humanidade.

Apesar da proclamação histórica da racionalidade e da dessacralização das sociedades modernas, o espiritual buscou sempre, ainda que silenciosamente, novas formas para se manter vivo, ~~ganhando~~ **acabando por ganhar** um novo fôlego e uma maior visibilidade a partir do século passado, mas irrompendo fortemente no início deste século.

As Ciências Humanas e Sociais não ficaram alheias a esta realidade**,** pelo que foram, paulatinamente, canalizando o seu interesse para o tópico da espiritualidade, sobretudo na tentativa de perceber em que medida é que ela afeta o comportamento humano, quer individual, quer coletivamente. **Todavia,** não o fizeram sem alguma controvérsia, dada a ambiguidade do constructo da espiritualidade ~~uma vez que~~ **porquanto** existem dois outros constructos – o da religião e o da religiosidade – que, remontando às suas origens conceptuais, dificultam a sua definição, conforme tivemos oportunidade de evidenciar, resultado da investigação que fizemos. Pudemos, também, constatar que a preocupação em separar o constructo da espiritualidade daqueles últimos conceitos tem conduzido a um proliferar de definições de uns e de outros, desembocando numa ausência de consenso em torno dos mesmos.

Ainda que, relativamente aos constructos da religião e da religiosidade, os autores sejam mais concordantes entre si, o mesmo não se passa, por enquanto, em relação ao conceito da espiritualidade.

Concordando os investigadores, no entanto, que é premente um consenso, em prol da garantia da cientificidade dos estudos, **e apesar das propostas concretas que se vão fazendo para alcançar esse consenso,** **há, todavia, um** longo caminho a percorrer até que o mesmo se torne realidade.

**Numa radicalização do discurso, Koening (2008b) defende que, ou se define a espiritualidade da forma tradicional, dentro da religião (evitando-se, desse modo, a sua “contaminação”), ou a mesma deve ser banida das investigações académicas.**

**Entendemos não ser a solução, uma vez que o fenómeno manter-se-á associado, ou não, à Religião, porque é uma das dimensões do ser humano, a par das dimensões física, psicoloógica e social. A não ligação à religião é uma realidade que existe, à qual não podemos fugir (veja-se Costa Catré, et al., 2014; Teixeira, 2012 sobre a situação em Portugal dos designados “crentes sem religião”; “crentes sem prática religiosa regular e assídua/Católicos não praticantes”). Para esta realidade, em muito tem contribuído a carga perjorativa que alguns atribuem aos termos “religião” ou “religiosidade” [note-se que já nos anos 60 do século passado, a Igreja, reunida no Concílio Ecuménico Vaticano II, alertava para o seguinte: “ao contrário do que sucedia no século passado, negar Deus ou a religião, ou prescindir deles, já não é um facto individual e insólito” (Gaudium et Spes, nº 7). Mais adiante, assume um *mea culpa*, quando responsabiliza, em parte, os crentes que “pela negligência na educação da fé, ou por exposições falaciosas da doutrina, ou ainda pelas deficiências da sua vida religiosa, moral e social (…) antes esconderam do que revelaram o autêntico rosto de Deus e da religião” (Gaudium et Spes, nº 19)].**

**Em suma, defendemos, portanto, que, ao invés de eliminar a espiritualidade, como constructo, do meio científico, devemos continuar a fazer caminho, sendo da discussão académica sobre a problemática e das propostas que se têm vindo a fazer que poderá alcançar-se um consenso. É nosso entendimento que a questão deve ser recolocada: *o que faz com que o ser humano tenha uma prática espiritual ou religiosa, que, como vimos, é ancestral, atravessa os povos e as diferentes culturas?***

~~vão surgindo, como vimos, alguns referenciais comuns, havendo quem avance com propostas concretas de soluções, como as que aqui apresentámos, com o objetivo de se~~ **A resposta a esta questão, por certo, permitirá que se** ultrapasse**, futuramente,** a dispersão das definições (que conduzem à inconsistência dos constructos **e à “contaminação” dos estudos**) ~~e, sobretudo, para que não se corra~~ **evitando, além do mais,** o risco de virmos a estar, como referem Zinnbauer et al. (1997), perante o estudo social científico da religião demasiado "estreita” e da espiritualidade “difusa”. **Com a análise crítica que fizemos, à problemática, pensamos ter dado um contributo válido, nesse sentido.**

Referências

Alport, G.**,** & Ross, M. (1967). Personal Religious orientation and prejudice. *Journal of personality and social psychology*, 5 (4), 432-443.

Angerrami-Camon, V. (2002). O papel da espiritualidade na prática clínica. In: V. Angerrami-Camon (Org)**,** *Novos rumos na Psicologia da Saúde.* São Paulo: Pioneira Thomson Learning.

Arendt, H. (1995). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.

Ashley, P. (2007). Toward an Understanding and Definition of Wilderness Spirituality. *Australian Geographer,* **38 (1), 53-69. doi:10.1080/00049180601175865**

Barros Oliveira, J. (2007). Espiritualidade e Religião: Tópicos de Psicologia Positiva. *Psicologia, Educação e Cultura*, XI (2), 265-287.

**Caldeira, S., Castelo Branco, Z., & Vieira, M. (2011). A espiritualidade nos cuidados de enfermagem: revisão da divulgação científica em Portugal. *Revista de Enfermagem Referência*, III Série (5), 145-152.**

Casaldáliga, P.**,** & Vigil, J. M. (1992). *Espiritualidad de la Liberación*. Coleção Presencia Teológica,71. Santander: Editorial Sal Terrae.

**Censos (2011). Instituto Nacional de Estatística. Retirado de http://goo.gl/ReyyRV**

**Costa Catré, M. N., Ferreira, J. A., Pessoa, T., Pereira, M., Canavarro, M. C., & Catré, A. (2014). O domínio SRPB (Spirituality, Religiousness and Personal Beliefs) do WHOQOL: O estudo com grupos focais para validação da versão em Português europeu do WHOQOL-SRPB. Análise Psicológica, 4 (XXXII), 401-417. doi: 10.14417/ap.872**

Davis, D., Hook, J., & Worthington, Jr., E. (2008). Relational spirituality and forgiveness: the roles of attachment to God, religious coping, and viewing the transgression as a desecration. *Journal of Psychology and Christianity*, 27, 293–301.

Dy-Liacco, G., Kennedy, C., Parker, D.**,** & Piedmont, R. (2005). Spiritual Transcendence as an unmediated causal Predictor of Psychological Growth and Worldview among Filipinos. *Social Scientific Study of Religion*, 16, 261-285.

Eliade, M. (1978). *História das Ideias e das Crenças Religiosas*. Tomo I, Vol I. Rio de Janeiro: Zahar **Editores**.

Fisher, J. (2011). The Four Domains Model: Connecting Spirituality, Health and Well-Being. *Religions,* 2, 17-28. **doi:10.3390/rel2010017**

~~Freitas, M. (2004).~~ *~~O Ser e os seres. Itinerários filosóficos.~~* ~~Lisboa: Editorial Verbo.~~

Forcades, T. (2005). Hacia una espiritualidad postreligiosa? *Iglesia Viva-Revista de Pensiamento Cristiano,* 222 (2), 41-52.

**Formosinho, S., & Oliveira Branco (1997). *O Brotar da Criação – um olhar pela Ciência, a Filosofia e a Teologia.* Lisboa: Universidade Católica Portuguesa.**

**Freitas, M. (2004). *O Ser e os seres. Itinerários filosóficos.* Lisboa: Editorial Verbo.**

Hill, P., Pargament, K., Hood, R.**,** Jr, Mccullough, M., Swyers, J., Larson, D., & Zinnbauer, B. (2000). Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure. *Journal of the Theory of Social Behavior*,30 (1), 51-77.

Hinde, R. (1999). *Why Gods persist – a* ***Scientific*** *approach to Religion.* New York: Routledge.

Hyman, C., & Handal, P. (2006). Definitions and Evaluation of Religion and Spirituality Items by Religious Professionals: a Pilot Study. *Journal of Religion and Health*, 45 (2), 264-282.

Hood Jr., R., Hill, P.**,** & Spilka, B. (2009). *The Psychology of Religion, an empirical approach* (4ª ed.). New York: The Guilford Press.

Jaspers, K. (2003). *Os Mestres da Humanidade*. Coimbra: Livraria Almedina.

Koening, H. (2008**a**). *Medicine, Religion and Health*: **Where Science and Spirituality meet. West Conshohocken PA:** ~~U.S.A:~~ Templeton Foundation Press.

**Koening, H. (2008b). Concerns about measuring “spiruality” in research. The *Journal of Nervous and Mental Disease*, 196 (5), 349-355. doi:10.1097/NMD.ob013e3186ff796**

**Koening, H., King, D., & Carson, V, (2012). *Handbook of Religion and Health* (2ª ed.). New York: Oxford University Press.**

Lima Vaz, H. (2002). *Filosofia e Cultura*. Escritos de filosofia III. São Paulo: Edições Loyola.

May, R. (1977*). Psicologia e dilema humano* (3a ed.). Rio de Janeiro: **Zahar** Editores.

**Meezenbroek, E., Garssen, B., Van Den Berg, M., Van Dierendonck, D., Visser, A., Schaufeli, W. (2012). Measuring Spirituality as a Universal Human Experience: A Review of Spirituality Questionnaires. *Journal of Religion and Health*,** **51, 336–354. doi: 10.1007/s10943-010-9376-1**

Oman, D. (2013). Defining Religion and Spirituality. In R. Paloutzian & C. Park (Eds.) *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* **(2ª ed., pp. 23-47).** ~~(2~~~~nd~~ ~~ed.). (pp. 3-22).~~ New York: The Guilford Press.

~~Pargament, K. & Mahoney, A. (2002). Spirituality: The Discovery and Conservating of the sacred. In C. Snyder & S. Lopez (Ed.)~~ *~~Handbook of Positive Psicology~~*~~. (pp. 646-659). New York: Oxford University Press~~.

Paloutzian, R. & Park, C. (2005). Integrative themes in the Current Science of the Psychology of Religion. In R. Paloutzian**,** & C. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* **(1ª ed., pp. 3-20).** ~~(1~~~~st~~ ~~ed). (pp. 3-20).~~ New York: The Guilford Press.

Paloutzian, R. & Park, C. (2013). Recent Progress and Core Issues in the Science of the Psychollogy of Religion and Sipirituality. In R. Paloutzian & C. Park (Eds.), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* **(2ª ed., pp. 2-23).** ~~(2~~~~nd~~ ~~ed.).(pp. 3-22).~~ New York: The Guilford Press.

**Pargament, K. & Mahoney, A. (2002). Spirituality: The Discovery and Conservating of the sacred. In C. Snyder, & S. Lopez (Ed.), *Handbook of Positive Psychology* (pp. 646-659). New York: Oxford University Press.**

Piedmont, R. (1999a). Does spirituality represent the sixth factor of personality Spiritual transcendence and the five-factor model”. *Journal of Personality*, 67, 985-1013.

Piedmont, R. (1999b). Strategies for using the five-factor model of personality in religious research. *Journal of Psychology and Theology*, 27, 338-350.

Piedmont, R. (2001). Spiritual transcendence and the scientific study of spirituality. *Journal of Rehabilitation*, 67, 4-14.

Piedmont, R. (2004). Spiritual Transcendence as a Predictor of Psychosocial Outcome from an Outpatient Substance Abuse Program. *Psychology of Addictive Behaviors*, 18 (3), 213–222.

Piedmont, R. (2007). Spirituality as a Robust Empirical Predictor of Psychosocial Outcomes: A Cross-Cultural Analysis. In R.J. Estes (Ed.)**,** *Advancing Quality of Life in a Turbulent Social Indicators research series* (Vol 29, Part II, pp. 117–134)**.** New York: Springer.

**Piedmont, R., Ciarrochi, J., Dy-Liacco, G., & Williams, J. (2009). The Empirical and Conceptual Value of the Spiritual Transcendence and Religious Involvement Scales for Personality Research. *Psychology of Religion and Spirituality*, 1 (3), 162–179.**

Piedmont, R. & Leach, M. (2002). Cross-Cultural Generalizability of the Spiritual Transcendence Scale in India. Spirituality as a Universal Aspect of Human Experience. *American Behavioral Scientist*, 45 (12), 1888-1901.

~~Piedmont, R., Ciarrochi, J., Dy-Liacco, G., & Williams, J. (2009). The Empirical and Conceptual Value of the Spiritual Transcendence and Religious Involvement Scales for Personality Research.~~ *~~Psychology of Religion and Spirituality~~*~~, 1 (3), 162–179.~~

~~Rovers, M. & Kocum, L. (2010). Development a holistic model of spirituality.~~ *~~Journal of Spirituality in Mental Health~~*~~, 12 (1), 2-24.~~

Ross, L. (1995). The spiritual dimension: its importance to patients’ health, well-being and quality of life and its implications for nursing practice. *International Journal of Nursing Studies,* 32 (5), 457- 468.

**Rovers, M. & Kocum, L. (2010). Development a holistic model of spirituality. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 12 (1), 2-24.**

Santo Agostinho (2001). *Confissões*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda.

**Secondin, B. (2002). *Espiritualidade em diálogo*. S. Paulo: Edições Paulinas.**

Seligman, M. (2008). *Felicidade Autêntica, os princípios da Psicologia Positiva.* Cascais: Editora Pergaminho SA.

~~Secondin, B. (2002).~~ *~~Espiritualidade em diálogo~~*~~. S. Paulo: Edições Paulinas.~~

Smith, D. & Louw, M. (2007). Conceptualization of the Spiritual life dimension: a personal and professional leadership perspective. *Journal of Human Resource Management*, 5 (1), 19-27.

Smith, L. (2007). Conceptualizing spirituality and religion: Where we’ve come from, where we are, and where we are going. *The Journal of Pastoral Counseling*. XLII, 4-21.

**Stucliffe, S., & Gilhus, I. (2014). “All-mixed up” – thinking about Religion in relation to New Age Spiritualities.** **In S. Stucliffe, & I. Gilhus (Eds.), *New Age Spirituality – Rethinking Religion* [E-reader version]. Retirado de https://goo.gl/IEKOjf**

**Teixeira, A. (2012). *Identidades Religiosas em Portugal: representações, valores e práticas.* Universidade Católica Portuguesa. Retirado de http://www.agencia.ecclesia.pt/dlds/bo/Inqurito2011\_Resumo.pdf**

Vásquez, A. (2005). De las religiones a la espiritualidade. *Iglesia* *Viva-Revista de Pensiamento Cristiano,* 222 (2), 7-40.

**Villiers, P. (1999). The rise and the nature of Feminist Spirituality. *HTS – Theologiese Studies/Theological Studies,* 55 (4), 883-908.**

Worthington, E., **Jr.**, & Aten, J. (2009). Psychotherapy with religious and spiritual clients: An introduction. *Journal of Clinical Psychology,* 65, 123–130.

Worthington, E., **Jr.,** Hook, J., Davis, D., & Mcdaniel, M. (2011). Religion and Spirituality. *Journal of clinical psychology,* 67 (2), 204-214.

Zinnbauer, B. & Pargament, K. (2005). Religiouness and Spirituality. In R. Paloutzian & C. Park (Eds.)**,** *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (pp. 21-42). New York: The Guilford Press.

Zinnbauer, B., Pargament, K., Cole, B., Rye, M., Butter, E., Belavich, T., … Kadar, J. (1997). Religion and Spirituality: unfuzzing the fuzzy. *Journal for the Scientific Study of Religion,* 36 (4), 549-564.