

Espiritualidade: Contributos para uma clarificação do conceito

Maria Nazarete Costa Catré* / Joaquim Armando Ferreira** / Teresa Pessoa** / Acácio Catré** / Maria Costa Catré***

* Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra / Faculdade de Psicologia da Universidade de Lisboa; ** Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra; *** Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra

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.

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 aquela 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 fê 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

A correspondência relativa a este artigo deverá ser enviada para: Maria Nazarete Costa Catré, Faculdade de Psicologia e de Ciências da Educação da Universidade de Coimbra, Rua do Colégio Novo, 3000-115 Coimbra. E-mail: ncatre@gmail.com

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, utilizá-los 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.

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 a questão, 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: quando 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 questionamento, tornando-o capaz de transcender a situação concreta. Só essa distância, em relação ao que 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 mesmo partiu à descoberta. Consequentemente, colocou ao seu serviço o que o rodeava, fabricando objetos e ferramentas. Ao fabricar essas ferramentas, o ser humano construiu um mundo mais humano, inaugurando a sua identidade enquanto ser dotado de humanidade (Arendt, 1995). Ainda 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. com o surgimento de uma nova matriz civilizacional, 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: (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) 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.

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. É do encontro, interação e interpenetração entre um e outro paradigma que nascerá, na Idade Média, o discurso filosófico-teológico cristão. Este irá influenciar profundamente a cultura ocidental e, conseqüentemente, a concepção de espiritualidade, até ao advento da modernidade (Lima Vaz, 2002). 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 concepção 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 encontrá-lo num texto de Pelágio (pp. 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, “expressiu 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. Nos primórdios do século XII o uso daquele vocábulo torna-se mais frequente, ganhando outros sentidos: (1) como algo imaterial que está em oposição à matéria, a realidades temporais, tangíveis; (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) em sentido filosófico, em contraposição a *corporeitas*/ *corporalitas*.

É, todavia, o sentido originário – religioso e eminentemente cristão – que predominará: a espiritualidade como dependente da Graça divina encontra-se presente no ser humano através do Espírito (Sopro) de Deus. Para compreendermos melhor esta concepção, temos que trazer à colação 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 que 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 – 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 concepção: “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 concepção, 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. Estes expandem-se e expressam-se das mais variadas formas, a ponto de se poder designar este fenómeno de *nova onda mística* ou uma *neomística* (Angerami-Camon, 2002; Secondin, 2002) que 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, 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, aumenta a procura das medicinas alternativas, as quais irão redundar nas espiritualidades *New Age*. Estas 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; Stuclyffe & 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 (Stuclyffe & Gilhus, 2014). As segundas formas de espiritualidade, subdividem-se em espiritualidades feministas para a igualdade e em espiritualidades para a diferença. No primeiro caso, situam-se numa linha de “combate” aos estereótipos entre o masculino e o feminino como naturezas distintas do ser humano e, no segundo caso, apesar de reconhecerem as diferenças entre feminilidade e masculinidade, aquela 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, 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, partindo da revisão de literatura feita por Spilka, em 1993, 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 et al., 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, ainda que 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.

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 apenas uma, 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). Hill et al. (2000) afirmam 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, Casaldàliga 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 consistência dos constructos e se os mesmos são (in) separáveis, 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”, o que é

perfilhado por 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 percepção do divino, opondo os dois constructos: o da religião e o da espiritualidade.

Realçando 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, Koenig (2008a) 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. Koenig (2008a) 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 *happiness*. Segundo aquele autor, passou, não só a incluir-se, na espiritualidade, aspetos seculares que não têm nada que ver com a religião, mas também se arredou esta, completamente, daquele outro conceito (Koenig, 2008a).

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 (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 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 comumente 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). O constructo 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; Koenig, 2008a,b; Koenig, King, & Carson, 2012; Pargament & Mahoney, 2002; Smith, 2007; Zinnbauer & Pargament, 2005; Zinnbauer et al., 1997).

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; Koenig, 2008a).

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 reconheçam que os constructos sejam distintos, aqueles autores entendem que eles estão relacionados. Incluir a espiritualidade na religião justifica-se, no entender de Zinnbauer et al. (1997), por dois motivos: (1) dá-se continuidade a uma longa tradição de estudos; (2) evita-se a dicotomia entre a religião e a espiritualidade. Para aqueles autores, a religião inclui ambos os aspetos: o pessoal e o institucional; o tradicional e o progressista, pelo que a sua amplitude permite a inclusão das várias mudanças culturais, muitas delas efêmeras.

Num sentido próximo ao referido, Koenig (2008a), 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 Koenig 2008a, 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), mas também a procura ou busca do Sagrado ou Transcendente (Koenig, 2008a). 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 (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 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 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 o qual, segundo aqueles autores, tem a vantagem de apresentar uma definição ampla de espiritualidade, permitindo a sua aplicabilidade em investigações grandes e heterogêneas (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,b, 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. Apresenta 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,b, 2001, 2004), entre outros, assumindo, esses estudos, uma vertente transcultural (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) 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; na *ligação aos outros e à natureza* abrangem a compaixão, o cuidar, a gratidão, o espanto/deslumbramento e, por último, na *ligação ao Transcendente* abarcam a contemplação, a esperança, a sacralidade e a adoração do Transcendente ou, ainda, as experiências transcendentais (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).

Torna-se, por isso, necessário que cada investigador opte pela definição que seja apropriada ao seu estudo, a partir de 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 Koenig, 2008a e Koenig et al., 2012) (para mais pormenores, veja-se Oman (2013)).

Paloutzian e Park (2013), por seu turno, 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.

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 apoio (e.g., no campo da saúde), 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, de algumas religiões minoritárias e, ainda, por sujeitos heterogêneos), pudemos constatar, justamente, que existiu uma dificuldade inicial na definição do conceito, pelos intervenientes nesse estudo. 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 etimologia 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 um 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; surge 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 e Mahoney (2002, p. 647) “spirituality is a process that speaks to the greatest of our potentials (...) 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 (entre outras, 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 Koenig (2008a,b) e com Koenig 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 Koenig (2008a,b) e Koenig 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

Por 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, 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 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, alguns autores (e.g., Hood et al., 2009; Koenig, 2008a,b; Koenig et al., 2012; Paloutzian & Park, 2005) entendem que foi a separação do constructo da espiritualidade daqueles últimos conceitos que conduziu a um proliferar de definições de uns e de outros, desembocando numa ausência de consenso em torno dos mesmos.

Se, como vimos, 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, Koenig (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, psicológica e social. A não ligação à religião é uma realidade 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 essa realidade,

em muito tem contribuído a carga pejorativa 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 se 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 e/ou religiosa, que, como vimos, é ancestral, atravessa os povos e as diferentes culturas?*

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), 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, 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, 53-69. doi: 10.1080/00049180601175865
- Barros Oliveira, J. (2007). Espiritualidade e religião: Tópicos de psicologia positiva. *Psicologia, Educação e Cultura*, XI, 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*, 5 (III Série), 145-152.
- Casaldàliga, 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*, XXXII, 401-417. doi: 10.14417/ap.872
- Davis, D., Hook, J., & Worthington, E., Jr. (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
- Forcades, T. (2005). Hacia una espiritualidad postreligiosa?. *Iglesia Viva – Revista de Pensamiento Cristiano*, 222, 41-52.
- Formosinho, S., & Oliveira Branco, J. (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, 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, 264-282.
- Hood, R., Jr., Hill, P., & Spilka, B. (2009). *The psychology of religion, an empirical approach* (4th ed.). New York: The Guilford Press.
- Jaspers, K. (2003). *Os mestres da humanidade*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Koenig, H. (2008a). *Medicine, religion and health: Where science and spirituality meet*. West Conshohocken, PA: Templeton Foundation Press.
- Koenig, H. (2008b). Concerns about measuring “spirituality” in research. *Journal of Nervous and Mental Disease*, 196, 349-355. doi: 10.1097/NMD.0b013e3186ff796
- Koenig, H., King, D., & Carson, V. (2012). *Handbook of religion and health* (2nd 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* (3^a 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* (2nd ed., pp. 23-47). New York: The Guilford 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* (1st ed., pp. 3-20). New York: The Guilford Press.
- Paloutzian, R., & Park, C. (2013). Recent progress and core issues in the science of the psychology of religion and spirituality. In R. Paloutzian & C. Park (Eds.), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (2nd ed., pp. 2-23). New York: The Guilford Press.
- Pargament, K., & Mahoney, A. (2002). Spirituality: The discovery and conserving of the sacred. In C. Snyder & S. Lopez (Eds.), *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, 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, 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, 1888-1901.
- 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, 457-468.
- Rovers, M., & Kocum, L. (2010). Development a holistic model of spirituality. *Journal of Spirituality in Mental Health*, 12, 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.
- Smith, D., & Louw, M. (2007). Conceptualization of the spiritual life dimension: A personal and professional leadership perspective. *Journal of Human Resource Management*, 5, 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/Inquirito2011_Resumo.pdf
- Vásquez, A. (2005). De las religiones a la espiritualidade. *Iglesia Viva-Revista de Pensamiento Cristiano*, 222, 7-40.
- Villiers, P. (1999). The rise and the nature of feminist spirituality. *HTS – Theologiese Studies/Theological Studies*, 55, 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, 204-214.
- Zinnbauer, B., & Pargament, K. (2005). Religiosity 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, 549-564.

Studies on spirituality have increased in recent years 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, on behalf of the scientificity of the studies in this area.

Key words: Spirituality, Religion, Religiousness.

Submissão: 11/04/2015

Aceitação: 31/08/2015