

*Reflexões sobre o desenvolvimento da espiritualidade e da religiosidade e a relação com o sagrado*

Ênio Brito Pinto

Escrevi este artigo em 2006, quando estava a terminar meu doutoramento em Ciência da Religião, na PUCSP. À época, apesar de me dedicar intensamente e com confiança à escrita deste texto, acabei por o considerar por demais especulativo e acabei por deixá-lo guardado no computador. Recentemente, neste ano de 2025, li uma pesquisa muito bem feita com psicoterapeutas e este texto me veio à mente. Lendo a pesquisa, percebi que a maioria dos terapeutas pesquisados, com ótimas intenções, dava mais atenção à religião de seus clientes que à sua religiosidade. Esses colegas ou não se utilizavam, ou se utilizavam de uma maneira muito intuitiva, de um imenso referencial terapêutico e diagnóstico, a percepção da maturidade da religiosidade das pessoas atendidas em terapia, e sua relação com o vivido e com o experimentado no processo terapêutico. Então, decidi compartilhar este texto com as pessoas que possam ter interesse por ele e pelo tema que é abordado aqui. Tenho confiança e esperança de que ele seja um texto útil para muitos colegas e seus clientes. Vamos, então, ao texto de 2006 - o qual ainda considero bastante especulativo, mas não vejo hoje como um problema essa sua característica – que reproduzo abaixo praticamente sem modificações em relação ao que escrevi então.

No que diz respeito ao tema deste artigo, a visão que me embasa privilegia, sobretudo, a maneira como o ser humano se relaciona consigo e com seu mundo, incluída aí a relação com o mistério último, essa outra possível dimensão da realidade que comumente não pode ser acessada pelos sentidos. A relação com o sagrado é das mais importantes na vida de cada pessoa, tem tal força, é de tal relevância na configuração do todo da pessoa e de seus significados, que permeia e influencia todas as outras relações com coisas ou com outros seres, com a realidade e com o tempo, com a própria vida e com o sentido e o sentido último da vida. Isso se dá porque a relação com o sagrado é matriz da vivência dos valores e, portanto, de significados.

Quando terminei de escrever este texto e o discuti em um grupo de estudos que tínhamos na época com o meu querido Professor Edênio Valle, na PUCSP, um colega, sacerdote católico e psicólogo, perguntou-me o motivo de eu escrever sobre o sagrado, e não sobre Deus. Respondi a ele que o conceito de Deus é próprio das mitologias judaico-cristã e islâmica, monoteístas, e que

eu quero escrever também para as pessoas que abraçam outras formas de fé, além daquelas pessoas que não têm uma determinada fé. O sagrado é mais abrangente e incluyente: nele cabem Deus e deuses, mistério e revelação. Além do mais, o que me importa aqui é a religiosidade, a vivência da relação com o sagrado, não exatamente o sagrado em si, qualquer que seja sua representação.

A relação com o sagrado, como de resto toda relação, está fundamentada na intencionalidade, a qual vai dar o tom, a intensidade e a configuração do contato com esse possível outro, qualquer que seja a maneira como se conceba esse sagrado. A intencionalidade compõe a capacidade e a inevitabilidade de se atribuir significados a todo fenômeno vivido ou percebido, incluídos aí o sagrado e a relação com o sagrado.

Assim, a relação com o sagrado deriva da intencionalidade, ao mesmo tempo em que é elemento formador e constituinte dessa intencionalidade, compondo, no ser humano, uma interessante interconexão, às vezes circular, às vezes espiralada, sempre misteriosa, uma interconexão que nos faz pensar na possibilidade de um amadurecimento do significado do sagrado e da relação com ele ao longo do tempo de vida e ao longo do desenvolvimento que a passagem pelo tempo favorece ao ser humano. O propósito deste artigo é refletir, sob uma ótica de uma psicologia humanista, como pode se dar nas pessoas esse processo de amadurecimento do significado do sagrado e que implicações isso tem na relação com ele e na própria relação com a existência pessoal. Visto que o tema desse artigo é a relação com o sagrado, penso que é importante destacar que, desde uma perspectiva fenomenológica, espiritualidade e religiosidade são aspectos diferentes no ser humano. (Bello, 2006).

Como já me ocupei mais extensamente da diferenciação entre espiritualidade e religiosidade em outro trabalho (Pinto, 2009), aqui farei apenas uma síntese, em algumas etapas, dessas diferenças para que fique suficientemente claro que me ocuparei de buscar compreender as pessoas que desenvolvem sua espiritualidade juntamente com a sua religiosidade.

Originária da religião, a religiosidade é uma função da espiritualidade, ou seja, a espiritualidade é mais ampla que a religiosidade, sendo essa última um aspecto da primeira. Como veremos mais detalhadamente mais adiante, a espiritualidade, neste referencial, é a instância humana que possibilita a hierarquização dos valores, as decisões, a reflexão sobre a existência e a composição ou descoberta de um sentido para o mundo cotidiano e para a vida; ela inclui a religiosidade. No senso comum, as duas palavras têm uso com pouca diferenciação, fala-se de espiritualidade quando se quer referir à religiosidade, e vice-versa. Aqui, em um estudo que tem por base a visão fenomenológica do ser humano, essa diferença é importante e orienta a criação teórica.

Então, aqui entenderei a religiosidade como uma experiência pessoal e única da religião, ou seja, “a face subjetiva da religião”, como afirma Valle (1998). A religiosidade pode ser uma maneira de a espiritualidade se manifestar, mas não é a única maneira, ou seja, a religiosidade implica uma referência ao transcendente (ao último), ao passo que a espiritualidade implica uma referência ao sentido. Elas podem se encontrar, mas não são a mesma coisa. (Giovanetti, 2004). Quando se dá o encontro entre a espiritualidade e a religiosidade, o ser humano se vê diante de indagação sobre o sentido último da existência, isto é, se a espiritualidade possibilita buscar o sentido para a existência a cada momento e entre o período do nascimento e o falecimento da pessoa, no encontro com a religiosidade esta busca abarca também o último. Bem *grosso modo*, o último, além de configurar o sagrado, tem relação com as duas perguntas irrespondíveis que compõem os fundamentos de toda religião: de onde eu vim? Para onde eu vou? (Se é que vim de algum lugar para nascer ou se vou para algum lugar após morrer). Não se conhece religião que não tenha um mito de origem e um mito de fim, conjecturas para se tentar não deixar sem resposta essas duas questões tão humanas.

Como a maioria, se não a totalidade, das culturas tem em uma religião um de seus pilares, e como todo ser humano está imerso em uma cultura, é muito pouco provável que exista alguma pessoa que não tenha tido contato com sua própria religiosidade, que não tenha se questionado sobre a realidade última e sobre alguns dos mistérios da existência e que, nesse questionamento, não tenha se deparado com questões religiosas. Assim é que cada ser humano, mal ou bem, tem contato com sua religiosidade em algum momento da vida. Por isso, posso afirmar que é praticamente impossível encontrarmos uma pessoa verdadeiramente arreligiosa: o que encontramos é uma diversidade de desenvolvimentos da religiosidade em diferentes pessoas e, na mesma pessoa, um desenvolvimento da religiosidade ao longo da vida e de acordo com as possibilidades existenciais e maturacionais.

Então, para cumprir o propósito deste texto, parto do pressuposto de que a instância responsável pelo contato com o sagrado é a espiritualidade e que este contato se dá através da religiosidade. Desse modo, é possível se buscar compreender como pode se dar o desenvolvimento da espiritualidade para que, a partir daí, se possa depreender como pode se desenvolver a relação com o sagrado e a religiosidade.

A fim de chegar à compreensão do desenvolvimento da espiritualidade e da relação com o sagrado, antes de tudo comentarei acerca da perspectiva que orienta meu olhar. Depois, falarei sobre alguns fundamentos da psicologia do desenvolvimento, ressaltando dois de seus aspectos: primeiro, alguns riscos inerentes ao fato de se compreender o trajeto desenvolvimental como se dando em posições ou níveis; segundo, a possibilidade de que se considerem essas posições

(níveis) como lugares que podem ser alcançados, mas não necessariamente lugares que devam ser alcançados. Em seguida, tecerei mais algumas considerações sobre o que entendo por espiritualidade e comentarei sobre o seu desenvolvimento. Continuando, refletirei sobre as relações entre a espiritualidade, a ética e a moralidade, para, apoiado parcialmente nas reflexões de Piaget sobre a moralidade, e, especialmente, na teoria de Kohlberg, descrever posições que indiquem o desenvolvimento da espiritualidade. Para cada uma dessas posições, postularei uma possibilidade prevalente de relação com o sagrado, baseado na ideia de que a cada passagem do desenvolvimento da espiritualidade corresponde um jeito de se relacionar com o sagrado, pois entendo que quanto mais a espiritualidade evolui, mais complexo se torna o contato da pessoa com sua religiosidade e, portanto, com o sagrado.

### **A perspectiva que me orienta**

Sempre que se pretende compreender o desenvolvimento humano é preciso começar pelo esclarecimento de qual é a concepção de ser humano que permeia a intencionalidade do pesquisador. Em nosso caso agora, além do esclarecimento sobre a concepção de ser humano adotada, é preciso que fique o mais claro possível qual é o viés da psicologia no qual me apoio para traçar essas reflexões.

Apoiando-me na grande área da abordagem humanista na compreensão psicológica das pessoas, utilizo-me de algumas premissas que orientam essa qualidade de olhar. Concebo o ser humano como compreensível basicamente a partir de algumas de suas características: a) é um ser-no-mundo, quer dizer, é um todo, complexo e integrado em seu organismo e em sua situação existencial, só podendo ser compreendido a partir da perspectiva que o considera de maneira total; b) é coexistente, pois a existência só se constrói na coexistência, de maneira que, mais do que em subjetividade, devemos falar especialmente em intersubjetividade; c) é um ser participante da natureza, não apenas parte dela; d) é um ser que busca sempre a autoatualização, que busca constante e inevitavelmente a atualização de seu potencial; e) é um ser intencional, que atribui sentido a si e ao que vive, compondo uma unidade de mútuo encadeamento entre intersubjetividades e mundo, de modo que não podemos compreender o ser humano a não ser em seu mundo; f) é um ser livre e responsável, no sentido existencial do termo responsabilidade e não necessariamente no sentido moral desse termo; g) é configurado pelo campo e pelo ambiente, mas não é determinado por esse campo ou por esse ambiente; h) tem sua liberdade limitada, mas não impedida, por esses mesmos campo e ambiente; i) é um ser em constante vir-a-ser, é sempre gerúndio; j) é um ser que se constrói na experiência, e somente nela; k) é um ser-para-a-morte e um ser para a vida. (Gomes, Holanda e Gauer, 2006)

Também sem perder esta mirada psicológica, apenas didaticamente e correndo o risco de não perceber com a devida intensidade a densa complexidade humana, podemos compreender o ser humano como composto por três aspectos articulados, como bem lembra Bello (2006): “somos corpo-psique-espírito, como dimensão.” Na verdade, melhor é dizer que somos corporeidade (o corpo vivido), psiquismo e espiritualidade (o espírito vivido). Além disso, é especialmente relevante que nos lembremos de que, como afirmei acima e realço, somos também seres que vivemos em um campo e em um ambiente, pelos quais somos configurados – mas não determinados – social, geográfica e historicamente.

A corporeidade está especialmente representada nessa visão pelas disposições genéticas e instintivas e pela sexualidade, compondo, com a intencionalidade, o corpo vivido; o psiquismo (ou mente) está especialmente presente na possibilidade de se lidar com a percepção, a cognição, quer dizer, a inteligência, a memória, a atenção, a consciência, as emoções e os sentimentos, compondo a apropriação da realidade e o senso de identidade, e influenciando fortemente o comportamento; a espiritualidade, como já vimos, está especialmente presente na possibilidade da percepção e da atualização dos valores, na capacidade de fazer escolhas e de tomar decisões, na possibilidade de reflexão profunda sobre a existência e, fundamentalmente, na necessidade que tem o ser humano de tecer um sentido para o que vive a cada situação e para a sua vida, a necessidade de perceber um bom motivo e um horizonte pessoal para continuar vivendo.

Eu me repito, para enfatizar minha perspectiva teórica aqui: a partir de um ponto de vista fenomenológico (Bello, 2006), a religiosidade é uma função da espiritualidade, um aspecto dela cujo desenvolvimento mais comumente se dá com o mesmo ritmo, ou seja, o desenvolvimento da espiritualidade tende a ser acompanhado pelo desenvolvimento da religiosidade, como veremos a seguir. Mas me é importante realçar que isso pode não ser sempre verdadeiro, de modo que é possível encontrar, por exemplo, pessoas com intensa espiritualidade e baixa religiosidade, e vice-versa. Mais abaixo comentarei ainda um pouco mais sobre as diferenças entre essas duas instâncias humanas.

### **Fundamentos sobre o desenvolvimento humano**

Segundo a maior parte das abordagens da psicologia do desenvolvimento as pessoas evoluem ao longo da vida, especialmente nos aspectos físico-motor, intelectual, afetivo-emocional, espiritual e social. Isso quer dizer que toda a pessoa, seus aspectos corporais, psíquicos, espirituais e culturais, toda a pessoa e todas as pessoas tendem a evoluir de um nível menos complexo para níveis progressivamente mais complexos de organização: “cada ser humano, individualmente, tem todas essas características (corpo-psique-espírito) que podem ser mais ou menos desenvolvidas.” (Bello, 2006)

Como nesse trajeto evolutivo que caracteriza o desenvolvimento humano também a espiritualidade pode evoluir, não é estranho falar-se em um amadurecimento da espiritualidade. Isso se dá porque o amadurecimento não ocorre pela simples passagem pelo tempo, mas pela forma como se passa pelo tempo. Passar pelo tempo é inevitável, amadurecer nesse período é possibilidade, e não decorrência natural. Como lembra Valle (2005), “não basta a ‘maturação’ (mais ligada aos condicionamentos psicofisiológicos) para se ter o ‘amadurecimento’ que só se explica no plano do propriamente humano e tem necessariamente a ver com a criatividade, a arte, a estética e – de maneira extremamente complexa – com a espiritualidade.”

Fritz Perls (1997) concebe o amadurecimento como “um processo contínuo de transcender o suporte ambiental e desenvolver o autossuporte, o que significa uma redução crescente das dependências”. O amadurecimento, dentro dessa visão, a qual eu adoto, é um fenômeno baseado na passagem de uma dependência quase absoluta em relação ao ambiente para uma independência relativa, uma vez que a independência absoluta não é humanamente exequível. Com base nisso, e já pensando no desenvolvimento da espiritualidade e da religiosidade, podemos também dizer que o desenvolvimento humano é caracterizado pela passagem da heteronomia praticamente absoluta para a autonomia relativa, o que implica, no meu modo de ver, em uma ampliação, ao longo do tempo, da capacidade de simbolização, de liberdade e da conseqüente responsabilidade à medida que a pessoa amadurece.

Na Gestalt-terapia, como, de resto, em todo o movimento humanista em psicologia, a compreensão de como se dá o desenvolvimento humano se baseia na confiança de que o ser humano tem uma tendência para a autoatualização e para o crescimento, um potencial que poderá se realizar ao longo da existência, se forem dadas as condições suficientemente adequadas para tanto. A espiritualidade e a religiosidade são pontos através dos quais o desafio do crescimento estará presente, pois a maneira como uma pessoa vive sua espiritualidade e sua religiosidade também se modifica à medida que a pessoa se atualiza em seu caminho de amadurecimento.

Corpo, mente e espiritualidade se modificam, quer dizer, *evoluem* ao longo da vida de um ser humano, de maneira interligada e integrada e em estreita relação com o ambiente e com o campo. Essa evolução não é necessariamente linear, como discutirei daqui a pouco. Mas agora farei um recorte, destacando a possível evolução da espiritualidade, com ênfase em um de seus aspectos, a religiosidade, sem perder de vista que esta evolução se dá em concomitância com o desenvolvimento corporal e psíquico, sempre em um ambiente e em um campo. Isso não quer dizer que essas evoluções sejam paralelas. Embora o desenvolvimento da espiritualidade, por exemplo, precise de um suporte corporal, isso não quer dizer que o desenvolvimento espiritual

sucedam automaticamente ao desenvolvimento corporal: uma pessoa pode alcançar a velhice corporalmente sem sabedoria. O ambiente e o campo têm papel importantíssimo no desenvolvimento humano, incluído o desenvolvimento da espiritualidade, pois eles serão o terreno onde as sementes encontrarão, ou não, condições para brotar e florescer.

### **A espiritualidade e a religiosidade**

Então, uma vez colocada a possibilidade da evolução da espiritualidade, para que possamos pensar em como essa evolução pode se dar, parece-me importante agora delimitarmos, aprofundando um pouco mais, o que podemos chamar de espiritualidade. Bello (2006) afirma que

há atos que não são de caráter psíquico, como o impulso de beber, nem de caráter corpóreo porque o corpo nos manda a mensagem de beber mas não pegamos o copo. Portanto, podemos controlar nosso corpo e nossa psique. Estamos registrando o ato de controle, mas este não é de ordem psíquica nem de ordem corpórea, e nos faz entrar em uma outra esfera a que os fenomenólogos chamam de esfera do *espírito*.

Bello (2006) explica sua afirmação dizendo que se pode compreender, a partir de Husserl, duas dimensões para o ser humano além da corporeidade: a parte psíquica e a espiritualidade. A parte psíquica abrange o

*impulso psíquico* (o termo impulso se refere a uma série de atos que são de caráter psíquico) que são atos não queridos ou não controlados por nós. Além disso, não somos nós a origem deles, nem nós os provocamos, mas os encontramos. Se sentirmos um forte rumor, todos teremos medo, e o mundo não vem querido por nós, ele é uma reação e acontece.

A outra parte “é a que reflete, avalia, e está ligada aos atos da compreensão, da decisão, da reflexão, do pensar, é chamada de *espírito*.”

Partindo da mesma base na fenomenologia, Giovanetti (2005) afirma que o termo espiritualidade “não implica necessariamente nenhuma ligação com uma realidade superior”. Para esse autor, a espiritualidade significa a possibilidade de uma pessoa mergulhar em si mesma. Ele completa: “o termo ‘espiritualidade’ designa toda vivência que pode produzir mudança profunda no interior do homem e o leva à integração pessoal e à integração com outros homens.” A espiritualidade tem relação com valores e significados: “o espírito 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.” É a espiritualidade que nos possibilita a construção ou a descoberta de significados em nossas vivências. A

religiosidade é, como já vimos, uma parte da espiritualidade, e se manifesta quando entramos em contato com a ideia do último, da transcendência que podemos, *grosso modo*, chamar de mística.

Para Valle (2005), a espiritualidade não se opõe ao material, corpóreo, mundano; não rejeita ou nega a natureza; não está relacionada necessariamente com a fuga do mundo; está encarnada na vida de cada pessoa e sua época; “expressa o sentido profundo do que se é e se vive de fato”; precisa de silêncio reflexivo e de contemplação; “assume o corpo e permite que o homem ultrapasse o nível biológico e emocional de suas vivências, mesmo das mais elevadas e sublimes.”

Embora a espiritualidade seja característica de todo ser humano, ela pode ser cultivada, ou não, ela pode se desenvolver, ou não, ela pode amadurecer, ou não. E aqui nos deparamos com um importante problema: se a espiritualidade pode evoluir, com que medida ou medidas poderemos verificar essa evolução, esse amadurecimento? Que parâmetros utilizar para podermos supor que determinada espiritualidade é mais, ou menos, amadurecida? Há correlações que possamos fazer entre o desenvolvimento da espiritualidade e o da religiosidade?

Provavelmente tentando encontrar uma resposta razoável para essas questões, ainda que mais focado em um dos vários aspectos da espiritualidade, a religiosidade, Amatuzzi (2005), ao fazer uma pesquisa na qual buscava uma descrição fenomenológica da experiência religiosa das pessoas levantou “oito desafios centrais no desenvolvimento pessoal e religioso:

1. passar do sonho à realidade, acordar para o mundo, confiar;
2. passar do ciúme à relação, descobrir o outro, comunicar-se;
3. passar da inabilidade e passividade para a competência e iniciativa, ousar fazer;
4. passar da indefinição para a definição pessoal, descobrir a verdade da ação, escolher;
5. passar do relacionamento superficial para a intimidade, descobrir a essência concreta e particular das pessoas e dos acontecimentos, mergulhar nessa intimidade;
6. passar de um relacionamento que termina ali para um relacionamento fecundo, descobrir o novo que nasce, criar e cuidar;
7. passar do tédio da onipotência para a alegria da liberdade, redescobrir um sentido pessoal, ser livre;
8. passar das perdas e apegos ao desprendimento radical, encontrar o além de si, entregar-se.

Com base nesses desafios, ao comentar os dados que alcança em sua pesquisa, Amatuzzi percebe que “embora manifestassem uma estrutura comum de experiência, (essas pessoas) mostravam níveis diferentes de **maturidade religiosa**. E mais. Esses níveis tinham uma íntima relação com o nível de maturidade humana em geral.” Em outros termos, nesta pesquisa Amatuzzi sugere uma relação entre o desenvolvimento da espiritualidade, o da religiosidade e o global.

Dessa forma, a conclusão de AmatuZZi aponta um caminho pelo qual vislumbro uma possibilidade de encontrar possíveis (e, inevitavelmente, incompletas) respostas para as questões que me coloco aqui, pois traz a ideia central de que o amadurecimento da espiritualidade (e também o da religiosidade) tem uma correlação forte com o desenvolvimento humano, tal qual procura descrever a psicologia do desenvolvimento em suas diversas abordagens e linhas de estudo.

### **O desenvolvimento humano**

Tem sido tradição na psicologia do desenvolvimento buscar-se compreender e descrever o desenvolvimento humano como se dando por posições, as quais vão sendo cumpridas ao longo do tempo e na dependência das circunstâncias. Ao mesmo tempo em que essa é uma estratégia útil e interessante, bastante fundamentada na realidade, o fato é que ela é também perigosa. Como vou, de certa forma, me apoiar nesse jeito de compreender o desenvolvimento humano, e como vou também pleitear que se pode compreender e descrever o desenvolvimento da espiritualidade por posições, quero discutir um pouco alguns perigos desse tipo de abordagem. Vou me centrar agora em quatro deles, certo de que outros, também pertinentes e importantes, haveria para discutirmos.

O primeiro perigo, no caso do estudo do desenvolvimento da espiritualidade, é o de se achar que deve haver uma meta para que o ser humano se desenvolva, de se achar que há um caminho ideal pelo qual cada pessoa deveria desenvolver sua espiritualidade. A colocação de um ideal, de um lugar aonde chegar, traz, inerente, o risco de normatização, e com ela o da separação dos seres humanos em melhores ou piores, independentemente de suas circunstâncias e possibilidades. O que pretendo neste trabalho é apontar diferenças, posições diferentes que diferentes pessoas ocupam ao longo de suas vidas ou posições diferentes que uma mesma pessoa ocupa ao longo de sua vida. Para tanto, é extremamente importante que se tenha o cuidado de não transformar essas diferenças em desigualdades, mas, sim, compreender essas diferenças como fermento necessário para o desenvolvimento social ou pessoal. O fato de, por esse caminho que ora sigo, eu pleitear mudanças de posição no desenvolvimento da espiritualidade, não quer dizer que todas as pessoas tenham que passar por todos os estágios, ou mesmo que uma pessoa seria mais evoluída que outra por estar em uma posição diferente. Minha intenção aqui é delimitar possibilidades de se visualizar o ponto de desenvolvimento da espiritualidade no qual uma pessoa está em determinadas circunstâncias, sem trazer uma receita sobre como esse desenvolvimento deveria seguir.

O segundo perigo reside no fato de se imaginar que, uma vez vivida uma posição, ela deva ser superada e deixada para trás, ou, pior ainda, de se entender que um possível retorno a

uma posição que já deveria estar superada é uma regressão patológica. A vida humana não é uma estrada reta e de mão única. No processo de amadurecimento, dependendo das circunstâncias, andamos para trás e para a frente, nos fazemos e nos refazemos incessantemente; trazemos, a cada momento, o todo que somos e o que fomos, trazemos, a cada momento, o potencial que temos. Há momentos em que recuamos para saltar melhor, há momentos em que recuamos para nos recompormos, há outros em que recuamos para reaprender e há, é lógico, momentos em que recuamos para posições antes conhecidas e confortáveis, até que, de novo, possamos ter forças para arriscar o contato com o novo. Esse é um movimento vital, não patológico; o patológico é a paralisação por um tempo tal que causa sofrimento potencialmente superável à pessoa e aos que a rodeiam.

O terceiro perigo com o qual temos que tomar cuidado deriva do fato de que o ser humano nunca estará pronto, plenamente desenvolvido e acabado. Se temos uma meta, uma última posição no desenvolvimento de uma determinada característica humana, como, por exemplo, a espiritualidade, não se pode pensar que uma vez atingido esse estágio a pessoa estará pronta. Carregamos em nós todas as posições pelas quais passamos em nosso desenvolvimento, e carregamos também a possibilidade de as acessar a cada momento de nossas vidas, independentemente da posição que esteja prevalecendo no momento. Em outras palavras, mesmo uma criança pode ter momentos de intensa sabedoria espiritual, o que não quer dizer que ela estaria no ápice de seu desenvolvimento espiritual. Na outra direção a ideia continua válida: mesmo a pessoa mais evoluída espiritualmente tem momentos de visível imaturidade espiritual. Além disso, o desenvolvimento humano só termina com a morte, quer dizer, mesmo aqueles raros que alcançam patamares admiráveis de desenvolvimento espiritual, mesmo eles, ainda têm aspectos de sua espiritualidade a desenvolver. Se, por exemplo, uma pessoa alcançou um nível desejável de tolerância, ainda assim ela poderá, ao longo de sua vida, buscar alcançar ainda mais tolerância, infinitamente (Dalai Lama, 2000).

O quarto perigo que quero nominar agora é o de se olhar apenas para o indivíduo, como se ele pudesse ser compreendido isolado de sua cultura, de seu ambiente. Cada cultura e cada ambiente, em cada época, compõe um campo que possibilita diferentes maneiras de a espiritualidade se manifestar e se desenvolver e, por isso, é importante que se compreenda, mais que o comportamento, a vivência que subjaz a esse comportamento.

### **O desenvolvimento da espiritualidade (e da religiosidade)**

Isto posto, quero retomar a ideia de que se pode compreender o desenvolvimento por posições e refletir sobre como isso pode ser aplicado ao desenvolvimento da espiritualidade. Vimos, no início deste capítulo, que a espiritualidade se caracteriza, fundamentalmente, por ser o

lugar da apropriação dos valores, dos aprofundamentos, da fundamentação das escolhas, dos horizontes e, por via disso, da tecedura de sentidos e, eventualmente, do sentido para a vida. Ela é também o lugar da responsabilidade existencial, a capacidade de responder adequadamente às demandas da vida. É essa responsabilidade existencial que sustenta o que podemos chamar de ética pessoal, e a entendermos como a base de nossos valores, aquilo que nos norteia, abre horizontes, aponta rumos em direção ao desenvolvimento de nossa própria humanidade. Ouçamos Bello (2006):

Husserl observa que a vivência psíquica, considerada como dimensão propriamente psíquica, dimensão do inconsciente, é importante, mas o ser humano tem também uma dimensão espiritual. Ele não é totalmente comandado pela dimensão psíquica, por isso pode e deve ativar também a dimensão espiritual. E este é também um fundamento da vida moral, o que implica em responsabilidade e liberdade.

Nesse momento é importante que eu me posicione a respeito de como compreendo a responsabilidade, pois ela é fundamento da ética. Compreendo responsabilidade como a capacidade de uma pessoa de responder, a cada situação, da maneira mais integrada possível, mais autêntica possível, mais livre possível e mais autônoma possível. Assim, uma pessoa será tão mais responsável quanto mais integrada estiver, será tão mais responsável quanto melhor perceber qual é a sua melhor configuração em cada situação. Em um de seus livros, comentando sobre a psicoterapia, Perls (1977) afirma que “a responsabilidade fundamental do terapeuta é não deixar sem questionamento qualquer afirmação ou atitude que não sejam representativas do eu, que *sejam evidência da falta de responsabilidade do paciente* (grifo meu).” O sentido do conceito de responsabilidade que tomo aqui, então, está para além do sentido do dever, da responsabilidade moralista. Como bem afirma Lima (2007), a Gestalt-terapia

entende a responsabilidade como consequência do processo de reflexão sobre si mesmo e sobre o nosso papel no mundo. (...) Ser responsável é algo muito além de agirmos de acordo com as regras e convenções sociais; diz respeito a um sentido holístico de integração com a natureza e pertencimento ao *holos*, à totalidade.

Como função da espiritualidade, a responsabilidade, base da ética (portanto, base dos valores), pode também ser uma medida da evolução dessa espiritualidade. Mais ainda: o estudo do desenvolvimento dos valores pessoais pode nos levar a compreender o desenvolvimento da espiritualidade.

Por esse caminho, minha hipótese, a qual fundamenta todo o raciocínio que sigo doravante, é a de que há uma estreita correlação entre o desenvolvimento dos valores pessoais (que chamarei doravante, como Kohlberg, de “moralidade”) e o desenvolvimento da

espiritualidade. Com isso, quero dizer que entendo que se pode inferir o desenvolvimento do todo, a espiritualidade, a partir do estudo do desenvolvimento de uma de suas partes, em nosso caso a moralidade, sem, no entanto, reduzir a espiritualidade à moralidade.

### **Espiritualidade e moralidade**

No meu modo de ver, uma pessoa bem desenvolvida espiritualmente se torna também uma pessoa bem desenvolvida eticamente, e vice-versa. E aqui há outro perigo para o qual temos que estar alertas: é sempre bom lembrar que, da maneira como estou concebendo aqui, uma ética bem desenvolvida deriva de um desenvolvimento da responsabilidade e se fundamenta fortemente no desenvolvimento da autonomia e da liberdade e no distanciamento crítico da heteronomia.

Autônoma é aquela pessoa que se governa a si própria, que tem por base seus próprios e sempre questionados valores, ao contrário da pessoa heterônoma, que é aquela que se governa com base no raciocínio e no código de valores de outrem.

Carl Rogers (1977) nos fala sobre a pessoa autônoma:

orienta-se por sua própria experiência e esta nem sempre coincide com as normas sociais. (...) Compreende que às vezes sente a cooperação como significativa e valiosa para si, e que, em outras vezes, quer estar só. (...) É sua vivência que proporciona a informação de valor ou feedback. Isto não quer dizer que não esteja aberta a todas as provas que possa obter de outras fontes. Mas quer dizer que estas são aceitas como são - provas exteriores - e não são tão significativas quanto as suas reações. (...) utiliza toda a riqueza de sua aprendizagem e funcionamento cognitivos, mas, ao mesmo tempo, confia na sabedoria de seu organismo.

A aquisição de valores morais se dá por uma construção interior, através da relação com o ambiente; ela é tanto melhor quanto mais favoráveis ao desenvolvimento da responsabilidade e da autonomia são as condições ambientais para que a pessoa se desenvolva desde os primórdios de sua vida.

A religião é um aspecto significativo no desenvolvimento da moralidade em uma sociedade, ou seja, ela compõe de maneira marcante o ambiente que propiciará o solo para que cada pessoa desenvolva sua espiritualidade e sua ética. Isso se dá porque é uma das funções da religião organizar o mundo, concreta e simbolicamente, o que implica em estabelecer um código moral a ser cumprido por seus seguidores.

### **Piaget**

No que diz respeito aos estudos sobre a psicologia do desenvolvimento da moralidade,

um dos principais autores que se interessaram pelo tema foi Jean Piaget. Para ele, em condições ideais, a criança torna-se progressivamente mais autônoma à medida em que cresce. Diz ele que os adultos favorecem a autonomia ou a heteronomia das crianças, intercambiando com elas pontos de vista, no primeiro caso, ou recompensando e castigando, no segundo caso. Segundo Piaget (1978), a criança educada com muitas oportunidades de trocas de idéias construirá, por exemplo, a noção de que é melhor para todos serem honestos uns com os outros. A criança punida poderá desenvolver basicamente três atitudes: o cálculo de riscos, a conformidade cega ou a revolta. Na verdade, creio que essa atitude de respeito e de sustentação adequados para o crescimento da autonomia já aparece na relação com a criança desde que ela é um bebê, de modo que esse exemplo de Piaget, que trata da criança já capaz de trocar pontos de vista, embora correto, fala de uma atitude educativa que deve começar já nos primórdios da vida de cada pessoa, quando ainda nem mesmo a linguagem cultural está apropriada pela criança.

Mas voltemos a Piaget: com base em seus estudos, ele propõe a existência de dois tipos de moralidade, a de restrição e a de cooperação, as quais terão lugar em duas posições diferentes, comumente sequenciais, do desenvolvimento da espiritualidade, tal qual a estamos compreendendo aqui. É importante ressaltar que Piaget não faz, em seus estudos sobre a moralidade, a mesma relação que estou fazendo aqui entre o desenvolvimento da moralidade e o desenvolvimento da espiritualidade.

Diferenciando as duas formas de moralidade que percebe, Piaget diz que na primeira, a moralidade de restrição, a criança pensa em termos de totalmente certo ou totalmente errado e, como ainda tem reduzida capacidade de se colocar no lugar dos outros, imagina que todo mundo faz esse tipo de julgamento como ela; nessa fase, a criança tem também grande dificuldade de perceber e avaliar as motivações subjacentes aos atos, de modo que os avalia principalmente em função das possíveis consequências físicas reais do ato; por causa dessas suas limitações, inerentes ao desenvolvimento, a criança dessa fase tende a obedecer as regras porque as compreende como dadas e inalteráveis, o que a leva a um sentimento de obrigação, unilateral, na busca por adequar-se a padrões adultos e obedecer essas regras dadas. Em função desse jeito de pensar, a criança impõe e se submete a punições severas, já que acredita que a própria punição define o aspecto errôneo de um ato, quer dizer, se há punição, é porque um ato é errado. Nessa forma de moralidade, a criança tende a confundir moral e materialidade, tende a associar um acidente físico ou um infortúnio subsequente a uma ação que ela considere má como uma punição desejada por Deus ou alguma outra força sobrenatural. Podemos imaginar que aqui a relação com o sagrado se caracteriza principalmente por uma profunda verticalidade, a qual favorece, pela severidade do sagrado representado, sentimentos de obediência não crítica e de

reverência temerosa, além de um imenso distanciamento afetivo entre as partes, a criança e o sagrado, desse suposto diálogo.

Caminhando em sua evolução, a criança entra no que Piaget denominou de moralidade de cooperação, a qual apresenta as seguintes características básicas: como já pode se colocar melhor no lugar dos outros, e a partir disso já pode compreender que mais de um ponto de vista é possível, a criança tende a não ser mais absoluta em seus julgamentos; já tem também a possibilidade de perceber as intenções dos atos seus e dos atos dos outros, o que a faz julgá-los muito mais pela sua motivação que pelas suas consequências; percebe também que as regras podem ser modificadas e, inclusive, se sente em condições de, eventualmente, também ela modificar algumas regras; nessa posição, a criança já é capaz de respeitar a autoridade e não apenas obedecê-la, o que lhe possibilita também valorizar suas próprias opiniões e sentimentos; com um senso de justiça mais desenvolvido, a criança nessa fase busca punições que favoreçam a reparação através do reconhecimento do erro; principalmente, ela já separa um infortúnio natural de uma punição. Imagino que essa fase abre a possibilidade de uma relação mais respeitosa e crítica com o sagrado, um sagrado já não mais apenas temido, mas também aberto ao diálogo e à compreensão mais afetiva e mais profunda (ao mesmo tempo, é aqui que fica aberta a possibilidade mais crítica da negação da existência da divindade).

### **Kohlberg**

Como podemos observar, esse trabalho de Piaget é inicial e incompleto, ensejando continuidades. Um dos autores que aprofundaram as pesquisas de Piaget na área da moralidade foi Lawrence Kohlberg. Em seu trabalho, Kohlberg propõe que cada pessoa pode desenvolver sua moralidade de acordo com três níveis sequenciais, os quais, por sua vez, são subdivididos em estágios: o nível I tem dois estágios, o nível II tem dois estágios e o nível III tem três estágios. Kohlberg chamou o primeiro nível de “pré-convencional” e o localizou entre os dois e os seis anos de vida da criança; o segundo nível é chamado de “convencional” e acontece entre os seis anos e a adolescência; o terceiro nível, “pós-convencional”, segue da adolescência em diante. Vou descrever, muito resumidamente, cada um desses pontos propostos por Kohlberg para, depois, ainda muito sinteticamente, comentar sobre as correlações que se podem fazer entre cada um deles e a relação com o sagrado, ou seja, vou refletir sobre possíveis correlações entre os estágios de Kohlberg e o desenvolvimento da espiritualidade e da religiosidade.

#### **O nível I – a moralidade pré-convencional**

O nível I, da moralidade pré-convencional, é típico de crianças de dois a seis anos de idade e tem bastante correspondência com a moralidade heterônoma de Piaget. Aqui, a criança interpreta as questões de certo e errado, bom e mau, em termos das consequências materiais ou

prazerosas/dolorosas da ação. Isso quer dizer que, para essa criança, se uma ação é punida é porque ela era má e se uma ação é premiada é porque ela era moralmente correta. As pessoas estão submetidas a controles externos, quer dizer, obedecem a regras com o intuito de evitar punições ou obter recompensas, ou agem movidas apenas pelo próprio interesse, com dificuldades para considerar os outros.

Para Kohlberg, esse nível tem dois estágios: o estágio 1, que ele chama de “orientação para a punição e a obediência – moralidade pré-convencional”, que se caracteriza, como o próprio nome já diz, por uma orientação moral voltada para a punição e a obediência. Nesse estágio, os julgamentos morais se dão para evitar o castigo e proteger contra o exercício do poder superior que as autoridades têm sobre o indivíduo. Desde um ponto de vista social, a pessoa não coordena ou percebe horizontes que não sejam os da autoridade. O estágio 2 do nível da moralidade pré-convencional, chamado de “hedonismo instrumental relativista”, caracteriza-se por uma orientação moral calculista e finalista, na qual os fins justificam os meios. Prevaecem aqui o pragmatismo e a busca pelo prazer, e o posicionamento moral é escolhido com base na atenção e prevalência dos interesses próprios. O outro é visto como se também movido apenas pelos seus próprios interesses, o que faz dele um potencial competidor a ser vencido. Nessa posição, a pessoa já é mais capaz de distinguir horizontes, mas os compreende e hierarquiza a partir de seus próprios interesses individualistas.

Entendo que este é o nível em que a relação com o sagrado pode ser caracterizada por uma absoluta verticalidade e por contatos utilitaristas com o sagrado ou seus representantes. No primeiro estágio, à semelhança da moralidade de restrição de Piaget, a relação com o sagrado, derivada dos primeiros contatos entre a consciência e a espiritualidade, é marcada pelo temor e pela obediência. Aqui, a religiosidade começa a aparecer para a consciência, quer dizer, como a religiosidade é antes vivida e depois elaborada, a criança tem os primeiros contatos com alguns dos muitos mistérios da vida e começa a fazer esforços para compreendê-los e compreender-se frente a eles. É o começo de um mergulho que durará por toda a vida, é o começo do aparecimento para a consciência de questões que permanecerão irrespondíveis por todo o trajeto existencial a ser percorrido doravante. Essa moral pré-convencional demonstra os esforços da criança para se localizar no mundo, é um começo de busca de sentidos e um ligeiro vislumbre do sentido último. A responsabilidade ainda é muito tênue, haja vista que essa criança não tem ainda a capacidade de responsabilizar-se existencialmente de maneira profunda, dada a sua dependência ainda muito grande do ambiente; por isso, num movimento incompleto de introjeção, típico da etapa maturacional (Polster, 2005), a criança coloca todo o poder no

sagrado. No primeiro estágio, se imaginássemos uma frase-chave para definir a relação com o sagrado, provavelmente ela seria “Deus é pai”, ou “Deus no controle”.

No segundo estágio, quando o outro começa a ter maior significado, pode-se imaginar mais um passo no desenvolvimento da espiritualidade, uma abertura maior para o mundo e, portanto, uma possibilidade de conhecimento da solidão inescapável e típica da condição humana. Mitos e histórias, embora ainda interpretados muito literalmente, têm aqui um valor muito grande, pois possibilitam uma certa ordem e coerência na organização reflexiva do mundo percebido. O sagrado já é também um outro, mas ainda um outro que se refere à pessoa que está em desenvolvimento. A relação com o sagrado é utilitária, de escambos, de poderes a serem comprados, trocados, seduzidos, a fim de que se possa alcançar a realização de algum desejo premente. O que importa aqui é a fidelidade do sagrado, quase como se ele, o sagrado, tivesse a obrigação de servir o fiel e de ser responsável por ele, de modo que daí se pode dizer que a sua frase-chave seria “Deus é fiel”. A vida é colocada nas mãos do sagrado, o qual pode perceber e julgar as intenções das pessoas para além de seus atos. Como é o sagrado quem determina os valores, a crença da pessoa é a de que esse sagrado é justo e que, por isso, privilegiará tanto mais seus seguidores quanto mais cegamente eles o obedecerem. O caráter predominantemente punitivo ou acolhedor desse sagrado muito provavelmente é determinado pela cultura na qual a pessoa está imersa, mas a percepção do sagrado como ambíguo, punidor e/ou recompensador de maneira imprevisível para a lógica humana já aparece aqui e perdura por toda a vida, cada vez mais consciente. Nessa fase, não raro essa percepção da ambiguidade do sagrado pode acabar gerando uma cisão na representação do sagrado, com seu aspecto sombrio sendo projetado como outro sagrado, apartado do primeiro e opositor a ele.

### **O nível II – moralidade convencional**

O próximo nível, o nível II, é o chamado “convencional”, e é alcançado por volta dos dez anos de idade. Nele, a pessoa é capaz de começar a perceber que o fato de uma coisa ser justa ou injusta não leva necessariamente a uma punição ou a uma premiação. Ainda assim, aqui encontramos uma importante submissão às normas sociais e morais vigentes, quer dizer, uma orientação ainda preponderantemente heterônoma. Isso faz a pessoa procurar se orientar e corresponder às regras estabelecidas em sua sociedade, estando atenta ao que é socialmente aceitável e corresponde à ordem estabelecida. Importa também mover-se segundo os ditames do grupo social, comportar-se como se espera que a maioria das pessoas o faça, na esperança de, assim, se sentir capaz de obter afeto, consideração e respeito por parte dos outros. Nessa posição, há uma internalização das figuras de autoridade, o sagrado inclusive, o que acaba por gerar um

desejo de ser-se sempre uma boa pessoa para agradar aos outros e, assim, manter a calma e a ordem no meio em que se vive.

Esse nível II do desenvolvimento da moralidade não é ultrapassado por uma importante parcela das pessoas, mesmo com o avançar da idade cronológica. São as pessoas que Rogers (1978) caracteriza como profundamente heterônomas e que descreve da seguinte maneira:

numa tentativa de receber e conservar amor, aprovação e consideração, o indivíduo renuncia ao centro de avaliação que possui, e o coloca nos outros. Aprende a ter uma desconfiança básica em sua experiência como guia para seu comportamento. Aprende com os outros um grande número de valores pensados e os adota como seus, embora possam ser muito discordantes do que está sentindo. Como seus conceitos não se baseiam em sua valorização, tendem a ser fixos e rígidos, e não fluidos e mutáveis.

No nível II do desenvolvimento moral, conforme proposto por Kohlberg, há o estágio 3, chamado de moralidade do bom garoto, da aprovação social e das relações interpessoais, ou de moralidade dos princípios morais. Aqui a pessoa se movimenta em busca da imagem de boa pessoa e, através disso, da aprovação social e dos grupos de pertinência. A pessoa sente que precisa corresponder às expectativas que os outros têm sobre ela para ter um lugar no mundo. Preocupa-se em como os outros a veem e cobra-se (e cobra dos outros) como imagina que os outros cobrariam, quer dizer, segue a velha máxima de que não se deve dar ao outro o que não se gostaria que o outro desse a si.

No meu modo de ver, a relação com o sagrado nesse estágio ainda pode ser considerada como utilitária e caracterizada pela obediência pouco crítica, sendo marcada especialmente pela questão dos modelos e das expectativas. A referência maior ainda é o outro, mas, como a autonomia já está um pouco ampliada, já é mais claro o que se imagina que o outro, o sagrado, quer. Isso gera a possibilidade – às vezes a necessidade – de se mover segundo as expectativas imaginadas do outro. É a fase do sagrado condicional, que premiará ou punirá a pessoa se as supostas expectativas do sagrado forem atendidas, ou não. Em outros termos, nesse estágio há uma relação com o sagrado de um modo tal que a moral de costumes se torna muito forte, a pessoa passa a agir como imagina que o sagrado espera que ela aja, com o propósito de obter as graças do sagrado. A responsabilidade existencial ainda está nas mãos do sagrado que, supostamente, orienta o que deve ser feito. Aqui não se incentiva o contato solitário com o sagrado, mas a participação em grupos e a busca de confluência como forma de tecelagem de sentido. A frase-chave aqui seria “se Deus é por nós, quem será contra nós?”.

Finalizando esse nível II e já abrindo para o nível III, temos o quarto estágio, o da orientação para a lei e a ordem, no qual a moralidade está ainda subordinada à autoridade. É um

estágio, digamos assim, positivista, no qual importa muito a manutenção da lei e da ordem e a busca do progresso social, um progresso entendido muito mais num sentido material que atitudinal/comunitário/ecológico. Há aqui uma grande preocupação com as instituições. As consequências dos atos ainda são avaliadas com base no não fazer aos outros o que não se quer para si, mas agora com uma ligeira e importante mudança: já há uma preocupação maior com o todo da sociedade, o que faz mudar a pergunta para “o que poderia acontecer se todos agirem da mesma maneira?”. Nesse estágio a pessoa já é capaz de uma hierarquização de valores fundamentada num outro social, institucional, sujeitado a leis que devem ser cumpridas, mas ainda está muito mais presa aos seus sentimentos pessoais que ao diálogo desses sentimentos com a racionalidade. Nesse estágio é muito comum a filiação a uma religião organizada e institucionalizada.

O contato com a responsabilidade ainda é insuficiente, uma vez que as instituições ainda estão valorativamente mais importantes que as pessoas ou que a própria pessoa, em função de um senso crítico ainda não suficientemente desenvolvido. Penso que a relação com o sagrado segue o mesmo rumo, quer dizer, o sagrado aparece institucionalizado, legalista, associado muito mais ao dever que ao amor, capaz apenas de um diálogo empobrecido pela ordem, pela retidão heterônoma, mas a pessoa já se abre para a possibilidade de uma maior autonomia e uma melhor crítica, que se ampliarão no próximo estágio, mercê do desenvolvimento da capacidade de abstração, como veremos a seguir. A frase-chave aqui seria “ofereça (seu sacrifício) para a divindade”.

### **O nível III – moralidade pós-convencional**

Aqui entramos no estágio 5, o da adolescência, fase de revisão e de correção do desenvolvimento obtido. A adolescência implica uma capacidade de fazer distanciamentos: é quando a pessoa pode tomar distância adequada para considerar em perspectiva e de modo racional e reflexivo sua realidade. Piaget (1978) vê nesta fase o início do pensamento hipotético-dedutivo, que permite à pessoa movimentar-se num campo meramente hipotético. Esta é a posição em que a pessoa torna-se capaz de apartar-se de si, podendo entender-se mais plenamente como sujeito e objeto de si mesma. A conquista ativa da individualidade aparece nesta idade e é fruto desta capacidade de distanciamento. Na medida em que pode conscientemente distanciar-se - de si mesmo, do corpo, da família, da escola, de valores e de projetos – a pessoa jovem passa a presentificar coisas, sensações, sentimentos, ideias, ideais; ele passa a ter uma espiritualidade mais presente e mais apossada, pode abrir-se para os valores

universais, simbolizados no realce do direito à vida, à liberdade e à justiça. Busca conceber a cultura como existente a serviço desses direitos individuais fundamentais.

Piaget (1978) salienta que

se muito se descreveu esse desenvolvimento afetivo e social da adolescência, nem sempre se compreendeu que a condição prévia e necessária é uma transformação do pensamento, que possibilita o manejo das hipóteses e o raciocínio sobre proposições destacadas da constatação concreta e atual.

Esta mudança cognitiva, conforme Piaget, “prepara a liberação do concreto em proveito de interesses orientados para o inatual e o futuro”, quer dizer, para os horizontes. Esse momento, penso eu, significa potencialmente um grande passo no desenvolvimento da espiritualidade.

Piaget (1978) nos lembra que

a pré-adolescência caracteriza-se, ao mesmo tempo, por uma aceleração do crescimento fisiológico e somático e por esse abrir-se dos valores às possibilidades novas para as quais já se prepara o sujeito, porque consegue antecipá-las, mercê dos novos instrumentos dedutivos.

É aqui que Kohlberg coloca o estágio pós-convencional do desenvolvimento da moralidade. Há um descolamento, uma crítica às normas e aos padrões morais e sociais vigentes, uma relativização das leis e das normas sociais, a ampliação da percepção da epiqueia, a abertura para os ideais democráticos, pluralistas, e para uma certa flexibilidade circunstancial dos valores. O controle das ações e os julgamentos são mais baseados na própria percepção que a pessoa tem de cada situação. Nessa posição, o contrato social tem um peso maior, não mais no sentido da confluência e da necessidade de aceitação social, mas agora, e idealmente, no sentido de se buscar o desenvolvimento e a proteção dos direitos e dos deveres de todas as pessoas, ou, ao menos, para o maior número de pessoas. Há ainda uma certa prisão à lei moral, uma vez que é comum, nessa posição, a pessoa acreditar que, se há algum conflito entre suas necessidades e a lei, a longo prazo é melhor para a sociedade que se obedeça a lei.

No meu modo de ver, comumente esse é o período da crise mais profunda na relação com o sagrado. Concomitante com a ampliação da responsabilidade, crescem também a autenticidade e a capacidade crítica, o que permite ao jovem uma ampliação dos questionamentos em busca do próprio poder, da capacidade de interferir em seu próprio destino, de ser agente ativo na construção de seus valores e de suas conquistas. O sagrado passa a ser um interlocutor com quem se tem uma relação mais pessoal o que pode levar alguns a um movimento de desafio a esse sagrado em prol da descoberta dos novos e próprios limites, numa ampliação da autonomia. A questão da autoridade é importante, pois o que pretende a pessoa nesse estágio é a assunção de

seu próprio poder e de sua conseqüente responsabilidade perante a própria vida. Há um movimento de busca de independência com relação ao sagrado, um movimento o qual, posteriormente, poderá ser substituído por uma possibilidade de diálogo mais aberto e claro com o sagrado, fruto da humildade alcançada a partir da ampliação da autonomia, ou pela rejeição da possibilidade da existência do sagrado. A frase-chave aqui seria “Deus escreve certo por linhas tortas”.

A esse quinto estágio sucede o estágio 6, dos princípios universais da consciência, o qual é alcançado por pouquíssimas pessoas. Aqui, por perceber conscientemente os limites da razão, por aceitar com maior confiança os tantos mistérios da vida, a pessoa pode alcançar o máximo de autonomia, de maneira que se orienta por valores que ela mesma escolheu e que não são valores fechados, mas sempre sujeitos a revisões, de acordo com o vivido pela pessoa em seu dia a dia. Esses valores tendem a ser generalizáveis, quer dizer, idealmente podem ser aplicados por todas as pessoas, ainda que a maioria não alcance essa clareza existencial. Há um comprometimento racional e emocional com esses valores, pensamento e sentimento dialogam no sentido de buscar soluções inovadoras e circunstanciadas para os dilemas existenciais. As possibilidades existenciais são percebidas e hierarquizadas a partir de uma perspectiva um pouco mais holista, de presença e consequência, uma perspectiva que terá seu auge no próximo estágio. A responsabilidade existencial é assumida em seu mais amplo espectro e tem seus limites mais claros, de modo que a possibilidade da congruência resta ampliada.

Penso que o diálogo com o sagrado, nesse sexto estágio, é de mútua implicação, pois a pessoa confere a devida autoridade ao sagrado e compartilha com ele as escolhas que faz em suas circunstâncias. Já não é mais um brinquedo na mão dos deuses, mas alguém que escolhe e que, por isso, se responsabiliza por si e pelas suas ações. Aqui a pessoa se sente livre, pois se percebe capaz de fazer a sua história, na medida que é ela que empresta significado aos fatos vividos, fenômeno de profundas repercussões no diálogo com o sagrado. Nesse estágio a pessoa vence a própria onipotência e, por isso, alcança a ampliação da responsabilidade existencial, na medida em que compreende que é ela mesma quem fez e faz a sua história, e percebe também que a responsabilidade existencial aparece na autonomia da tecelagem dos significados. Ao tecer história, ao descobrir e atribuir sentido e significado, a pessoa se sabe livre, tem uma liberdade tal que ele se torna livre até mesmo perante o sagrado. Essa pessoa é mais responsável, humilde e potente, suficientemente autônoma. Tomo a frase-chave desse estágio de São Paulo: "Aprendi a contentar-me com o que tenho. Sei viver na penúria, e sei também viver na abundância. Estou acostumado a todas as vicissitudes: a ter fartura e a passar fome, a ter abundância e a padecer necessidade" (carta aos Filipenses 4,11-12). Penso que é sobre esse estágio que Nilton Bonder

escreve em seu brilhante livro “A Alma Imoral: Traição e tradição através dos tempos”, de 1998, pela Editora Rocco.

Segundo Papalia (2000), Kohlberg propôs mais tarde um sétimo estágio de julgamento moral, “o qual transcende as considerações de justiça e tem muito em comum com o conceito de autotranscendência na tradição filosófica oriental. Nesse sétimo estágio, os adultos refletem sobre a questão: ‘*Por que ser moral?*’” Para Kohlberg, a resposta está na obtenção de uma “perspectiva cósmica: “um senso de unidade com o cosmo, com a natureza ou Deus”, o que permite que uma pessoa veja as questões morais “do ponto de vista do universo como um todo”. Ao sentirem integração com o universo, “as pessoas passam a ver que tudo está ligado; as ações de cada pessoa afetam a tudo e a todos.” A frase-chave aqui tomo de Espinosa, para quem a essência do ser humano “é qualquer coisa que é em Deus e que sem Deus não pode ser nem ser concebida, isto é, uma afecção, um modo, que exprime a natureza de Deus de maneira precisa e determinada” (E II, pr.10, dem).

Para compreender esse estágio último do desenvolvimento da espiritualidade, temos que lembrar que aqui, mais que em qualquer outra posição, a espiritualidade alcança “conhecimento e aceitação dos próprios limites e possibilidades”, o que é “uma atitude corajosa e humilde de alguém que sabe que sua vida é um projeto aberto ao ser mais, ao comungar mais, ao cuidar do que precisa ser cuidado. É uma experiência de despojamento que se coloca nas antípodas do poder sobre, da autossuficiência, e do imediatismo egocêntrico” (Valle, 2005). Esse, provavelmente, é o ponto que Amatuzzi (2005) descreve como o desafio de “passar das perdas e apegos ao desprendimento radical, encontrar o além de si, entregar-se”. Pode ser entendido como o trajeto final do desenvolvimento da espiritualidade, porque desprender-se, desapegar-se, entregar-se, vislumbrar o além de si, são atos que compõe a vivência mais profunda da fé, a qual traz em seu bojo a possibilidade do sentido e do sentido último, a percepção do e o diálogo mais profundo com o todo do qual cada um de nós é ínfima e essencialmente participante.

### **Conclusão**

Sei que, de certa forma, é temerário inferir o desenvolvimento de uma estrutura da personalidade humana a partir de uma de suas funções, como fiz neste artigo. No entanto, preferi assumir esse risco, munindo-me de toda a cautela que pude amealhar.

Entendo que o pesquisador da área das ciências humanas tem um complexo objeto de estudos, devendo, por isso, fugir da fácil tentação de compreender esse seu objeto apenas de maneira quantitativa, como se faz nas ciências duras. A pesquisa qualitativa responde mais consequentemente a algumas indagações fundantes do ser humano. Os trabalhos de Kohlberg e seguidores, nos quais me apoiei aqui para desenvolver minha visão acerca do desenvolvimento

da espiritualidade, seguiram – e seguem – há muitos anos esse trajeto científico qualitativo, em várias partes do mundo. São trabalhos que têm fundamentado um melhor conhecimento e uma maior consciência por parte dos seres humanos.

O que fiz neste artigo foi lançar uma possível derivação da teoria de Kohlberg que me parece muito interessante e rica, um veio a ser mais e melhor explorado, uma tentativa de compreensão do desenvolvimento da espiritualidade. Nesse sentido, este texto é uma provocação para que o tema seja mais desenvolvido e mais debatido.

A relação com o sagrado tem sido menos estudada pela psicologia do que deveria ser. Provavelmente ela é uma das mais importantes relações que um ser humano pode estabelecer e, seguramente, é uma das mais complexas relações que um ser humano pode estabelecer. Ela não pode mais ficar tão no fundo dos estudos psicológicos sobre o desenvolvimento humano e sobre o existir humano. A relação com o sagrado (isto é, a religiosidade), tanto quanto a moralidade, é uma das funções da espiritualidade. Precisa ser melhor estudada e melhor compreendida. Sem dogmatismos, sem certezas, sem convicções paralisantes, com muita paciência e curiosidade, ou seja, com a espiritualidade o mais amadurecida possível.

#### Referências

- AMATUZZI, Mauro Martins. (Org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005.
- ANGERAMI-CAMON, Valdemar Augusto (Org.) *Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*. São Paulo: Pioneira, 2004.
- BAXTER, Beatrice. O "breakdown" dos valores e a necessidade da Educação Moral. <http://revistaeducacao.uol.com.br/textos.asp?codigo=11321> em 25/05/2006
- BELLO, Angela Ales. *Introdução à Fenomenologia*. São Paulo: EDUSC, 2006
- D'ACRI, Gladys, LIMA, Patrícia & ORGLER, Sheila. *Dicionário de Gestalt-terapia: Gestaltês*. São Paulo: Summus, 2007
- DALAI LAMA. *Uma ética para o novo milênio*. Rio de Janeiro: Sextante, 2000
- ESPINDOLA, Maria Zoê Bellani e LYRA, Vanessa, Bellani O Desenvolvimento Moral em Lawrence Kohlberg. [http://www.twiki.ufba.br/twiki/pub/LEG/WebArtigos/moralidade\\_em\\_Laurence\\_Kohlberg.pdf](http://www.twiki.ufba.br/twiki/pub/LEG/WebArtigos/moralidade_em_Laurence_Kohlberg.pdf), disponível em 25/05/2006
- FINI, Lucila Dihel Tolaine. Julgamento Moral: de Piaget a Kohlberg. *Perspectiva*. R. CED, Florianópolis, 9 (16): 58 – 78, jan/dez/1991. (<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/perspectiva/article/view/9127>) disponível em 25/05/2006
- FREITAG, Barbara. A Questão Da Moralidade: Da Razão Prática De Kant À Ética Discursiva De Habermas. *Tempo Social; Rev. Social. USP, S. Paulo, VOLUME 1(1), p.. 01 a 17*. Piaget: encontros e desencontros. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1985.
- GIOVANETTI, José Paulo. O Sagrado na psicoterapia em ANGERAMI-CAMON, Valdemar Augusto (Org.) *Vanguarda em Psicoterapia Fenomenológico-Existencial*. São Paulo: Pioneira, 2004, p. 01 – 26.
- \_\_\_\_\_. Psicologia e espiritualidade. Em AMATUZZI, Mauro Martins (Org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 129 – 145.
- GOMES, W. B., HOLANDA, A. F., & GAUER, G. *Psicologia Humanista no Brasil*. <http://www.ufrgs.br/museupsi/brasilpsio.htm> disponível em 25/11/2006

- LIMA, Patrícia “Responsabilidade” em D’ACRI, Gladys, LIMA, Patrícia & ORGLER, Sheila. *Dicionário de Gestalt-terapia: Gestaltês*. São Paulo: Summus, 2007
- La Taille, Yves de. *A Dimensão Ética na Obra de Jean Piaget*. Disponível em <http://www.scribd.com/doc/7284365/A-Dimensao-Etica-Na-Obra-de-Jean-Piaget>
- PAPALIA, Diane E. e OLDS, Sally Wendkos. *Desenvolvimento Humano*. Porto Alegre: Artes Médicas, 2000
- PERLS, F. S. *A Abordagem Gestáltica e Testemunha Ocular da Terapia*. Rio de Janeiro: Zahar: 1977
- \_\_\_\_\_, Hefferline, R. & Goodman, P. *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus, 1997
- PIAGET, J. & INHELDER, B. *A Psicologia da Criança*. Rio de Janeiro: Difel, 1978
- PINTO, Ênio Brito. *Espiritualidade e Religiosidade: Articulações*.  
[www.pucsp.br/rever/rv4\\_2009/t\\_brito.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_brito.pdf), disponível em 23/03/2010.
- PINTO, Ester Martins Branco. *Autonomia: objetivo da educação escolar?*.  
<http://www.psicopedagogia.com.br/artigos/artigo.asp?entrID=534>, disponível em 25/05/2006
- ROGERS, Carl. R. *Sobre o Poder Pessoal*. São Paulo: Martins Fontes, 1978
- VALLE, João Edênio dos Reis. *Psicologia e Experiência Religiosa*. São Paulo: Loyola, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Religião e espiritualidade: um olhar psicológico”. In AMATUZZI, Mauro Martins (org.) *Psicologia e espiritualidade*. São Paulo: Paulus, 2005
- WINNICOTT, Donald Woods *A Família e o Desenvolvimento Individual*. São Paulo: Martins Fontes, 1993