

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**A CULPA E SUAS RELAÇÕES COM A RELIGIOSIDADE E COM O SENTIDO DA
VIDA**

GYLMARA DE ARAÚJO PEREIRA

**JOÃO PESSOA/PB
2012**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

**A CULPA E SUAS RELAÇÕES COM A RELIGIOSIDADE E COM O SENTIDO DA
VIDA**

GYLMARA DE ARAÚJO PEREIRA

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Ciências das Religiões da Universidade Federal da Paraíba, como requisito para a obtenção do grau de Mestre em Ciências das Religiões, na Linha de Pesquisa: Espiritualidade e saúde, sob a orientação do Prof. Dr. Thiago Antonio Avellar de Aquino.

**JOÃO PESSOA/PB
2012**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DAS RELIGIÕES**

A Culpa e suas relações com a religiosidade e com o sentido da vida

Autora: Gylmara de Araújo Pereira

BANCA AVALIADORA

**Profº Dr. Thiago Antonio Avellar de Aquino
(UFPB – Orientador)**

**Profº Dr. Joilson Pereira da Silva
(UFSE – Membro externo)**

**Profº Dr. Marinilson Barbosa da Silva
(UFPB – Membro interno)**

“Nenhuma ciência poderá explicar o sentido da doença, da culpa e do sofrimento, nem mesmo a psicologia. A logoterapia, porém, responde pelo fato de que o homem é fundamentalmente capaz de buscar um sentido até na doença, na culpa e no sofrimento, elevando-se espiritualmente acima deles e encontrando talvez, neste caminho, a sua determinação mais específica” (LUKAS, 1992, p.69).

DEDICATÓRIA

Aos meus pais, irmãos e familiares, que me apoiaram e me ajudaram com suas orações. A vocês dedico o meu amor.

AGRADECIMENTOS

A Deus, por mais uma oportunidade de realização profissional, além de ser o meu sustentáculo e me impulsionar a seguir adiante, mesmo quando aos meus olhos isso parecia não ser possível. Obrigada, Senhor, por essa conquista e vitória.

Ao meu orientador, Thiago Aquino, que desde a graduação me apoiou, dando-me a mão durante todo esse percurso e ajudando-me a perseverar e chegar a bom termo deste trabalho. Sou grata a você, Thiago, por estar junto comigo nesta caminhada.

A todos os professores do Mestrado, em especial aos professores Fabrício Possebon, Marinilson, que colaboraram de forma segura para a maturação e redação deste trabalho, além da professora Eunice, que me incentivou com seu entusiasmo e fé.

A meu tio Chico, que me ajudou nessa reta final e foi para mim mais que um tio, um amigo. Nele eu agradeço aos meus tios e tias, que sempre foram uma bênção de Deus para nós.

Ao meu amigo, João Batista Pereira, que sempre me apoiou e me incentivou e, acima de tudo, acreditou e torceu por mim.

A Tereza Duran, que me animou nos momentos mais difíceis, com suas palavras seguras e de fé.

A Cristina, que, no momento certo me ajudou com a sua maturidade e perspicácia profissional.

A Fernando, que colaborou comigo, apesar da distância.

A todos os colegas do Mestrado pela partilha e discussão nos trabalhos em sala de aula.

Às minhas amigas, que compartilharam comigo momentos tristes e alegres e compreenderam as minhas ausências. Obrigada porque vocês fazem parte da minha vida e da minha história.

Aos colegas de trabalho que colaboraram comigo cada um a sua maneira.

RESUMO

O presente estudo partiu do pressuposto de que a religiosidade está associada com a culpabilidade, tendo em vista que, para algumas religiões, a ênfase no pecado e nos ritos de purificação faz parte de sua cosmovisão salvífica. Dessa forma, o objetivo deste trabalho é o de conhecer as relações entre as dimensões da culpa (subjativa, objetiva e temporal), as atitudes religiosas e o sentido da vida. Participaram da pesquisa 213 estudantes universitários dos cursos de Ciências das Religiões, Pedagogia e Contabilidade. Não obstante, a maioria dos entrevistados era da religião protestante (33,8%) e do sexo feminino (70,4%). A média de idade foi a de 28,5 ($dp = 9,9$), com amplitude de 18 a 63 anos. Os dados foram coletados por meio dos seguintes instrumentos: Escala de Atitude Religiosa, Questionário Sentido de Vida, Escala Multidimensional da Culpa, Escala de Percepção Ontológica do Tempo e um questionário sóciodemográfico. Os resultados sugerem que tanto o sentimento religioso quanto a busca de sentido se associaram diretamente com as três dimensões da culpa. Já a corporeidade religiosa se correlacionou positivamente com a culpa subjativa, com a objetiva e o comportamento religioso, por sua vez, correlacionou com a culpa subjativa. Os resultados também indicam que a presença de sentido está inversamente relacionada com a culpa temporal e o item "há uma grande distância entre quem eu sou e quem eu poderia ser" se associa tanto com a culpa subjativa quanto com a culpa temporal. Tais achados são discutidos à luz da análise existencial de Viktor Frankl. Concluiu-se que, se por um lado, as pessoas mais religiosas são mais susceptíveis à culpabilidade, por outro, a culpa provém também da perspectiva ontológica, quando o ser humano deixa de realizar o seu dever-ser.

Palavras-chave: culpa, religiosidade, sentido de vida.

ABSTRACT

This study started from the assumption that religiosity is associated with culpability, since, for some religions, the emphasis on sin and on purification rites is part of its salvific cosmovision. This way, the goal of this study is to know the relations between the dimensions of guilt (subjective, objective and temporal), religious attitudes and the meaning of life. 213 academic students (of Science of Religions, Pedagogy and Accounting) took part in the research. Despite of, the majority of respondents was of the Protestant religion (33,8%) and female (70,4%). The age average was 28,5 (SD=9,9), ranging from 18 to 63 years old. The data were collected through the following instruments: Religious Attitude Scale, Meaning of Life Questionnaire, Guilt Multidimensional Scale, Ontological Time Perception Scale and a socialdemographic questionnaire. The results suggest that both the religious feeling and the search for meaning are directly associated with the three dimensions of guilt. The religious corporeity, however, is positively correlated with subjective and objective guilts. In turn, the religious behavior is correlated with subjective guilt. The results also indicate that the presence of meaning is inversely related to temporal guilt, and the item “there is a long distance between who I am and who I could be” is associated with both subjective and temporal guilts. Such findings are discussed in light of Viktor Frankl’s existential analysis. It was concluded that, if on the one hand more religious people are more susceptible to culpability, on the other hand guilt also comes from the ontological perspective, when human being fails to perform his duty-being.

KEYWORDS: guilt; religiosity; meaning of life.

Sumário

INTRODUÇÃO.....	10
CAPÍTULO 1 – CULPA.....	13
1.1. Origem do pecado e da culpa.....	13
1.2. A evolução histórica da culpa.....	13
1.3. A etimologia e a exegese do pecado.....	18
1.4. Perspectivas religiosas da culpa.....	25
1.5. A questão da expiação e reparação na culpa.....	27
1.6. Definição de culpa.....	29
1.7. Culpa moral.....	35
1.8. Perspectiva psicológica da culpa.....	37
CAPÍTULO 2 - RELIGIOSIDADE E SENTIDO DA VIDA.....	41
2.1. Religiosidade na visão de Frankl e o sentido da vida.....	49
2.1.1. Introdução – Concepção de homem.....	49
2.1.2. Pilares da logoterapia.....	54
2.1.2.1. Vontade de sentido.....	54
2.1.2.2. Liberdade de vontade.....	57
2.1.2.3. Sentido da vida.....	59
2.2. Temporalidade e finitude.....	64
2.3. A visão da culpa e reparação na logoterapia.....	67
CAPÍTULO 3 – ESTUDO EMPÍRICO.....	73
3.1. Método.....	73
3.1.1. Participantes.....	73
3.1.2. Instrumentos.....	73
3.1.3. Procedimentos de coleta de dados.....	75
3.1.4. Procedimentos de análise de dados.....	76
3.1.5. Procedimentos éticos.....	76
3.2. Resultados.....	76
3.3. Discussão.....	78
3.3.1. Relações entre religiosidade e culpa.....	79
3.3.2. Relações entre culpa e sentido da vida.....	80

3.3.3. Relação entre culpa e temporalidade.....	82
3.3.4. Culpa e gênero.....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	85
REFERÊNCIAS.....	88
ANEXOS.....	95
ANEXO I – Instrumentos.....	95
ANEXO II – Termo de consentimento livre e esclarecido.....	100

INTRODUÇÃO

A culpa é um conceito judaico-cristão que, em grande parte, está associado ao “pecado”. De forma geral, são os sistemas religiosos que estabelecem normas de conduta e valores que orientam a existência do homem religioso e os desvios dessas normas podem causar um mal-estar psicológico referido como um sentimento de culpabilidade. Por um lado, a culpa é uma condição humana (Frankl, 2008); por outro, o sofrimento psíquico, decorrente da culpa, pode levar as pessoas ao desejo do perdão, fato observado no judaísmo e no cristianismo, nos quais existem os ritos específicos de redenção (Lukas, 1992).

O estudo sobre a culpa envolve aspectos que devem ser considerados: o aspecto moral, o ético, o psicológico, o jurídico, o da remissão e reparação das penas. Além de abordar alguns desses aspectos, a presente pesquisa pontuou-se sobre a questão judaico-cristã da culpa.

A maioria dos estudos demonstra que as práticas religiosas estão associadas à saúde porque elas funcionam como meios de proteção contra doenças, promovem a longevidade e o bem-estar, porquanto se baseiam na busca pessoal do significado da vida, além de ajudar a enfrentar perguntas existenciais e situações de superação pós-traumática (PERES *et al*, 2007). Dessa forma, o homem, com a tomada de consciência e liberdade que lhe é própria, pode encontrar um significado para sua existência, por meio de decisões e atitudes que tenham sentido, como a prática da religiosidade.

Hodiernamente, o homem tem enfrentado o vazio existencial, resultado da ausência de um fundamento que dê sentido à vida. Isto é compreensível por causa da dupla perda sofrida pelo ser humano: a perda dos instintos básicos, reguladores do comportamento animal, dos quais asseguram a sua existência, e a perda das tradições, que lhe serviam de apoio na condução de seu comportamento (FRANKL, 2005). Para Frankl (2008), o que importa não é apenas o sentido da vida de um modo geral, mas o sentido específico da vida de cada pessoa, em determinado momento e numa situação concreta. O homem deve procurar não um sentido abstrato, mas uma tarefa específica na vida, única e insubstituível.

Na concepção de Peres *et al*. (2007), a religiosidade sempre esteve presente na história humana, mas apenas recentemente a ciência vem demonstrando interesse em investigar o tema. Essa nova perspectiva tem ajudado a desmistificar o entendimento sobre o assunto, bem como lidar com respeito e tolerância em relação às várias religiões e reconhecer que o tema desempenha papel significativo na vida social e política do homem.

O estudo da culpa ganha relevo à medida que mantém estreita relação com a religiosidade, sobretudo quando se trata do não cumprimento de normas e na escolha de valores. A religiosidade e a espiritualidade podem ser instrumentos de aumento da culpa e de problemas psicológicos, mas também estão associadas a maiores índices de saúde, qualidade de vida e, conseqüentemente, menor índice de ansiedade, depressão e suicídio (PERES, 2007). Neste sentido, as Ciências das Religiões podem dar uma importante contribuição através de pesquisas sobre a religiosidade e espiritualidade, de onde podem emergir nova e significativa compreensão sobre alguns fenômenos especificamente humanos, como a culpabilidade.

São poucas as investigações nesta área, sobretudo em vista da escassez de instrumentos empíricos no contexto brasileiro, o que dificulta o avanço de estudos sobre a culpa em adultos (AQUINO; MEDEIROS, 2009). Isso justifica a importância deste trabalho. Além disso, a culpa, nos dias de hoje, vem sendo reduzida a um sintoma depressivo (SCLIAR, 2007), sendo necessário um olhar científico sobre este objeto de estudo.

O objetivo desta pesquisa foi o de identificar as possíveis associações entre a religiosidade e a culpabilidade, além de verificar a influência da culpa na percepção do sentido da vida em estudantes universitários. Para atingir tais objetivos foi realizada uma pesquisa de campo correlacional.

Como marco teórico principal utilizou-se a Logoterapia Analista Existencial de Viktor Emil Frankl, o qual fundamenta sua teoria numa abordagem de cunho fenomenológico-existencial, além de outros autores que contribuíram para a construção deste estudo e que estão elencados a seguir.

Este foi o primeiro capítulo do trabalho.

No segundo capítulo, foi abordada a evolução e os aspectos históricos da culpa aprofundados a partir do historiador francês Delumeau (2003), que dedicou grande parte de seus estudos a esse tema, além de Nietzsche (2009), Scliar (2007) e Perez (2000). O estudo da exegese do pecado foi feito através de Dethlefsen (1990), Mesters (1987) e Stendebach (1983). O Catecismo da Igreja Católica (1993) foi a base para tratar das perspectivas no Catolicismo, enquanto no estudo do judaísmo mencionou-se Tauber (2011), Kessler (2010) e Ehrlich (2010). Quanto à visão do Protestantismo, destacou-se Cole (2004) e no Espiritismo, Kardec (1995). Em relação à questão da expiação e reparação, ressaltou-se a contribuição de Hellern *et al.* (2000). A definição de culpa e suas dimensões foram pesquisadas a partir do conceito de Collins (2004), Aquino e Medeiros (2009), Tournier (1984), Ávila (2007), Azpitarte (2005), Grun (2005) e do filósofo Russel (1991).

Os aspectos morais que caminham lado a lado com a culpa foram abordados segundo os moldes da teoria de Piaget (1994) e Ávila, além dos aspectos psicológicos da culpa, sob a perspectiva de Freud (1913-1914/1927-1931/1937-1939), Pinto (2005), Lukas (1992), Oliveira e Castro (2009).

O terceiro capítulo tratou de uma visão da religiosidade e do sentido da vida, cujo marco teórico usado para fundamentar o presente estudo está relacionado com alguns autores das Ciências das Religiões, como Durkheim (2008), Eliade (2008), Amatuzzi (2008), Prandi e Filoramo (2007), Greschat (2005), Hock (2010). Quanto ao sentido da vida e a culpa, contou-se com a Teoria Frankliana e Logoterapia Existencial.

O quarto capítulo discorreu acerca de um estudo empírico utilizado para esta pesquisa, quais os participantes, os instrumentos, os procedimentos éticos adotados como forma de validação da pesquisa, a descrição da coleta de dados, a análise dos dados, os procedimentos de inclusão dos participantes, os resultados, as discussões dos dados coletados durante a pesquisa e as possíveis relações e correlações entre as variáveis, objeto deste estudo.

Por último, foram feitas as considerações finais.

Capítulo 1 CULPA

1.1. ORIGEM DO PECADO E DA CULPA

A finalidade deste capítulo é a de apresentar ao leitor a origem da culpa na versão judaico-cristã e um breve relato da sua evolução histórica, enfatizando, principalmente, os períodos significativos da história no Ocidente. Nessa perspectiva, discorreu-se sobre a etimologia e a exegese do pecado, algumas visões religiosas da culpa, formas de expiação e reparação da culpa, a definição da culpa, além de sua perspectiva moral e psicológica.

1.2. A EVOLUÇÃO HISTÓRICA DA CULPA

Teixeira (2001) afirma que, para se enxergarem os primeiros lampejos do sentimento de culpa é necessário aguardar o surgimento do Monoteísmo, que se deu, conforme Oliveira *et al* (2009), no Oriente Médio e no Mediterrâneo, através da religião hebraica. Na Grécia da Antiguidade Clássica, por exemplo, a culpa era inadmissível. Até ao surgimento do Monoteísmo não se tinha a concepção de pecado. Os gregos percebiam as consequências de seus atos, após as punições dos deuses, como algo externo à pessoa e não como um sentimento de culpa, como hoje é conhecido (CAMBI, 1999).

No Antigo Testamento (BÍBLIA, Êxodo, 3; 20; 32), consta que os hebreus concebiam a existência de um Deus único, que fez uma aliança com o povo e o fez conhecer as leis e os sofrimentos decorrentes da quebra dessa aliança. Na cultura judaica, quando o povo afastou-se de Deus e de suas leis (tábuas da Lei) para adorar outros deuses, sofreu o castigo predito por Moisés. Este apelava para a consciência individual do povo, que muitas vezes se voltava para outros deuses alheios ao Deus de Israel; por isso, a dureza das palavras da Lei divina e os castigos decorrentes de suas transgressões deram origem a uma consciência culpada, conforme Cambi (1999).

O advento do Monoteísmo propagou a figura de um Deus punitivo, que continuou até a difusão do Cristianismo. O discurso de Moisés, na época do Antigo Testamento, despertava uma tensão interior no homem, pois, além de realçar a existência de um Deus que cuidou de seu povo, que o libertou da escravidão do Egito, mostrava a sua indignação para com aquele que adorava deuses estranhos. Isso veio a influir diretamente no período da Idade Média. A

partir dessas considerações, é possível entender o tamanho da carga de culpa do Ocidente gerada por essas pregações e o modo com que o Monoteísmo serviu para justificar o discurso sobre o pecado, intensificado por dois grandes movimentos: a Reforma Protestante e a Contrarreforma (OLIVEIRA; CASTRO, 2009).

Nesta ótica, o momento histórico torna-se fundamental para se reconhecerem e se entenderem quais as circunstâncias e aspectos do fenômeno estudado. A culpa é mais conhecida e encontra maior evidência na história da humanidade, nos períodos chamados Idade Média e Idade Moderna, principalmente no Ocidente. A civilização que mais atribuiu peso e preço à culpabilidade foi a do Ocidente, do século XIII ao século XVIII. Podem ser destacados alguns acontecimentos que, durante esse período, marcaram a história da humanidade, como a Inquisição, a Reforma Protestante e a Contrarreforma, épocas de grandes conflitos relacionados com a religião, com o pecado e a culpa, principalmente a Inquisição, um tribunal da Igreja Católica, o qual julgava e punia os hereges. (DELUMEAU, 2003).

Esses acontecimentos sugerem que o homem ocidental era submetido a uma pesada carga de superculpabilização¹ e, ao mesmo tempo, a civilização existente julgava-se rodeada de muitos inimigos por causa das inúmeras guerras e embates enfrentados naquela época. Ante tais acontecimentos, o mais provável era que o homem não estivesse voltado para a introspecção ou reflexão, mas foi isso que aconteceu. Na Europa, por exemplo, instalava-se uma mentalidade obsessiva e uma culpabilização maciça, provocando uma grande valorização e busca incessante da interiorização, do recolhimento e da consciência moral (DELUMEAU, 2003).

No século XIV, nascia a “doença do escrúpulo”, a qual se espalhou por toda a cristandade. Ao chegar o século XV, o escrúpulo já era um fenômeno que fazia parte da civilização, alcançando seu apogeu, do século XVI ao século XVIII, quando então começou a desaparecer aos poucos. O escrúpulo era predominante entre os ascetas cristãos, que faziam penitências exageradas e, mesmo assim, sentiam-se atormentados pelo sentimento de condenação ao inferno e pelo desânimo. O homem era considerado “mau”, porque dentro dele habitava o pecado, a maldade e o maior inimigo dele era ele mesmo. Nessa época, surgiu uma agressividade contra os cristãos, gerando uma angústia global e um novo inimigo apareceu em cada pessoa, um novo medo apoderou-se do homem, o medo de si mesmo. Assim, a sua maior dificuldade era vencer sua carne, seus desejos e sua vontade (DELUMEAU, 2003).

¹ Diz respeito a todo discurso que aumenta as dimensões do pecado em relação ao perdão.

O discurso religioso cristão, manipulado pelas autoridades religiosas da época, principalmente, o poder exercido na figura do clero, predominava e influenciava essa mentalidade. Esse discurso seguia uma tradição ascética, mas ao mesmo tempo, ligava-se a outras afirmações, sobre as quais repousava o medo no Ocidente. Uma das afirmações acreditava que todas as punições recaídas sobre o povo eram provenientes de um Deus colérico. Além das autoridades religiosas, os chefes de Estado entendiam as guerras como castigo por causa dos pecados do povo e, portanto, propagavam isso como verdade (DELUMEAU, 2003).

A história da culpa ocidental caminhou lado a lado com a história do pecado na cultura cristã medieval (PEREIRA, 2006). A trajetória da culpabilização no Ocidente não se reduziu apenas à história do poder exercido pelo clero, apesar da forte ligação entre as duas, mas a primeira ultrapassou a segunda. Ao se avaliarem as coisas pelo prisma do poder, pode-se dizer que a dramatização do pecado reafirmou a autoridade exercida pelo clero (DELUMEAU, 2003).

Na Idade Média, a Europa vivenciava o terror, suscitado pelos perigos externos e pela maldade dos homens. Somados a tudo isso surgiram dois sentimentos não menos tiranos: ‘o horror’ do pecado e ‘a obsessão’ da danação. Como a Igreja insistia nesses pontos, gerou-se logo a desvalorização dos bens materiais. Na época medieval, apoderou-se dos homens um desgosto pelo mundo material – o *contemptus mundi* - uma doutrina monástica que desprezava o mundo, considerado cheio de pecados e desgraças. A partir daí, desencadeou-se nas pessoas o desejo de refugiar-se em conventos ou no deserto, como o faziam os anacoretas²; como uma forma de afastar-se das coisas terrenas e aproximar-se das coisas divinas, além das práticas religiosas (a autoflagelação, a autocastração, as procissões e peregrinações), maneiras de fazer penitência (DELUMEAU, 2003). Reconhece esse discurso o escritor Scliar (2007), ao comentar a situação da culpa na Idade Média:

Na dura vida da Idade Média, uma vida de fome, pestilências e violência, a religião desempenhava um papel fundamental. O convento era refúgio natural para muitas pessoas; a prática religiosa incluía peregrinações, procissões, autoflagelação. O clima dominante era o do *contemptus mundi*, o desgosto com o mundo material, cheio de pecados e de desgraças. (SCLIAR, 2007, p.88).

O homem foi submetido a tal nível de culpabilização, o qual gerou nele uma necessidade de aprofundar-se no autoconhecimento, no desenvolvimento de sua memória e na indicação exata de sua identidade. Desenvolveu-se, ainda, uma ‘consciência culpada’, acompanhada do crescimento do individualismo e do sentido de responsabilidade,

² Monges que se retiram da sociedade dos homens para viver na solidão.

provavelmente, aliada ao senso de culpabilidade, inquietação e criatividade (DELUMEAU, 2003).

Delumeau (2003) afirma que a crença na existência de um “Deus rigoroso”, que castiga e se vinga dos pecadores mesmo com a redenção de Cristo, se transforma em uma “neurose cristã”, sobre a qual a própria psiquiatria contemporânea não põe mais dúvida. O mesmo autor admite que não há como fazer desaparecer o sentimento de culpabilidade, até porque ela pertence à consciência.

Delumeau (2003) admite, também, que o sentimento normal de culpabilidade não provoca a supressão das pulsões, mas gera uma transformação e sublimação das que estão em desacordo com a relação que deveria existir entre o eu ideal e Deus.

Presume-se que o Cristianismo corre o risco de colocar um fardo pesado nos ombros dos seus fiéis, causando-lhes uma culpabilidade repressiva, mesmo que, por um lado, lhe dê a tranquilidade de que Deus perdoa os pecados dos homens, mas por outro, influencia uma má consciência, da qual o homem não pode fugir (DELUMEAU, 2003).

Segundo Delumeau (2003), foi na época da Reforma Católica que aconteceu uma formação opressora e que superculpabilizou até mesmo a necessária agressividade ou ‘pulsão de domínio’, considerada importante para o desenvolvimento do homem.

Para Gasparetto (2010), a Idade Média foi um período entre a História Antiga e a Moderna, constituído, dentre outros acontecimentos, pela queda do Império Romano, pelo Feudalismo, pela Peste Negra, pelas Cruzadas³ e por grande influência da Igreja Católica. Segundo Scliar (2007), nessa época só existiam duas opções para a remissão dos pecados: o castigo (na Terra ou no inferno) ou o perdão, obtido pelas boas obras e pelo arrependimento. No final da era medieval, o Cristianismo introduz o conceito de purgatório, denominado pelo Papa Gregório I como um 'fogo purificador' que apaga 'pecados menores' antes do Juízo Final.

Além do purgatório, as indulgências eram outra forma de perdoar pecados, a qual recompensava o pecador por seus atos de fé, como a participação em cruzadas e a doação em dinheiro para a Igreja. Este último procedimento suscitou o protesto de Martinho Lutero, que posteriormente fundou o Protestantismo (SCLIAR, 2007).

Para Lutero (apud PEREZ, 2000), o homem é “mau” e deve ser privado da expiação de suas culpas decorrentes de suas ações, pois somente na fé a “salvação” é encontrada.

A Idade Moderna é situada como um período da história do Ocidente entre a Idade Média e a Contemporânea. Teve início com a tomada de Constantinopla pelos turcos.

³

investidas militares dos cristãos contra os muçulmanos nas guerras pelo domínio da Terra Santa.

Conhecida por alguns estudiosos como um período de diversificações de costumes, inovações artísticas, com a recuperação da cultura da Antiguidade, além de inovações científicas e das Grandes Navegações, caracterizada por grandes acontecimentos históricos, como o Renascimento, a Reforma Protestante, a Contrarreforma, a substituição do modo de produção feudal pelo modo capitalista e o Absolutismo dos reis (GASPARETTO, 2010).

Segundo Scliar (2007), iniciou-se uma era de novos valores e surgiu um paradoxo: de um lado o progresso científico, intelectual e artístico; de outro, as doenças, guerras e crendices. O sentimento de culpa é desencadeado por conta da grande prosperidade da época, do luxo, da gula, da vaidade, constituindo uma época de horror obsessivo ao pecado e preocupação exagerada com a morte. O interesse estava naquilo que a situação da época oferecia como vantagens, conforto e facilidades.

A partir do século XIX, o filósofo alemão Friedrich Nietzsche (2009) explica na sua obra *Genealogia da Moral*, que o conceito moral de culpa, segundo os genealogistas da moral, tem origem na definição material de ‘dívida’, na relação mais primitiva da história, ou seja, na relação entre credor e devedor. Para ele, ao estabelecer preços, trocar e medir valores, o homem estabelecia uma hierarquia. Isso o tornava um avaliador que media uma pessoa em comparação com outra. Isso passou de certa forma a constituir o pensamento do homem. A partir daí, surgiam a perspicácia e o orgulho humano. Sem muita demora, o pensamento do homem passou de forma generalizada a entender que tudo tem seu preço e que tudo pode ser pago.

De acordo com Goés (2011), a dívida que não era paga tornava o devedor escravo do credor ou, de forma diferente, o credor tinha o direito de dispor de todos os bens do devedor, inclusive de sua família e de sua vida.

Segundo Nietzsche (2009), a má consciência é uma doença adquirida pelo homem, o qual, ao tentar externar sua agressividade, é impedido pela pressão social, sendo forçado a conter os seus instintos e impulsos. Então, os sentimentos de crueldade, de perseguição e os instintos mais selvagens são interiorizados, voltando-se contra os próprios possuidores. Para o filósofo, esta é a origem da má consciência ou sentimento de culpa, inventada pelo homem e considerada a mais sinistra doença, o sofrimento do homem consigo mesmo. Esse autor ainda assevera que a ideia de culpa surge com o aparecimento do Deus do Cristianismo. Sendo ele o deus maior até agora, também trouxe o máximo de sentimento de culpa ao mundo. Para o mesmo autor, a culpa cresceu à medida que aumentou o sentimento e o conceito de Deus.

Nas relações contratuais de compra e venda, o devedor, para garantir sua promessa de restituir o pagamento ao credor e para reforçar a consciência da dívida, prometia e empenhava

algo que ainda tinha em seu poder, caso não pagasse a dívida, como seu corpo, sua mulher, seus filhos, sua liberdade, a própria vida e até a salvação de sua alma. O credor, em contrapartida, podia aplicar ao corpo do devedor qualquer tipo de humilhação e tortura, como cortar partes do corpo (forma de compensação da dívida). A explicação dessa estranha forma de compensação consistia em substituir o dinheiro a ser pago pela satisfação íntima dada ao credor como reparação e recompensa, dando-lhe a sensação de poder desprezar alguém inferior ou mais impotente (NIETZSCHE, 2009).

Por esta razão, Nietzsche (2009) explica que o sofrimento do devedor compensava a dívida à medida que seu sofrimento era prazeroso para quem fora prejudicado. Assim, o castigo tinha várias finalidades ou utilidades, como a vingança ou intimidação, a qual servia como festa, insulto ou desprezo para o inimigo vencido, além de servir como lembrança no sentido de corrigir o castigado, bem como despertar o sentimento de culpa. É neste que se vê o objeto da chamada má consciência e do remorso. Segundo o mesmo autor, o castigo apenas endurece, torna frio o homem e aumenta a força de sua resistência.

O pecado, a culpa e o ressentimento são inseparáveis da moral judaico-cristã; por isso, as questões ligadas à culpa e ao pecado, este considerado uma ofensa a Deus, estão diretamente relacionadas com os sofrimentos ocorridos durante o século XIII até o século XVIII. Foram, durante muito tempo, objetos de interesse apenas das religiões judaico-cristãs, com seu foco voltado para duas dimensões principais: o remorso e o arrependimento (SCLIAR, 2007).

1.3. A ETIMOLOGIA E A EXEGESE DO PECADO

Existem várias definições de pecado, variando de acordo com a diversidade de culturas e povos. Como o pecado é mais abordado na doutrina cristã, descrito de forma metafórica no Antigo Testamento, é natural buscar o sentido etimológico dessa palavra no hebraico (ALMEIDA, 2010). Cerca de vinte palavras diferentes existem no hebreu bíblico para explicar o conceito de pecado. Os antigos israelitas tinham mais conceitos para definir pecado que a visão e a Teologia ocidentais (LIPINSKI, 1974).

Na língua hebraica existem muitas palavras que têm o mesmo significado de pecado, dentre as quais, os autores sagrados mostram o aspecto negativo, tais como: loucura, no sentido de maldade; impiedade, crime, iniquidade, mentira e falsidade; no entanto, a noção genérica de pecado mais conhecida no Antigo Testamento é a palavra *hâtâ*, que significa errar

o alvo tanto no sentido material, quanto no sentido moral e religioso, quer dizer, faltar a uma pessoa e faltar a Yavé (FREIRE, 1972).

Na Grécia Antiga, não se tinha a noção de pecado ao modo judeu-cristão, mas era usado o termo - *hamartía* – que significa erro, equivalente a uma falta trágica. O homem era concebido como brinquedo dos deuses e de suas paixões. O que diz a tragédia grega é que existem forças na cultura e nas pessoas que podem levar, através da *hamartía*, a escolhas que podem fazer outros sofrer, como no caso de Édipo que, movido pelo impulso, mata o pai e casa com a mãe. A *hamartía* no teatro grego levava os espectadores ao que eles chamavam de catarse ou descarga emocional como limpeza interior (SCLIAR, 2007). No âmbito do Novo Testamento, *hamartía* é habitualmente traduzida por pecado (PEREIRA, 1990).

A palavra *hamartía* pode significar ainda, ‘perder alguma coisa’, ‘tomar o caminho errado’ ou de forma figurada ‘trapacear com nosso próprio destino’; no entanto, diz-se que o sentido de pecado é bem mais amplo, ou seja, é romper com o “projeto de Deus” para o homem (HELLERN *et al.*, 2000).

No Dicionário Michaelis, da língua portuguesa, a palavra pecado significa a transgressão de um preceito religioso e é sinônimo também de culpa. Segundo Almeida (2010) isso remete à culpa de Adão, Eva e seus descendentes, que já nascem com a culpa por causa da desobediência no Paraíso, chamado de pecado original.

Cumprir assinalar que o termo “pecado original” é usado por alguns teólogos, como Santo Agostinho, citado por Brosse *et al.* (1989) como um ato ou um desejo contra a lei eterna, que é o próprio Deus, regra suprema de todo homem. O pecado é uma ofensa a Deus, pois contraria a razão e opõe-se à retidão. Foi com Santo Agostinho que a concepção de pecado original ganhou força e se impôs oficialmente na doutrina cristã, influenciando na Antropologia e a moral cristãs (ALMEIDA, 2010).

Sobre o pecado original, na visão de Hellern *et al.* (2000), não só o desejo de pecar é transmitido, mas também suas conseqüências passam de geração em geração. Esta visão coincide com a concepção cristã, que acredita ter o pecado de Adão atingido toda a humanidade.

No Cristianismo, o pecado adquire sentido a partir da história da salvação; por isso, para a doutrina cristã, a noção de culpa e a de pecado são muito importantes, até porque o Cristianismo é a religião, por excelência, da redenção, em que o próprio Deus doa-se e perdoa a culpa dos homens na pessoa de Jesus Cristo. O pecado no sentido religioso sempre implica uma culpabilidade ética, mas nem sempre esta tem conotação religiosa. O homem pode estar isento de uma culpabilidade e responsabilidade perante Deus e a religião, quando a dimensão

religiosa não estiver presente; contudo, a ausência desta não significa que não exista culpa nem responsabilidade ante a consciência e a sociedade (ALMEIDA, 2010).

Carlos Mesters (1987), refletindo na exegese da culpa ou pecado, afirma que a grande questão diz respeito à origem do mal no mundo. Para dirimir esta celeuma, ele tenta responder explicando o significado da árvore do conhecimento do bem e do mal, referida no texto do livro do Gênesis. O autor esclarece que, para o povo judeu, de forma simbólica, o que guiava o homem no caminho da vida era a sabedoria, representada pela imagem de uma árvore. A sabedoria dizia o que era bom ou mau, e esse conhecimento estava na lei de Deus, a qual representava um instrumento da ordem, que, caso fosse observada, conduzia à construção da paz e do Paraíso. O abandono da Lei figurava a desordem; por isso, comer do fruto proibido representava o uso indevido da liberdade contra Deus e contra o próprio homem.

Para Mesters (1987), a serpente, símbolo da religião cananeia, levava o homem a abandonar a lei de Deus. No culto cananeu, o sexo era uma prática e exigência ritual sem compromisso ético. Enquanto o rito sexual era fácil de ser cumprido, a lei divina era muito exigente e levava o povo a abandoná-la. Isso significava então a raiz do pecado do povo hebreu, que era o desvio para a religião dos cananeus. Reportando-se ao livro do Gênesis, o autor diz que Adão e Eva representam toda a humanidade e que o erro deles ajuda a pessoa a refletir no próprio erro e não culpar os outros, mas reconhecer a própria responsabilidade.

Essa mesma interpretação é feita pelo alemão Stendebach (1983), que explica a origem do mal através do livro do Gênesis. Como exegeta ele se utiliza de alguns métodos das Ciências Bíblicas para explicar o conhecimento do bem e do mal. A definição de Stendebach para a palavra 'conhecer' não se limita ao conhecimento intelectual, mas quer dizer também “experimentar”, “estar familiarizado com”, além de representar “poder”. Percebe-se que os termos ‘bem e mal’ não têm um sentido homogêneo. Ora se trata de termos plenos de moral, ora eles são desprovidos de juízo de valor.

Frankl (2007) reconhece na sua obra *A presença ignorada de Deus*, que a palavra conhecer, refere-se a um ato de amor ou ato sexual. Reforçando os entendimentos anteriores, viu-se em Saraiva (1993) o grego *gignósko* e o latim *cognosco*, que remetem ao português a conotação de conhecer, no sentido de “ter ligações íntimas com”.

Considerando, ainda, o contexto histórico da época, Stendebach (1983) escolhe um segundo método que estuda a gênese de algumas concepções de religião e de mito dos cananeus, povo da Palestina. Na religião cananeia, a serpente e a árvore sagrada tinham um papel específico. A serpente representava Baal, deus da fertilidade, o qual produz frutos e dá a vida, ou seja, é o cônjuge masculino da deusa da fecundidade em Canaã. No Gênesis, ela era

considerada o animal mais astuto, assim como nos textos do norte da Síria, que dizem ser ela dotada de astúcia e sabedoria.

Stendebach (1983) esclarece que a árvore da vida e a árvore do conhecimento são a mesma coisa. A primeira representa a imortalidade do indivíduo e a segunda abastece o saber para excitar a fecundidade e não diz respeito ao conhecimento de práticas sexuais, mas de práticas mágicas que, pela feitiçaria, produzem fertilidade, como a prostituição sagrada e as “nupcias sagradas”. Nestas, o sacerdote e a sacerdotisa se unem sexualmente para defender a fertilidade da terra e a fecundidade dos homens e animais.

Diante dessas explicações, é mais fácil compreender o porquê da proibição que Deus fez ao homem de comer o fruto da árvore do conhecimento. A proibição não foi sexual, até porque a posição sobre o assunto no Antigo Testamento é positiva. A proibição de Deus é a da prática da magia e feitiçaria para obtenção da fecundidade, contrária à fé no Deus de Israel. O narrador do Gênesis pretende enfatizar uma das possibilidades básicas da culpa humana. Tal possibilidade estaria no afastamento do culto ao Deus Javé para o culto cananeu da fecundidade. Este culto é a apostasia, a ruptura da comunhão entre o homem e Deus. Não foi só o povo de Israel que se entregou aos deuses cananeus, que se sujeitou ao “pecado” e à culpa, mas toda a humanidade. Portanto, a descrição do mito judaico da Expulsão do Paraíso não trata de uma história real, mas de uma interpretação da experiência humana que em si mesma guarda a sua verdade (STENDEBACH, 1983).

Segundo Hellern *et al.* (2000) a narrativa bíblica afirma que o homem precisa ser salvo do poder que o pecado exerce sobre ele. Neste sentido, quando ele peca, como o fez Adão, é comum que o sentimento de culpa aconteça. Para o Cristianismo, o homem não pode salvar-se a si mesmo, mas por meio da fé no Filho de Deus. Para Azpitarte (2005), o ponto de vista ora relatado não é considerado um ensinamento de cunho histórico ou científico, mas uma tentativa de explicar a condição humana.

De acordo com Dethlefsen (1990), houve muitas histórias envolvendo a culpa na tragédia e, por sua vez, muitas interpretações foram dadas sobre o assunto que, no entender do referido autor, dependeu da cultura e espiritualidade regida pela época. Um conflito que existe até hoje é o que se refere ao pecado e à consciência da culpa na cultura cristã com a culpa na tragédia grega ou quando esta é interpretada como se fosse uma falta contra a moral, uma vez que na tragédia grega não há um fundamento moralista ou contrário à religião.

Segundo Dethlefsen (1990), para entender o conceito de culpa, é preciso compreender que o homem vive num mundo de opostos e polaridades, até mesmo no seu pensamento. Sendo assim, não é possível ao homem conhecer a unidade, pois toda percepção, inclusive o

pensamento, depende da polaridade, pois pensar é distinguir uma coisa da outra. A unidade, ao contrário, é a não diferenciação. O homem se sente como um eu, enquanto o mundo e os outros são para ele um não-eu, portanto opostos, como a noite e o dia, a vida e a morte. Muitos estão inclinados a fazer uma ligação entre a fé e esta unidade, enquanto este autor afirma que é preciso se desligar de qualquer conceituação aleatória, pois, do contrário, não se pode reconhecer que, independente de qualquer convicção religiosa, o ser humano se encontra na multiplicidade e esta é a revelação de uma não multiplicidade, também denominada de unidade ou de Deus. Na unidade tudo é equilibrado; nela não há tempo nem espaço. O passo para fora dessa unidade é um salto do Ser para a multiplicidade. Ao redor desse salto primordial estão as mitologias.

Dethlefsen (1990) entende que o mito mais conhecido na cultura ocidental é o da Expulsão do Paraíso, sobre a qual pode ser feita uma associação entre o distanciamento da unidade paradisíaca com o conhecimento (árvore do bem e do mal). Este autor também concorda em que a palavra ‘conhecer’ designa a união sexual. Nesta associação, se reconhece que o conhecimento verdadeiro ultrapassa a unidade (paraíso ou consciência cósmica) porque entra no mundo da multiplicidade, onde o homem é capaz de distinguir o bem e o mal. Isso corresponde ao passo de Ser para o existir, de sair do paraíso para o mundo. “O mito denomina este passo de 'a queda' ou de 'o pecado original'. O 'pecado' que menciona aqui é a 'separação', no sentido da separação da unidade” (DETHLEFSEN, 1990, p.52).

O homem só é pecador porque formou um ego; e por isso, não se identifica mais com o todo. Ao enxergar a diferença entre o bem e o mal, deixou de ser unidade e passou a ser parte, um ser polarizado, por conta do ego, faltando-lhe agora uma parte que o torne 'um todo'. Fica faltando algo que o torne sadio, mas o que lhe falta é erro dele; o ego é o seu pecado e sua doença. Na unidade, não há diferenciação, pecado ou conhecimento. Quando o homem se afasta dela, torna-se pecador (DETHLEFSEN, 1990).

Depois disso, Dethlefsen (1990) deixa claro que, no grego, a mesma palavra que designa o pecado bíblico, designa a culpa na tragédia. A maioria dos teólogos cristãos está inclinada em transformar a culpa na tragédia em pecado cristão, o que nem sempre é verdadeiro. Assim, o autor evita não apenas se apoiar na igualdade formal da palavra grega, mas usá-la para demonstrar a equivalência do conteúdo de ambos os conceitos; no entanto, afirma que é preciso se libertar do conceito cristão de pecado. Tal conceito não coincide com o pecado visto no mito hebraico.

Para Dethlefsen (1990), depois da ‘queda’ ou salto da unidade para a multiplicidade, tudo o que o homem faz se torna parcial, unilateral e “pecaminoso”. Em toda decisão tomada

e todo passo dado, perde-se um pouco a harmonia porque a atitude contrária ou complementar não é assumida, fazendo falta à totalidade e, portanto, tornando-se um erro, fazendo o homem sentir-se culpado. O erro e a culpa estão sempre relacionados com o que foi feito e nunca com o que não se fez. Exemplo disso é o processo de inspiração, que deve à totalidade o polo oposto, a expiração, que compensa a queda, o erro ou a culpa.

Levando em conta tais correlações, Dethlefsen (1990) considera não ser possível separar na vida a polaridade do erro e do pecado, por ser qualquer ação humana falha, “pecaminosa” e provocar um sentimento de culpa. Como já foi dito, o pecado, para a cultura judaico-cristã, tem origem em Adão e faz parte da condição humana e, por isso é inevitável. Na visão psicológica, o ego é a origem do pecado.

Após esse comentário, entende-se que os homens são responsáveis por suas ações e omissões, mas o que eles não podem é evitar o pecado; por isso, a ligação que o Cristianismo faz entre o pecado e o mal é muito perigosa, porquanto, ao se tentar fazer o bem cortando o mal, salienta-se o desequilíbrio e, conseqüentemente, a unilateralidade e o pecado aumentam.

O fenômeno do pecado original pode ser explicado na visão do historiador das religiões, Eliade (2008), conforme a teoria do mito, o qual significa uma história sagrada acontecida nos tempos primordiais, no começo do universo, na realidade de um povo. O mito também pode ser uma experiência da linguagem, com a qual os deuses interpelam os homens e estes respondem à divindade mediante o rito, que, por sua vez, é a reação ou resposta à manifestação do sagrado. No caso do mito do pecado original, Deus dá uma ordem a Adão: não comer do fruto interditado.

Para Possebon (2008), o não cumprimento do pedido da divindade provoca a não realização do rito, que corre o risco de desaparecer. Os olhos de Adão “se abrem” ao comer do fruto proibido por Deus, ou seja, ele, que antes estava encantado com a hierofania e era obediente ao Divino, passou agora da irracionalidade para a racionalidade, questionando a ordem divina por meio da lógica humana e não mais do sagrado.

Ao perceber os passos de Deus no jardim (a manifestação do sagrado), Adão se esconde com medo porque havia rompido com a experiência do sagrado e ultrapassado os limites da ordem cósmica. Como um *homo religiosus* necessitava viver no centro do mundo organizado, mas agora experimentava o caos e a dificuldade de reencontrar suas dimensões existenciais (ELIADE, 2008).

A religião, neste caso, tem o papel de fazer o homem retornar para a unidade, livrar-se da divisão e dos “pecados deste mundo”. Neste caso, pode ser feita uma alusão ao latim *religare*, que significa religar, ou seja, a religação entre Deus e o homem. O passo que o faz

voltar à unidade compensa o passo que fez dele um pecador. É a superação do pecado e a morte do próprio ego mediante o sofrimento, pois o homem precisa arcar com a responsabilidade de seus erros para então chegar à ressurreição do âmago do ser ou eu superior. Isso é demonstrado pela morte de alguns deuses, a exemplo de Dioniso e Jesus. Não obstante, este último sofreu porque assumiu os pecados da humanidade. Por esse motivo, o homem não pode livrar-se do sofrimento ou da culpa (DETHLEFSEN, 1990).

Dethlefsen (1990) explica que o homem está destinado ao fracasso quando se identifica com seu ego e à morte quando se identifica com o seu corpo. Isto constitui a sua tragédia, que para os gregos não significava algo horrível ou triste, mas algo diferente do que é conhecido na cultura ocidental. O homem está destinado ao fracasso devido ao seu egocentrismo e isolamento; por isso, o ego, estrutura psíquica explicada por Freud, quer viver, mas receia a morte porque esta traz à tona todas as suas fantasias, enquanto o trágico mostra a fraqueza do homem. Não admitir que a polaridade, a ascensão e a queda fazem parte da vida é tolice. A cultura que nega essa verdade leva à depressão pela tragédia.

A tragédia não afirma a existência da culpa, mas assevera que ela é inevitável na vida humana e deve ser compensada mediante o sofrimento; por isso, quando o herói malogra não é o seu ser verdadeiro que fracassa, mas o seu ego, ou seja, o seu ser verdadeiro se torna livre e salvo da culpa. Nisto reside o consolo da tragédia. O homem, enquanto busca ser herói, sente medo, pois tudo ao redor é uma ameaça, mas é na dualidade da vida que se encontra a grandeza da tragédia grega, que se compara com a perspectiva da concepção cristã da morte e ressurreição de Cristo (DETHLEFSEN, 1990). O autor destaca:

O cristão pode aprender, através da culpa na tragédia grega, a entender melhor o seu conceito de culpa, vendo que por culpa se expressa um isolamento característico de ser humano; na verdade, a culpa enobrece o ser humano, pois ela é o penhor subjacente à sua liberdade pessoal (DETHLEFSEN, 1990, p.70).

Para o autor, a tragédia pode libertar o homem de muitos medos atuais, porque ela não o torna livre por meio do silêncio ou de algum lenitivo, mas do confronto com a verdade, conduzindo-o pela mão aos horrores de seus medos, educando-o e purificando-o (DETHLEFSEN, 1990).

1.4. PERSPECTIVAS RELIGIOSAS DA CULPA

A doutrina judaica ensina que todo homem nasce sem pecado, pois a culpa de Adão e Eva é intransferível. O Judaísmo quando usa o termo “pecado”, inclui violações da Lei Judaica, as quais não são necessariamente faltas morais. Para o judeu, não existe a ideia de pecado original. No Judaísmo, o homem não nasce bom ou mau, mas é inclinado a fazer coisas boas ou más e é dotado do livre-arbítrio moral para escolher o bem que pode ser maior do que a inclinação para o mal (LIMA, 2010).

A culpa apresentada pelo Judaísmo sempre foi implacável, evocando, segundo o escritor judeu Tauber (2007), uma caricatura de autculpa neurótica. O autor questiona se a culpa está no cerne da Lei ou foram os próprios judeus que a tornaram tão impiedosa e doentia. Neste diapasão, conforme as Escrituras, Jesus entrou em conflito com o legalismo exacerbado dos judeus, principalmente, escribas e fariseus, conhecedores e cumpridores severos da Torá – Livro Sagrado do Judaísmo. Eles exigiam o cumprimento da Lei, mais por parte dos outros do que por eles mesmos.

Na cultura judaica, é recorrente a rigidez dos costumes. Para o judeu, se um sujeito, por exemplo, sobe no seu telhado e de lá escorrega, chegando a se ferir, ao invés de ser ele o culpado, segundo a Torá, é o dono da casa que deveria sentir-se responsável porque o fato ocorreu em sua casa e ele poderia ter evitado, construindo uma cerca ao redor do telhado. Isso significa cumprir uma “*mitsvá*”, um mandamento (TAUBER, 2007).

Conforme o livro sagrado dos judeus, no caso acima, as escolhas podem, mesmo que de forma mínima, afetar não só a vida de quem faz as escolhas, mas a de outras pessoas. No Judaísmo, é impossível livrar-se da culpa, pois ela está entranhada na alma judaica, aflorando como um pessimismo neurótico (TAUBER, 2007).

Ao se tentar compreender o texto deste autor, é imprescindível conhecer alguns conceitos do Judaísmo, cuja fé em um Deus está diretamente ligada aos aspectos da ética reguladores da vida humana. Com base nos princípios éticos, os judeus transformaram os dez mandamentos prescritos por Deus a Moisés em 613 preceitos (“*mitsvot*”) da Lei judaica ou Lei da Torá (EHRlich, 2010).

Reitera-se que no Catolicismo, a culpa está associada ao pecado original, ou seja, à desobediência de Adão e Eva a Deus. Isso significa que a decisão dos dois em comer do fruto proibido da árvore do conhecimento do bem e do mal resultou em culpa para eles e para toda a humanidade. O pecado se estendeu à natureza humana. Em decorrência disso, o homem e a mulher foram punidos, conforme está no Livro do Gênesis: A mulher passaria a sofrer as

dores do parto, o homem teria de comer com o suor de seu rosto e o mais grave: a morte entraria no gênero humano, além de ambos serem expulsos do Paraíso (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1993).

O pecado de Adão e Eva, portanto, foi o orgulho de quererem ser iguais a Deus; por isso, quando assim decidiu, o homem experimentou os conflitos decorrentes da perda da harmonia inicial, pois, antes de Adão comer do fruto interditado, não havia conflito nem necessidade de decidir, pois a vontade do homem estava sempre em comunhão com a de Deus, até porque vivia em perfeita harmonia com o Criador e com toda a obra da criação (CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, 1993).

Na doutrina católica, o sentimento de culpa está associado à liberdade e responsabilidade do homem. Ele experimenta a culpa quando fracassa na sua liberdade e responsabilidade, ao agir de uma forma 'errada', quando o poderia ter feito diferente. O pecado tem importância na experiência da culpa, ao mesmo tempo em que a prática do pecado desintegra o ser humano (ALMEIDA, 2010).

No Protestantismo, a perspectiva do pecado original é sustentada pelo que está escrito na Bíblia Sagrada: “Por isso, como por um só homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim a morte passou a todo o gênero humano, porque todos pecaram [...]” (BÍBLIA, Romanos, 5, 12). O pecado originou-se do primeiro homem – Adão (COLE, 2004).

Na perspectiva do Espiritismo, não existe pecado original. A ação da serpente tentadora não é outra coisa senão os desejos da carne e dos sentidos. O pecado original representa a existência humana com todos os seus vícios: o egoísmo, o orgulho, a inveja, o ciúme, a ambição, o desejo do lucro e a satisfação de todas as exigências que o luxo, o bem-estar e o conforto exigem. O Espiritismo admite apenas que o pecado original é pessoal e que a cada um cabe a responsabilidade de seus próprios atos. (KARDEC, 1995).

Conforme foi visto até aqui, a perspectiva do Judaísmo e a do Espiritismo sobre o pecado original difere da visão do Catolicismo e Protestantismo. Para as duas primeiras, não existe o pecado original: o pecado de um homem não pode se estender aos outros, enquanto, para as duas últimas, é pacífica a doutrina do pecado de Adão e Eva. Apesar de guardarem algumas semelhanças entre si, as respectivas religiões divergem em muitos pontos de seus sistemas doutrinários.

1.5. A QUESTÃO DA EXPIAÇÃO E REPARAÇÃO DA CULPA

Como já foi mencionado, os conceitos de expiação e reparação remetem à relação entre credor e devedor, da qual se origina a culpa. O credor podia aplicar qualquer penalidade sobre o devedor para este reparar a dívida e como uma forma de compensação e satisfação pessoal. O credor sentia prazer à medida que via o sofrimento do devedor, ou seja, trocava o desprazer do dano causado pelo devedor pelo prazer de vê-lo sofrer. Neste contexto, Nietzsche (2009) afirma que o conceito de castigo considerado como reparação se desenvolveu à margem de qualquer entendimento sobre liberdade, isto é, sob o manto da ideia de que qualquer dano encontra seu equivalente e pode ser compensado, mesmo com a dor de seu causador.

No Judaísmo, o conceito de culpa está vinculado ao conceito de reparação, por serem quase inseparáveis. Isto porque cada ato culpável subentende uma reparação, mesmo que esta não seja mais possível. Ainda que o pecado original não seja um conceito importante para o Judaísmo, para o povo judeu, a culpa proveniente das faltas cometidas deve ser expiada (SCLiar, 2007).

O período dedicado à prática da expiação começa no Ano Novo Judaico (*Rosh Hashana*), no primeiro e segundo dia do mês hebraico (*Tishrei*). O *Rosh Hashana* não é um tempo de festejar, mas de olhar para as faltas cometidas no ano que se findou e transformar as atitudes e a forma de viver, para que o ano seguinte seja melhor. Porém a expiação não é perfeita se o judeu não buscar a reconciliação com as pessoas que ofendeu ou com quem foi injusto no ano anterior, pois, para os judeus, não se pode pedir perdão a Deus sem antes se estabelecer a paz com os outros. São dez ‘Dias de Reverência’ (*Yamim Noraim*) que acabam com o Yom Kipur, o Dia do Perdão ou do Julgamento ou ainda: os Dez Dias de Arrependimento, considerados os dias mais sagrados do ano, com muita oração, jejum e caridade. Esses dias têm como objetivo ‘afligir a alma’ para que sejam expiados os pecados do ano que passou e resultem em absolvição (KESSLER, 2010).

Com o advento do Cristianismo, a questão da expiação dos pecados assume outro significado. Os antigos rituais de sacrifícios de expiação realizados no Antigo Testamento, como a imolação de animais consumidos pelo fogo, as oblações ou sacrifícios de reparação, já não eram suficientes para apagar a culpa do pecado original. Segundo a tradição cristã, a falta cometida por Adão e Eva só poderia ser reparada e expiada pelo próprio Deus, pois todos haviam pecado. Não havia ninguém puro ou em condições de se oferecer pelos pecadores. O Cristianismo acredita que, para isso, Deus se tornou homem e quis intervir na luta do homem

entre o bem e o mal (entre o querer pecar ou não) e, por conseguinte, na inimizade que havia entre Ele e os homens. Para o cristão, é pelo sofrimento, morte e ressurreição de Cristo que o homem tem uma vida nova, uma vida eterna (HELLERN *et al.*, 2000).

O pecado teria destruído o relacionamento de Deus com o homem. Então Jesus assumiu toda a culpa do mundo e sofreu uma punição que era devida aos homens. E assim, Deus expia a culpa dos homens morrendo na cruz (HELLERN *et al.*, 2000). Nesta esteira, a questão da culpa é vista também em termos de reparação.

Ao pecar, o homem tem a intenção consciente de fazê-lo, mas a partir daí, sente a punição interna provocada pela consciência, manifestada na culpa e no remorso, que deverá levar o homem ao arrependimento e à expiação. Ademais, existe uma punição externa, através da religião organizada, que avalia o pecado por meio de uma escala moral que mostra ao pecador a possibilidade de punição em vida ou após a morte e as formas de expiação que o levarão ao perdão das culpas (SCLIAR, 2007).

A culpa parece ser uma consequência pessoal da transgressão de uma norma. Esta varia conforme a cultura ou a religião de um povo. Na cultura e religião hebraica, o sentimento de culpa parece originar-se do não cumprimento das regras advindas das leis morais “divinas” (GARCIA, 2006).

A existência de códigos morais e de intérprete, pode se transformar numa cultura da culpa, partilhada pelo Cristianismo e Judaísmo, dando ênfase na punição para manter padrões de conduta. Os que creem no Deus de Israel são submetidos aos Dez Mandamentos, como Lei Divina, enquanto, para os nãocrentes, o pecado é resultado de imposições sociais, culturais e políticas (SCLIAR, 2007).

A culpa religiosa está associada à culpa moral, visto que, quando se desvia dos padrões ditados pela moral como certos ou errados, bons ou maus, surgem a culpa e a vergonha. Não obstante, esta última, no dizer de Kagan (1984), é resultado da censura dos outros e possui um componente emocional intenso, onde o próprio “eu” é alvo dela.

A religião contribui para comportamentos mais escrupulosos que geram a culpa, notadamente em pessoas que são imbuídas da moral e dos preceitos religiosos. Não se quer dizer com isso que a religiosidade seja a causa única que provoca o mal-estar da culpa, pois este sentimento não depende, exclusivamente, da prática de alguma religião, mas da própria consciência e responsabilidade do homem (SCLIAR, 2007).

1.6. A DEFINIÇÃO DE CULPA

No entender de Ávila (2007), os termos '*culpabilidade*' e '*culpa*' são utilizados para designar duas faces de um mesmo fenômeno. Outras vezes, estes termos para serem mais precisos, são usados de modo diferenciado e até em contraposição. O autor advoga que o termo '*culpa*', deve designar os aspectos objetivos da responsabilidade de uma ação ou omissão perante uma norma legal, enquanto o termo '*culpabilidade*' é usado para expressar a vivência que a culpa provoca na pessoa. Em outros termos: a culpa, para esse autor, refere-se a uma realidade objetiva, enquanto a culpabilidade tem caráter eminentemente subjetivo ou psicológico. Nem sempre existe uma relação entre ambas. Muitas ações e omissões podem ser vividas sem que haja culpabilidade, apesar da existência da culpa objetiva, enquanto outros fatos podem ser vividos com uma excessiva culpabilidade.

Aquino e Medeiros (2009), por sua vez, propõem uma definição de culpa baseada em pressupostos teóricos e empíricos no âmbito da psicologia. Após uma análise fatorial, os autores sustentaram a validade da Escala Multidimensional de Culpabilidade, no qual dispõe de uma hipótese básica de que a culpabilidade compreende três fatores ou três dimensões: a culpa subjetiva, a objetiva e a temporal, como serão descritas a seguir:

Culpa subjetiva - Esta dimensão está relacionada com sentimentos e pensamentos inadequados, como, por exemplo, sentir culpa por maus pensamentos, desejos proibidos ou ter inveja.

Collins (2004) compreende que a culpa subjetiva diz respeito ao sentimento de culpa, remorso, vergonha e autocondenação ou, ainda, quando se pensa ou se faz algo considerado errado ou quando se deixa de fazer alguma ação que favoreça o próximo. Esta dimensão não trata de ações concretas dos indivíduos, mas aspectos da subjetividade (pensamentos e sentimentos). Nesses casos, o sentimento de culpa vem carregado de desânimo, ansiedade, medo de punição, pouca autoestima e isolamento.

Culpa objetiva – Esta se refere ao mal-estar (remorso ou arrependimento) relativo a algo que se realizou ou se deixou de fazer. Um exemplo desse tipo de culpa refere-se à existência de algo que o indivíduo fez a alguém e, justamente por isso, ele sente remorso.

De acordo com Collins (2004), a culpa objetiva ocorre quando alguma norma é descumprida, e o transgressor é considerado culpado, mesmo que não se sinta assim. Neste caso, existe uma infração concreta e um responsável, uma culpa pessoal em que o indivíduo viola seus padrões de conduta adquiridos e estabelecidos, resistindo aos apelos da consciência.

Culpa temporal – Esta culpa está relacionada com a perspectiva da relação do ser humano com o tempo, associada ao cumprimento de tarefas, à administração do tempo para realizar algo ou estar com entes queridos.

A culpa temporal, mencionada por Tournier (2004), é um sentimento de culpa proveniente da administração do tempo, diz respeito à culpa pela perda de tempo em relação às atividades diárias, profissionais, familiares, gerando consequências negativas à saúde psicológica. Também pode estar relacionada com o excesso de ocupação profissional, em prejuízo do contato com a família e com os amigos. A busca exagerada de trabalho muitas vezes é uma necessidade de revalorização de si mesmo, na tentativa de compensar a desvalorização interior ocasionada pelo sentimento de culpa: a pessoa realiza mais tarefas em vez de enfrentar a culpa. O homem sofre porque sabe que é responsável por sua falta de tempo, por ter gasto o tempo à toa, quando poderia ter reformado a própria vida. A dor da consciência também aumenta, porque ele sabe que não foi capaz de relaxar e se entregar à contemplação que o leva à escolha dos valores. A liberdade para fazer ou não fazer alguma coisa deve vir de uma convicção pessoal e interior.

A culpa pela falta de organização e disciplina do tempo com ‘o que se gasta’ e ‘com quem se gasta’ pode gerar ansiedade no homem, pois é a sua responsabilidade que está em jogo, além da soberania de Deus sobre ele. Como o tempo pertence a Deus, o homem é responsável por cada minuto que tem. Essa dificuldade aumenta à medida que a idade avança e as forças diminuem tornando a velhice algo sofrido, pois já não é possível realizar algumas tarefas que seriam necessárias. Esse também é o caso dos doentes ou inválidos (TOURNIER, 2004).

Indubitavelmente, a culpa estaria relacionada com a violação de normas, sejam elas sociais, legais, morais, éticas ou religiosas. Já no contexto religioso, a concepção de “pecado”, juntamente com a noção de remissão ou penitência, exerceria um poder de reordenar a normatividade infringida (Guazzelli, 2008). Considerando essa relação, o tópico a seguir tratará da concepção da religiosidade assumida no presente estudo.

Quanto ao aspecto jurídico, a culpa guarda uma semelhança com a culpa objetiva aqui estudada. O Direito Penal define a culpa *lato sensu* como uma reprovação, de forma que a culpabilidade é a culpa em seu estado potencial. Capez (2008), estudioso do Direito Penal, faz um esclarecimento pertinente sobre a matéria:

Culpa em sentido amplo é a culpa que empregamos em sentido leigo, significando culpar, responsabilizar, censurar alguém, não devendo ser confundida com a culpa em sentido estrito e técnico, que é elemento de fato típico e se apresenta sob as modalidades de imprudência, imperícia e negligência. (CAPEZ, 2008, p.299-300).

Para Scliar (2007), não há exceção, porque a culpa é um fenômeno universal; existe em qualquer cultura; é um sentimento humano, profundamente humano. O conceito de culpa para este autor resume-se no seguinte: é um sentimento de mal-estar, uma sensação de impotência e menos valia pela dor de ter feito algo que não se devia fazer ou de ter deixado de fazer algo que podia ter sido feito, não sendo possível voltar no tempo e ter outra chance. Para Tournier (2004), a consciência pode pesar tanto pela ação quanto pela omissão.

Na concepção do filósofo Bertrand Russel (1991), o sentimento de culpa é uma das mais importantes causas psicológicas da infelicidade na vida do adulto. Este autor não aceitava a definição de pecado imposta pela psicologia religiosa tradicional, que rotulava na consciência das pessoas alguns atos como pecado. Para ele, o conceito de consciência estava de acordo com os costumes de cada povo. O sentimento de culpa, principalmente nas suas formas mais importantes, possui raízes no inconsciente: por isso, não aparece no consciente por medo da reprovação social.

A educação moral e supersticiosa pode causar atitudes irracionais e remorsos sem nenhuma razão evidente. Para se reduzirem os efeitos negativos de uma educação moral imprudente, é preciso examinar as causas do sentimento de culpa irracional, que geralmente ocorre na infância, observar o absurdo de seu conteúdo e rejeitá-lo com firmeza (RUSSEL, 1991).

Quando se fala em culpa, procura-se saber quem é o culpado e qual o erro que foi cometido. Surge logo a curiosidade em torno dos motivos e da infração cometida. Isso varia entre as diversas culturas e confissões religiosas, além dos aspectos subjetivos inerentes a cada caso particular. Ademais, a culpa provoca conflitos psicológicos, divergências nos grupos sociais e familiares e no ambiente religioso, pela variedade de mandamentos. São muitas, portanto, as diferenças de pensamentos em relação à culpa. Por esse motivo, a definição dela não é pacificada ou pelo menos não tem um consenso no meio científico.

Wright (1971, p.103) conceitua a culpa nos seguintes passos:

[...] uma condição emocional desagradável diretamente seguida à transgressão, que persiste até que algum tipo de equilíbrio seja restaurado por reparação ou confissão e perdão e que independe de outros saberem da transgressão.

Azpitarte (2005) explica a culpa como uma dor que invade a pessoa não por medo de castigo nem por ter feito o irremediável, mas tão somente em face da pena assumida pela rejeição de um valor moral ou ideal maior. A consciência aponta o mau procedimento, mesmo que este não seja visto por ninguém, e recai sobre a própria responsabilidade.

Conforme Garcia (2006, p.4), a culpa “trata-se de uma dívida, onde ‘eu devo alguma coisa para alguém’[...]”. Como a culpa é aquilo que carece e falta, a sua essência só é entendida em face da plenitude e realização humana, acrescenta o mesmo autor. Para Coutinho (2007), a culpa é um sentimento de remorso e vazio que invade a pessoa quando ela defrauda alguém. O remorso, por sua vez, é o tormento que a pessoa vive quando faz o que não deveria ter feito ou quando deixa de fazer o que deveria ter feito.

O remorso é analisado por Freud (1939) como resultado de uma culpa com causa evidente e uma autopunição pelo impulso agressivo externalizado. Para Scliar (2007), a palavra remorso, que vem do latim *remorsu*, “tormento”, de *remordere*, “tornar a morder”, tem um sentido metafórico: a boca adquire um caráter agressivo, tanto nos animais como nos humanos. A diferença entre o remorso e a culpa é que esta pode ficar em estado latente e às vezes se origina do inconsciente, enquanto o remorso sempre nasce no consciente e exige que a pessoa faça algo para remediar a culpa.

Segundo Scliar (2007), há uma imprecisão quanto à definição da culpa, por ser um tema conflituoso. O autor indaga se a culpa é uma emoção ou um sentimento. A palavra emoção vem do francês *emotion* e significa para fora, movimento, ação. É um estado mental, sem controle da consciência, tem origem no sistema nervoso e desencadeia uma resposta de natureza psicológica e fisiológica. O sentimento é um estado de consciência, provocado por estímulos externos ou pela memória. Não é tão visível e convive mais com o pensamento do que a emoção. É menos fugaz e pode durar a vida inteira; por isso o autor considera a culpa um sentimento e não uma emoção.

Isso não significa que no sentimento de culpa não exista emoção. Apenas ela pode ser imperceptível. A culpa é um sentimento em que o componente psicológico é mais ativo do que o biológico e o fisiológico. Estes últimos são mais evidentes na emoção. A culpa é diferente da emoção, além de ser menos visível aos olhos dos outros, porque se localiza no âmbito mais subjetivo, é menos espontânea do que a emoção. Parece que na culpa existe mais consciência do que na emoção, pois na primeira existe uma reflexão, diferente da segunda, em que o instinto e o impulso são mais evidentes. A culpa é um sentimento meramente humano e universal, porque só o ser humano pode refletir em suas atitudes (Scliar, 2007).

Segundo Scliar (2007), a preocupação em alcançar o sentido é uma questão humana, que não existe no mundo dos animais. O autor traz na sua obra *Enigmas da culpa*, uma explicação fisiológica dada pelo professor de Psicologia da Universidade de Harvard, Jerome Kagan, segundo o qual, a culpa seria um sentimento exclusivamente humano. O professor explica que, com a evolução filogenética, o núcleo central da amígdala vai ficando cada vez menor, enquanto o núcleo basolateral e suas conexões com o córtex pré-frontal aumentam. Ele conclui dizendo: “[...] os animais podem ter emoções, que dependem da amígdala, mas as conexões da amígdala com o córtex pré-frontal e, portanto, com a sede da consciência, só surgem depois na escala animal.” (KAGAN, 1984). Esse fato ratifica a informação de que os humanos e não os animais mostram sinais de perturbação quando violam condutas morais (SCLIAR, 2007).

O autor prossegue afirmando que a culpa gera um grande desconforto no coração, parecendo que retira a leveza da alma, a consciência tranqüila, a sensação de liberdade (SCLIAR, 2007). Para a pessoa não sucumbir ao tormento da culpa, é importante não reprimi-la, mas ao contrário, expressá-la por meio do perdão ou da reparação do dano causado a outrem. Dessa forma, a pessoa experimenta uma sensação de bem-estar por ter enfrentado o sentimento que a esmagava.

Segundo Garcia (2006), a noção de culpa é complexa porque envolve aspectos filosóficos, teológicos e psicológicos, além do termo ser associado à angústia e a um mal-estar interno. A culpa é a transgressão de alguma regra, seja ela social, legal, moral, ética ou religiosa, que causou dano ou não a alguém. O homem, por sua vez, só aceita as regras impostas pela cultura porque se sente culpado. A culpa na dose certa demarca limites, valores e ética, enquanto as pessoas com desvio de caráter são capazes de ultrapassar regras sem arrependimento (SCLIAR, 2007).

O sentimento de culpa não seria visto como negativo, após o cometimento de uma falta, pois sua função seria chamar o infrator à responsabilidade e à preservação dos valores vigentes, sob pena de perder-se a dignidade do homem (AZPITARTE, 2005). Preocupante e até perigoso seria a indiferença ou a falta de consciência de quem fez algo negativo ou prejudicial a alguém, porque poderia caracterizar uma personalidade patológica.

Grun (2005) ressalta que atualmente as pessoas não têm muita noção do que seja o pecado e a culpa. O pecado que seria a transgressão dos mandamentos, já não causa tanta culpa. Apesar disso, não é raro encontrar pessoas envolvidas no sentimento de culpa e, em muitos casos, reincidentes. Isto significa que, embora não se tenha consciência do pecado, a culpa continua perturbando a pessoa. Se por um lado, hoje existe uma redução da consciência

da culpa, por outro, parece haver um excesso de sentimentos de culpa. Não só os consultórios de psicoterapia reafirmam tal assertiva, mas os confessionários. Não são poucos os casos trazidos aos psicólogos e sacerdotes para solução do desconforto das pessoas que se sentem culpadas ou culpam os outros.

Grun (2005) sugere que os psicólogos ajudem os pacientes a distinguirem a culpa real do sentimento de culpa, porque muitos sentimentos de culpa não expressam culpa verdadeira, mas falta de esclarecimento, pouca autoestima ou acusação do superego. As pessoas se culpam até por não atender às expectativas dos outros e por perceber a própria agressividade. Em vez de integrar com ela o seu conteúdo de vida, utilizam-na contra si mesmas. O papel da religião e da psicologia é ajudar a pessoa a distinguir o que seja culpa verdadeira e sentimento de culpa.

Assegura Grun (2005), que não há como camuflar para si mesmo os sentimentos de culpa, sejam eles justificados ou não. A culpa mal resolvida ou reprimida pode provocar reações diversas no organismo e na mente, tais como angústia, depressão, irritação, inquietação, apatia e até falta de sentido na vida, resultado de uma verdade não assumida com consciência e responsabilidade.

Como já foi afirmado, as pessoas não compreendem mais o conceito tradicional de pecado; contudo, parece que a indiferença aos mandamentos da Lei Divina não livra o homem do sentimento de culpa e que ele só consegue se livrar da imposição dos mandamentos e valores mediante esse sentimento. Desta forma, justifica-se a culpa para não se ter consciência dela, pois seria doloroso assumi-la. Então, projeta-se no outro esse sentimento desagradável para se evitar a destruição da auto-imagem idealizada (GRUN, 2005).

A culpa reprimida traz à tona sensações negativas, como o medo, o entorpecimento da vida, que dificultam a percepção da culpa real e, portanto, a perda da humanidade (GRUN, 2005). Para se evitar a “desumanidade” consigo mesmo, pela culpa reprimida, é preciso que o homem assuma a culpa e a responsabilidade, caso estas sejam reais. A partir daí, ele deve atribuir um novo significado ao sentimento de culpa e retomar a humanidade perdida. A sensação de ter feito algo com sentido, por exemplo, parece neutralizar a culpa (SCLAR, 2007).

1.7. CULPA MORAL

O homem, quando infringe as normas morais, vivencia a culpa ou a vergonha. Para se entender a culpa moral é preciso entender o significado deste adjunto. Ela é constituída por um conjunto de costumes, crenças, valores, normas pessoais e sociais, transmitidos pela família, religião e sociedade. Em geral, ela dita o que é certo e errado, o que é bom ou mau. O comportamento moral, que resulta do julgamento moral, é um processo cognitivo, racional e de avaliação do sentimento moral, que tanto pode ser positivo, se é fruto do dever cumprido, como negativo, quando é igual ao sentimento de culpa (SCLIAR, 2007).

Para Ávila (2007), a culpa é o tema relacionado com a moral mais estudado pela psicologia. O autor sugere que, antes de tudo, é preciso saber qual a origem da moral. Segundo ele, existem algumas controvérsias quanto a essa questão. Questiona-se se a moral é inata ou aprendida. Tanto um como outro aspecto constituem a origem da moral. Ávila (2007) afirma que alguns estudiosos explicam a origem da culpa a partir de um fundamento biológico, que, apesar de sua pouca sustentabilidade, tem outra forma de ser abordado através do estudo da empatia, que é a preocupação com os outros e seus sentimentos. Esta é a motivação principal para a ajuda e preocupação mútua, tornando-se um componente inato da moralidade.

A gênese da moral também pode ser explicada mediante o processo de socialização. Ao mesmo tempo, não há como duvidar da importância da aprendizagem social para a formação dos comportamentos morais, principalmente, por intermédio dos pais e educadores. Apesar de o Behaviorismo ter explicado a moralidade por meio da aprendizagem, foi Piaget que situou a moral a partir da psicologia, com sua pesquisa sobre o desenvolvimento do juízo moral (ÁVILA, 2007).

Conforme Piaget (1994) existem dois tipos de moral. O primeiro diz respeito à Moral da Coação ou Heteronomia, cuja regra é imposta pelo adulto à criança e esta a ela deve obedecer. Seus atos são avaliados como ‘bons’ ou ‘maus’, dependendo da obediência ou desobediência à regra. É uma moral que não provém da consciência, mas da imposição da autoridade. O juízo moral é recebido de fora para dentro, uma vez que a criança não tem um raciocínio crítico. O segundo está relacionado com a Moral da Cooperação ou de Autonomia, quando já existe na criança uma autonomia da consciência e ela obedece às regras após distinguir por si mesma o que é bom ou ruim, independente de qualquer pressão social. A autonomia moral ocorre quando ela percebe, através da consciência, que a reciprocidade e a cooperação são importantes nas relações sociais. A consciência da criança reconhece que, para

existir uma ação moral, é preciso o respeito mútuo e a responsabilidade, gerando noções de justiça e cooperação, baseadas na discussão e na reciprocidade (PIAGET, 1994).

Piaget (1994) afirma que o sentimento de justiça cresce na criança a partir do exemplo de vida dos adultos; no entanto, depende para se desenvolver, tão somente, do respeito mútuo e da solidariedade entre a criança e seu grupo social. Para entender a noção de justiça das crianças, Piaget procurou interrogá-las para saber como julgavam as sanções.

O autor acima assinala que existe a justiça imanente, a justiça retributiva e a justiça distributiva: na primeira a criança acredita que suas más ações são punidas por alguém superior ou por sanções que emanam das coisas (desgraça, tropeção, perda); a segunda diz respeito à infração que ocasiona a ruptura do elo social, provocando o que o autor chamou de sanção expiatória ou de reciprocidade. Há uma proporcionalidade entre o ato e a sanção. A distributiva tem a ideia de igualdade de direitos e obrigações. Há injustiça, por exemplo, quando uma instituição favorece uns às custas dos outros.

De acordo com Piaget (1994), existem dois tipos de reação às sanções. Para alguns, a sanção é justa e necessária e quanto mais severa mais justa. Decorre da moral de heteronomia. Para outros, a expiação não constitui uma necessidade moral. As únicas sanções que são justas são as que exigem restituição ou que fazem o culpado suportar as consequências de sua falta ou consistem num tratamento de reciprocidade (moral de reciprocidade), mas podem gerar a vingança. Na justiça distributiva, a sanção é igualitária para todos os infratores, independente do delito. A punição, para Piaget (1994), é inútil, sendo a repreensão e a explicação mais eficazes do que o castigo.

Segundo o mesmo autor, as sanções seguem dois princípios: todo ato julgado culposos pelo grupo social consiste na violação das regras e na quebra do elo social. São dois os tipos de sanção ou justiça retributiva: a sanção expiatória e a sanção por reciprocidade. A primeira se configura pela coação e imposição das regras pela autoridade. O infrator, para recolocar as coisas em ordem, é conduzido à obediência com um sofrimento de acordo com a gravidade da falta, mesmo que esta seja arbitrária. Não existe relação entre o conteúdo da sanção e a natureza do ato. Na segunda sanção, caso a regra seja violada, não há necessidade de recolocar as coisas em ordem nem de repressão de fora para se impor respeito à Lei. Basta que se coloque em ação a reciprocidade e o indivíduo sinta os efeitos e compreenda o significado de sua falta. Para isto, o grupo social se afasta do infrator com a intenção de fazê-lo compreender que o elo social foi rompido. Há uma relação entre a falta e a punição.

No estudo de Piaget (1994), a compreensão sobre o julgamento de justiça retributiva feito por crianças ocorre conforme a evolução e desenvolvimento delas. Em entrevista, Piaget

percebeu que as crianças menores insistiam em reconhecer que a punição mais justa deveria ser a expiatória, para evitar a reincidência (moral de heteronomia). Para elas, a sanção tem conotação de castigo e faz o infrator sentir a gravidade de sua falta. Por outro lado, com a evolução da idade, a tendência era a criança escolher a sanção de reciprocidade, de caráter mais preventivo (moral da autonomia e da cooperação). Esta indica ao culpado a quebra do elo de solidariedade.

Levando em consideração o que foi explicitado acima, percebeu-se que a moral de expiação teve muita influência sobre o comportamento das crianças, mas, à medida que a faixa etária delas aumentava, o julgamento em relação à justiça retributiva evoluía da sanção expiatória para a sanção de cooperação. O que importa não é mais compensar ou retribuir a falta por um sofrimento, mas fazer o culpado compreender que ele rompeu o elo de solidariedade. A justiça que tende a prevalecer com o desenvolvimento da criança é a distributiva ou igualitária e não mais retributiva ou de reciprocidade.

1.8. PERSPECTIVA PSICOLÓGICA DA CULPA

A culpa é estudada e está presente à religião e a outros campos do conhecimento humano; no entanto, é na psicologia que assume um caráter individual e é denominada de sentimento de culpa. Entretanto, é na psicanálise que seu estudo é mais aprofundado e adquire a designação de complexo de culpa (PINTO, 2005). Segundo Perez (2000), Freud debruçou-se sobre o estudo do sentimento de culpa, considerando-o um conflito entre o ego e o superego.

De acordo com Freud (apud GARCIA, 2006), se não há conflito não há culpa. Para a psicanálise, a dicotomia entre o que o indivíduo gostaria de ser (eu ideal) e o que realmente ele é (eu real), desencadeia o sentimento de culpa pelo fato de o ego ser o que não é – culpa existencial.

Na teoria cognitivo-comportamental de Beck (1997, apud PINTO, 2005, p.156), a culpa “[...] é o resultado de uma percepção distorcida da realidade, associada à ativação de um conjunto de variáveis cognitivas intervenientes nesse processo perceptivo.” Isso significa que a resposta, que será dada ao estímulo da culpa, será determinada pelas crenças e atitudes desadaptativas, ou seja, as estruturas cognitivas desenvolvidas desde a infância.

Na fenomenologia, podem ser citados Karl Jaspers e Henry Ey (1979, apud PINTO, 2005). Estes autores entendem o sentimento de culpa mediante a observação dos fenômenos individuais. O primeiro entende que há uma divisão dos fenômenos em quatro grupos e atrela a culpa às experiências de vida do indivíduo como um fenômeno consciente e observável. Para o segundo, que é mais humanista, o sentimento de culpa adquire um caráter patológico e importante na vida do homem, provocando um bloqueio no desenvolvimento psíquico e até na personalidade.

Segundo Grun (2005), o homem se esquivava da própria verdade; por isso se torna culpado. A culpa consiste numa dissociação que é a negação e inaceitação do pecado ou da culpa em si mesma, ou seja, a pessoa reprime e não assume o que a faz sentir-se culpada, impossibilitando o seu amadurecimento, consequência natural da aceitação de suas limitações e imperfeições.

Freud (1939) afirma a existência de três estruturas psíquicas: id, ego e superego. O id representa os instintos em ação, que agem de forma inconsciente, pois nele não há pensamento lógico. O ego desenvolve-se a partir do id, e tem conteúdos pré-conscientes e inconscientes. O superego é uma instância criada a partir do ego, onde parte das forças inibidoras externas é internalizada, confrontando o ego com suas críticas e proibições.

O superego é uma espécie de juiz severo do comportamento. Conforme o Pai da Psicanálise, a tensão entre o superego e o ego, ao qual este é submetido, é chamado de conflito, que gera o sentimento de culpa, expressado na necessidade de punição. Esse conflito acontece no inconsciente porque a consciência moral está intimamente ligada ao superego, ao internalizar os valores morais, sociais e as proibições (FREUD, 1927, 1931).

Freud (1927, 1931), ao estudar o desenvolvimento psicológico da criança, descobriu a origem do sentimento de culpa, o qual, para ele, tem duas origens. A primeira, que ocorre no início das relações de afeto com os parentes mais próximos, é a necessidade de punição. O sentimento de culpa está sempre relacionado com os relacionamentos familiares. O medo da criança é o de ser punida pelos pais e perder o amor deles por não haver correspondido às expectativas paternas. Este medo provoca na criança sentimento de desamparo, tensão e culpa. A segunda provém do medo do superego. (OLIVEIRA; CASTRO, 2009).

Além disso, Freud (1937, 1939) explicou o sentimento de culpa através do totemismo, um sistema primitivo de religião. O totemismo era constituído de várias proibições e renúncias instintuais, como adoração do totem. De tal sistema ele tomou a hipótese, a partir de Darwin, de que os seres humanos viviam em hordas, governadas por um macho despótico mais velho, que se apossava de todas as fêmeas, inclusive as filhas e castigava os filhos, que

ficavam longe, sendo ora castrados, ora mortos. Estes, revoltados, matavam e devoravam o pai. Em lugar do pai era colocado um animal específico, que não podia ser morto e devia ser adorado como totem.

Outra proibição ou tabu existente era a exogamia, isto é, os irmãos, para viverem em paz uns com os outros, renunciavam às mulheres, por cuja causa haviam matado o pai. Renunciavam, ainda, à concessão dos direitos iguais e à inclinação à rivalidade entre si (FREUD, 1937, 1939).

Freud (1913, 1914, 1937, 1939) discorda da visão judaico-cristã, segundo a qual, a culpa tem sua origem no pecado de Adão e Eva. Ele suscita a hipótese de que a gênese da culpa reside no crime de parricídio (teoria formulada no artigo Totem e Tabu), crime principal da humanidade, que consiste em engolir o corpo do pai e assim internalizá-lo. A partir daí, deriva a culpa filial, tornando o pai mais forte do que o era quando estava vivo. A culpa inspirou dois tabus: o do próprio parricídio e o do incesto.

Na obra *O mal-estar na civilização*, Freud (1927, 1931) trata da culpa. Para ele, fazer algo ‘mau’ é um conceito simplista de culpa, pois muitas vezes só a intenção de fazê-lo já provoca o referido sentimento. O que é mau nem sempre significa algo prejudicial, mas pode ser algo prazeroso para o ego. Como já foi comentado, a criança, para não perder o amor de seus pais, sabe que deve deixar de fazer algo que queria ou algo ‘mau’. Perder o amor de quem se é dependente significa perder a segurança e ficar desprotegido. Freud afirma que isso é a má consciência, apesar de nessa fase, o termo apropriado não ser culpa, mas o medo da perda do amor. Nos adultos, isso só é modificado pela substituição dos pais pela comunidade ou outra autoridade, pois neste caso a preocupação não é deixar de fazer o que é proibido, mas apenas ser descoberto.

Para Freud (1927, 1931), o contexto social em que a pessoa está inserida também impõe um superego, cuja influência produz uma evolução cultural. Assim, além da influência do superego individual, existe a influência do superego coletivo, que estabelece normas que, se não são observadas, resultam em punição pela consciência. Segundo Oliveira e Castro (2009), estas considerações ajudam a entender como a culpa se propagou e cresceu no Ocidente, através de uma cultura de pressão dominante sobre o indivíduo, e como a história do homem ocidental pode explicar a culpa nos dias de hoje.

Para Jung (2008), a culpa depende do livre-arbítrio; portanto, ela não é inata ao homem para que nela incorra de forma inevitável. Quando ele comete uma falta sem explicação, precisa partir do princípio da má consciência e da autocrítica para entender as razões do próprio comportamento, como entender o que levou o homem a agir de um jeito ou

de outro. A má consciência, além de contribuir para a descoberta de coisas inconscientes, possibilita ao homem invadir a entrada do inconsciente.

Perez (2000) assinala que o século XX ganhou nova visão de conhecimento sobre o tema, através de Freud:

Não sabemos se o nosso século foi mais ou menos dominado pela culpa. Podemos, entretanto, afirmar que uma nova dimensão lhe foi atribuída e que Sigmund Freud foi o artífice dessa modificação. A psicanálise propicia-nos, assim, uma nova leitura da culpabilidade, do que se destaca como sentimento de culpa. (PEREZ, 2000, p. 2)

Apesar da contribuição freudiana, não se pode considerar apenas a leitura sobre a culpa vista através das lentes de Freud. Para a psicanálise, existe uma diferença entre a culpa religiosa e a culpa resultante da consciência moral atrelada ao sentido de uma falta. Enquanto na religião a tendência é a de eliminar o pecado, para a psicanálise, a culpa não pode ser removida (PEREZ, 2000).

Diante do que foi contextualizado através da revisão da literatura, é possível dizer que a culpa existe, ora de modo real, ora de modo ilógico ou irreal, no homem que é dotado de valores e está apto a fazer suas próprias escolhas. O que varia é a percepção que cada pessoa tem de suas atitudes e responsabilidades perante suas decisões ou ainda, conforme a cultura de cada povo ou nação. Como o pecado é considerado pelas religiões uma ofensa a Deus e a sua lei (LA BROSSER *et al.*, 1989), é possível que uma pessoa que considere a religiosidade um valor importante, e assim introjete as normas e preceitos de sua religião, experimente esse sentimento de mal-estar, quando violar um mandamento divino, muito mais do que alguém que não tenha a religião como um valor pessoal.

Considerando-se que a culpa pode ter relação com a religiosidade e o sentido da vida, torna-se necessário, também, aprofundar esses conceitos e confrontá-los entre si, o que será feito no próximo capítulo.

2. RELIGIOSIDADE E SENTIDO DE VIDA

Antes de qualquer referência sobre religiosidade, é imprescindível fazer algumas distinções entre esta, religião e espiritualidade, porque muitas vezes têm esses três aspectos confundidos ou considerados de mesmo significado.

Pinto (2009) diz que, diferente da religiosidade, a espiritualidade é própria da natureza do homem, pois se existem pessoas não religiosas, é impossível uma pessoa não-espiritual. Portanto, a espiritualidade é essencial à personalidade, mas pode ser cultivada ou não, enquanto a religiosidade é parte acessória.

Na visão de La Brosse *et al.*, (1989), a espiritualidade é o caráter daquilo que se opõe à materialidade; por isso, justifica-se o étimo semântico da palavra ‘espírito’, que em hebraico é *rúah* e significa sopro, vento.

As ciências sociais costumam definir a religião como um conjunto de crenças, práticas, símbolos, através dos quais, as pessoas, consoante o momento histórico e cultural de cada povo, têm uma relação com o mundo sagrado. Para a psicologia da religião, “religiosidade” e “religião” são conceitos mais antigos do que o conceito de espiritualidade, o qual é recente para a psicologia científica. Antes de decidir ou não por uma religião, o homem sempre está envolto com a fé, pelo simples fato de que se preocupa com a forma de ordenar a vida e torná-la digna de ser vivida. Na verdade, as religiões são muito semelhantes, principalmente naquilo que é propriamente humano (VALLE, 2009).

Segundo Valle (2009), a religiosidade é a experiência pessoal com o transcendente, distinta da religião, que é a matriz, origem instituída. Essa relação não se dá apenas de forma individual, mas ocorre por meio de atividades preestabelecidas, como se vê nos cultos e ritos de qualquer instituição, enquanto a espiritualidade, segundo Amatuzzi (2008, apud PESSANHA E ANDRADE, 2009), diz respeito a um fenômeno individual.

No dizer de Pinto (2009), a definição de religião implica a presença de alguns elementos, como a orientação de normas morais, a presença de mitos, de ritos e símbolos, da comunidade social, além da relação que ela pode ter com a espiritualidade. Para Giovanetti (2004, apud PINTO, 2009), a espiritualidade, diferente da religiosidade, antecede a religião, enquanto a religiosidade tem sua origem na religião e trata da relação entre o homem e um ser transcendente. A espiritualidade não é necessariamente a relação com um ser superior, mas a busca do sentido da existência.

A religiosidade é uma das vias de manifestação da espiritualidade, mas não é a única, até porque existem pessoas de extrema religiosidade e nenhuma espiritualidade. Pode haver

peessoas que, por sua vez, se autodefinem como atéias ou agnósticas e, contudo, de muita espiritualidade. Assim, é possível que uma pessoa religiosa seja espiritualizada, mesmo sem nenhuma crença religiosa. Quando há o encontro entre a espiritualidade e a religiosidade, o homem se pergunta sobre o sentido último da vida. A espiritualidade procura a significação da existência na própria existência, enquanto a religiosidade busca o sentido além da vida, o sentido último (PINTO, 2009).

De acordo com Vergote (2001, apud AMATUZZI, 2008), religiosidade define-se como uma atitude ou uma maneira de ser perante algo ou alguém, expressa por meio de palavras e comportamentos. O conceito de atitude, para o autor, não se dissocia da pessoa, pois implica uma tomada de posição que vai além do comportamento religioso reativo das emoções e pressões do ambiente, onde a consciência tem um papel relevante para o adulto que assume suas ações e reações.

Para Valle (2009), a religiosidade apresenta dois elementos: um substantivo, que faz o homem tocar o limite e ter uma percepção original do sagrado, mediante uma experiência pessoal e única, mesmo supondo a existência da comunidade; o segundo elemento diz respeito ao cargo do religioso, que só se torna tal na relação com o outro e, a partir daí, com o Ser superior.

De acordo com a pesquisa de Paiva (2008), os primeiros estudos sobre a psicologia da espiritualidade ocorreram na Holanda, na escola de Nijmegen, tornando-se conhecida para os americanos a partir da década de 1960, época do aparecimento da Psicologia Humanista. A Escola de Nijmegen contribuiu para a retirada do objeto religioso da Psicologia da Religião, dando guarida à dimensão do sentido último e possibilitando a entrada da espiritualidade na contemporaneidade da Psicologia da Religião.

Para Pessanha e Andrade (2009), a espiritualidade pode ser reconhecida sob dois pontos de vista: o primeiro esclarece que ela está indiscutivelmente ligada ao sagrado; o segundo afirma que pode não existir essa ligação. Ainda se pode dizer que a espiritualidade trata da busca do significado da vida e da relação com a transcendência. A pessoa espiritualizada, mesmo com toda a sua devoção, nem sempre possui uma crença religiosa ou participa de uma religião institucionalizada.

De forma análoga, Paiva (2008), em seus estudos comparativos sobre religiosidade e espiritualidade, esclarece que esta última implica autonomia em relação a uma instituição religiosa e caracteriza-se pela busca do sentido. Quanto a isso, as duas se encontram, já que acreditam na existência de um sentido e de uma finalidade da vida. Outra semelhança é que

uma e outra costumam aparecer nos momentos de crise e de adversidade. No âmbito social, a religiosidade tende a superar a espiritualidade no apoio à saúde mental e física das pessoas.

Segundo alguns cientistas, como Pargament (1999, apud PAIVA, 2008), a diferença entre espiritualidade e religião se dá de duas maneiras: primeiro, entende-se a religião como a parte organizacional, do ritual, do ideológico, ao passo que, a espiritualidade coincide com o pessoal, com o afetivo e com o experiencial. Acrescenta o autor que a religião impede o potencial do homem, enquanto a espiritualidade procura por um sentido, uma unidade e uma transcendência.

Para Giovelli *et al.* (2008) a espiritualidade, por anteceder a religião, pode estar ligada ou não a ela. A religião, para ele, é a organização de culto e doutrina partilhados por um grupo e a religiosidade, por sua vez, é uma extensão da religião, implicando crença e prática de um determinado culto religioso. Como não existe uma concordância entre estes conceitos nem há uma junção entre espiritualidade e religiosidade, esta última se diferencia da primeira pela sistematização de suas práticas e doutrinas divididas entre um grupo.

A religião como forma institucional de manifestação do sagrado e do transcendental foi definida por Durkheim (2008, p.79) nos seguintes termos:

[...] um sistema solidário de crenças seguintes e de práticas relativas a coisas sagradas, ou seja, separadas, proibidas; crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada igreja, todos os que a ela aderem.

Eliade (2008), representante do método fenomenológico-religioso, não se vê na obrigação de conceituar religião, mas tenta explicar a experiência do homem religioso. Ele retoma a categoria do sagrado e a transforma juntamente com a do profano em base de seu projeto. Na experiência religiosa, é necessário entender que, para o homem religioso, existe uma diferença entre sagrado e profano. Conforme esse autor, o homem arcaico considerava o cosmo sagrado, pois toda realidade era tida como sagrada. Assim, tudo o que está fora do real é profano. A distinção entre um e outro está na ruptura da ordem qualitativa e, apesar das imposições e regras do sagrado, este guarda em si um valor existencial porque se refere à fundação ontológica das coisas. Quando o homem encontra o espaço sagrado, ocorre a criação do mundo, porque o sagrado delimita o ponto fixo, o centro de tudo, a ordem. O espaço sagrado é o único que é real, que tem significado, enquanto o espaço profano é homogêneo, amorfo e representa o caos.

Na visão antropológica de Geertz (1989, apud AQUINO, 2009), a religião é produtora de valores sociais, porque ela tenta prover de significados os sujeitos para que estes interpretem suas experiências e guiem suas condutas. Esses significados estão por trás dos

símbolos sagrados que expressam para aqueles que acreditam o modo de ver o mundo e o de se comportar, promovendo um sentido normativo para a organização da vida.

Valle (2008), retomando o conceito de espiritualidade, sob um olhar psicológico, diz que ela é algo inerente à vida das pessoas em cada época e não está em oposição ao que é material ou mundano e nem nega a natureza do homem. É a expressão do sentido mais profundo da identidade e vivência real da pessoa. Nesta esteira, o espiritual ajuda o homem a ultrapassar o biológico e o emocional de suas experiências e reconhecer o sentido da existência que está orientada para o porquê último da vida, sem precisar fugir de suas realidades, mas bem ao contrário, comprometer-se com elas.

O interesse da psicologia no estudo da religião deu-se um pouco tardiamente, tendo ocorrido por volta do século XX quando as ciências da religião estavam florescendo. Freud foi um dos primeiros autores a se manifestar de forma negativa em relação à religião. Para ele, a atitude religiosa é uma patologia ou transtorno neurótico, reduzindo o fenômeno religioso a um epifenômeno do complexo de Édipo (AQUINO *et al.*, 2009).

Para Freud (1927, 1931), a religião representa uma distorção neurótica da realidade. Ele comparava os atos obsessivos e repetidos das pessoas neuróticas aos rituais coletivos dos fiéis em suas religiões e mostrava esta diferença: na religião, os rituais servem para gerenciar os atos antissociais; por isso, há o reconhecimento social; nas neuroses obsessivas, as pessoas são rotuladas de doentes. Para ele, a religião é totalmente supérflua e a religiosidade uma expressão de infantilidade.

Jung (2008), embora tenha visto o religioso no inconsciente, desviou a religiosidade inconsciente para o id, dando-lhe uma localização falsa, retirando do eu a responsabilidade e decisão pessoal pelo elemento religioso. A religiosidade é essencialmente instintiva e está ligada a arquétipos religiosos, que fazem parte do inconsciente coletivo. Para Hock (2010), Jung reduz a religião a um processo meramente intrapsíquico.

No entender de Prandi, um dos estudiosos das Ciências das Religiões, falar de religião só é possível correlacionado-a com o atributo histórico. Nos termos do autor “Se quiser falar de religião, só se pode fazê-lo historicizando o termo, isto é, ligando-o a um atributo que o prende à história”. (PRANDI, 2007, p. 273).

Situando historicamente a religiosidade vivida entre o século XIII e o século XVIII, pode-se dizer que esta foi a época de maior intensidade da culpabilidade no Ocidente. Segundo Prandi (2007), no final do século XVIII, ocorreram muitas transformações na política, na vida social, econômica, além das descobertas de culturas até então desconhecidas.

Para o referido autor, em cada época existia um contexto histórico específico que influenciava a religião e, por sua vez, tornava difícil o problema de unificação de sua definição no campo acadêmico. Com o advento do Iluminismo, por exemplo, seus adeptos faziam severas críticas à religião, principalmente ao Cristianismo, resultando numa diversidade de interpretações, baseada nas novas visões de mundo que foram surgindo para os intelectuais que estudavam a religião.

Muitos filósofos não aceitavam o termo religião porque este era imediatamente relacionado com o conceito de Cristianismo, como é o caso do filósofo e teólogo alemão, Schleiermacher (apud PRANDI, 2007). Este filósofo recomendava aos intelectuais não abordar nos seus estudos uma única religião, para não incorrerem na imprecisão, mas examinar todas. Ele queria definir religião na sua essência, opondo-se ao que era sustentado na época da razão e das Luzes. Além disso, existia o problema da etimologia do termo religião, bastante questionado na época.

Esta palavra só era reconhecida como tal pela tradição romana. As culturas antigas e extra-européias nem sequer reconheciam religião com o mesmo sentido que o Ocidente adotara ou como a entendia o Cristianismo. O termo religião foi rejeitado, nessa época, porque se alegava que não preenchia nem abrangia a complexidade e multiplicidade das religiões existentes. Então, fazia-se um forte apelo para o conhecimento e definição desse termo (PRANDI, 2007). A partir daí, com o declínio da hegemonia cristã, percebeu-se que o Cristianismo não era a única religião, mas uma entre muitas outras. Então muitos foram os estudos dos filósofos e teólogos, na tentativa de esgotar o significado da palavra religião.

A academia da época passou a criticar as tradições da religião cristã e exigir uma sistematização do estudo das religiões. O Iluminismo contribuiu fortemente para tais exigências que culminaram no surgimento, na metade do séc. XIX, de uma disciplina chamada história das religiões, a qual pretendia um estudo comparado das diferentes tradições religiosas até então conhecidas, com o objetivo de reconstruir a história da evolução religiosa da humanidade. Somados a tudo isso surgiram estudos e interpretações de fatos religiosos, com o uso de novos métodos, os quais reafirmavam a exigência iluminista de uma ciência da religião capaz de reunificar as contribuições das diferentes disciplinas e a integração dos conhecimentos históricos (PRANDI, 2007).

Não obstante, a dúvida semântica continuava. Isto porque o termo religião tinha origem latina e em muitos lugares nem sequer era conhecido. Para muitas culturas, tem um significado diverso do que se entende no Ocidente. Para a tradição romana, é a escrupulosa observância dos ritos e atos de devoção à divindade, afora outros tantos significados dados a

esse termo por filósofos que sempre tentavam abranger o máximo da essência da palavra (PRANDI, 2007).

Um deles foi Lactâncio, que, para atender às novas exigências do Cristianismo, rejeitou a leitura ciceroniana e afirmou que o latim *religio* derivava de *religare* e não de *relegere*. Na verdade, passar de *religio* para *religare* significava restaurar este substantivo para representar a dignidade da dependência da criatura ao Criador. O objetivo do escritor latino-cristão no estudo do termo *religio* foi o de exprimir tanto o conceito de transcendência cristã como a relação de fé instaurada pelo Cristianismo, do ponto de vista humano e divino. (PRANDI, 2007).

Com o tempo, surgiram outras definições modernas de religião. A crítica iluminista, de certa forma, foi positiva ao abrir as portas da religião para a ciência. O debate sobre esse tema foi mais intenso no séc. XIX, época de grandes transformações como o descobrimento de novas colônias e com elas novas culturas que desafiavam a capacidade de leitura tanto do Ocidente como das outras sociedades com que ele se relacionava. As definições de religião se polarizaram entre a substantiva e a funcional. A primeira, voltada para a essência e transcendência, de conotação mais filosófica e mais teológica. A segunda tentava responder qual a origem da religião e o seu papel na sociedade. Tais definições nem sempre eram claras. Existiam autores que mesclavam uma e outra definição. Isso porque, com uma definição única e exclusiva, corria-se o risco de tornar rígido e exclusivo o conceito de religião (PRANDI, 2007).

Segundo Prandi (2007), não há como dissociar o aspecto substantivo e funcionalista da religião, o que resultaria em limitações que poderiam excluir as demais expressões religiosas. O autor salienta que a distinção entre religião funcional e substantiva nem sempre foi respeitada. Para ele, as duas se completam e não se bastam sozinhas, considerando-se a complexidade do tema e sua importância; contudo, segundo Hock (2010), o problema seria resolvido se fosse possível identificar o que há de comum em todas as religiões e defini-lo com a terminologia ‘religião’.

Conforme a compreensão Greschat (2005), existe uma imprecisão na definição de religião. Este termo tem um significado para cada pessoa, pois é conceituado pelos valores herdados na infância e não por valores impessoais. A palavra religião acaba sendo diferenciada entre os seus ouvintes e os seus críticos. Além disso, muitas vezes é explicada com o vocabulário de outras ciências, de modo que, nem sempre religião significa o que é estudado pela Ciência da Religião.

De acordo com Greschat (2005), religião é uma palavra corriqueira, mas só os especialistas conhecem o termo Ciência da Religião. Conforme o senso comum, trata-se religião como “teologia ou algo semelhante” ou apenas de cristianismo. Existe, ainda, uma dificuldade em separar o termo da teologia para uma área nova de conhecimento por conta da influência da cultura européia cristã. Conhecer religião não é falar de uma única religião. Talvez por conta da imprecisão do conceito, esta área não tenha conquistado ainda como ciência a sua autonomia.

Segundo Hock (2010), a pergunta sobre o conceito de religião leva ao centro da Ciência da Religião. Um dos problemas relativos à questão da definição de religião é que o próprio termo veio do contexto cultural e histórico específico da Europa ocidental. Desde o Iluminismo, persiste o problema sobre a definição de religião.

A Grécia clássica, por exemplo, não conhece uma palavra que corresponda à religião do Ocidente. Alguns termos gregos têm semelhança com o termo religião, mas, ao mesmo tempo, exclui aspectos considerados importantes para a compreensão grega, os quais não podiam estar separados da palavra religião. Nas culturas orientais, por exemplo, as palavras que correspondem a esta evocam significados diversos, como a palavra árabe ‘dîn’(aquilo que se deve a Deus): no Islamismo, o termo ‘dharma’(carregar); na Índia, ‘tao’(caminho); na Ásia Oriental e em tantas outras regiões que ora apresentam um denominador comum, ora se distanciam daquilo que se compreende por religião (HOCK, 2010).

O referido termo ou é estreito demais ou amplo demais para incluir aquilo a que ele corresponde em outras culturas ou tradições religiosas. Algumas definições de religião veem a figura de Deus como elemento fundamental, o que confirma a definição de Lanczkowski (1977, apud HOCK, 2010) sobre religião. É algo comum a todos os homens pelo fato de experimentarem Deus existencialmente e reagirem a isso. Neste caso, não se concebe religião sem Deus. Em oposição a esta definição, levantou-se uma objeção de que nem todas as religiões conhecem ou concebem um deus. Um exemplo é o Budismo (HOCK, 2010).

Após a tentativa de fazer a distinção e comentar sobre os conceitos de religião, religiosidade e espiritualidade, é de bom alvitre definir, também, atitude religiosa. Conforme o pensamento de Rolo May “[...] a atitude religiosa da pessoa reside na convicção de que há valores na existência humana, dignos de que se viva e morra por eles” (MAY, 1991, p. 174).

Para Michener *et al* (2005, apud AQUINO *et al.*, 2009), as atitudes se constituem de três dimensões: o componente cognitivo, o componente afetivo e o componente comportamental. O primeiro consiste na elaboração de pensamentos e considera as crenças que o indivíduo tem a respeito de algo ou de alguém; o segundo refere-se às emoções ou

sentimentos do homem, a partir de experiências afetivas; o terceiro, o comportamental, que diz respeito à tendência do indivíduo em comportar-se de maneira específica.

Não obstante, para uma resolução dessa dificuldade conceitual, a presente pesquisa está baseada na definição de atitude religiosa desenvolvida por Aquino (2005), quando da validação da Escala de Atitude Religiosa, inicialmente composta por quinze itens de acordo com os componentes da atitude – afetivo, comportamental e cognitivo. Posteriormente, em outro estudo, Diniz e Aquino (2009) acrescentaram mais cinco itens, referentes aos movimentos corporais nas expressões religiosas, resultando isso na hipótese de que a atitude religiosa apresenta quatro dimensões:

1ª) *Conhecimento religioso* - Corresponde à procura do conhecimento sobre Deus através da leitura das Sagradas Escrituras e de livros que tratam de religiosidade. Refere-se, também, à busca de conhecer as doutrinas ou preceitos religiosos, à participação em reuniões que discutem religião e de conversas em que há troca de experiências sobre a própria religiosidade.

2ª) *Comportamento religioso* - Refere-se à procura e seguimento de valores e normas religiosas, da influência da religiosidade nas decisões de uma pessoa, questionado-se se ela age de acordo com o que a religião prescreve como o mais correto. Refere-se, também, à participação e frequência nas celebrações e orações coletivas e, ainda, à relação de comunicação com o transcendente em orações pessoais.

3ª) *Sentimento religioso* - Diz respeito às emoções e sentimentos provocados por músicas religiosas ou pela entrada numa igreja e pela união de alguém a um “Ser” superior.

4ª) *Corporeidade religiosa* - Representa a expressão corporal feita para se demonstrar a religiosidade, como levantar os braços para louvar a Deus, ajoelhar-se para rezar, bater palmas nos momentos de cânticos e movimentar-se com o corpo, como uma maneira de expressar a união com um ser transcendente.

Considerando estes conceitos, Hellern *et al.* (2000) ressalta o papel que a religião desempenha na vida das pessoas, como a maneira de agir em relação à diversidade de religiões, sendo ora de tolerância, ora de intolerância. A religião pode ser estudada por quatro ângulos: *o conceito* ou a crença (aspecto intelectual da religião); *a cerimônia* (regras predeterminadas que devem ser seguidas) ou ritual; *a organização* (a irmandade entre seus seguidores) e *a experiência* (emoções vividas nos rituais). Conforme foi visto, existe uma estreita semelhança entre os três componentes atitudinais de Michener *et al.* (2005, apud AQUINO *et al.*, 2009) e a visão dos autores acima, entre o aspecto cognitivo e as crenças religiosas; o comportamental e o ritual seguido; o afetivo e as emoções vividas nos rituais.

Diante do exposto até aqui, percebe-se que as divergências de opiniões quanto à definição de religião, religiosidade e espiritualidade, são manifestadas a cada novo autor. É certo que muitas vezes as definições chegam a coincidir umas com as outras, a ponto de confundir, mas, em outros momentos, as opiniões dos autores se distanciam muito. Mesmo assim, ainda podem ser feitas algumas relações e conexões entre elas.

A importância de nomear os conceitos de religiosidade e espiritualidade deve-se à tênue diferença que existe entre ambas e ao fato de ter se gerado, não raras vezes, no senso comum a impressão de que são dois construtos iguais, mas, pelo que foi explanado, percebe-se a distinção entre uma e outra, considerando-se que elas são conceitos relevantes para esta pesquisa, compreendidos à luz da perspectiva de Viktor Frankl.

2.1. RELIGIOSIDADE NA VISÃO DE FRANKL E O SENTIDO DA VIDA

2.1.1. Concepções de homem

Antes de se elucidar a perspectiva da religiosidade nos moldes teóricos de Frankl é necessário conhecer um pouco de sua biografia e história.

Viktor Emil Frankl nasceu em Viena, na Áustria, no dia 26 de março de 1907, e faleceu em 2 de setembro de 1997. Judeu e filho de pais judeus, Frankl já utilizava o termo e método da Logoterapia desde 1926, mas foi após uma experiência de três anos (1942 a 1945) que, como prisioneiro em quatro campos de concentração, na época do Nazismo, ele aprimorou sua proposta psicoterápica (TRUGILHO; PINEL, 2009).

Quando chegou ao primeiro campo, despojaram-no de tudo, inclusive de seu manuscrito científico onde deu início à sua futura obra ou “filho espiritual”, como ele mesmo o chamava. No holocausto, vivenciou sua teoria mediante o sofrimento inevitável, terminando por validá-la. No campo de concentração, Frankl observou o comportamento das pessoas quando reagiam ao serem tratadas como animais e reduzidas àquela situação desumana e chegou à conclusão de que a percepção do sentido no sofrimento foi a condição necessária para a sobrevivência dos encarcerados (FRANKL, 2008).

Como prisioneiro, contraiu febre tifoide e, às custas de muito sacrifício, tentou recuperar o que antes havia escrito em rabiscos taquigráficos. Só após sua libertação, voltou a reescrever a obra *Psicoterapia e Sentido da Vida*, livro em que Frankl sintetizou sua teoria.

Nessa mesma época tomou conhecimento da morte dos pais, do irmão, da esposa, com quem viveu apenas alguns meses, e do filho, que não chegou a nascer, porque sua esposa, que estava grávida, tinha sido morta na câmara de gás com toda a família (TRUGILHO; PINEL, 2009).

Desde os treze anos, Frankl já demonstrava interesse pelas questões do sentido da vida. Como médico ficou responsável pelos pacientes suicidas num hospital especialista em neurologia, em Viena. Sua função era determinar se o paciente tinha condições ou não de receber alta. Exímio entrevistador, fazia perguntas com o objetivo de saber quais os pacientes que desejavam sair do hospital e dar um significado à vida. Aqueles que já não esperavam mais nada da vida, Frankl não lhes autorizava a saída do hospital, enquanto os que afirmavam ter alguma coisa a realizar ao sair dali ou alguém que o esperava, recebiam alta médica (TRUGILHO; PINEL, 2009).

O principal pressuposto teórico desta pesquisa é a Logoterapia e Análise Existencial, criada por Viktor Frankl, conhecida como a psicoterapia do sentido da vida, posterior à Psicanálise de Freud e a Psicologia Individual de Adler. É a Terceira Escola Vienense de Psicoterapia, de cunho fenomenológico e existencial (PEREIRA, 2008). É considerada ‘a psicoterapia a partir do espiritual’ e a aplicação clínica da análise existencial, além de ser chamada de psicologia das alturas. É uma proposta de complementação à psicologia das profundezas, iniciada por Freud (FRANKL, 2005).

Em linhas gerais, a Logoterapia e Análise Existencial não vêm para desprezar as teorias de Freud e Adler, mas o objetivo é o de completá-las, porquanto o seu fundador sofreu influência de ambos os teóricos. Frankl, na verdade, rompeu com eles porque tinha uma visão não determinista de homem. A função da Logoterapia é ajudar o paciente a descobrir o sentido que está oculto na sua existência, mediante um processo analítico (FRANKL, 2008).

A teoria de Frankl é uma tentativa de humanização das psicoterapias existentes, que, em sua maioria, acreditam que o ser humano é determinado, condicionado pelo meio ou impulsionado, movido pela vontade de poder, desconsiderando-se que o homem é consciente e livre para ir além dos seus impulsos (GOMES, 1987).

A Logoterapia não é determinista, porque acredita que o homem é livre para fazer suas escolhas, apesar de não estar livre dos condicionamentos. Acredita que o ser humano tem o potencial e a capacidade de encontrar o significado de sua vida. É uma abordagem que tem influência da fenomenologia, do existencialismo e do humanismo (FRANKL, 1989).

O logoterapeuta não diz qual o significado da vida de uma pessoa, mas pode ajudá-la a encontrá-lo, já que cada uma deverá encontrá-lo por si mesma, pois não existe um sentido

pronto e acabado, mas ele é encontrado e alterado durante as circunstâncias da vida. Portanto, esse método tem por finalidade a de ajudar os indivíduos que sofrem, ou não, de um vazio existencial a redescobrirem o significado e propósito de suas vidas em situações que o sofrimento seja induzido por fatores externos ou por fatores internos, uma vez que, para Frankl, o espírito humano tem a capacidade para transcender e desafiar as experiências psicofisiológicas (TEIXEIRA, 2006).

Registre-se que o aspecto espiritual focado pela Logoterapia não se restringe ao que é entendido em religião, mas a dimensão propriamente humana. A Logoterapia se aproxima da religiosidade quando trata do suprasentido, dimensão que explica o sofrimento além da capacidade intelectual. Neste sentido, a religiosidade pode ou não ajudar o homem a encontrar o sentido, como também nem toda crise de sentido é solucionada pela crença religiosa (AQUINO *et al*, 2009).

A religião é tratada na Logoterapia como um objeto de estudo na tentativa de compreendê-la como fenômeno propriamente humano. Ela trata com neutralidade o ser religioso ou irreligioso, mas, se o paciente traz à tona a questão religiosa, o psicoterapeuta tem a obrigação de ajudá-lo de forma incondicional. Enquanto a religião aponta o sentido, na Logoterapia o homem tem que encontrá-lo, não necessariamente por uma religião (AQUINO *et al*, 2009).

Nesse aspecto, o autor afirma, na obra *Psicoterapia e sentido da vida*, que o homem depara com uma questão considerada problemática: a questão do sentido último, da finalidade última da vida, chamada pela Logoterapia de suprasentido. O homem como um ser limitado, cuja capacidade intelectual é finita, não pode ir além do mundo aparente que o circunda; por isso, não consegue apreender o supramundo ou suprasentido, mas apenas o alcança por meio da fé. A religiosidade, para ele, constitui a busca desse sentido último.

Na visão de Frankl (1989), o homem é concebido como um ser aberto para o mundo e não uma mônada fechada em si mesma, mas está estruturado de tal forma que se constitui um ser em relação a algo ou alguém. O autor explica a totalidade do homem mediante a ontologia dimensional, que o considera em três dimensões: a dimensão somática, a psíquica e a espiritual ou noética. As duas primeiras não se opõem à humanidade do indivíduo; apenas se mostram diferentes, como um sistema fechado para o mundo, enquanto a terceira dimensão, explicitada pelo autor à luz dos ensinamentos de Scheler (apud FRANKL, 2003), define o que faz parte da essência do ser humano: a sua abertura ao mundo, o ser para além de si mesmo.

Na dimensão espiritual ou noética (*nous*, no grego, significa a mente ou espírito), é possível encontrar a tomada de decisão em face das outras duas dimensões. Nela ainda se

encontra a religiosidade, o senso artístico e ético, a intuição, o amor, a liberdade, a consciência. É a dimensão especificamente humana. Lukas (1989) enfatiza a importância do acréscimo desta dimensão na dimensão ontológica do homem, porque nela este tem a liberdade de se posicionar ante os condicionamentos psicofísicos. Para Frankl (2008), existe uma unidade antropológica entre as três dimensões, apesar das diferenças ontológicas.

Frankl (2007) descobriu que a psicologia profunda, termo usado para designar a psicanálise de Freud, havia investigado o ser humano apenas na profundidade do inconsciente instintivo, deixando de lado as profundezas do espírito. Para o autor, o inconsciente não se compõe apenas de elementos instintivos, mas de espirituais. Portanto, o inconsciente pode ser diferenciado em instintividade inconsciente e espiritualidade inconsciente. Enquanto se fala apenas de corpo e mente, não se pode falar de totalidade, pois, somente a pessoa espiritual estabelece a unidade e totalidade do ente humano, ou seja, o ser biopsicoespiritual.

Não se pode conceber a consciência apenas na facticidade psicológica, mas na sua transcendência, pois ela só pode ser entendida à luz da sua origem transcendente. A consciência é a voz da transcendência, coisa que o homem irreligioso ignora. Ele apesar de ‘ter’ consciência e responsabilidade, não pergunta sobre que é responsável nem de onde provém sua consciência, pois se restringe apenas à consciência psicológica. O homem religioso, ao contrário, vai além da consciência, indaga sobre o seu dever-ser.

Para explicar a liberdade do homem impulsionado para ser responsável e ter consciência, Frankl (2007) cita, na obra *A presença ignorada de Deus*, uma frase de Maria Von Ebner-Eschenbach: “Sê senhor da tua vontade e servo da tua consciência!” A partir desse aforismo, o autor explica a transcendência da consciência. Todo ser humano é senhor de sua vontade pelo fato de ser pessoa. Ao mesmo tempo, isso implica liberdade e responsabilidade. O fato de ser servo da consciência significa que ela é algo extra-humano, isto é, o homem só é servo de sua consciência se compreender a si e sua existência por meio da transcendência.

A Logoterapia, da mesma forma como acrescentou o espiritual ao psicológico, começou a ver o espiritual no inconsciente, que passou a ser chamado inconsciente espiritual. A análise existencial descobriu, dentro da espiritualidade inconsciente do homem, uma religiosidade não perceptível, no sentido de um relacionamento inconsciente com Deus. Frankl (2007) reconhece esse fenômeno como uma tendência inconsciente do homem em relação a Deus. Ainda que o homem não o reconheça, mas o eu espiritual, termo que surgiu a partir da descoberta da espiritualidade inconsciente, procura sempre um tu transcendente para se relacionar, termo também oriundo da descoberta da religiosidade inconsciente. Por esta

razão, o homem, mesmo inconsciente, busca sempre uma espiritualidade que o faça retornar ao sentido último, sem que para isso tenha que professar uma religião.

Assim, a fé pode estar inconsciente, mas demonstra que, na pessoa humana, sempre houve essa tendência em direção a Deus. Isso quer dizer que o homem sempre esteve ligado a Deus, mesmo de forma inconsciente, fenômeno que o autor chamou de Deus inconsciente. Não se quer com isso dizer que Deus habita inconscientemente ou preenche o inconsciente humano, mas se diria que, às vezes, a relação do homem com Deus pode ser reprimida. Esta inconsciência permanece se essa relação com a transcendência é negada tornando a religiosidade reprimida. Mesmo os que dizem não ter religiosidade possuem uma tendência inconsciente para Deus. Para isso, não precisam ser religiosos para comprovar tal assertiva, pois, ainda que a pessoa não professe confissão religiosa alguma, a busca da transcendência a acompanha desde a sua mais tenra existência (FRANKL, 2007).

Isso explica por que Frankl (2007) afirma que o ser humano é mais religioso do que ele mesmo pensa. Também afirma que seria por meio da espiritualidade inconsciente que as pessoas tomariam as grandes decisões pessoais, pois nela se encontram as intenções mais autênticas do ser humano, as quais estão em conformidade com aquilo que ele anseia na profundidade do seu núcleo espiritual. A religiosidade seria um desses anseios: o anseio por um relacionamento com um Deus pessoal. Entretanto, para o autor em foco, a verdadeira religiosidade não é um impulso, mas, antes, parte de uma decisão. Deixa de o ser quando predomina a impulsividade, pois a religiosidade ou é existencial ou não é nada.

Pessanha e Andrade (2009) dialogam com a obra de Frankl quando entendem a espiritualidade como a busca pelo sentido, mesmo que não passe pela via institucional de uma religião específica. A religiosidade, para Frankl (2007), é uma das formas de o homem encontrar o sentido da vida, mas não a única, pois, para ele, o homem tem caminhado para uma religiosidade pessoal, independente de religião, já que se trata de uma busca particular e única. Em meio à diversidade e às possibilidades de sentidos existentes para cada homem, sendo estes encontrados numa determinada religião, cada pessoa os encontrará na sua singularidade e individualidade, por meio dos valores de atitude (AQUINO *et al*, 2009).

2.1.2. PILARES DA LOGOTERAPIA:

Por uma questão de compreensão da teoria frankliana, é importante tecer alguns comentários sobre os três fundamentos ou pilares que a sustentam: a vontade de sentido, a liberdade da vontade e o sentido da Vida (LUKAS, 1992).

2.1.2.1. Vontade de sentido:

A vontade de sentido é o coração da abordagem da Logoterapia. É a tendência natural que o homem tem para buscar o sentido (LUKAS, 1989). Frankl (1978) afirma que nem é a vontade de prazer, proposta por Freud, nem a vontade de poder, defendida por Adler, que movimenta o homem, mas a vontade de sentido que motiva o homem a buscar nas situações concretas as possibilidades latentes, possíveis de ser captadas e vividas como um dever a ser cumprido. Frankl (2007) assinala que, diante das ofertas que a sociedade tem apresentado ao homem, dada a abundância de bens materiais, de informações e de tantos outros estímulos sensoriais, cabe a ele saber o que é importante e o que não o é: perceber onde está ou não o sentido.

O sentido é oriundo dos valores, é específico e exclusivo para cada pessoa que deve realizar algo como tarefa única, insubstituível e irrepetível. Significa que a tarefa não poderá ser substituída por outrem nem poderá ser adiada (FRANKL, 2008). Uma das funções da Logoterapia é ajudar o paciente a encontrar o sentido que está latente e que pode estar adormecido por circunstâncias desmotivadoras.

A Logoterapia também busca libertar o homem de qualquer mecanicismo desumanizante. Para isso, é necessário ativar no ser humano o desejo de sentido, que não pode ser reduzido à mera satisfação de estímulos ou impulsos, mesmo que façam parte da espécie humana. É bom repensar as teorias sobre motivação que avaliam o homem como um ser que reage a estímulos ou obedece apenas aos seus impulsos. Quando o desejo de sentido é frustrado, as consequências podem ser diversas, tais como neuroses, depressão e suicídio (FRANKL, 2005).

Não se pode confundir a meta final, que são os valores, com os meios para atingi-los. O meio não é o fim em si mesmo, mas o trampolim, o apoio para se chegar ao significado da existência. Quando se busca a felicidade e o prazer como o fim em si mesmo, o homem se esvazia. Quando se buscam os valores e o sentido como o fim último, então se encontra como consequência felicidade e prazer (FRANKL, 1989).

Segundo a explicação de Lukas (1992), a orientação ao sentido se dá na dimensão noética (parte interior) e no próprio mundo (parte exterior). Se essa orientação for diminuída na parte exterior por uma doença, por exemplo, a parte interior fica preservada, pois a motivação primária sempre permanece sadia. O que adoece é o psicofísico e não a dimensão espiritual. Exemplo disso é o caso da doença psicótica. A pessoa acometida por ela foi atingida na sua dimensão psicofísica, mas continua sendo uma pessoa espiritual e como tal está acima da sanidade ou da enfermidade (FRANKL, 1995).

O desejo de sentido, além de ser inerente ao homem, consiste numa prova de indícios de saúde mental. Não obstante, a ausência da vontade de sentido, a qual tem seu ápice na falta de significado existencial, é um forte indicativo de incapacidade emocional para adaptação ao ambiente. O desejo de sentido não é uma questão de buscar o sucesso ou a felicidade nem apenas uma questão de fé, mas é uma questão de sobrevivência: perceber que o homem é mais do que seus impulsos e instintos orgânicos ou psíquicos, mas é um ser capaz de dirigir a própria vida na direção de um propósito, ou melhor, de desviar os olhos de si e se voltar para o mundo, esquecer de si e olhar na direção de algo ou alguém a quem se dedicar (FRANKL, 2005).

A hipótese acima foi provada por Theodor A. Kotchen e corroborada por James C. Crumbaugh, Irmã Mary Raphael e Raymond R. Shrader, os quais mediram o desejo de vontade e perceberam que os índices mais elevados estavam entre os grupos sociais bem motivados e bem sucedidos na vida profissional, enquanto a falta de significado existencial é indício de uma incapacidade emotiva e de uma adaptação ao ambiente, comprovado por Elizabeth Lukas (FRANKL, 2005).

A frustração da vontade de sentido resulta naquilo que Frankl chamou de vazio existencial, caracterizado pela sensação de que a vida não tem sentido. Em seus estudos, Frankl nomeou de tríade da neurose de massa o conjunto dos sintomas do vazio existencial, como depressão, agressão e toxicodependência. Diferente de Freud, que entendia a busca da compreensão do sentido da vida como uma doença, Frankl a entende como uma característica própria do ser humano, que quer encontrar sua humanidade (FRANKL, 2005).

A vontade de sentido representa o fenômeno mais humano que pode existir. O fato de uma pessoa experimentar a frustração existencial não significa que ela está doente só porque considera sua existência sem sentido nem deve ficar doente por causa disso, pois a frustração existencial não é nada de patológico. Não obstante, pode se transformar em neurose noogênica, ou seja, neurose originada a partir da dimensão noética, que acomete pessoas que têm boas condições econômicas, sociais e profissionais, mas sentem a falta de uma missão

vital, uma realização única e insubstituível. Por essa razão a dimensão noética tem seu principal desempenho ao se mobilizar perante o psicofísico. Caso a vontade de sentido permaneça insatisfeita, o sentido não é encontrado nem realizado (FRANKL, 2005). Assim, só poderá existir uma humanidade sadia e realizada quando esta encontrar um objetivo comum pelo qual lutem todos juntos e vivam em paz. “[...] Aquilo que é verdadeiro para os homens individualmente, vale do mesmo modo para toda a humanidade” (FRANKL, 2005, p. 28).

O homem não se contenta em estar no mundo sem realizar algo que valha a pena. Ele precisa da vontade de sentido, que o faz buscar um motivo para que isso aconteça. Do contrário, ele perde o sentido da sua existência e se volta para si mesmo, afastando-se da consciência que lhe aponta a direção a ser tomada (FRANKL, 2005).

Assim como o ser-responsável faz parte da essência do homem e, por conseguinte, é um fenômeno primário, a consciência pertence incondicionalmente ao ser humano. A consciência, para este autor, significa o conhecimento do que se passa na pessoa, mas também é considerada inconsciente na sua origem. Por isso que ontologicamente existe nela uma compreensão pré-lógica do ser, assim como uma compreensão pré-moral dos valores, antes de qualquer moral explícita (FRANKL, 2007).

Frankl entende que a consciência atua de forma irracional ou intuitiva e traz à tona um ser que é, enquanto a consciência moral alguém que deveria ser, ou seja, ela revela uma possibilidade do homem vir-a-ser. Para isso é necessário que essa possibilidade seja antecipada espiritualmente, por meio da intuição. A consciência moral, portanto, é essencialmente intuitiva. É ela que intui e antecipa o que terá de realizar, ou melhor, as possibilidades concretas e individuais de valores (FRANKL, 2007).

Frankl (2007) adverte que a consciência moral não é algo instintivo. Ele faz então a distinção entre o instinto ético (consciência moral) e o instinto vital. O instinto dos animais segue a regra geral ou da generalidade, que, se for aplicada nos casos individuais poderá levar a pessoa a agir de forma imprudente. De outra forma age o instinto ético, que dirige seu alvo para o individual, para o concreto. Da mesma maneira que o animal pode ser enganado por seus instintos, o homem pode ser enganado por sua razão ética, mas nunca por seu instinto ético, que o capacita a perceber “aquele único necessário”.

2.1.2.2. Liberdade da vontade:

A liberdade de vontade é o axioma antropológico que trata o modo com que o homem é parcialmente livre. Na análise existencial, a liberdade da vontade se opõe a um princípio que caracteriza a maioria das abordagens atuais do homem: o determinismo. Na verdade, o determinismo se opõe frontalmente ao que Frankl costumava chamar de pandeterminismo (FRANKL, 1989).

No pandeterminismo, não há possibilidade alguma de escolha para o homem. Este é totalmente condicionado; portanto, não é livre. Isso não quer dizer que o homem não é determinado. Ele é determinado, sim, pelas condições biológicas, psicológicas e sociológicas, pois não está livre de “algo”, mas livre “para algo”, ou seja, é livre para uma tomada de decisão diante dessas condições que o rodeiam. A liberdade da vontade quer dizer liberdade humana: vontade de um ser finito (FRANKL, 1989).

Para ratificar as palavras acima, Frankl, como psiquiatra e neurologista, leva em consideração sua própria experiência, confirmando as influências físicas e biológicas sobre o homem e mais ainda: sua experiência de prisioneiro no campo de concentração, em que afirma ser possível ao homem ir além das circunstâncias e resistir às duras condições, demonstrando assim, o poder de resistência do espírito (FRANKL, 1989).

A liberdade é dada a todo homem, pelo menos potencialmente, mesmo que este venha a sofrer alguma limitação pela doença, imaturidade ou fraqueza intelectual decorrente da velhice, mas nada que comprometa seu potencial (LUKAS, 1992). Isto significa dizer que o homem é capaz de superar seus limites, de autotranscender. Na verdade, ele foi estruturado de tal forma que a força espiritual existente nele para superar os desafios é bem maior que a força do seu psicofísico. Nesta esteira, a Logoterapia vê sempre o paciente como alguém capaz de mudanças, de superação, pois ele é livre para decidir perante os condicionamentos.

Nesta perspectiva, o homem não é livre das influências do seu psicofísico, mas livre para escolher, apesar das condições. Não se deve, pois, reduzir tais valores ou acreditar que ele não é capaz de ultrapassar seus instintos e impulsos, mesmo nos momentos mais cruciais de dor, sofrimento e até de tragédia (FRANKL, 2008). A isso ele denominou de otimismo trágico, ou seja, a capacidade de vencer a dor com otimismo, transformando-a em uma vitória humana ante a finitude da vida, o que significa dizer sim à vida, não obstante as dificuldades que são inevitáveis (TRUGILHO; PINEL, 2009).

Frankl (2005) advertiu que se deve reduzir valores essenciais e fenômenos humanos a epifenômenos ou subprodutos. Para este autor, o reducionismo é um processo

pseudocientífico em que os fenômenos humanos são reduzidos a fenômenos sub-humanos. Observa-se, então, que no reducionismo não existe liberdade. Os valores não passam de formações de reação e mecanismos de defesa. Além disso, o homem é destituído de sua totalidade de corpo, alma e espírito e sofre o processo de desumanização. A estrutura humana não pode ser explicada ou esgotada por meio de mecanismo de causa e efeito, pois se assim o for, o homem é reduzido a fragmentos.

O reducionismo é o niilismo de hoje; no entanto, o homem não é uma coisa entre outras, ele determina-se por si mesmo, escolhe querer ou não querer se deixar dominar pelas pulsões, pelos instintos que o estimulam ou pelos significados que o atraem. Quando supera seus próprios condicionamentos, pode penetrar na dimensão humana. Já dizia o referido autor: “A liberdade humana implica a capacidade do homem de distanciamento de si próprio” (FRANKL, 2005, p. 43). Ainda segundo ele, “[...] o homem hodierno está enfadado do espiritual, e esse enfado do espiritual constitui a essência do niilismo contemporâneo” (FRANKL, 1995, p.88). Os comentários acima podem ser sintetizados com as seguintes palavras do autor:

Partimos do determinismo como uma limitação da liberdade e chegamos ao humanismo como uma expansão da liberdade. [...] A liberdade na verdade pode degenerar em mera arbitrariedade, a menos que seja vivida em termos de responsabilidade (FRANKL, 2005, p. 54).

Conforme Frankl (1989), existem duas características do pensamento existencial na Logoterapia: o homem é livre e é responsável por todos os seus atos. Onde existe possibilidade de escolha, existe uma responsabilidade correspondente. São as escolhas que nos permitem desenvolver os valores e os significados. Sem elas não existe sentido a ser concretizado. No processo logoterapêutico, o papel do psicólogo não é tirar a responsabilidade do paciente, mas oferecer ajuda, pois, do contrário, seria muito fácil justificar os erros responsabilizando-se a família, os condicionamentos físicos e psíquicos. O homem é sempre livre para escolher, mas também é sempre responsável pela atitude assumida ou não assumida (TRUGILHO; PINEL, 2009).

O homem da atualidade não sabe mais que fazer com a própria vida, pois, com a decadência das tradições e com a crise dos valores essenciais à existência humana e ao significado da vida, ficou sem direção e sem um imperativo que lhe desse segurança na tomada de decisões. Sem os valores, o homem tem a sensação de não ser humano e se vê impotente para dar respostas às constantes indagações que a vida lhe faz. A consequência é a

insegurança, a incapacidade de se responsabilizar pelas próprias atitudes, a ansiedade e o medo de enfrentar as vicissitudes da vida. Ignorando a direção a tomar, o homem acaba caindo no conformismo, que o leva a fazer o que os outros fazem, ou no totalitarismo, não menos prejudicial, isto é, fazer o que os outros querem que ele faça (FRANKL, 2005). Sobre isso comenta Frankl:

Atualmente o homem não sofre apenas de um depauperamento dos instintos, mas de uma perda da tradição. Doravante, nem os instintos lhe dizem o que tem de fazer, nem a tradição lhe diz o que deve fazer. Em breve deixará de saber o que quer, para começar a imitar os outros pura e simplesmente (FRANKL, 1989, p. 8).

De acordo com Frankl (2007), toda liberdade tem um “de quê” e um “para quê”. O “de quê” é aquilo de que o homem pode se libertar (seus impulsos e instintos). O “para quê” diz respeito à liberdade humana: é a sua responsabilidade. Portanto, a liberdade de vontade do ser humano é a liberdade de ser impulsionado, para ser responsável e consciente.

A liberdade do homem se caracteriza pela irrepetibilidade de sua existência como “caráter de algo único” e no ser-responsável em vista de sua finitude. Não existe liberdade sem destino. Em outros termos: o homem é livre para se comportar perante um destino, mesmo estando envolvido em uma série de vínculos que, por sua vez, são o ponto de apoio para sua liberdade. O homem deve ir libertando-se daquilo que o condiciona em termos biológicos, sociais e psicológicos: transcender às determinações, apesar de depender também delas. O homem é um ser que sempre escolhe e nunca pode esquivar-se a isso, mesmo que a decisão seja pelo nada, pela passividade ou até autodestruição. Possui liberdade em todas as situações; porém, em sua grande maioria, desiste de forma voluntária por não ter consciência da liberdade (FRANKL, 1978).

2.1.2.3. Sentido da vida:

O questionamento sobre o sentido da vida é eminentemente uma questão filosófica da espécie humana, pois, além da vontade de sentido, é preciso entender que existe um sentido a ser atribuído à vida. O sentido está centrado na dimensão noética ou espiritual do ser humano (FRANKL, 2005). É bom salientar que, quanto a essa dimensão espiritual, não se trata de uma espiritualidade no sentido religioso ou uma religiosidade no sentido sobrenatural, mas da dimensão natural do homem, em relação a uma escala mais elevada de valores.

Nenhum outro animal indaga sobre sua existência. Apenas o homem. Não se deve considerar a busca do sentido como uma patologia do homem, como dizia Freud, mas antes, uma expressão autêntica de humanidade. Somente o homem é levado a dar respostas às inúmeras possibilidades que a vida lhe apresenta. Só ele é questionado por ela em qualquer fase, seja na juventude, seja na idade adulta e até mesmo na velhice (FRANKL, 1989).

A psicoterapia tradicional ajuda o homem a tomar consciência de sua dimensão psicofísica e a partir dela direcionar a vida. Já no processo logoterapêutico, a pessoa é levada a tomar consciência do seu ser-responsável, como requisito para sua existência. O sentido da existência humana só se perfaz na história concreta de cada um. O homem está inserido nos limites do tempo e do seu psicofísico. Contudo, o sentido é encontrado também dentro das limitações e vínculos próprios do ser humano, que podem determiná-lo ou não. Isso vai depender da atitude tomada livremente em cada situação. O homem consegue viver, apesar da falta de condições financeiras, condições físicas ou qualquer outro tipo de sofrimento, mas o que ele não consegue, sem que passe grande dor ou mesmo um vazio existencial, é a sensação de falta de sentido ou inutilidade (FRANKL, 1989).

A vida tem um sentido incondicional; por isso, muitas vezes ela se torna incompreensível pela limitação intelectual do homem. Este é o caso de situações de sofrimento inevitável, nas quais não se sabe a sua causa ou origem. Na verdade, quando o sofrimento chega, a pergunta que precisa ser feita é o ‘para que sofrer’ e ‘não o por quê’. Não cabe ao homem perguntar o porquê, mas somente responder ao que a vida o interpela a fazer. O sentido não é algo subjetivo, mas objetivo, pois não é resultado apenas de uma visão pessoal de mundo, mas é comprovado e vivenciado quando o homem se volta para algo ou alguém que não seja ele mesmo, o qual Frankl (1989) denominou de autotranscendência.

Ao se perguntar sobre sua existência, o homem sofre uma dose de tensão necessária ao seu crescimento e amadurecimento, até que encontre o propósito da sua vida. A tensão tira o homem da apatia e mostra a necessidade de dar uma resposta ao mundo e se tornar aquilo para que foi criado. A análise existencial ou a logoterapia ajudaria no reconhecimento de seu caráter único e irrepetível e, por conseguinte, da sua “missão” (FRANKL, 1989).

Em cada situação, só existe uma única possibilidade e um único sentido, mesmo quando não se tem a liberdade de mudar a situação (FRANKL, 2008). A oportunidade de fazer algo, de mudar a realidade, é única e passageira. A possibilidade concedida pela situação, uma vez que foi realizada, deixa de ser possibilidade e passa a ser realidade pela ação de alguém que realizou o sentido e este permanecerá para sempre. Do contrário, quando

a situação não é aproveitada para dinamizar o sentido, este passará e irá embora para sempre (FRANKL, 2005).

Cada pessoa é única e insubstituível. Não se consegue transferir o destino de uma para outra apenas pelo fato de não se aceitar o próprio destino, pois cada pessoa é responsável por sua história. Quando não se assume o comando da própria vida, não há quem o possa fazer, uma vez que ninguém pode viver a vida de outrem (FRANKL, 1989).

Os sentidos são únicos, mas também podem mudar de pessoa para pessoa. Para uma mesma pessoa, o que antes parecia fazer sentido hoje poderá não fazê-lo. O importante é que os sentidos nunca faltam; apenas se encontram ocultos e só deixam de existir com a morte. A pessoa, até o momento em que está ultimando-se, pode conceber o sentido da sua existência (FRANKL, 2005).

O sentido existe não só quando o ser humano cria algo, faz um trabalho para alguém ou vivencia o amor, pois, nestes casos, é fácil encontrá-lo, mas ainda diante de uma situação sem esperança de vida, em que o destino não pode ser mudado. É justamente aí que a vida esconde um significado. Cabe ao homem encontrá-lo. “Quando não temos mais condição de mudar uma situação [...], então somos estimulados a mudar a nós mesmos.” (FRANKL, 2005, p. 33). Mudar a si mesmo quer dizer renascer melhor que antes, crescer além de si próprio (FRANKL, 1995).

O homem comprometido com sua história, com seus deveres, com sua existência e com o dever-ser concretiza o sentido no desenrolar da vida, desde que não se afaste ou esqueça a própria realidade e destino. Mesmo que no passado não tenha feito escolhas passíveis de um sentido, tem, enquanto há vida, novas possibilidades de vir a ser e encontrar o sentido.

É possível sintetizar o pensamento de Frankl numa frase conhecida de Nietzsche, a qual de maneira insistente, aparece nos seus escritos: “Quem tem um porquê para viver, suporta quase qualquer como.” (FRANKL, 2008, p.129). Isto foi comprovado por ele e pelos companheiros no campo de concentração. Os que sabiam que existia uma tarefa esperando por eles tinham mais chances de sobreviver do que aqueles que não conseguiam identificar algo a realizar ou alguém a quem dedicassem quando estivessem em liberdade.

Antes de tratar sobre o significado ou o conceito do sofrimento, é importante tecer alguns comentários sobre os valores, pois, quando se trata do sentido da vida, eles são fundamentais.

Na visão de Frankl (1989), existem três categorias de valores: os valores criativos, os vivenciais e os de atitude. A primeira diz respeito ao fazer ou criar um trabalho, no qual se

realiza algo que enriquece e muda o mundo. A segunda são as experiências vividas pela pessoa mediante algo que está no exterior (seja a natureza, a arte ou a vivência de um amor), onde nós somos enriquecidos pela simples vivência desses valores. A terceira, diz respeito à atitude tomada diante de uma situação inevitável. Então, desde que o homem esteja consciente, sempre haverá a possibilidade de realizar os valores de atitude, porquanto esses comprovam a humanidade da pessoa e mostram que a vida tem sentido até o momento da morte. Assim, enquanto houver um homem consciente, poderá haver um ser-responsável, passível de realizar os valores (FRANKL, 1989).

Para se entender melhor a plenitude da vida, é preciso apreender a dimensão dos valores: “O que nos permite compreender o valioso da vida, independentemente da estreiteza das suas circunstâncias, é precisamente a apreensão de toda a riqueza do reino dos valores.” (FRANKL, 1989, p. 81). Mesmo que os valores universais desapareçam, ainda é possível descobrir significados, uma vez que eles são únicos e são objetos de descoberta pessoal e devem ser procurados e encontrados a partir de cada um, pois toda situação encerra em si um sentido. O potencial do homem para encontrar significado na sua vida independe de qualquer situação. Nada pode impedir o homem de encontrá-lo. (FRANKL, 2005).

Os valores criativos, vivenciais e atitudinais só podem ser realizados na concretude da vida, assim como o dever-ser, por serem possibilidades de sentido e de escolha que o homem tem, e só ele pode realizá-la em uma missão ou tarefa específica. No modo com o qual a pessoa se posiciona diante dessas coisas, nota-se uma série de possibilidades para a realização de valores. Conclui-se que a vida encontra um sentido não só no realizar ou no gozo, mas em meio ao sofrimento (FRANKL, 1989).

O homem na verdade está entre dois polos de tensão: no primeiro, está o sentido a ser realizado e no outro, está a pessoa que deve realizá-lo. Esse campo de tensão, Frankl (1989) o chamou de noodinâmica, a dinâmica da existência humana. Este autor compreendia que o sofrimento cria na pessoa uma tendência sadia, fecunda, pois a convence do que não deve vir a ser. O que o sofrimento faz com a pessoa é salvá-la da apatia, da morte da alma, uma vez que, nesse momento, a alma cresce e amadurece. Segundo o autor, o homem precisa estar voltado para os valores criativos, vivenciais e atitudinais e aberto às suas exigências, pois é exatamente aí que reside o sentido.

Segundo Frankl (2005), a convicção de que a vida é incondicionalmente rica de sentido foi inicialmente uma intuição no tempo que ele era estudante. Depois este entendimento foi confirmado com argumentos empíricos, por meio de testes estatisticamente elaborados por alguns autores, como Brown, Lukas, Roberts, Young e outros que

demonstraram ser o sentido acessível em qualquer caso, para qualquer indivíduo, sem referência ao sexo, à idade, ao QI, à educação recebida, ao ambiente, ao fato de ser ou não religioso. Ficou comprovado, também, que o sentido descoberto no sofrimento tem uma dimensão diferente daquela em que os sentidos são encontrados, por exemplo, na criação de algo, no trabalho e na vivência de um amor.

Frankl (1995) procurou explicar que o sentido encontrado no sofrimento é mais elevado que o sentido encontrado nos valores vivenciais e criativos, a partir da diferença entre o *homo sapiens* e o *homo patiens*, traduzida através de um eixo ortogonal. O primeiro é o homem que sabe como ter sucesso e prazer. É aquele que se move apenas entre o extremo positivo do sucesso e seu contrário negativo do fracasso. Diferente é aquele que Frankl (2005) chama de *homo patiens*, o homem que transforma seus sofrimentos em conquistas humanas. Ele se move não só entre o extremo ‘sucesso-fracasso’ do *homo sapiens*, mas entre os dois polos da ‘realização’ e do ‘desespero’.

Para o autor, o *homo patiens* não é só diferente do *homo sapiens*, mas está numa dimensão mais elevada, porque o homem, quando muda a si mesmo e vai além de seus limites, exercita o mais criativo dos potenciais humanos. Portanto, a explicação de Frankl é esta: Os valores atitudinais se mostram superiores aos vivenciais e criativos, ao passo que o sentido do sofrimento supera, dimensionalmente, o sentido do trabalho e o sentido do amor. Dessa diferença decorre sua superioridade dimensional, uma vez que somente o *homo patiens* encontra o sentido até na derrota extrema e na ruína (FRANKL, 1995).

Existem pessoas que, apesar do sucesso profissional, não se acham plenamente realizadas. Algumas delas tentam até o suicídio ou entram em desespero ou depressão. De outro lado, podem ser encontradas pessoas sem nenhum motivo aparente para continuarem a viver e, mesmo assim, dizem ter encontrado o sentido da vida. Isso mostra que, mesmo no sofrimento, na culpa e na morte, é possível encontrar o significado da existência. No caso da culpa, se não é possível reparar o que foi feito contra alguém, ainda é possível mudar a si mesmo, crescer além de si mesmo. O que importa é transformar uma tragédia em triunfo pessoal e sucesso humano (FRANKL, 2008).

Ademais, além do questionamento sobre o sentido do sofrimento, questiona-se, também, sobre a possibilidade de encontrar e realizar o sentido da vida diante da transitoriedade da existência humana. Este aspecto será abordado no item a seguir.

2.2. TEMPORALIDADE E FINITUDE

Conforme a opinião de Frankl, só existe sentido na finitude quando as escolhas do presente são feitas com responsabilidade. Comenta o autor: “Se cada coisa fica para sempre armazenada no passado, é importante decidir no presente o que queremos eternizar levando-a a fazer parte do passado.” (FRANKL, 2005, p. 100). O homem escolhe o que vai ser no presente. Aquilo que ele escolher vai se eternizar no passado, pois nada pode mudar o passado, mas o futuro sim, pois novas escolhas ainda podem ser feitas. O que o homem tem na realidade é o próprio passado, pois o futuro é só possibilidade e não concretude e constitui-se como área do vir-a-ser. O futuro traz consigo possibilidades concretas, irrepitíveis e ao mesmo tempo fugazes; entretanto, à medida que a pessoa humana se decide a realizá-las, elas deixam de ser transitórias, passando do presente para o passado (FIZZOTTI, 1998).

Segundo Frankl (2005), a morte é a prova da finitude humana e da sua transitoriedade, as quais estão atreladas à própria temporalidade. Cada instante vivido é único e irrepitível, não há como voltar a acontecer. Para Moreira e Holanda (2010), existem dois elementos que constituem o sentido da vida: o ‘caráter de algo único’ e a irrepitibilidade. Além disso, eles são aspectos essenciais da existência humana, os quais se revelam de forma simultânea na finitude do homem.

Neste sentido, diferente do que parece, a finitude é algo que proporciona sentido à existência e não algo que lhe tira o sentido, pois a transitoriedade estimula a pessoa a realizar o melhor em cada momento, tendo em vista que, uma vez realizado o sentido, este é para sempre, ou seja, uma possibilidade, quando acontece, deixa de ser transitória. Portanto, finitude e temporalidade são constitutivas do sentido da vida humana (MOREIRA; HOLANDA, 2010). Em relação à transitoriedade da vida, Frankl assinala: “Quanto à inegável transitoriedade da vida, a logoterapia afirma que isto realmente só se aplica com relação às possibilidades de dar um sentido, às oportunidades de criar, de experienciar, de sofrer com sentido pleno” (FRANKL, 2005, p. 95).

A transitoriedade da vida só tem sentido quando as suas possibilidades são realizadas mediante os valores criativos, vivenciais e atitudinais. Uma vez realizadas, as possibilidades não podem ser mudadas; passam a fazer parte do passado e o que está no passado é eterno. Os valores atitudinais se realizam exatamente quando algo inevitável acontece e a pessoa é chamada a dar uma resposta à vida. Frankl assim explica: “Os valores de atitude só se realizam quando algo de inelutável, qualquer coisa de fatal se tem que aceitar precisamente tal qual é.” (FRANKL, 1989, p.149). A finitude e a transitoriedade da vida é algo que é preciso

aceitar, pois é inevitável; no entanto, é justamente por isso que nelas se encerra um sentido (FRANKL, 2005).

Pelo prisma de Frankl (2005), tudo é transitório e ao mesmo tempo tudo é eterno, exceto o não-ser. O autor introduziu no conceito de temporalidade outro conceito: o da responsabilidade. Isto significa que o homem torna-se responsável por aquilo que escolheu para realizar ou deixar no passado. A vida está sempre perguntando e provocando o homem a fazer escolhas e dar respostas; portanto, cabe a ele respondê-la com a própria vida, agindo com responsabilidade.

Como nada pode ser corrigido ou removido do passado, o homem, quando não escolhe bem ou deixa de realizar o seu dever, experimenta aquilo que Frankl chamou de um dos elementos da tríade trágica: a culpa. Em outro momento, o autor admite que, apesar de não ser possível mudar o passado, de alguma maneira, ele pode ser corrigido, como por exemplo, mediante o arrependimento. Mas nem assim a vida deixa de ter um sentido. O homem, quando enxerga isso, tem a possibilidade de escolher, mesmo em meio à dor, o que ficará depositado no seu passado, deixando-o a salvo do vazio da transitoriedade. O que se poderia tornar ‘nada’ passa agora a ser realidade da existência (FRANKL, 1989).

Não há como falar da temporalidade da vida sem mencionar a realidade da morte. Esta é um componente da vida e vice-versa. A morte é a realidade mais certa e inevitável que o homem conhece sobre si, pois diante dela se sente impotente. Ademais, ele é o único ser que pensa sobre a transitoriedade da vida e o fim da existência física; por isso, a pessoa humana se preocupa com o tempo, pois ela sabe que é finita e responsável pelo que faz com sua vida. Então, diante dessa verdade, ela busca um sentido para viver ou uma missão a ser realizada (GOMES, 1987).

Segundo Frankl (2005), ou a vida tem sentido independente de sua duração ou não tem sentido mesmo que dure para sempre. A duração da vida coloca o homem diante de critérios quantitativos, ao passo que a morte coloca-o diante de critérios qualitativos, de modo que o sentido da sua morte depende do sentido que ele soube dar à sua vida (FIZZOTTI, 1998).

Ademais, não importa que a vida seja curta ou longa; importa o significado que é dado no tempo em que se viveu. A vida longa nem sempre é constituída de sentido, como também a brevidade dela não lhe tira o sentido. “Afinal, aquilo que irradiamos no mundo será exatamente o que permanecerá de nós quando já tivermos partido.” (MOREIRA *et al.*, 2010, p. 352).

O homem, caso fosse imortal pela própria natureza humana, adiaria ou fugiria das ações que teria de realizar, mas justamente por conta da morte é que se deve utilizar o tempo, de forma que não perca as possibilidades que a vida oferece. Assim, a morte é o limite para se fazer o que a vida interpela a realizar, ou “não deixar passar em vão as ocasiões irrepetíveis que se nos oferecem.” (FRANKL, 1989, p. 109).

Desta forma, ou o homem tenta adiar a morte para continuar sua história ou tenta encurtar a vida quando está diante de um sofrimento inevitável (GOMES, 1987). Para Fizzoti (1998), a imprevisibilidade da morte ante a vida constitui um caráter de alerta ao tempo de que se dispõe para realizar a missão que dará sentido à vida. De acordo com Frankl, “[...] o homem está na vida como que submetido a um exame de aptidão: mais do que um trabalho terminado, interessa aí que o trabalho seja valioso. [...] Assim também temos que estar na vida à espera de ser ‘chamados’ a qualquer instante.” (FRANKL, 1989, p. 111).

Para Frankl (2005), a morte não pode retirar o sentido que caracteriza a vida, pelo contrário, ela funciona como um despertador que tira o homem da ilusão dos seus sonhos e o faz acordar para a sua realidade existencial, ainda que acordar custe muito. Talvez, se ela fosse uma mão carinhosa a tentar despertá-lo, não adiantasse, mas o estimulasse ainda mais a continuar dormindo, enquanto o despertador assusta, mas tem o efeito de acordar, assim como a morte desperta para o sentido.

Por essa razão, a finitude e a temporalidade neste contexto são constitutivos do sentido. O sentido da existência humana funda-se essencialmente no seu caráter irreversível (FRANKL, 2005), no fato de o homem saber que tem um tempo limitado para realizar, empreender e preencher o tempo de que dispõe. A morte exerce uma pressão para que isso aconteça, pois ela é o fundo sobre o qual o homem é um ser responsável Frankl (1990, apud MOREIRA e al., 2010).

Com base nos comentários acima, ao contrário do que costumeiramente sempre foi difundido sobre a morte, principalmente, na sociedade ocidental, pode-se dizer que a finitude não representa algo que vem interromper o curso da vida, mas faz parte dela. Assim como a morte, a culpa é um aspecto presente à existência humana. A diferença reside no que existe por trás da morte ou da culpa, na função que elas exercem na vida humana, ou melhor, em descobrir o sentido dessas duas realidades. Adiante, será abordado o tema da culpa na visão da Logoterapia Existencial de Frankl.

2.3. A VISÃO DA CULPA E A REPARAÇÃO NA LOGOTERAPIA

Na concepção positiva da Logoterapia, não há situação na vida que não tenha sentido. Nos estudos de Frankl sobre aquilo que ele chamou de otimismo trágico ou tríade trágica, ele quis dizer, levando em consideração o sentido incondicional da vida, que a pessoa pode permanecer otimista apesar da tragédia. Esta envolve aspectos cruciais da existência humana, como: a morte, a dor e a culpa. Não adianta mascarar ou esquecer esses aspectos, mas buscar todo o potencial do ser humano, de modo que se enxerguem os elementos positivos que existem na tragédia, sendo utilizados pelo homem para ele ser capaz de sofrer (FIZZOTTI, 1998).

Considerando o que Frankl afirmou sobre a tríade trágica, Kroeff (2007) também faz seu comentário a respeito disso:

É relativamente fácil entender que possamos encontrar um sentido para nossas vidas pela importância que damos ao nosso trabalho, ou pelo valor que atribuímos ao amor dedicado à outra pessoa. Mais difícil é pensar que nosso encontro com o sofrimento, a culpa e a morte possam proporcionar oportunidade de encontrar um sentido para nossas vidas. Em geral, num primeiro momento, falar desta possibilidade causa uma certa estranheza pois é incomum abordar a questão do sentido da vida e conectá-la com a chamada tríade trágica; não se costuma pensar nas duas questões como relacionadas. Justamente por não ter sua evidência tão imediatamente acessível à nossa consciência como as outras duas classes de valor, considerou-se importante abordar e aprofundar o significado do valor de atitude (KROEFF, 2007, p.16-24).

Para explicar a culpa, um dos aspectos da tríade trágica, Frankl (2008) parte de um conceito teológico chamado *mysterium iniquitatis* ('mistério da iniquidade'), que neste caso, significa que um crime conserva-se sem explicação, enquanto não for possível examinar totalmente suas origens biológicas, psicológicas e sociológicas. Entender completamente o crime de uma pessoa seria o mesmo que eliminar sua culpa e enxergá-la não como alguém responsável e livre, mas como uma máquina.

Segundo Frankl (2008), até mesmo os criminosos não querem ser isentos da culpa de seus crimes, mas esperam ser tratados como responsáveis pelo ato que cometeram. Na experiência do autor com presidiários, estes lamentavam que nunca tivessem chance de se explicar, mas, em muitos casos, eram oferecidas algumas desculpas para justificar seus crimes, a ponto de recair a acusação, muitas vezes, sobre a sociedade ou a vítima. O autor trata, ainda, da culpa coletiva e diz que não se justifica responsabilizar alguém pelo comportamento de outra pessoa ou de um grupo de pessoas.

O ser humano sente culpa porque tem uma consciência, é livre e guiado por valores; por isso, quando faz algo que acha que não devia ter feito, sente culpa, da mesma forma quando deixa de fazer algo que estava em seu alcance (KROEFF, 2007). Max Scheler (apud FRANKL, 2005, p. 45), disse que: “[...] o homem tem o direito de ser considerado culpado e de ser punido. Encontrar uma explicação para a culpa considerando-o como vítima das circunstâncias significa também tirar-lhe a dignidade humana.” Não menos dignidade tem o homem quando supera a culpa com responsabilidade (FRANKL, 2005). O homem tem a obrigação de superar o peso da culpa, pois ela o impede de realizar tarefas com sentido. Superar a culpa significa não se aproveitar dela e do desejo neurótico para se punir e assim se livrar da realização do sentido (KROEFF, 2007). Adverte ainda o autor:

A culpa não exime a pessoa de continuar a realizar sentidos, nem da responsabilidade de reparar seu erro – quando isto é possível. No mínimo, a pessoa deve aproveitar para tirar uma lição de seu erro e transformar-se como pessoa, modificando suas ações futuras. (KROEFF, 2007, p.16-24)

Conforme foi visto no item da temporalidade, o homem é provisório, envolto numa realidade passageira. O passado é imutável, mas a decisão tomada e realizada existe de fato, mesmo que se torne passado. E este, mesmo que seja carregado de culpas atribuídas ao homem, nem por isso justifica uma visão fatalista, pois a experiência do passado vista agora no presente, serve de trampolim para a realização de possibilidades futuras. Assim, o homem pode assumir, de forma consciente, seu passado mediante o arrependimento e, desta forma, reparar erros passados (FIZZOTTI, 1998).

O luto e o arrependimento parecem não ter o menor sentido. Acontece que ambos têm o seu sentido na história interior do homem. “O luto por um homem que amamos e perdemos, fá-lo de algum modo sobreviver; e o arrependimento do culpado, é como se o fizesse ressuscitar, libertado da culpa.” (FRANKL, 1989, p.152). O arrependimento, de acordo com Scheler, pode apagar uma culpa. Scheler (apud FRANKL, 1989) quis dizer que o homem, ao se arrepender se afasta interiormente de uma ação e, quando isso se efetiva no interior de uma pessoa, pelo menos no plano moral, é como se o fato acontecido passasse a não acontecer.

Quanto à questão da culpa, Lukas (1992) distingue de um lado o fato traumático; de outro, os aspectos negativos decorrentes da falha humana, nem sempre esquecidos nem relacionados com a culpa, que se constitui uma perturbação para a alma, até que tenha algum tipo de reparação ou reconciliação. Para esta autora, a culpa só pode ser entendida como uma

falha quando for culposa, pois as falhas sem culpa deveriam ser tratadas como excesso de exigências.

Segundo Lukas (1992), a psicologia deve ter critérios de distinção para identificar os sentimentos de culpa justificados e os não justificados. Na prática, há uma mistura entre eles, mas a autora deixa claro que é preciso distinguir um e outro e lidar de forma diferente com ambos. Na culpa justificada, a pessoa comete erros; nem por isso se acha culpada ou talvez não queira e não possa admitir seus erros. Por outro lado, na culpa não justificada, a pessoa insegura se sente culpada por algo que não fez. A autora diz que, na sua experiência de clínica, as pessoas até reconhecem suas culpas, mas, ao mesmo tempo, apresentam justificativas, segundo as quais, não podiam agir de outra forma, na esperança de serem inocentadas pelo terapeuta.

Para Xausa (2003), quando se trata de culpa justificada, aquela derivada da consciência e da autoreflexão inevitável, que se baseia em fatos reais do passado e que provocam um “peso na alma”, a única coisa a fazer é a reparação, pois, do contrário, pode ter uma ação destrutiva se não for bem tratada. Na dimensão psíquica, a culpa caso não seja bem assimilada pela pessoa, pode impedir o seu crescimento, fixar-se numa etapa a que se vincula e gerar um círculo vicioso, além de gerar uma autoseparação, uma autodestruição e o isolamento da pessoa que, no fundo, esconde uma verdade inconfessa.

Lukas (1992) descreve, ainda, três formas de reparação: a primeira ocorre no próprio objeto; a segunda em outro objeto e a terceira na mudança de pensamento, praticamente uma reparação ao nível da moral. A primeira é a maneira mais lógica de extinguir uma culpa, como devolver algo que foi tirado de alguém ou pedir perdão a quem a pessoa ofendeu, causando o desaparecimento do sentimento de culpa. A segunda é um pouco ilógica e mais difícil para o causador, pois ocorre quando a reparação no mesmo objeto não é mais possível, devendo ser reparado agora em outro objeto ou em outra pessoa. Exemplo disso é o caso de não se poder devolver a vista tirada a alguém. Não obstante, nada impede que no futuro, em situações semelhantes, a pessoa aja de maneira que o bem supere o mal. Essa reparação exige um alto grau e autodomínio, mas tem um efeito curativo e pode devolver o valor da vida da pessoa prejudicada. A terceira reparação é a mais ilógica porque só pode ser entendida metafisicamente, mas é muito preciosa: a modificação do pensamento. A pessoa que é culpada tornou-se responsável por algo que não tem a liberdade de reparar. Mesmo que não haja mais tempo de nenhuma reparação, pelo menos o arrependimento de alguma forma anula a culpa, porque qualquer processo de reconhecimento do erro é um processo de amadurecimento, pois a pessoa que muda o pensamento transforma-se numa pessoa melhor. Caso ocorra essa

mudança, nem a culpa nem o sofrimento provenientes dela serão vãs, pois a culpa será completamente mudada como na metamorfose. Isso mostra que um dos anseios básicos da humanidade, presentes a quase todos os mitos de redenção, é o perdão e a remissão.

Frankl (1989) diz que, quando a culpa é mascarada só restam duas possibilidades: voltar-se para a consciência, que coloca uma decisão responsável e livre, ou escolher tomar as rédeas da vida e assumir a própria verdade, restabelecendo a humanidade e o sentido, ou ainda, escolher viver de forma neurótica, comprometendo a saúde mental e negligenciando aquilo que a vida convida a realizar (o dever-ser).

Frankl (1989) afirma que, em uma situação, só existe uma atitude a ser tomada e, quando se corresponde a isso, parece que o alvo é acertado. Consequentemente, experimenta-se um “alívio” existencial, a certeza de ter cumprido o “dever ser” ou o que deveria ser feito ou o que tinha mais sentido. Para este autor, o sentido é único; precisa ser encontrado e realizado, devendo o homem arcar com as consequências de sua decisão.

Com a afirmação acima, Frankl (1989) ensina que o homem, se corresponde ao que a vida o chama a realizar em cada circunstância, não experimenta o sentimento de culpa, mas bem ao contrário, experimenta a realização pessoal. A culpa parece que invade a alma humana quando a pessoa, em vez de escolher aquilo que tem mais valor, por meio de uma missão pessoal e única para cada ser humano, em cada situação, decide o que é baseado nos impulsos do psicofísico.

Para Frankl (2005), o homem, quando se utiliza de mecanismos de defesa para afastar a sensação de culpa, reduz a própria humanidade. Isso equivale ao reducionismo ou determinismo, que não acredita ser o homem livre para assumir seus limites sem necessariamente estar preso às condições do seu psicofísico. Pelo contrário, o homem é livre em qualquer circunstância, pois a liberdade é um atributo inerente à condição humana. Ao agir como se assim não o fosse, o homem permite ser diminuído na sua essência, não reconhecendo a sua responsabilidade ou culpa. Bresser esclarece em que consiste o sentido da culpa:

Considerar-se o homem, pelo fato de ser suscetível de culpa, como um ser moral. A censura não significa apenas desaprovação de um ato, mas também reconhecimento da responsabilidade pessoal. Reconhecimento da culpa significa afirmação da liberdade humana [...] Da mesma forma implica respeito pelo direito de outrem face ao qual o indivíduo se tornou culpado (BRESSER, 1990, p.96).

Caso não o fosse assim, o autor pergunta: Como seriam nossas relações interpessoais? O mesmo autor faz um comentário muito pertinente ao chamar a atenção para o cometimento de uma injustiça a uma pessoa. Se o ato injusto não fosse assim considerado, a desvalorização

da pessoa humana seria patente. O não reconhecimento da injustiça seria uma sonegação ao direito pessoal e um menosprezo à sua pessoa, reduzida a uma não pessoa. Ter consciência da responsabilidade do ato é uma garantia ao bem comum.

Somente através da consciência da possibilidade de tornar-se culpado, ainda em desenvolvimento no ser humano, adquirimos a compreensão para o relacionamento interpessoal. Quando vislumbramos a dimensão espiritual do conceito de culpa, aproximamo-nos também daquilo que perfaz o sentido da vida (BRESSER, 1990, p. 97).

A culpa, estritamente correlacionada com o binômio liberdade-responsabilidade (XAUSA, 2003), pode conduzir o ser humano à compreensão daquilo que existe de mais humano em si mesmo. Faz o homem trocar sua atitude diante dela, por meio da autorreflexão, das escolhas e das oportunidades futuras, já que a culpa não pode ser mudada.

Assim como Piaget (1994) afirmou que, a partir do desenvolvimento humano, a criança vai adquirindo consciência de seus atos e daquilo que deve ou não fazer em suas relações com as outras crianças, como não infringir o que ficou acordado entre elas e, caso venha a desfazer-se o acordo, tem a noção de que aquilo merece um reparo e tem suas conseqüências. Frankl (2005) também concebe que o homem é responsável por suas atitudes. A culpa, para este autor, requer consciência do ato, liberdade para realizá-lo ou não e responsabilidade.

A culpa é um conceito relacionado com a existência humana e com a religiosidade, proveniente, a princípio, de padrões de conduta sociais, morais que são estabelecidos pela religião, pela sociedade e pelas leis que regem e delimitam o comportamento do homem. Doutra parte, existe a culpa que não provém da religião, da moral ou de leis jurídicas, mas da própria consciência e responsabilidade humana que reside na dimensão noética ou dimensão mais elevada do homem. A culpa se refere à liberdade e à responsabilidade, uma vez que ela surge à medida que a pessoa vai deixando de executar suas possibilidades de sentido. A culpa vem da consciência de ter agido de forma incongruente, por livre escolha, entre a busca de sentido e o sentido concreto que está no mundo e nas situações existenciais (FRANKL, 1989).

Diante das considerações teóricas apresentadas, o objetivo geral deste estudo foi o de identificar as correlações entre a culpa, a religiosidade e o sentido da vida em estudantes universitários de uma instituição pública. Ademais, devem-se elencar também os seguintes objetivos específicos:

- 1- Identificar a relação entre a religiosidade e as dimensões objetiva, subjetiva e temporal da culpabilidade.
- 2- Averiguar a influência da culpa na percepção do sentido da vida.
- 3- Verificar a associação entre culpa e temporalidade.

3. ESTUDO EMPÍRICO

O presente capítulo apresenta a descrição e os resultados de uma pesquisa empírica realizada com 213 estudantes universitários. Sua relevância consistiu em identificar as relações entre a culpa, a religiosidade e a percepção de sentido em uma atmosfera laica, levando-se em conta que, em um ambiente não religioso, os participantes poderiam expressar livremente suas atitudes e convicções pessoais.

3.1. MÉTODO

A perspectiva metodológica adotada foi um estudo quantitativo caracterizado como um estudo correlacional de campo. Nesse tipo de estudo os construtos são mensurados e, em seguida, pode-se identificar as relações entre as variáveis elencadas previamente, em consonância com os objetivos da pesquisa.

3.1.1. Participantes

Os participantes da pesquisa eram estudantes, matriculados na graduação dos cursos de Ciências das Religiões, Pedagogia e Contabilidade, em um campus universitário da rede pública, no Estado da Paraíba. Contou-se com 70,4% da amostra do sexo feminino. A média de idade foi a de 28,5 ($dp = 9,9$), com amplitude dos 18 anos aos 63. Quanto à denominação religiosa, 33,8% se autodenominaram protestantes; 30,5% disseram que eram católicos; 3,3% reconheceram-se como espíritas; 7,5% disseram ter outra religião ou nenhuma e 24,9% não responderam. No que se refere ao estado civil, 50,2% declararam que eram solteiros; 30% casados; 13,1% separados, 5,2% informaram outros tipos de relacionamento e 1,4% não responderam.

3.1.2. Instrumentos

Os entrevistados foram convidados e responderam ao conjunto de instrumentos em formato de caderno, como está descrito a seguir:

Escala Multidimensional da Culpa (EMC) - Esta escala foi proposta por Aquino e Medeiros (2009) e tem como objetivo o de avaliar o sentimento de culpa nas suas três dimensões (a objetiva, a subjetiva e a temporal). Constituída de um questionário de 12 itens, dispostos numa escala de 5 pontos, que variou de 1 = discordo totalmente a 5 = concordo totalmente. Foram medidas as três dimensões da culpa. A culpa subjetiva, que se refere aos aspectos da subjetividade (pensamentos e sentimentos); a culpa objetiva (ações concretas realizadas pelo sujeito), como a violação dos padrões de conduta adquiridos e assimilados durante a vida; a culpa temporal, relacionada com o que deixou de ser realizado no decurso do tempo. A consistência interna do fator culpa subjetiva foi aferida com o Alfa de Cronbach, que resultou no coeficiente de 0,77. A consistência interna do fator culpa objetiva foi a de 0,75 (Alfa de Cronbach). A consistência interna do fator culpa temporal foi a de 0,68 (Alfa de Cronbach).

Escala de Percepção Ontológica do Tempo - Esta escala foi desenvolvida por Aquino (2009), considerando-se o modelo teórico de Frankl (1989) acerca do sentido da vida, especificamente no que concerne à temporalidade ontológica. Procurou-se elaborar um conjunto de dez itens: três para cada uma das perspectivas temporais: *passado* (por exemplo: *sinto-me realizado com o que alcancei*), *presente* (ex.: *vejo sempre um motivo para estar no mundo*) e *futuro* (ex.: *vejo muitas possibilidades de escolha*) e um último que visa a identificar a satisfação (ou insatisfação) geral com o *eu* ao longo do tempo (*ao olhar para a minha vida tenho que admitir que há uma grande distância entre quem eu sou e quem eu poderia ser*). Os participantes deveriam dar suas respostas numa escala de cinco pontos entre os extremos: **1** = Discordo totalmente e **5** = Concordo totalmente.

Escala de Atitude Religiosa - Este instrumento foi elaborado por Diniz e Aquino (2009). Tem por finalidade a de avaliar o nível de religiosidade das pessoas. É composta de vinte itens distribuídos em quatro domínios: (1) Comportamento religioso (ex.: *a religiosidade influencia nas minhas decisões sobre o que eu devo fazer; participo das orações coletivas da minha religião; frequento as celebrações da minha religião; faço orações pessoais; ajo de acordo com minha religião*). (2) Conhecimento religioso (ex.: *leio as escrituras sagradas; costumo ler os livros que falam sobre religiosidade; procuro conhecer as doutrinas ou preceitos da minha religião/religiosidade; participo de debates sobre assuntos que dizem respeito à religião/religiosidade; converso com a minha família sobre assuntos religiosos; assisto programas de televisão sobre assuntos religiosos; converso com os meus*

amigos sobre as minhas experiências religiosas). (3) Sentimento religioso (ex.: *extravaso a tristeza ou alegria através de músicas religiosas; sinto-me unido a um “Ser” maior - Deus; quando entro numa igreja ou templo, despertam-me emoções*). (4) Corporeidade religiosa (ex.: *costumo levantar os braços em momentos de louvores; ajoelho-me para fazer minha oração pessoal com Deus; bato palmas nos momentos dos cânticos religiosos*). Cada item é acompanhado de uma escala intervalar de 1 = Nunca a 5= Sempre.

Questionário de Sentido de Vida (QSV) - Este questionário foi proposto por Steger *et al.* (2006). Em sua versão original contém 10 itens para ser avaliado numa escala de 7 pontos, sendo 1 = totalmente falso e 7 = totalmente verdadeiro. O instrumento apresenta dois fatores: fator presença de sentido, com alfa = 0,82 (ex.: *eu compreendo o sentido da minha vida; minha vida tem um sentido claro; eu tenho uma boa consciência do que faz minha vida ter sentido; eu descobri um sentido de vida satisfatório*) e o fator busca de sentido, com alfa = 0,87 (ex.: *eu estou procurando alguma coisa que faça com que minha vida tenha sentido; eu sempre estou em busca do sentido da minha vida; eu estou sempre procurando por algo que faça com que minha vida seja significativa; eu estou buscando um significado ou missão para minha vida; minha vida não tem um propósito claro; eu estou procurando um sentido em minha vida*). Uma análise fatorial confirmatória indicou a adequação do instrumento (STEGER *et al.*, 2006). Uma adaptação desse instrumento para um contexto brasileiro foi realizada por Aquino *et al.* (2012).

Dados sócio-demográficos - Com a finalidade de caracterizar a amostra, foi solicitado aos entrevistados informar sobre a sua idade, sexo, religião autoatribuída, participação em grupos religiosos, estado civil e classe social.

3.1.3. Procedimentos para coleta de dados

A coleta de dados foi realizada de forma coletiva e assegurada a confidencialidade e o anonimato dos dados. Os questionários foram aplicados em salas de aula, após o consentimento dos professores e explicações quanto ao preenchimento das respostas. Todos os participantes foram informados de que as respostas seriam confidenciais, preservados os respectivos anonimato. Ciente das informações, ao concordar em participar da pesquisa, cada participante preencheu e assinou o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE), conforme determinação da Resolução CNS 196/96 sobre pesquisa envolvendo seres humanos.

Os participantes foram informados de que não haveria respostas certas ou erradas, e esclarecidos sobre o propósito da pesquisa. Apenas nos casos em que houve dificuldade de compreensão sobre algum item é que a pesquisadora auxiliou os respondentes, para evitarem emitir qualquer juízo opinativo. Em média, os participantes levaram em torno de 15 a 20 minutos para responder os questionários. No que se refere ao procedimento para participação na pesquisa, foram utilizados os seguintes critérios: ser estudante universitário e ter a idade de 18 anos ou mais. Os dados foram coletados segundo conveniência da pesquisadora responsável, concomitantemente, pela disponibilidade dos professores que concederam a realização da pesquisa.

3.1.4. Procedimentos para análise dos dados

Inicialmente, os dados foram inseridos no banco de dados do Pacote Estatístico para Ciências Sociais (SPSS), versão 16. Em seguida, foram utilizadas descrições estatísticas por meio de frequências, porcentagens, médias e desvios-padrões para descrever a amostra estudada. Por fim, utilizou-se o método de correlações lineares simples (correlação de *Pearson*) para identificar se possíveis alterações em uma variável seriam acompanhadas por alterações em outras variáveis. O nível de significância estatística adotado foi $p < 0,05$.

3.1.5. Procedimentos éticos

O presente projeto foi submetido à apreciação do Comitê de Ética do Hospital Universitário Lauro Wanderley, da Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa (PB), sendo aprovado, conforme declaração, sob protocolo CEP/HULW nº 817/10, folha de rosto nº 393088, CAAE nº 0621.0.126.000-10. Durante a efetivação deste trabalho, foram executados todos os procedimentos éticos necessários à realização da pesquisa.

3.2. RESULTADOS

O objetivo geral da presente pesquisa foi o de investigar as relações da religiosidade com as dimensões da culpa e desta com o sentido da vida dos universitários. Assim, efetuaram-se várias correlações de *Pearson*, como pode ser visto na tabela 1.

Tabela 1. Correlação das dimensões da culpa com a atitude religiosa e com a percepção de sentido

	Culpa Subjetiva	Culpa Objetiva	Culpa Temporal
Culpa objetiva	0,49**	-	
Culpa temporal	0,58**	0,58**	-
Presença de sentido	-0,08	- 0,12	-0,28**
Busca de sentido	0,23**	0,23**	0,27**
Conhecimento religioso	0,05	-0,01	-0,09
Comportamento religioso	0,21**	0,09	-0,03
Sentimento religioso	0,35**	0,15*	0,14*
Corporeidade religiosa	0,24**	0,20**	0,12
Percepção do passado	- 0,04	0,01	-0,12
Percepção do presente	0,04	-0,04	-0,05
Percepção do futuro	0,07	0,05	-0,02

* $p < 0,05$; ** $p < 0,01$

Observou-se uma correlação positiva entre a atitude religiosa, as dimensões da culpa e o sentido de vida. Como foi observado na tabela, as três dimensões da culpa se relacionaram entre si. A *culpa objetiva* ($r = 0,49$; $p < 0,01$) se relacionou positivamente com a *culpa subjetiva*. Igualmente pode-se dizer que a *culpa temporal* também se relacionou positivamente com a *culpa subjetiva* ($r = 0,58$; $p < 0,01$) e com a *objetiva* ($r = 0,58$; $p < 0,01$). Conforme esses resultados, supõe-se que quanto maior foi a culpa experimentada em relação à administração do tempo, tanto maior será a culpa objetiva e subjetiva.

Em relação ao primeiro objetivo específico, que foi o de investigar a relação entre a religiosidade e as dimensões subjetivas, objetivas e temporais da culpa, percebeu-se que o fator *comportamento religioso* (ex.: *a religiosidade influencia nas minhas decisões sobre o que eu devo fazer; participo das orações coletivas da minha religião; freqüento as celebrações da minha religião; faço orações pessoais; ajo de acordo com minha religião*) correlacionou-se positivamente apenas com a *culpa subjetiva* ($r = 0,21$; $p < 0,01$). Quanto maior for o *comportamento religioso* maior será a tendência à *culpa subjetiva*. Quanto ao *sentimento religioso* (ex.: *extravaso a tristeza ou alegria através de músicas religiosas; sinto-me unido a um “Ser” maior - Deus; quando entro numa igreja ou templo, despertam-me emoções*), os dados demonstram a correlação positiva com as três dimensões da culpa. São indicativos de que quanto maior o sentimento religioso maior será a *culpa subjetiva* ($r = 0,35$; $p < 0,01$), *objetiva* ($r = 0,15$; $p < 0,05$) e *temporal* ($r = 0,14$; $p < 0,05$). A *corporeidade religiosa* (ex.: *costumo levantar os braços em momentos de louvores; ajoelho-me para fazer minha oração pessoal com Deus; bato palmas nos momentos dos cânticos religiosos*) se

associou positivamente com a culpa subjetiva ($r = 0,24$; $p < 0,01$) e com a objetiva ($r = 0,20$; $p < 0,01$). Isso é um indicativo de que quanto maior a manifestação e expressão religiosa através do corpo, maior será a tendência da culpa subjetiva e da objetiva; entretanto, não foi observada nenhuma relação significativa entre o *conhecimento religioso* e as dimensões da culpa na amostra estudada. Por outro lado, os dados mostraram uma correlação positiva entre o *conhecimento religioso* e a idade ($r = 0,21$, $p < 0,01$). Isso indica que o *conhecimento religioso* aumentou de acordo com o aumento da idade. Outro dado não esperado nesta amostra foi a inexistência de correlação entre as dimensões da culpa e o sexo.

A *culpa temporal* também se associou negativamente com a idade ($r = -0,16$; $p < 0,01$), indicando que o aumento da *culpa temporal* ocorre com a diminuição da idade cronológica. Ela diminui nas pessoas mais idosas.

Com relação ao segundo objetivo específico, averiguar a influência da culpabilidade na percepção do sentido da vida, observou-se que o fator *presença de sentido* correlacionou-se negativamente com a *culpa temporal* ($r = -0,28$; $p < 0,01$), demonstrando forte indicio de que quanto maior a presença de sentido, menor é a culpa temporal ou ontológica. Quanto ao fator *busca de sentido*, ocorreu uma associação positiva com a *culpa subjetiva*, com a *objetiva* ($r = 0,23$; $p < 0,01$) e com a *culpa temporal* ($r = 0,27$; $p < 0,01$). Supõe-se que quanto maior a culpa objetiva, subjetiva e temporal, maior será a busca de um sentido.

Embora a percepção do passado, do presente e do futuro, no questionário de Percepção Ontológica do Tempo, não tenha apresentado associações com os fatores da culpa, observa-se uma correlação positiva entre o item: “Ao olhar para a minha vida como um todo: tenho que admitir que há uma grande distância de ‘quem eu sou’ e ‘quem eu poderia ser’ ” com a *culpa subjetiva* ($r = 0,15$; $p < 0,05$) e com a *culpa temporal* ($r = 0,23$; $p < 0,001$).

3.3. DISCUSSÃO

Considera-se que o objetivo geral do presente trabalho foi atingido: o de identificar as relações entre as dimensões da culpa, a religiosidade e o sentido da vida em estudantes universitários, apesar de não ser possível uma generalização, por se tratar de uma amostra por conveniência. Vale ressaltar que o objetivo da pesquisa não era o de generalizar, mas somente o de identificar possíveis correlações entre as variáveis em estudo.

3.3.1. Relações entre religiosidade e culpa

A presente pesquisa demonstrou uma associação positiva entre a culpa subjetiva e as seguintes subescalas de *religiosidade*: comportamento, sentimento e corporeidade religiosa. Segundo Collins (2004), a *culpa subjetiva* diz respeito ao sentimento de culpa, ao remorso, à vergonha ou a autocondenação que surgem devido a sentimentos e pensamentos considerados como errados. Verifica-se, pois, que esta dimensão de culpa não se refere a ações concretas das pessoas, mas a aspectos interiores do homem.

Esse resultado corrobora a pesquisa de Aquino *et al.* (2010), o qual, em um estudo acerca dos correlatos valorativos da culpa, encontrou uma associação entre os valores normativos (tradição, religiosidade, obediência) e a *culpa subjetiva*, ou seja, as pessoas guiadas pela tradição, religiosidade e obediência, apresentaram maiores pontuações nessa subescala. Uma possível explicação para essa associação é que pessoas mais religiosas tendem a introjetar mais regras e preceitos religiosos; por isso, podem apresentar culpa em decorrência de sentimentos, pensamentos, comportamentos, decisões e manifestações corporais, contrários à sua religiosidade.

Os resultados encontrados também corroboram a pesquisa realizada por Albertsen *et al.* (2006), os quais observaram que as pessoas identificadas como religiosas apresentaram níveis mais elevados de culpa interpessoal desajustada em comparação com os indivíduos que se identificaram como espirituais. Considera-se, portanto, que a religiosidade, por si mesma, impõe padrões morais e organizacionais de conduta, os quais influenciam o comportamento das pessoas. Isso explica por que, muitas vezes, ela é a causa do sentimento de culpa.

Constatou-se outra correlação positiva entre a culpa objetiva, o sentimento e a corporeidade religiosa. De acordo com Collins (2004), a dimensão da *culpa objetiva* ocorre com a quebra de alguma lei e pode englobar uma culpabilidade pessoal, pela violação dos próprios padrões de conduta que alguém adquire na família e nos grupos sociais, resistindo aos apelos de sua consciência. A culpa é compreendida, na concepção de La Taille (2006), como um sentimento do campo da moral, já que nesta esfera estão os fenômenos sociais, cujo significado afirma que todas as sociedades compartilham o sentimento de culpa. Segundo o autor citado, a pessoa que se sente culpada assume a responsabilidade perante si mesma ou outra pessoa, ainda que não tenha a intenção de causar prejuízo a si mesma. Alguns autores, como Eisenberg *et al.* (2002), consideram que a sensação de culpa é proveniente da transgressão de normas institucionais assumidas previamente pelas pessoas.

Assim, supõe-se que, quanto mais as pessoas aderem às expressões corporais típicas de sua cultura religiosa, mais expressam sua concordância com as suas regras e normas subjacentes. Dessa forma, a sensibilidade à culpa objetiva poderia estar em função da aceitação de dogmas e normas interiorizadas previamente por meio da adesão aos cultos e ritos, o que serviria de base tanto para as crenças religiosas como para os sentimentos de culpa.

A última correlação positiva se deu entre o *sentimento religioso* e a *culpa ontológica*. Compreende-se que os sistemas religiosos, sobretudo os de tradição judaico-cristã, apresentam uma ênfase na responsabilidade humana, considerando que as escolhas “adequadas” são condições necessárias para o merecimento de uma vida pós-mundana. Assim, quanto maior o sentimento religioso, maior a sensação de culpa ao desperdiçarem-se possibilidades que tinham mais sentido na perspectiva do homem religioso.

À medida que o sentimento religioso aumenta, o indivíduo tende a tornar-se mais sensível à percepção da culpa. Rollo May (1991), que explica que a culpa ontológica faz parte da existência do homem e não depende apenas de proibições culturais e éticas, mas do fato da existência da autoconsciência, isto é, o homem vê a si mesmo e sabe que é livre para fazer escolhas entre os valores ou desistir deles.

3.3.2. Relações entre culpa e sentido da vida

A *busca de sentido* se associou positivamente com as três dimensões da culpa, sugerindo que a culpa põe em movimento uma procura de sentido. Esses resultados corroboram a concepção de Frankl (1989) que afirma ser possível encontrar sentido, apesar da culpa. Basta que o homem se posicione de forma positiva perante aquilo que o tornou culpado. Segundo Bresser (1990) o que importa é o sentido da culpa, e não a culpa como censura por um desvio de padrão moral. Dessa forma, a culpabilidade requer a premissa de que a pessoa humana é um ser moral, responsável, dotado de liberdade. A busca dos valores de realização (poder, prestígio e êxito) pode gerar uma *culpa subjetiva* à medida que se torna um fim em si mesmo: quando o homem não se volta para a comunidade a que pertence, mas para seus próprios interesses.

Quanto à correlação positiva entre a *busca de sentido* e *culpa objetiva*, considera-se que a culpabilidade pode mobilizar o ser humano para a busca de sentido, pois, como nesse caso há uma concretização da culpa, torna-se necessário uma tomada de posição. Esta culpa é

conhecida por Lukas (1992) como culpa justificada. É próprio do ser humano sentir-se culpado, pois ele tem uma consciência e é guiado por valores. Ao considerar que fez algo inadequado ou deixou de fazer algo que devia ser feito, a pessoa se sente culpada e se sente responsável (KROEFF, 2007).

A associação entre a *busca de sentido* e a *culpa temporal* pode ser compreendida à luz da análise existencial de Frankl (2005). Este autor concebe que o ser humano, quando busca um sentido, vive uma tensão entre dois pólos: entre o “ser aquilo que já realizou” e o “dever-ser”, a saber, aquilo que ainda deve vir a ser e realizar-se. A pessoa que deixou de realizar as possibilidades de sentidos (dever ser) ou reconhece que pouco fez das possibilidades e valores que a vida lhe proporcionou deixa, de alguma forma, uma lacuna na sua existência, o que poderia suscitar uma *culpa ontológica*. Ao tomar consciência da culpa, o sujeito pode sentir o anseio de reparação ou de perdão, que pode ser encontrado mediante um trabalho de ação social (valor criativo) ou a dedicação a uma pessoa amada (valor vivencial). Neste caso, a pessoa experimentará como efeito colateral a diminuição do peso da culpa e o sentimento de autorealização.

A variável *presença de sentido* se associou, de forma negativa, com a *culpa temporal*. De acordo com Tournier (1985), a administração do tempo é um dos pontos que pode suscitar a culpabilidade. Já para Frankl (2008), o não cumprimento do dever-ser, como foi descrito no parágrafo anterior, pode provocar uma *culpa ontológica* ou um remorso de consciência. Da mesma forma, quanto mais alguém realiza o sentido no momento certo, menor é a sensação de culpa ontológica; por isso, a realização do sentido é um fator de proteção para a saúde mental.

Segundo Frankl (2007), o ser humano precisa apreender o que tem mais sentido por meio de sua consciência. A *culpa temporal ou ontológica* ocorre, na maioria das vezes, quando se deixa de lado o que tem mais sentido; por isso, a sensação de irrealização pessoal. De acordo com Pinto (2006), a vontade de sentido coincide sempre com o princípio da coerência. Consiste em uma força que unifica e integra a existência humana. Sem a vontade de sentido, o homem experimenta o vazio existencial que o torna apático e entediado, pois é ela que permite a descoberta da coerência interna - a vontade de sentido dá ao homem a possibilidade de dispor e colocar em ordem suas relações com os outros, com a vida, consigo mesmo e com o mundo dos valores.

Ressalta-se que a *culpa ontológica* não é decorrente de uma interiorização ou normatividade religiosa, mas de um remorso da consciência por não realizar o seu senso de dever. Destarte, conforme a ontologia moral de Frankl (2005), a culpa pode advir de uma escolha que seja menos adequada (menos sentido) acompanhada de liberdade de decisão e

responsabilidade, deixando de realizar de fato o que teria mais sentido em determinada situação. O que foi realizado se eterniza na temporalidade e o que não foi realizado passa para o reino do nada. A *culpa ontológica*, portanto, não provém da moral religiosa ou social imposta, mas da consciência intuitiva do dever-ser do homem, que deve realizar o sentido, não por uma obrigação externa, por medo ou para aliviar a consciência, mas por livre escolha da consciência (FRANKL, 2007).

3.3.3. Relação entre culpa e temporalidade

A pesquisa não apresentou associação entre as três dimensões da culpa e a questão da temporalidade, ou melhor, a culpa não se correlacionou com o passado nem com o presente ou com o futuro. Pode-se dizer que esse resultado é significativo e reconhece o pensamento de Frankl (2005), quando ele assegura que a culpa não retira o sentido. O ser humano pode encontrar o sentido apesar da culpa. Ao tratar da tríade ou trindade trágica, como chamava Frankl (1995), nem o sofrimento, nem a culpa, nem a morte podem privar a vida de sentido. Não obstante, apesar da inexistência de correlação com as perspectivas temporais (presente, passado e futuro), houve duas correlações com o último item, que visava identificar a satisfação ou insatisfação geral do *eu* ao longo do tempo.

A primeira associação ocorreu com a *culpa subjetiva* e uma maior distância entre ‘quem eu sou’ e ‘quem eu poderia ser’, o que pode ser um indício de uma culpa não justificada. Lukas (1992) não considera a culpa subjetiva, porque nesta nenhuma ação é concretizada. É uma culpa apenas a nível de cognição e pensamento, a qual não traz nenhum mal à existência humana, a não ser para a pessoa que se sente culpada. Para a autora, só existe culpa quando há voluntariedade ou intenção e liberdade de escolha. A culpa não justificada pode levar a uma culpa neurótica: a pessoa não tem culpa porque não teve a intenção nem a opção de escolha, mas não consegue deixar de se sentir culpada.

É importante ressaltar que ênfase dada na perspectiva da matriz cristã é diferente. Para os ritos cristãos, o homem pode vir a pecar por pensamentos e sentimentos, mesmo que não venha a realizá-los em atos concretos, mas atribui-se culpa em relação aos pensamentos e desejos.

A segunda correlação estabeleceu-se entre a *culpa temporal* e uma maior distância entre ‘quem eu sou’ e ‘quem eu poderia ser’. Conforme Rollo May (1991), a culpa seria uma característica da existência humana: portanto, ontológica. Ainda segundo este autor, existe a

culpa ontológica em decorrência do sacrifício das potencialidades do indivíduo. Para Boss (1957, apud MAY, 1991), nesta culpa o homem fracassa por não assumir seu ser total, em ser autêntico e enclausurar aquilo que lhe é dado em sua essência: as suas potencialidades. Assim, sob essa condição existencial, se sente culpado. Além desta, existe a culpa ontológica relacionada com a violência contra o semelhante, com o fracasso e com a incapacidade para compreender as necessidades dos outros.

May (1991) elenca algumas características da culpa ontológica, inerente a todos, que, segundo ele, vivem uma relação dialética com as suas potencialidades. O autor continua ao dizer que a culpa ontológica não depende de proibições culturais e éticas, mas da autoconsciência: o homem conhece o que se passa consigo mesmo e sabe que tem liberdade para tomar qualquer decisão ou não. Para ele, todo ser humano desenvolvido tem a culpa ontológica. A correlação sugere que o homem que não realizou o sentido ou não fez o que deveria ter feito tem maior probabilidade de sentir a culpa ontológica. Tal resultado reafirma mais uma vez o entendimento de Frankl (2005) sobre a constante tensão existencial, originada pelo confronto entre aquilo que o homem já realizou (passado) e o que ele deve realizar (futuro), constituída entre dois polos: de um lado, a realidade; de outro, os ideais a serem realizados.

Ressalte-se que não são as atividades ou as experiências em si que têm sentido. Este é dado pela pessoa que nelas encontra sentido, vendo-as como importantes para a sua vida. Assim não é na culpa em si que se encontra o sentido, mas é o culpado que deve achar o sentido no cerne desse sentimento, a fim de livrar-se dele. No dizer de Frankl (1989), é direito do homem tornar-se culpado, mas é sua responsabilidade superar a culpa. Isto chama a atenção para a obrigação de suplantá-la, impedindo-o de aproveitar a culpa e o desejo neurótico de se autopunir, como uma forma de salvo-conduto para se livrar do sentido. A culpa não impede a pessoa de continuar a realizar sentidos nem da responsabilidade de reparar seu erro, quando isto é possível. O que deve ser feito é aproveitar para extrair uma aprendizagem do erro e transformar-se por meio de posturas e ações, modificando as atitudes futuras (KROEFF, 2007).

Muitas vezes a culpa surge quando uma ou várias tarefas consideradas urgentes e difíceis são adiadas. Incluem-se neste caso os jovens que acham que têm muito tempo pela frente para realizar tarefas; por isso, não se preocupam em deixá-las para depois (TOURNIER, 1985). Por exemplo: Alguns jovens gastam seu tempo com drogas, com aventuras desnecessárias e perigosas, como dirigir carro em alta velocidade, com bebedeiras, com namoros sem compromissos, em vez de aproveitá-lo para preparar o futuro por meio dos

estudos, do trabalho, do esporte ou se dedicar a uma causa de valor. Geralmente as pessoas mais maduras sabem distribuir e aproveitar melhor o tempo do que os jovens, pois sabem que o tempo passa rápido e, caso não aproveitem as oportunidades, dificilmente terão outra chance. Tournier (1985) diz que a desorganização do tempo pode gerar a culpa. Isto poderia explicar a correlação negativa entre a culpa ontológica e a idade.

3.3.4. Culpa e gênero

Conforme os dados desta pesquisa, não houve correlação entre as dimensões da culpa e o sexo. Esperava-se que as mulheres apresentassem um sentimento de culpa maior do que os homens, por conta de questões religiosas e culturais; no entanto, os resultados desta pesquisa podem apoiar-se na explicação de Eliade (1999), segundo a qual, o homem moderno dessacralizou seu mundo e assumiu uma existência profana. Para o autor, o homem arcaico considerava o cosmo sagrado, pois tudo o que era real era considerado sagrado e tudo o que estava fora do real era profano. O homem da atualidade tem se afastado continuamente do sagrado, provocando a dessacralização de si mesmo e do cosmo. A culpabilidade, condição vivida pelo homem, também começou a perder sua sacralidade. A religiosidade e as tradições, que antes influenciavam a moral e o comportamento das pessoas, não são mais referências de normas de conduta, seja para o homem ou para a mulher. Do século XVIII até o século XIX, por exemplo, quando uma mulher traía o marido, esse ato tinha um grande peso moral, ao contrário do homem, cuja cultura sexista lhe permitia o adultério, sem graves consequências (SILVA, 2007).

A pesquisa realizada por Medina *et al.* (2008), professor da Universidade Autônoma do México, intitulada “O significado, função e solução do perdão em jovens: uma análise por sexo”, verificou que os resultados após a pergunta: “O que você fez que faz se sentir culpado?” foram os seguintes: as mulheres se sentiam culpadas quando discutiam ou cometiam um erro com alguém, quando traíam os parceiros e quando se sentiam impotentes e com raiva de si mesmas. Por outro lado, os homens sentiam-se culpados quando diziam piadas, humilhavam ou ofendiam outra pessoa e, ainda, quando eram egoístas e se embriagavam. Ambos demonstraram que sentiam culpa. Apenas havia diferença quanto ao motivo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo teve como objetivo principal o de identificar as associações existentes entre a religiosidade e as três dimensões da culpa: objetiva, subjetiva e temporal, além de averiguar se elas influenciavam na percepção do sentido da vida dos estudantes universitários analisados. Acredita-se que todos os objetivos foram alcançados, tendo em vista as relações percebidas entre as três dimensões da culpa com a religiosidade e com as subescalas do questionário de sentido da vida. O estudo sugeriu que a culpa está associada com a atitude religiosa e com a percepção de sentido da vida.

A pesquisa propôs como primeiro objetivo específico o de investigar a relação entre a religiosidade e as dimensões da culpa. Destarte, os resultados sugeriram uma associação entre essas duas variáveis, ou seja, quanto maior a atitude religiosa (sentimento, comportamento e corporeidade religiosa), maior a sensação de culpa subjetiva, o que sugere uma culpa injustificada. Já a *culpa objetiva* se relacionou diretamente com o sentimento e com a corporeidade religiosa, indicando que quanto mais o sujeito apresenta algum sentimento religioso e o expressa por meio do corpo, mais sensível ele se sente em relação à culpa, principalmente quando infringe alguma norma ou deixa de cumpri-la. Por fim, a *culpa temporal* se relacionou com o sentimento religioso, esclarecendo que, quanto maior a sensação perante algo considerado sagrado, maior será a tendência de sentir culpa em relação à administração do tempo. Em outros termos, quanto maior a união com um Ser Superior, maior a probabilidade de sentir-se culpado, por não se ter escolhido o que tinha mais valor num dado momento ou por não se ter agido conforme a sua consciência, que lhe indicava outro sentido.

Com relação ao segundo objetivo específico, o de averiguar a influência da culpabilidade na percepção do sentido da vida, observou-se que a *busca de sentido* se associou diretamente com as três dimensões da culpa (subjetiva, objetiva e temporal), sugerindo que a culpa impulsiona uma procura de significado. Concorda com a perspectiva de Frankl. Já a *culpa temporal* se correlacionou de forma negativa com a *presença de sentido*, demonstrando que as pessoas que encontraram um “sentido na vida” apresentam menos culpa em relação à administração do tempo ou com as atividades que realizam ou realizaram na vida. Geralmente, o sujeito que não encontrou o sentido torna-se vulnerável aos pensamentos relativos à culpa, pela sensação de não ter realizado o seu “dever-ser”.

Não obstante, segundo a perspectiva da análise existencial, o homem é um ser que sempre decide o que ele é, mesmo nas circunstâncias mais adversas e culposas, pois o sentido

está latente em todas as situações. Através da consciência intuitiva, o ser humano pode perceber um valor latente na situação ou em uma pessoa e, por conseguinte, um sentido, apesar da culpa. E esta, por sua vez, pode mover a vontade de sentido do homem para uma possível modificação de atitudes e levá-lo a uma reconciliação ou superação desse aspecto trágico da existência. Por esta razão, a culpa não pode retirar o sentido da vida.

Dessa forma, a culpa tanto pode representar um mal-estar existencial como um momento para encontrar um significado ontológico. No primeiro caso, a culpa é insuportável para as pessoas que não têm consciência de sua liberdade para agir e decidir de maneira diferente, apesar de o sentimento de culpa ter-se desencadeado por sua ação ou omissão, o que pode levar a um vazio existencial, causando prejuízo à própria saúde física e mental. No segundo caso, mesmo sentindo o desconforto emocional da culpa, a pessoa poderia decidir e tomar uma postura, assumindo sua responsabilidade por meio do arrependimento, da reparação ou dos ritos de perdão, ultrapassando, dessa forma, o mal-estar do psicofísico, que seria usado como trampolim para realizar o sentido.

De forma geral, a pesquisa pode apontar novos questionamentos que vierem a complementar o estudo em relação à culpa. Devido ao fato de a amostra investigada ter-se constituído exclusivamente por estudantes universitários de uma instituição pública específica, recomenda-se que pesquisas futuras ampliem o campo de estudo. Outras pesquisas poderão investigar grupos ou comunidades (igrejas, templos, centros espíritas etc.) de diferentes confissões religiosas, para investigar as perspectivas da culpa em outras culturas e credos. Por exemplo, em alguma matriz oriental, uma vez que o presente estudo se deteve mais no âmbito da religiosidade judaico-cristã.

Ademais, outra opção para completar o estudo sobre o tema seria a realização de uma pesquisa entre a população carcerária, grande alvo das ciências jurídicas, para identificar o nível de culpabilidade dos presos, as relações entre a culpabilidade e a religiosidade dessa população e as perspectivas de sentido de vida que eles têm, pois, é muito provável que novos e diferenciados resultados seriam encontrados, levando-se em conta a situação diferenciada desse grupo.

Percebeu-se que o nível de culpabilidade dos estudantes universitários não é tão intenso, o que poderia ser diferente caso a pesquisa tivesse sido realizada em outros segmentos da sociedade, como em grupos religiosos ortodoxos e mais tradicionais; no entanto, quanto ao último item (Ao olhar para a minha vida como um todo: há uma grande distância entre quem eu sou e quem eu poderia ser) foi detectada a correlação da culpa subjetiva com a ontológica.

Conclui-se que a culpa é um fenômeno humano e que a sua existência ou manifestação no interior do homem independe de fatores externos, como as regras sociais e religiosas. O homem, mesmo que não seja religioso, mesmo que cumpra com os padrões morais e com os padrões legais impostos pela sociedade e cultura de um povo, não escapa da própria consciência que lhe aponta a responsabilidade diante de suas atitudes e decisões tomadas em cada situação concreta.

Também não houve diferença quanto ao sentimento de culpa entre homens e mulheres. Neste último caso, a explicação deve-se pela situação de independência e igualdade que a mulher conquistou ao longo dos últimos anos e por conta da perda de valores e tradições da sociedade atual. Sugere-se que novas pesquisas aprofundem o estudo das relações entre gênero e culpabilidade.

Portanto, são inegáveis as contribuições que o tema acrescenta ao estudo da Psicologia da Religião, desmistificando a ideia, ainda hoje difundida, de que a culpa é um sentimento provocado exclusivamente pelo desvio de preceitos e normas religiosas introjetadas, restando um desconhecimento sobre a culpa ontológica, a qual tem origem na própria consciência e responsabilidade humana perante o seu dever-ser.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, P. M. M. **A Evolução da concepção de pecado**. Desde a primeira metade do século XX até ao ano de 2007: A posição oficial da Igreja Católica. João Pessoa. Ed. Universitária – UFPB, 2010.
- ALBERTSEN, E. J.; O’CONNOR; BERRY, J.W. **Religion and interpersonal guilt: variations across ethnicity and spirituality**. *Mental Health, Religion & Culture* March; 9(1): 67–84. 2006.
- AQUINO, T. A. A.; MEDEIROS, B. **Escala de culpabilidade**: construção e validação de construto. *Avaliação Psicológica*, 8(1), p. 77-86. 2009.
- AQUINO, T. A. A. **Atitudes e intenções de cometer suicídio**: seus correlatos existenciais e normativos. Tese de Doutorado, Programa de Pós-graduação em Psicologia Social. Universidade Federal da Paraíba, PB. 2009.
- AQUINO, T. A. A. *et al.* **Correlatos valorativos da culpa**. *Religare* 7 (2), 136-146, outubro de 2010.
- _____. **Atitude religiosa e sentido da vida**: um estudo correlacional. *Psicologia ciência e profissão*, 29 (2), p. 228-243, 2009.
- AQUINO, T. A. A. *et al.* **Adaptação e validação do Questionário de Sentido de Vida para um contexto brasileiro**. Manuscrito não publicado, Universidade Federal da Paraíba, PB, Brasil. 2012.
- ÁVILA, A. **Desenvolvimento moral e culpabilidade**: para conhecer a psicologia da religião. Trad. por Maria José Rosado Nunes e Thiago Gambi. São Paulo: Loyola. 2007.
- AZPITARTE, E. L. **Pecado e culpa** – Responsabilidade e conversão. Trad. Gentil Avelino Tilton. Petrópolis: Vozes. 2005.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e Novo Testamento. Trad. dos originais pelo Centro Bíblico Católico. 127.ed. Revista por Frei João José Pedreira de Castro, O.F.M., e pela equipe auxiliar da Editora. São Paulo: Ave-Maria Edição Claretiana. 1999.
- BRESSER, P. H., *et al.* **Dar sentido à vida**: A logoterapia de Frankl. Col. Logoterapia, n. 5. Petrópolis/RJ: Vozes. 1990.
- BROSSE, O. L.; HENRY, ANTONIN-MARIE; ROUILLARD, P. **Dicionário de Termos de Fé**. Aparecida-SP: Santuário. 1989.
- CAPEZ, F. **Curso de Direito Penal**: Parte geral. Revista atualizada. Vol. 1. 12 ed. São Paulo. Ed. Saraiva. 2008.
- CAMBI, F. **História da Pedagogia**. São Paulo: UNESP. 1999.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 4 ed. Petrópolis: Vozes/ São Paulo: Paulinas/ São Paulo: Loyola/ São Paulo: Ave-Maria, 1993.

CLETO, D. Albino Mamede (Dir.). **Catecismo da Igreja Católica**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 1993.

COLE, C. D. **A origem do pecado**. Revisado por Zuhars Jr., David A. 2004. Disponível em: <<http://www.palavraprudente.com.br/estudos/cdcole/definicaodoutrina2/cap02.html>>. Acesso em: 10 dez. 2011.

COLLINS, G. R. **Aconselhamento cristão**. São Paulo: Vida Nova. 2004.

COSTA, H. M. P. **Deus em Nietzsche**. São Paulo. 1996. Disponível em: <http://www.monergismo.com/textos/apologetica/hermisten_Deus_nietzsche.pdf>. Acesso em: 20.10.2011.

COUTINHO, L. **Lidando com a culpa**. 2007. Disponível em: <<http://laerciocouti.wordpress.com/2007/07/15/lidando-com-a-culpa/>>. Acesso em: 10 out. 2010.

DELUMEAU, J. **O pecado e o medo. A história da culpabilização no ocidente** (séc.13 e 18). Vol. 1. Tradução de Álvaro Lorencini. Bauru/SP: Edusc, 2003.

DETHLEFSEN, T. **Édipo o solucionador de enigmas: O homem entre a culpa e a redenção**. Trad. Zilda Hutchinson Schild. São Paulo: Cultrix, 1990.

DINIZ, A. C. & AQUINO, T. A. A. **A relação da religiosidade com as visões de morte**. *Religare*, 6, 101 – 113. 2009.

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa, o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulus, 2008.

EHRLICH, C. S. **Conhecendo o Judaísmo**: origens, crenças, práticas, textos sagrados, lugares sagrados. Tradução de Daniela Barbosa Henriques. Petrópolis/RJ: Vozes. 2010.

EISENBERG, N.V. **Parenting and children's pro social and moral development**. Em H. M. Bornstein (Org.), *Handbook of Escala de culpabilidade 85 Avaliação Psicológica*, 2009, 8(1), pp. 77-86 parenting: practical issues in parenting. (pp.111 – 142). Hillside: Laurence Erlbaum. 2002.

ELIADE, M. **O Sagrado e o profano**: a essência das religiões. Tradução: Rogério Fernandes. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FEDEWA, B. A.; BURNS, L. R.; GÓMEZ, A. A. **Positive and negative perfectionism and the shame/guilt distinction**: adaptive and maladaptive characteristics. *Personality and Individual Differences*, 38, 1609–1619. 2005.

FIZZOTTI, E. **Liturgia e terapia**: a sacramentalidade a serviço do homem na sua totalidade. São Paulo: Paulinas, 1998.

FRANKL, V. E. **Psicoterapia e sentido da vida. Fundamentos da logoterapia e análise existencial.** São Paulo: Quadrante, 1989.

_____. **Fundamentos antropológicos da Psicoterapia.** Rio de Janeiro: Zahar. 1978.

_____. **Em busca de sentido:** Um psicólogo no campo de concentração. 25 ed. São Leopoldo: Sinodal; Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **A presença ignorada de Deus.** Tradução: Walter O. Schulupp e Helga H. Reinhold. 10 ed. Rev. São Leopoldo: Sinodal. Petrópolis. Vozes. 2007.

_____. **Um sentido para a vida:** psicoterapia e humanismo. 13. ed. São Paulo: Idéias e Letras, 2005.

_____. **Logoterapia e análise existencial:** textos de cinco décadas. Trad. de Jonas Pereira dos Santos. Campinas: Editorial Psy II. 1995.

FREIRE, A. P. **Pecado y hombre actual.** Estella, São Paulo: Verbo Divino, 1972.

GARCIA, D. C. D. **Transgressões humanas:** pecado e sentimento de culpa. Psicologia.com.br. O portal dos psicólogos. São Paulo. 2006. Disponível em: <<http://www.psicologia.pt/artigos/textos/A0313.pdf>>. Acesso em: 01/12/2010.

GASPARETTO, A. J. **História Medieval.** 2010. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia/historia-medieval>>. Acesso em: 11 dez. 2011.

GASPARETTO, A. J. **História Moderna.** 2010. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/historia/historia-moderna>>. Acesso em: 11 dez. 2011.

GIOVELLI, G. R. M., *et al.* **Espiritualidade e religiosidade: uma questão bioética?** Revista Eletrônica da Sociedade Rio-Grandense de Bioética, v. 01, p. 01-12, 2008.

GOÊS, H. E. M. **A Lei 11.101/05:** mais um passo na trajetória evolutiva do Direito Falimentar Brasileiro. Disponível em: <<http://jusvi.com/artigos/19017>>. Acesso em: 14 ago. 2011.

GRESCHAT, H.J. **O que é Ciência da Religião?** Tradução de Frank Usarki. Coleção Repensando a Religião. São Paulo: Paulinas, 2005.

GOMES, J. C. V. **Logoterapia:** A psicoterapia existencial humanista de Viktor Emil Frankl. São Paulo: Loyola, 1987.

GRUN, A. **Perdoa a ti mesmo.** Tradução de Márcia Neumann. Petrópolis. Rio de Janeiro: Vozes. 2005.

HELLERN, V.; NOTAKER, H; GAARDER, J. **O Livro das Religiões.** Trad. de Isa Mara Lando. Revisão Técnica e apêndice: Antonio Flávio Pierucci. 3ª reimpressão. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

JUNG, C. G. **Psicologia e religião**. Petrópolis: Vozes, 2008.

KAGAN, J. **The nature of the child**. New York: Basic Books, 1984.

KARDEC, A. **O livro dos espíritos**: princípios da doutrina espírita. Tradução de Guillon Ribeiro. 76 ed. Rio de Janeiro: Federação Espírita Brasileira, 1995.

KESSLER, E. **Em que acreditam os judeus?** Tradução Marilene Tombini. Rio de Janeiro/RJ: Civilização Brasileira, 2010.

KROEFF, P. **Logoterapia, Sentido da Vida e a Tríade Trágica**: Sofrimento, culpa e morte. Revista Mexicana de logoterapia, 19, p. 16-24. 2007.

LADARIA, Luis. **Antropologia Teológica**. Navarra: Verbo Divino, 2004.

LA TAILLE, Y. **Moral e Ética**: dimensões intelectuais e afetivas. Porto Alegre: Artmed. 2006.

LIMA, S. **Transgressão e pecado** (Parte 1). Comunidade Evangélica Famílias em Cristo. Disponível em: <<http://www.familiasemcristo.com.br/2010/08/transgressao-e-pecado-parte-1/>>. Acesso em: 09 jul. 2011.

LIPINSKI, E. **SIN. Encyclopaedia Judaica**. Jerusalém: Keter Press Enterprises Ltda., Vol. 17. 1974.

LUKAS, E. **Assistência Logoterapêutica** – Transição para uma psicologia humanizada. Tradução de Helga Hinkenickel Reinhold. Petrópolis: Vozes. Sinodal, 1992.

_____. **Logoterapia**: A força desafiadora do espírito – Métodos de Logoterapia. São Paulo: Loyola, 1989.

MAY, R. **O homem à procura de si mesmo**. 17 ed. Petrópolis: Vozes, 1991.

_____. **A descoberta do ser**: Estudos sobre a Psicologia Existencial. Trad. de Cláudio G. Somogyi. Rio de Janeiro: Rocco, 1991.

MEDINA, J. L. V. *et al.* Significado, función y solución del perdón em jóvenes: un análisis por sexo. _____. In.: **Logo (teoria terapia actitud)**. Buenos Aires, n. 44/45, mayo/nov. 2008.

MESTERS. C. **Deus, onde está?** Uma introdução prática a Bíblia. 7 ed. Petrópolis: Vozes, 1987.

MICHAELIS: Moderno dicionário da língua portuguesa. São Paulo: Melhoramentos, 1998.

MICHENER, H. A. H.; DELAMATER, J. D.; MYERS, J. D. **Psicologia social**. São Paulo: Thomson, 2005.

MISTSVÁ. **Perguntas e respostas**. Significados e categorias. Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/interativo/faq/mitsvas.html>>. Acesso em: 07 jul. 2011.

MOREIRA, N.; HOLANDA, A. **Logoterapia e o sentido do sofrimento**: convergências nas dimensões espiritual e religiosa. Psico-USF, Curitiba, v. 15, n. 3, p.345-356, set./dez. 2010.

NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**: uma polêmica. Trad. de Paulo César Souza. 2ª reimpressão. São Paulo. Companhia das Letras. 2009.

OLIVEIRA, A. M.; CASTRO, E. G. **Entre Deus, a culpa e o pecado**. Revista Psico. V. 40, n. 2, p. 253-259, abr./jun. 2009.

PAIVA, G. J. **Psicologia da religião, psicologia da espiritualidade**: oscilações conceituais de uma (?) disciplina. In.: AMATUZZI, M. M. (Org.). **Psicologia e espiritualidade**. São Paulo: Paulus, 2008.

PASCUAL, A.; ETXEBARRIA, I.; PÉREZ, V. **Culpa e verguenza**: ? Los limites entre ambas son los mismos em castellano, em inglês e em euskera? EduPsykhé, v. 6, n. 1, p. 3-20, 2007.

PEREIRA, I. S. J. **Dicionário de Português-Grego**. 7 ed. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

PEREIRA, N. M. **Amor e culpa na educação libertadora**. Educação Unisinos. V. 10, n. 3. 2006. Disponível em: <www.unisinos.br/publicacoes.../pdfs_educacao/.../art04_mullet.pdf>. Acesso em: 06 mar. 2011.

PEREIRA, I.S. Mundo e sentido na obra de Viktor Frankl. **PSICO**, Porto Alegre, PUCRS, v. 39, n. 2, p. 159-165, abr./jun. 2008.

PEREZ, U. T. **Porque a culpa?** Revista Olhar, n. 4, dez. 2000. Disponível em: <<http://olhar.ufscar.br/index.php/olhar/article/viewFile/56/48>>. Acesso em: 03 out. 2010.

PERES, J. F. P.; SIMÃO, M. J. P.; NASELLO, A. G. **Espiritualidade, religiosidade e psicoterapia**. Revista Psiq. Clín. v. 34, supl 1, p. 136-145, 2007.

PESSANHA, P. P.; ANDRADE, E. R. **Religiosidade e prática clínica**: um olhar fenomenológico-existencial. Revista Perspectiva online. V. 3, n. 3, 2009. Disponível em: <<http://www.perspectivasonline.com.br/revista>>. Acesso em: 10 nov. 2010.

PINTO, L. **O Sentimento de Culpa e as suas Implicações no Processo Psicoterapêutico**. Dissertação (Mestrado em Aconselhamento Dinâmico). Revista eletrônica Intinerarius Reflectionis. Universidade Federal de Goiás – Campus Jataí. 2005. Disponível em: <<http://interacoes-ismt.com/index.php/revista/article/view/173/179>>. Acesso em: 07 mar. 2011.

PINTO, E. B. **Espiritualidade e religiosidade**: articulações. Rever - Revista de Estudos da Religião, 2009. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv4_2009/t_brito.pdf>. Acesso em: 20 set. 2011.

PINTOS, C. **Cita a Ciegas**: Sobre La imprevisibilidad de La vida: Reflexiones a partir de La obra Sincronización em Birkenwald, de Viktor Emil Frankl. Buenos Aires: San Pablo, 2006.

POSSEBON, F. **Tó Thaumastón: O maravilhoso.** Introdução ao pensamento grego arcaico. Cadernos de cultura clássica, n. 2. João Pessoa: Ed. Universitária/Zarinha Centro de Cultura, 2008.

PRANDI, C; FILORAMO, G. **As Ciências das Religiões.** Tradução: José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 2007.

RUSSEL, B. **A conquista da felicidade.** Tradução: José Antonio Machado. Coleção filosofia e ensaios. 7.ed. Guimarães editores. Lisboa. 1991.

SARAIVA, F. R. S. **Novíssimo Dicionário Latino-português.** 10 ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 1993.

SCHMID V. **A origem da palavra culpa.** 2005. Disponível em: <<http://www.ciberduvidas.pt/pergunta.php?id=16147>>. Acesso em: 19 fev. 2010.

SCLIAR, M. J. **Enigmas da Culpa.** Rio de Janeiro: Objetiva. 2007. Coleção Filosófica.

SILVA, Z. S. B. **Culpa e submissão nas relações de gênero e o processo de trabalho do assistente social.** Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharel em Serviço Social) - Universidade Luterana do Brasil - ULBRA. Canoas. 2007.

STEGER, F. M.; FRAZIER, P.; OISHI, S. & KALER, M. **The meaning in Life Questionnaire:** Assessing the presence of and search for meaning in life. Journal of Counseling Psychology, v. 53, n. 1, p. 80-93. 2006.

STENDEBACH, F. J. *et al.* **Como ler a bíblia:** Laboratório da ciência bíblica: métodos, técnicas, interpretação. Vários autores. Trad. José Raimundo Vidigal; Revisão de Luiz Antonio Miranda. Edições Paulinas. São Paulo. 1983.

TAUBER, Y. **A culpa judaica.** Disponível em: <<http://www.comunidadeshemaisrael.blogspot.com/2007/04/culpa-judaica.html>>. Acesso em: 24 jun. 2011.

_____. **A culpa judaica.** Disponível em: <<http://www.chabad.org.br/biblioteca/index.html>>. Acesso em: 26 jun. 2011.

TOURNIER, P. **Culpa e graça:** uma análise do sentimento de culpa e o ensino do evangelho. Tradução R.S. Eismann. São Paulo: ABU Editora, 2004.

TRUGILHO, S. M. e PINEL, H. **O existencialismo do ser (sendo) no mundo de Viktor Frankl:** Uma introdução para iniciantes. 2009. Disponível em: <http://hiranpinel.blogspot.com/2009/01/o-existencialismo-de-viktor-rankl_3132.html>. Acesso em: 20 fev. 2009.

VALLE, J. E. R. **Religião e espiritualidade:** Um olhar psicológico. In: AMATTUZZI, M. M. (Org.). Psicologia e espiritualidade. 2. ed. São Paulo: Paulus. 2008.

LÉON-DUFOUR, X., *et al.* **Vocabulário de teologia bíblica.** Tradução de Fr. Simão Voigt. 4ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes. 1987.

XAUSA, I. A. M. **O sentido dos sonhos na psicoterapia de Viktor Frankl**. São Paulo: Casa do Psicólogo Livraria e Editora, 2003.

WRIGHT, D. **The psychology of moral behavior**. New York: Penguin Books, 1971.

ANEXOS

ANEXO I - INSTRUMENTOS

DADOS SÓCIO-DEMOGRÁFICOS

INICIALMENTE, gostaríamos de obter algumas informações sobre você. Não pretendemos identificá-lo(a), por isso não assine ou coloque o seu nome. Estas informações unicamente descrevem os participantes deste estudo.

1. Idade: _____ anos 2. Sexo: ☐ Masculino ☐ Feminino

3. Escola: ☐ Pública ☐ Privada 4. Religião: ☐ Católico ☐ Protestante ☐ Espírita
☐ Outra: _____

5. Estado Civil: ☐ Solteiro ☐ Casado ☐ Separado ☐ Outro

6. Em comparação com as pessoas do seu país, você diria que sua família é da (circule):

1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
Classe baixa			Classe média				Classe alta		

ESCALA DE SENTIDO DE VIDA

Por favor, pense por um momento sobre o que faz com que sua vida seja importante para você. Por favor, responda as sentenças seguintes de modo verdadeiro e com o máximo de cuidado que você puder. Também se lembre de que estas questões muito subjetivas e que não existem respostas certas ou erradas. Por favor, responda de acordo com a seguinte escala:

Totalmente Falso	Geralmente Falso	Parcialmente Falso	Nem verdadeiro nem Falso	Parcialmente Verdadeiro	Geralmente Verdadeiro	Absolutamente Verdade
1	2	3	4	5	6	7

1. ____ Eu compreendo o sentido da minha vida.
2. ____ Eu estou procurando alguma coisa que faça com que minha vida tenha sentido.
3. ____ Eu sempre estou em busca do sentido da minha vida.
4. ____ Minha vida tem um sentido claro.
5. ____ Eu tenho uma boa consciência do que faz minha vida ter sentido.
6. ____ Eu descobri um sentido de vida satisfatório.
7. ____ Eu estou sempre procurando por algo que faça com que minha vida seja significativa.
8. ____ Eu estou buscando um significado ou missão para minha vida.
9. ____ Minha vida não tem um propósito claro.
10. ____ Eu estou procurando um sentido em minha vida.

ESCALA DE ATITUDE RELIGIOSA

Abaixo estão listadas algumas afirmações sobre religiosidade e fé. Assinale a alternativa que mais corresponde a sua pessoa, utilizando a escala de resposta abaixo. Não deixe de responder a nenhum item.

	Nunca	Raramente	Às vezes	Frequentemente	Sempre
01. Leio as escrituras sagradas (bíblia ou outro livro sagrado).					
02. Costumo ler os livros que falam sobre religiosidade.					
03. Procuro conhecer as doutrinas ou preceitos da minha religião/religiosidade.					
04. Participo de debates sobre assuntos que dizem respeito à religião/religiosidade					
05. Converso com a minha família sobre assuntos religiosos.					
06. Assisto programas de televisão sobre assuntos religiosos.					
07. Converso com os meus amigos sobre as minhas experiências religiosas.					
08. A religião/religiosidade influencia nas minhas decisões sobre o que eu devo fazer.					
09. Participo das orações coletivas da minha religião/religiosidade.					
10. Frequento as celebrações da minha religião/religiosidade (missas, cultos...).					
11. Faço orações pessoais (comunicações espontâneas com Deus).					
12. Ajo de acordo com o que a minha religião/religiosidade prescreve como sendo correto.					
13. Extravaso a tristeza ou alegria através de músicas religiosas.					
14. Sinto-me unido a um “Ser” maior (Deus).					
15. Quando entro numa igreja ou templo, despertam-me emoções.					
16. Costumo levantar os braços em momentos de louvores.					
17. Ajoelho-me para fazer minha oração pessoal com Deus.					
18. Bato palmas nos momentos dos cânticos religiosos.					
19. Faço movimentos corporais para expressar a minha união com Deus.					
20. Danço com as músicas religiosas nas ocasiões de contemplações.					

ESCALA MULTIDIMENSIONAL DA CULPA (EMC).

Instruções: Abaixo se encontram afirmações sobre culpa e/ou erros. Assinale a resposta que mais corresponde a sua pessoa utilizando a escala de resposta abaixo: **Responda a todas as perguntas.**

	Discordo totalmente	Discordo	Nem concordo Nem discordo	Concordo	Concordo totalmente
01. Sinto-me culpado por ter “maus pensamentos”.					
02. Sinto culpa por ter deixado de fazer algo.					
03. Sinto culpa quando tenho desejos proibidos.					
04. Sinto-me culpado por não ter tempo para as pessoas que eu amo.					
05. Sinto-me culpado por ter alguns sentimentos que não gostaria.					
06. Sinto culpa por não ter força de vontade para realizar meus propósitos.					
07. Sinto-me culpado quando tenho inveja.					
08. Sinto-me culpado por não ter administrado melhor meu tempo.					
09. Estou arrependido por algo que eu não deveria ter feito.					
10. Quando não consigo fazer as minhas obrigações a tempo, sinto-me culpado.					
11. Sinto remorso por ter feito algo que não deveria.					
12. Existe algo que eu fiz a alguém e que, por isso, sinto-me culpado (a).					

ESCALA DE PERCEPÇÃO ONTOLÓGICA DO TEMPO

Instruções: Para cada afirmação sobre o passado, o presente e o futuro, indique o grau de concordância/discordância que se aproxime mais de sua experiência pessoal:

	Discordo totalmente	Discordo	Nem Concordo nem Discordo	Concordo	Concordo totalmente
Ao olhar para o passado:					
01. Sinto-me realizado(a) com o que já alcancei.					
02. Percebo que tenho evoluído para aquilo que sempre quis.					
03. Faria tudo outra vez.					
Ao olhar para o presente:					
04. Vejo sempre um motivo para estar no mundo.					
05. Concebo que estou realizando tarefas significativas.					
06. Encontro sempre uma razão para levantar-me da cama pela manhã.					
Ao olhar para o futuro:					
07. Vejo muitas possibilidades de escolha.					
08. Percebo uma razão pelo qual viver.					
09. Vejo que tenho um ideal ou um sonho a ser realizado.					
Ao olhar para a minha vida como um todo:					
10. Tenho que admitir que há uma grande distância entre quem “eu sou” e quem “eu poderia ser”.					

ANEXO II – TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE EDUCAÇÃO
MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

TERMO DE CONSENTIMENTO

Prezado (a) colaborador (a),

Estamos realizando um estudo em uma universidade pública, na cidade de João Pessoa (PB) com o propósito de investigar as relações entre as dimensões da culpa com a religiosidade e o sentido da vida, exclusivamente em meio aos estudantes universitários. Este estudo compreende uma pesquisa da Pós-Graduação em Ciências das Religiões, da Universidade Federal da Paraíba, e encontra-se sob a responsabilidade da aluna Gylmara de Araújo Pereira. Para realização desta pesquisa, gostaríamos de contar com a sua colaboração, respondendo ao questionário. Temos o dever de obter seu consentimento e de esclarecer que serão respeitados todos os princípios éticos relacionados às pesquisas com seres humanos, conforme estabelece o Comitê de Ética do Hospital Universitário Lauro Wanderley, da Universidade Federal da Paraíba, em João Pessoa (PB). Não existem respostas certas nem erradas, apenas expresse o que pensa da maneira mais sincera possível, sem deixar nenhuma questão em branco. Não é preciso se identificar, suas respostas serão consideradas no conjunto dos participantes. Desde já, agradecemos sua atenção e a colaboração dada a esta solicitação.

Assinando este termo de compromisso, estou aceitando participar do presente estudo da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

João Pessoa, ____ de _____ de 2012.

Assinatura do participante