

ROSIMAR JOSÉ DE LIMA DIAS

**PSICOLOGIA DO PROFUNDO E FORMAÇÃO SACERDOTAL:  
ESTUDO APLICATIVO DA TEORIA DA “AUTOTRASCENDÊNCIA  
NA CONSISTÊNCIA” DE LUIGI M. RULLA, SJ**

UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO (UCDB)  
MESTRADO EM PSICOLOGIA  
CAMPO GRANDE  
2010

ROSIMAR JOSÉ DE LIMA DIAS

**PSICOLOGIA DO PROFUNDO E FORMAÇÃO SACERDOTAL:  
ESTUDO APLICATIVO DA TEORIA DA “AUTOTRASCENDÊNCIA  
NA CONSISTÊNCIA” DE LUIGI M. RULLA, SJ**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Psicologia da Universidade Católica Dom Bosco, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Psicologia, área de concentração: Psicologia da Saúde, sob a orientação da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sonia Grubits.

UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO (UCDB)  
MESTRADO EM PSICOLOGIA  
CAMPO GRANDE  
2010

## Ficha catalográfica

Dias, Rosimar José de Lima

D541p Psicologia do profundo e formação sacerdotal: estudo aplicativo da teoria da “autotranscendência na consistência” de Luigi M. Rulla, SJ / Rosimar José de Lima Dias; orientação Sonia Grubits. 2010. 124 f. + anexos

Dissertação (Mestrado em psicologia) – Universidade Católica Dom Bosco. Campo Grande, 2010

1. Psicologia religiosa 2. Vocação – Psicologia 3. Formação Sacerdotal I. Grubits, Sonia II. Título

CDD – 261.515

A dissertação apresentada por **ROSIMAR JOSÉ DE LIMA DIAS**, intitulada "**PSICOLOGIA DO PROFUNDO E FORMAÇÃO SACERDOTAL: ESTUDO APLICATIVO DA TEORIA DA 'AUTOTRASCENDÊNCIA NA CONSISTÊNCIA' DE LUIGI M. RULLA, SJ**", como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em PSICOLOGIA à Banca Examinadora da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), foi.....*aprovada*.....

### BANCA EXAMINADORA

  
\_\_\_\_\_  
Profª Drª Sonia Grubits - UCDB (orientadora)

  
\_\_\_\_\_  
Prof. Dr. Paulo da Rocha Dias - UFMT

  
\_\_\_\_\_  
Profª Drª Heloisa Bruga Grubits Figure - UCDB

  
\_\_\_\_\_  
Profª Drª Luciane Pinho de Almeida - UCDB

Campo Grande-MS, 05 de abril de 2010.

## **DEDICATÓRIA**

Àqueles que se empenham na árdua tarefa da formação sacerdotal e àqueles que generosa, ousada e profeticamente abraçam o celibato por amor ao Reino de Deus.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço a Deus pelo dom da vida e da vocação e por constantemente sustentar-me em seu amor misericordioso;

Agradeço à Arquidiocese de Cuiabá, na pessoa de S. Ex<sup>cia</sup>. Rev<sup>ma</sup>. Dom Milton Antonio dos Santos, SDB, por ter permitido e incentivado esta qualificação tão sonhada;

Agradeço à Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) na pessoa do Magnífico Reitor, Pe. José Marinoni, pela bolsa de estudos que me foi concedida, possibilitando assim esta pós-graduação;

Agradeço à Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Sonia Grubits pela paciência, simplicidade, e esmero com que me fez trilhar o caminho necessário para a realização desta pesquisa;

Agradeço aos professores e colaboradores do Mestrado em Psicologia da UCDB pelo carinho e profissionalismo com que sempre me acolheram;

Agradeço aos participantes, formadores e formandos, que com o coração aberto contribuíram nesta pesquisa na certeza de que sua colaboração não era simplesmente à minha pessoa, mas visando o crescimento da instituição na qual se realizou a pesquisa;

Agradeço aos meus pais que, mesmo sem grandes estudos acadêmicos e em sua pobreza, nunca mediram esforços para a minha formação e foram, sem dúvida, a maior escola que a vida me proporcionou frequentar.

*Andamos pelo mundo com corpos bem desenvolvidos,  
com mentes quase desenvolvidas,  
com corações subdesenvolvidos.  
Um coração subdesenvolvido, não um coração frio.  
A diferença é importante.  
(E. M. Foster)*

## RESUMO

Sempre foi objeto de acirrado debate na psicologia a possibilidade da vivência do celibato como é apresentado pela Igreja Católica. Estudos dos últimos anos permitem afirmar com certo realismo esta possibilidade. A pretensão desta pesquisa não é debater esta possibilidade em si, mas indagar se os candidatos ao celibato sacerdotal estão sendo afetivamente formados ou capacitados para uma vivência adequada deste estado de vida. Esta pesquisa nasceu de uma inquietação do pesquisador de que corre-se, nas casas de formação, o risco de não se adotar um modelo formativo que capacite o candidato ao sacerdócio em sua dimensão afetiva para a vivência do celibato. O seu objeto de estudo é a teoria da “autotranscendência na consistência”, desenvolvida a partir da psicologia do profundo de Luigi Rulla, que consiste na busca contínua da superação do eu atual como caminho da realização do eu ideal através da internalização dos valores transcendentais. Na prática formativa significa uma formação pautada no modelo formativo da integração, ou seja, levar o formando a assumir num processo de vida livremente escolhido, todas as forças dinâmicas (conscientes e inconscientes) da sua personalidade. O principal objetivo da pesquisa é descrever o atual modelo formativo humano-afetivo oferecido em um seminário de Mato Grosso para a vivência do celibato buscando identificar se este modelo tem contribuído para a “autotranscendência na consistência” dos candidatos. O método proposto é o qualitativo e o levantamento dos dados se deu por meio de entrevistas com roteiro semi-aberto, realizadas com três jovens que vivem em sistema de internato no seminário pesquisado e três formadores do mesmo seminário. Estes dados foram interpretados hermeneuticamente a partir da teoria que embasa a pesquisa. Os resultados revelaram, em primeiro lugar, ao menos na realidade estudada, que a intuição inicial do pesquisador da adoção de um modelo formativo inadequado não se confirma, pois o modelo formativo adotado não se reduz a apresentar normas de comportamento, mas procura levar o candidato ao sacerdócio a, partindo de sua própria história, conhecer suas inconsistências para trabalhá-las internalizando os valores propostos pela instituição para a vivência do celibato. Consequentemente, partindo da análise do modelo formativo adotado, a saber o modelo da integração, pode-se perceber que tem havido um esforço pela busca da “autotranscendência na consistência”. A pesquisa revelou igualmente a real necessidade de um ulterior acompanhamento dos candidatos depois de ordenados sacerdotes por meio de uma adequada formação permanente. Por fim, quanto às motivações da escolha vocacional em geral os candidatos se moveram inicialmente por motivações mais estéticas e depois de certo tempo de formação foram capazes apontar motivações mais consistentes. Em outras palavras, as motivações pelas quais entraram nem sempre são as pelas quais perseveraram na vocação.

Palavras-chave: celibato sacerdotal; formação sacerdotal; autotranscendência.



## ABSTRACT

It has always been very disputed in psychology the possibility of living the celibacy as it is proposed by the Catholic Church. In recent years some studies made it possible to assert very realistically this possibility. Though very important, the debate about celibacy is not the primary object of this research, but the inquiry on how the candidates to the priestly celibacy are receiving formation and actually acquiring the ability to live such a life style. This study was born from the concern of the researcher with the formation houses and the risk that the formative models put in practice in those institutions would not enable the candidates to the priesthood to have an emotional life appropriate to the celibacy. The object of this study is the theory of "self-transcendent consistency", as it was developed based on the psychology of the profound of Luigi Rulla, which consists in the ongoing attempt to overcome the actual self as a means to realize the ideal self through the process of internalization of the transcendent values. During the formation process it practically means the formation should be guided by the formative model of integration, that is, helping the person to assume in the process of life he has freely chosen, all the dynamic forces (conscious or unconscious) of his personality. The main object of this research is to describe the formative model on the human and emotional areas as it is practiced in a certain Catholic Seminary in the State of Mato Grosso, Brazil, trying to identify if this practice helped the candidate on their task of "self-transcendent consistency". The proposed method is qualitative and the investigation was made through interviews with a questionnaire previously prepared and opened to occasional adjustments. The interviews were made with three young men who live in the seminary (a residential school that prepares for the priesthood) and three of the staff members of the same seminary. The collected data was hermeneutically interpreted based on the theory already presented. The revealed results show, in the first place, that, at least in the reality examined, the initial insight of the researcher that the institution would be adopting an inadequate formative model was not validated. Because formation was not reduced to presenting a pattern of behavior, but tries to lead the candidate, taking in account his own life history, to the knowledge of the inconsistencies with which he should cope, internalizing the values presented by the institution in order to live a celibate life. As a consequence, the analysis of the formative model adopted, the model of integration, demonstrates the effort to take hold of "self-transcendent consistency". The research also pointed out the real need of accompanying the candidates after their ordination to the priesthood through a suitable permanent formation. And last, considering the motivation of the vocational choice in general, the candidates have showed a capacity to move from the initial more esthetic motivation to a more consistent one. In other words, the motivation because of which they entered the seminary not always match with the ones because of which they persevered in their vocation.

Key-words: priestly celibacy; priestly formation; self-transcendent.

## RIASSUNTO

Da sempre si è disputato in psicologia la possibilità del vivere il celibato come è stato proposto dalla Chiesa cattolica. Negli ultimi anni alcuni studi hanno permesso di asserire molto realisticamente questa possibilità. Anche se molto importante, il dibattito sul celibato non è l'obiettivo primario di questa ricerca, ma l'inchiesta su come i candidati al celibato sacerdotale ricevano o meno una formazione che li permetta di realmente acquisire la capacità di vivere un tal stile di vita. Questo studio è nato dalla preoccupazione del ricercatore con le case di formazione ed il rischio che i modelli formativi messi in pratica in quelle istituzioni non avrebbero permesso ai candidati al sacerdozio di avere una vita affettiva adatta al celibato. L'oggetto di questo studio è la teoria "della autotrascendenza nella consistenza", come è stata sviluppata dalla psicologia del profondo di Luigi Rulla, che consiste nella continua ricerca della superazione dell'io attuale come cammino della realizzazione dell'io ideale tramite l'internalizzazione dei valori trascendentali. Nella pratica formativa ciò significa una formazione guidata dal modello formativo della integrazione, che vuol dire portare il formando ad assumere, in un processo di vita scelto liberamente, tutte le forze dinamiche (cosciente ed incosciente) della sua personalità. L'Obiettivo principale di questa ricerca è descrivere il modello formativo umano-affettivo messo in pratica in un certo seminario cattolico nello Stato di Mato Grosso, Brasile, cercando di individuare se questo modello aiutasse effettivamente il candidato sulla sua formazione al celibato verso una "autotrascendenza nella consistenza". Il metodo proposto è qualitativo e la ricerca è stata fatta per mezzo di interviste utilizzando un questionario appositamente preparato ed aperto ad occasionali modifiche. Le interviste sono state fatte con tre dei giovani che vivono nel seminario prescelto come oggetto di ricerca ed anche tre dei formatori dello stesso seminario. I dati raccolti sono stati ermeneuticamente interpretati avendo come fondamento la teoria sopra indicata. I risultati mostrano, in primo luogo, che, almeno nella realtà esaminata, l'intuizione iniziale del ricercatore che l'istituzione adottasse un modello formativo inadeguato non è stata verificata. Questo perché la formazione non è stata ridotta a semplicemente proporre delle norme di comportamento, ma ha cercato di condurre il candidato, partendo dalla sua propria storia, alla conoscenza delle contraddizioni a cui dovrebbe fare fronte, interiorizzando i valori presentati dall'istituzione per vivere una vita celibe. Di conseguenza, l'analisi del modello formativo adottato, il modello di integrazione, dimostra lo sforzo verso "l'autotrascendenza nella consistenza". La ricerca inoltre ha fatto vedere la reale necessità di accompagnamento dei candidati dopo la loro ordinazione al sacerdozio con una adeguata formazione permanente. Infine, per ciò che riguarda la motivazione della scelta vocazionale in genere, i candidati hanno dimostrato inizialmente delle motivazioni più estetiche e dopo un certo tempo si sono trovati delle motivazioni più consistenti. Cioè, la ragione per la quale sono entrati in seminario non sempre sono quelle che daranno fondamento alla sua perseveranza nella vocazione.

Parole chiavi: celibato sacerdotale; formazione sacerdotale; autotrascendenza.

## LISTA DE APÊNDICES

APÊNDICE A - Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).....	119
APÊNDICE B – Roteiro das Entrevistas com os Formandos.....	121
APÊNDICE C – Roteiro das Entrevistas com os Formadores.....	122

## LISTA DE ANEXOS

ANEXO 1 – Declaração de Aprovação do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Católica Dom Bosco.....	124
---	-----

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	14
1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO TEÓRICO E DA TEORIA.....	19
1.1 Luigi Rulla e o Instituto de Psicologia da Universidade Gregoriana.....	20
1.2 Conclusões da pesquisa de Rulla.....	26
2 PREMISSAS ANTROPOLÓGICAS.....	31
2.1 Justificativa.....	32
2.2 Elementos arquitetônicos e elementos hermenêuticos.....	33
2.3 Visão de ser humano.....	34
2.4 Categorias interpretativas.....	45
2.5 Dialética de base.....	46
3 TEORIA DA "AUTOTRASCENDÊNCIA NA CONSISTÊNCIA".....	50
4 MODELOS FORMATIVOS.....	58
4.1 O modelo da perfeição.....	59
4.2 O modelo da observância comum.....	60
4.3 O modelo da autorrealização.....	61
4.4 O modelo da autoaceitação.....	63
4.5 O modelo do módulo único.....	65
4.6 O modelo da integração.....	65
5 OBJETIVOS DA PESQUISA.....	69
5.1 Objetivo geral.....	70
5.2 Objetivos específicos.....	70
6 METODOLOGIA E PROCEDIMENTOS.....	71
6.1 Método.....	72
6.2 Participantes da pesquisa.....	74
6.3 Aspectos éticos da pesquisa.....	75
6.4 Procedimentos.....	75
6.5 Organização dos dados.....	77
6.6 Análise dos dados.....	77

7 APRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS.....	78
7.1 Aspectos familiares dos candidatos.....	79
7.2 Escolha e motivação vocacional.....	82
7.3 Descrição do modelo formativo.....	89
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	108
REFERÊNCIAS .....	113
APÊNDICES.....	118
ANEXOS.....	123



A proposta de uma pesquisa de Psicologia no âmbito da formação sacerdotal suscitava até pouco tempo alguma desconfiança, senão no meio acadêmico, ao menos no âmbito da Igreja Católica, porque, afinal, o que teria a ver uma ciência humana com o que se acredita ser um chamado de Deus ou um fenômeno teológico-espiritual, ou seja, a vocação sacerdotal.

O pressuposto do qual se parte neste trabalho é de que a vocação sacerdotal tem sua origem no encontro de duas liberdades, pois é assim que aqueles que se sentem vocacionados e a Igreja compreendem-na: a liberdade de quem chama (Deus) e a de quem responde (o ser humano).

Mas, para que realmente haja liberdade humana na resposta àquilo que acredita-se ser um chamado de Deus, é necessário que se conheça as reais tendências motivadoras que estão presentes na pessoa que se coloca no itinerário formativo para que possa integrá-las no conjunto de seu projeto vocacional. E, neste âmbito a Psicologia pode oferecer elementos operacionais que colaboram para uma integração progressiva entre estruturas psíquicas da personalidade e exigências dos valores cristãos.

Neste sentido, a formação sacerdotal tem se beneficiado da Psicologia de forma significativa nas últimas décadas. Ela aparece em cena, neste âmbito, sobretudo a partir do final da década de 1960 como meio para diagnosticar problemas de natureza psicológica por ocasião da decisão vocacional do indivíduo, pressupondo que existia uma correlação entre o grau de maturidade e equilíbrio pessoal no momento da tomada de decisão e a perseverança ou abandono da vocação sacerdotal.

Atualmente uma tentativa de integração da Psicologia do profundo com a vocação sacerdotal é representada pela teoria da “autotranscendência na consistência”, elaborada e aprofundada por Luigi Rulla. O centro de interesse desta teoria é o exame das motivações da escolha e, mais precisamente, as necessidades inconscientes incompatíveis com os valores vocacionais.

Pode-se dizer que a introdução da Psicologia no estudo da vocação sacerdotal trouxe, sem dúvida alguma, muitos frutos positivos. O maior deles certamente foi oferecer um meio válido para o crescimento pessoal dos sacerdotes desmistificando o conceito meramente espiritualista da natureza da vocação sacerdotal.



Por outro lado é importante estar atento para não se fazer uma leitura da vocação sacerdotal tão somente a partir da Psicologia, caindo assim numa espécie de psicologismo, pois ela envolve de forma essencial elementos antropológicos e, sobretudo, teológicos. Em outras palavras, o estudo da vocação sacerdotal que, por um lado, desconsiderasse a Psicologia padeceria de um espiritualismo ingênuo e, por outro, desconsiderasse uma apropriada antropologia teológica padeceria de um psicologismo suicida.

Na tentativa de evitar os extremos supracitados é que se quer propor aqui o estudo da vocação sacerdotal no seu duplo aspecto: teológico e psicológico. Assim, a vocação sacerdotal não pode ser interpretada como um mero chamado divino ou apenas como escolha pessoal de autorrealização.

No título deste trabalho aparece o termo, pouco usual, “Psicologia do profundo”. Do que se trata? Na realidade a expressão é um simples expediente para conglobar num termo mais abrangente a teoria e a prática clínica que dão importância ao *inconsciente* na vida psíquica do indivíduo, sem negar a parte *consciente*.

A expressão “formação sacerdotal” do título deste trabalho delimita o âmbito no qual foi desenvolvida esta pesquisa. Formação é entendida aqui como proposta de uma forma de vida como norma de vida, forma que é a própria identidade ideal, aquilo que a pessoa deve tornar-se, isto é, *eu ideal*, e que está sempre relacionado a uma tarefa a serviço de uma comunidade ou instituição.

O autor que fundamenta teoricamente esta pesquisa, Luigi Rulla, soube colher a imensa contribuição da Psicologia do profundo, inserindo-a no quadro formativo para o celibato dos sacerdotes católicos, apontando condições básicas para uma vivência autêntica e transparente desta realidade.

Assim, a discussão proposta por esta pesquisa não é propriamente a da possibilidade ou não do celibato como forma de vida. Esta possibilidade será dada como suposta, porque, dentre outras razões, acredita-se que a sua fundamentação está muito mais no campo teológico, transcendendo assim os objetivos deste estudo. A intenção concreta deste estudo está diretamente relacionada à formação para a vivência desta forma de vida.

O desejo de realizar esta pesquisa nasceu de uma preocupação do pesquisador de que se corre o risco de viver nas casas de formação (seminários) um sutil behaviorismo que levaria os formadores dos futuros sacerdotes a se

concentrarem na área comportamental, como se, eliminadas as dificuldades externas, o candidato já estivesse pronto para assumir o celibato. Desta ótica, a grande tentação seria observar se o candidato se comportou de acordo com as diretrizes eclesiais para a vivência do celibato. Caso assim tenha sido, presume-se que o mesmo esteja pronto para assumir tal estilo de vida. Mas, esse “comportar-se direitinho” por um determinado número de anos – em geral o tempo de formação do clero diocesano dura sete anos – seria suficiente para a vivência de uma realidade tão complexa do ponto de vista psíquico e afetivo como o celibato?

Portanto, a questão norteadora desta pesquisa poderia ser assim formulada: a formação atualmente oferecida por um seminário de Mato Grosso tem possibilitado aos seus seminaristas uma tomada de consciência de suas inconsistências psíquicas como possibilidade fundamental para trabalhá-las e não se tornarem escravos de suas próprias pulsões vivendo o celibato de forma imatura ou como fuga do seu verdadeiro eu? Em outros termos, o modelo formativo adotado pela instituição formativa tem possibilitado e contribuído para uma autêntica e sólida estruturação da identidade celibatária de seus futuros sacerdotes?

O interesse em realizar este estudo nasceu quando o pesquisador encontrava-se no processo formativo, já que o mesmo é padre do clero da Arquidiocese de Cuiabá-MT e viveu seis anos e meio (1995-2001) em casas de formação, tendo cursado neste período a faculdade de Filosofia pela Universidade Católica Dom Bosco (UCDB) de Campo Grande-MS e de Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-RJ). Além disso, desde que foi ordenado padre em 2002 o pesquisador continua ligado à formação sacerdotal, seja como diretor espiritual de seminaristas e de alguns padres recém-ordenados, seja como docente no curso eclesial de Filosofia e na faculdade de Teologia do *Studium* Eclesial Dom Aquino Corrêa, em Várzea Grande-MT, onde estudam os candidatos ao sacerdócio católico do clero diocesano de Mato Grosso.

O trabalho está dividido em sete capítulos, dos quais os quatro primeiros compõem a parte teórica, o quinto e o sexto a parte metodológica e o último a parte mais prática da pesquisa, apresentando o resultado da pesquisa de campo com os dados interpretados à luz da teoria que embasa esta pesquisa.

A parte teórica inicia-se com um capítulo de contextualização de Luigi Rulla e de sua teoria no tempo e no espaço, apresentando as motivações históricas que nortearam a sua pesquisa. Aspectos significativos do itinerário histórico da

Psicologia no meio acadêmico-eclesiástico aparecem naturalmente neste capítulo, já que Rulla com sua pesquisa e empreendimentos muito contribuiu para isto.

No segundo capítulo, as premissas antropológicas do trabalho são apresentadas e justificadas como fundamento da pesquisa e da teoria de Rulla e bases necessárias deste trabalho, sobretudo em seu aspecto interdisciplinar.

O terceiro capítulo pode ser considerado o coração da parte teórica do trabalho. Neste capítulo apresenta-se, de forma sucinta a teoria da "autotranscendência na consistência" de Luigi Rulla, como embasamento teórico deste estudo.

O quarto capítulo, apesar de ainda na parte teórica do trabalho, pode ser considerado como um conteúdo mais prático. De fato, neste ponto da dissertação, a pretensão deste capítulo é ser ponte ligando a parte mais teórica com a interpretação dos dados que virão na sequência, logo após a apresentação dos objetivos, metodologia e procedimentos adotados. Neste capítulo são apresentados os diversos modelos formativos de possível identificação na formação sacerdotal e aquele oriundo da teoria da "autotranscendência na consistência", a saber, o modelo da integração.

No quinto capítulo são apresentados os objetivos, geral e específicos e no sexto capítulo a metodologia e procedimentos da pesquisa.

O sétimo e último capítulo traz os dados da pesquisa de campo analisados e divididos nas seguintes dimensões: aspectos familiares dos candidatos ao sacerdócio; escolha e motivação vocacional dos candidatos; e descrição do modelo formativo.

Beneficiários imediatos desta pesquisa seriam os próprios candidatos ao sacerdócio católico de Mato Grosso, mas de forma indireta beneficiaria também as comunidades à frente das quais futuramente estarão como sacerdotes, ou se preferir, como líderes, não somente no campo espiritual, mas também tendo diante de si uma demanda social e afetiva bastante exigente e complexa. E, dificilmente poderão dar respostas satisfatórias a outras pessoas se não se auto-conhecerem e/ou viverem em constante inconsistência psíquica.

**1 CONTEXTUALIZAÇÃO DO TEÓRICO E DA TEORIA**

---

## 1.1 Luigi Rulla e o Instituto de Psicologia da Universidade Gregoriana

O autor cuja teoria embasa esta pesquisa, Luigi M. Rulla (1922-2002), foi padre jesuíta, psiquiatra (McGill University) e doutor em Psicologia (Ph. D., The University of Chicago).

Luigi M. Rulla nasceu na Itália e obteve o doutorado em medicina pela Universidade de Turim, exerceu a atividade de cirurgião durante oito anos e contribuiu para a pesquisa com muitas publicações na Faculdade de Medicina da mesma universidade. Durante sua formação como jesuíta obteve o mestrado em Filosofia (Aloysianum, Gallarate) e mestrado em Teologia (Woodstock College, Maryland – USA). Depois desta formação fez seus estudos em Psiquiatria e Psicologia (CARRIER, 2001).

Rulla foi ainda, segundo Carrier (2001), professor e principal fundador do Instituto de Psicologia da Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Concretamente pode-se dizer que o nascimento deste Instituto, agora com 39 anos de existência, foi resultado da experiência de Luigi Rulla, amadurecida durante as suas pesquisas em Psicologia.

Depois de tornar-se jesuíta na Província de Turim em 1954, sendo já cirurgião, se especializou em Psiquiatria na Universidade McGill de Montreal e obteve o doutorado em Psicologia na Universidade de Chicago no ano de 1968, resultado de uma pesquisa empírica sobre a maturidade psicológica de mil jovens religiosos e religiosas pertencentes aos quatro primeiros anos de formação e leigos da mesma faixa-etária. Tal investigação mostrou a necessidade de um acompanhamento psicológico concomitante à formação humana e espiritual dos jovens candidatos à vida religiosa. Esta pesquisa, com suas possibilidades de aplicações, despertou nos responsáveis da formação sacerdotal e religiosa a idéia de utilizar de forma profícua os resultados esclarecedores obtidos por Rulla (CARRIER, 2001).

Os longos anos de pesquisa realizados por Luigi Rulla e dois colaboradores em psicologia da vocação resultou em dois volumes, publicados em Roma pela Gregorian University Press em 1986 e 1989, intitulados **Anthropology of the christian vocation**. O primeiro volume levou apenas o nome de Rulla e teve como subtítulo **Interdisciplinary bases**; no segundo, Rulla teve como colaboradores Joyce

Riddick e Franco Imoda, tendo como subtítulo **Existential confirmation** (EGENOLF, 2009).

Segundo Carrier (2001), Rulla iniciou sua pesquisa nos anos sessenta, com estudos empíricos sobre o processo psicossocial de base da decisão para a entrada na vocação sacerdotal ou religiosa, a perseverança e o abandono da mesma. Ele usou testes empíricos e realizou entrevistas usando instrumentos da Psicologia do profundo com religiosos e seminaristas americanos mostrando assim que a decisão de entrada, perseverança e saída era significativamente influenciada por motivos inconscientes. Os resultados de sua pesquisa foram publicados na década de setenta pela Universidade Gregoriana em Roma, juntamente com a teoria de base que ele desenvolveu sobre a dinâmica psicossocial da vocação cristã com os títulos **Depth psychology and vocation: a psychological perspective**, e **Entering and leaving vocation: Intrapsychic dynamics**. Este último tendo a colaboração de Joyce Riddick e Franco Imoda.

A partir de 1971 Rulla trabalhou no Instituto de Psicologia da Universidade Gregoriana, em Roma. Com Joyce Riddick e Franco Imoda ele buscou aprofundar as bases teóricas de sua pesquisa a partir dos dados empíricos coletados aplicando tudo isso na prática formativa do seu tempo. Com este trabalho os dois volumes de **Anthropology of the christian vocation** desenvolveram-se, de forma que o enfoque psicológico dos escritos foi complementado por uma visão teológica e filosófica da vocação cristã. O resultado foi um estudo interdisciplinar que culminou numa teoria abrangente da personalidade humana. Todavia, apesar da base metodológica e disciplinar mais ampla, o foco central da pesquisa permaneceu sendo a formação de padres e religiosos. Os dados empíricos apresentados no segundo volume de sua obra são sobre estes grupos, quase sem exceção, e as conclusões práticas são sobre seminários e casas de formação (EGENOLF, 2003).

Para entender Rulla e sua pesquisa é necessário ter em mente a situação dos padres e religiosos na década de sessenta do século XX. Os documentos do Vaticano II sobre a formação sacerdotal e religiosa – **Optatum totius** e **Perfectae caritatis** (In: DOCUMENTOS..., 1997) – incentivaram um estilo de formação mais pastoral levando em consideração a sugestão do Concílio de diálogo com o mundo contemporâneo. A consequência prática disto foi uma ruptura com elementos mais tradicionais e uma consequente dessacralização. Assim, estruturas que eram muito importantes até então passaram a um segundo plano para os padres e religiosos,

sobretudo elementos de âmbito externo tais como vestes e a própria reforma litúrgica que levou à mudança de uma série de rituais no que se refere à administração dos sacramentos. O resultado foi que muitos padres e religiosos entraram em crise mostrando que os valores nos quais acreditavam não haviam realmente sido interiorizados. Eles estavam apoiados em mecanismos externos e não em convicções internas realmente arraigadas. Frente a pressões sociais externas estas pessoas se mostravam muito vulneráveis.

Além disso, este período foi de movimentos significativos de protestos e de emancipação que desafiavam as estruturas e tradições na sociedade como um todo valorizando a independência e liberdade individuais. Assim, as mudanças eclesiais combinaram com a atmosfera de movimentos revolucionários em toda a sociedade, o que resultou em tensões acentuadas dentro da Igreja de rejeição da tradição e da autoridade e de crise de identidade entre padres e religiosos (AZEVEDO JR, 2009b). Se a identidade sacerdotal ou religiosa estava fundada sobre uma série de mecanismos de ordem externa que outrora tidos por absolutos agora passam a ser relativizados, conseqüentemente questiona-se a validade desta mesma vocação sacerdotal. Assim, houve generalizado questionamento da própria identidade resultando em, por um lado insistência em se apegar a elementos externos enquanto, por outro, abandono da instituição e, conseqüentemente, do estado clerical.

Para recordar as proporções da mencionada crise, as estatísticas da própria Santa Sé afirmam que, no período de 15 anos que vai da conclusão do concílio até o final da década de 70, cerca de 10% dos padres deixaram o ministério (40.000 padres!) (AZEVEDO JR, 2009).

As raízes desta crise enorme não são de fácil identificação e investigá-la com profundidade nos levaria muito longe do propósito deste trabalho. No entanto, o próprio Rulla (1971) aponta para o modelo formativo adotado pelos seminários antes do Concílio Vaticano II como sendo um dos fatores que influenciaram para este estado de coisas.

A formação dos seminários padecia de um comportamentalismo que se demonstrou insuficiente para a manutenção e a perseverança na escolha vocacional. As mudanças sociais acontecidas a partir do maio de 1968 deram o golpe mortal naquilo que era um dos pressupostos do suporte vocacional: o apoio da

sociedade. Numa visão de mundo formada no modelo de cristandade (que supõe que a extensão da Igreja se identifique com a extensão da sociedade), a sociedade apóia necessariamente as escolhas e os valores do sacerdote. Neste contexto, a falta de consistência interna (coerência entre as pulsões e os valores do sujeito em questão) pode ser mascarada por uma falsa sintonia externa com o papel social desempenhado pelo sujeito (apresentar-se-á mais adiante os conceitos de consistência psicológica e social). A virada epocal de 1968 pode ter privado um número considerável de homens consagrados deste apoio indispensável para algumas personalidades.

A hipótese descrita acima é um interessante campo para uma pesquisa ulterior a respeito de um dos inúmeros fatores de um fenômeno tão complexo e intrigante.

Em todo caso, é deste e neste contexto da Igreja Católica que Rulla desenvolveu sua pesquisa sobre as motivações de entrada, perseverança e saída da vocação sacerdotal e religiosa.

Tendo recém concluído sua pesquisa, segundo Carrier (2001), Luigi Rulla apresentou em Roma suas conclusões: primeiramente por escrito ao superior geral dos jesuítas da época, padre Arrupe, e depois em uma conferência para um grupo de padres jesuítas. A partir daí começou a se discutir e pensar na possibilidade de um estudo especializado de Psicologia na Universidade Gregoriana em Roma, pertencente aos jesuítas.

O momento parecia oportuno para se pensar em um setor acadêmico dedicado a este campo do saber, pois a Universidade já estava empenhada no ensino das ciências humanas com a Faculdade das Ciências Sociais e o Concílio Vaticano II, recém findado, recomendava explicitamente o uso das ciências humanas na pastoral, na educação e na formação espiritual. Assim diz textualmente o documento **Gaudium et spes**, datado de 7 de dezembro de 1965, em seu número 62:

Na atividade pastoral, conheçam-se e apliquem-se suficientemente, não apenas os princípios teológicos, mas também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta (DOCUMENTOS..., 1997, p 618).



Padre Arrupe, interessado nesta pesquisa e nas suas implicações práticas e acadêmicas, juntamente com Rulla, procurou as autoridades da Universidade Gregoriana para discutir a questão. Depois decidiu-se por informar o cardeal Garrone, prefeito da Congregação para a Educação Católica (órgão do Vaticano responsável pela educação nas universidades e escolas católicas), solicitando a sua aprovação para a criação de um Instituto de Psicologia na Universidade Gregoriana (CARRIER, 2001).

A idéia da criação de tal Instituto, aos olhos da época e no contexto de uma universidade confessional católica, parecia uma grande inovação, pois certamente nos meios eclesiais a Psicologia, na época sinônimo de psicanálise ortodoxa, era vista ainda com reservas.

O cardeal Garrone manifestou interesse pessoal pelo projeto e convidou Rulla para apresentar o assunto numa reunião plenária da mencionada Congregação. Depois de longamente examinada a proposta da criação do Instituto, alguns aprovaram a idéia enquanto outros contestavam o fato de que a Psicologia empírica pudesse ter lugar em uma universidade eclesial. A estes últimos foi dada a resposta de que o Concílio Vaticano II insistia sobre o conhecimento e o uso das ciências humanas, sobretudo da Sociologia e da Psicologia, na renovação pastoral e pedagógica, acrescentando-se o fato do Papa Paulo VI (1967), na Carta Encíclica **Sacerdotalis caelibatus** de 24 de junho de 1967, ter indicado o desenvolvimento da Psicologia na formação sacerdotal para ajudar no amadurecimento afetivo em vista do celibato.

Levando em consideração a importância da decisão a ser tomada, o cardeal Garrone decidiu submeter por escrito a proposta da Universidade Gregoriana ao próprio Papa Paulo VI. A resposta do Papa chegou cerca de um mês depois com plena aprovação e também com o desejo de que o projeto fosse realizado. Assim, antes de retornar a Chicago para a conclusão de sua pesquisa, Rulla já tinha a resposta positiva para a criação do Instituto (CARRIER, 2001).

Dessa forma, a idéia do Instituto de Psicologia da Universidade Gregoriana estava lançada, e o projeto aprovado pelas autoridades competentes, mas a sua execução em si exigia muitos esforços como: a elaboração de um programa de estudos, a redação dos estatutos e, sobretudo, o recrutamento de um corpo docente adequado. O projeto fora aprovado pelo chamado Senado Acadêmico da Universidade Gregoriana, segundo Carrier (2001), com reservas por parte de alguns

que hesitavam frente a esta novidade no quadro da tradicional Universidade Gregoriana.

De comum acordo com a Universidade Gregoriana, Rulla começou a procurar por professores, tarefa não simples porque implicava encontrar pessoas competentes, dispostas a entrar no espírito do novo Instituto e disponíveis para residir em Roma. Diversos candidatos foram levados em consideração nos Estados Unidos, Canadá e Europa. Depois de algumas tentativas sem fruto, um primeiro grupo de professores foi encontrado entre os colegas de Rulla na Universidade de Chicago: Franco Imoda e Joyce Ridick, doutorandos em Psicologia. Juntos amadureceram o projeto que buscava integrar o ensinamento científico da Psicologia em uma perspectiva antropológica cristã buscando preparar pessoas competentes, seja no campo psicológico, seja no espiritual (CARRIER, 2001).

O início do curso, de acordo com Carrier (2001), se deu no outono de 1971, preparando-se assim com o devido cuidado o necessário: elaboração dos programas, chegada dos professores, anúncio público do novo Instituto, seleção dos estudantes. O Instituto adotou desde o início o chamado "sistema tutorial", que supõe um relacionamento muito estreito entre professor e estudante, limitando assim o número dos candidatos a quinze cada ano, escolhidos depois de um exame muito rigoroso do currículo de cada um. O programa tem uma orientação mais prático-profissional do que teórica, com o objetivo de formar psicólogos capazes de praticar a profissão na orientação das pessoas e das comunidades em uma perspectiva espiritual e eclesial. A abordagem é interdisciplinar e o Instituto auxilia, com a colaboração dos outros cursos, na preparação de especialistas capazes de correlacionar a Psicologia com a Teologia Moral, com o Direito Canônico entre outros campos do saber.

Uma das exigências do Instituto é que os estudantes submetam-se a uma análise psicológica que lhes conceda autoconhecimento mais aprofundado da própria personalidade e que lhes capacite melhor para a prática clínica personalizada. Uma Clínica foi organizada para acolher as pessoas interessadas em seu crescimento vocacional, maturidade afetiva e orientação psicológica. Nesta Clínica os acadêmicos de Psicologia realizam estágio supervisionado por seus tutores (CARRIER, 2001).

Carrier (2001) destaca ainda que as publicações do Instituto são de grande significado e diversas delas são elaboradas partindo de uma abordagem

interdisciplinar entre a Psicologia e a vida espiritual, sempre levando em consideração a questão vocacional, o que tem atraído atenção internacional. Já em abril de 1976, o chamado “Prêmio Quinquenal” (período de 1970-1975) da Comissão Internacional de Psicologia Religiosa Científica foi destinado a Rulla, Imoda e Ridick pela pesquisa publicada originalmente em francês sob o título “Structure Psychologique et Vocation: motivations d’entrée et de sortie”.

## **1.2 Conclusões da pesquisa de Rulla**

A pesquisa de Rulla (1971) e suas confirmações existenciais (RULLA; IMODA; RIDICK, 1976), tinha como finalidade esclarecer as predisposições das motivações que influenciam a entrada, a perseverança e a eficácia na vocação sacerdotal e religiosa respondendo a cinco questões:

- 1) Os candidatos escolhem a vida religiosa por causa daquilo que eles acreditam ser ou daquilo que gostariam de ser?
- 2) Pode-se considerar verdadeiras as motivações declaradas pelos candidatos ou é necessário levar em consideração também a possibilidade de motivações subconscientes?
- 3) Se a motivação consciente não é a motivação total, qual a sua parte na psicodinâmica do indivíduo? E qual é a parte da motivação subconsciente? Que conteúdos a caracterizam?
- 4) A psicodinâmica do momento da entrada tende a persistir naqueles que permanecem na vida religiosa?
- 5) A dinâmica da entrada pode influenciar também na saída ou prejudicar o crescimento vocacional?

Trata-se de uma pesquisa empírica longitudinal tendo como participantes centenas de religiosos de ambos os sexos, seminaristas e estudantes católicos de ambos os sexos provenientes de instituições católicas (“colleges” americanos), servindo como grupo de controle.

Os instrumentos psicológicos utilizados foram: Índice de Atividades, versão modificada (I.A.M.); Inventário Geral dos Objetivos da Vida, versão modificada (I.C.O.V.M.); Testes Projetivos – o teste de percepção temática (T.A.T.) e o teste de completar frases de Rotter (I.S.B.); o Inventário Biográfico; Entrevista sobre a Dinâmica Familiar e a Entrevista do Profundo. Maiores detalhes sobre a forma de

aplicação e conjugação destes diversos instrumentos, bem como sobre a análise dos dados obtidos, podem ser encontrados em Rulla, Imoda e Ridick (1976). Tais instrumentos em sua forma utilizada encontram-se em apêndice desta mesma obra e/ou nos arquivos do Instituto de Psicologia da Universidade Gregoriana.

Aqui, apresentar-se-á brevemente apenas as respostas às cinco questões acima elencadas, a partir do resultado final da pesquisa, sempre a partir da publicação de Rulla, Imoda e Ridick (1976).

Constatou-se que havia nos candidatos uma clara tendência de escolher a instituição religiosa baseada em seus ideais pessoais, ou seja, naquilo que queriam ser, mais do que em realidades pessoais conscientes. Esta maneira de escolher, segundo os pesquisadores, estava acompanhada de uma concepção muito idealizada da instituição à qual estavam aderindo. Parece que atribuíam à instituição as qualidades do seu eu ideal.

Esta prevalência do eu ideal sobre o eu atual manifesta uma tensão de crescimento que pode ser necessária para o desenvolvimento da vocação, porque pode favorecer a abertura do candidato, como também a superação de si no desempenho da missão. Entretanto, o ser humano não é motivado tão somente por seus ideais.

Constatou-se ainda nos candidatos uma forte tendência a idealizar, tanto a própria personalidade, como a instituição religiosa; portanto, uma falta de realismo na escolha. Isto foi confirmado pela presença de inconsistências inconscientes<sup>1</sup> no interior de sua personalidade. A falta de realismo manifestada por estes candidatos parecia estar ligada, pelo menos em parte, à presença de necessidades inconscientes em desacordo com os ideais vocacionais.

Em outras palavras, a escolha da vocação e a decisão de entrar não derivavam apenas de um ideal livremente escolhido, mas também o resultado de necessidades inconscientes. Isto significa que, certos indivíduos podem, sem o saber, orientar-se para a vocação religiosa ou sacerdotal para satisfazer algumas de suas necessidades, ou, ainda, num esforço de defesa para resolver seus conflitos e inconsistências.

---

<sup>1</sup> Conceitos fundamentais da teoria de Rulla tais como *valores, atitudes, necessidades, inconsciente, subconsciente, consciente, inconsistência, consistência, transcendência*, entre outros, serão melhor esclarecidos mais adiante na apresentação da teoria propriamente dita.

Segundo os pesquisadores, apesar da indiscutível sinceridade e da evidente generosidade dos candidatos, as motivações e a descrição da própria personalidade, como são expressas conscientemente por eles mesmos, podem não ser consideradas inteiramente válidas. É necessário considerar também os fatores inconscientes, porque os ideais formulados conscientemente podem ser o fruto de forças subscientes.

Certa idealização de si e da instituição religiosa pode ser considerado normal e até desejável na entrada, porque exprime o desejo de crescimento do indivíduo e sua abertura para a formação, com a condição, porém de que não haja inconsistências inconscientes entre este ideal e o verdadeiro eu.

Nas últimas décadas houve um retardamento da entrada dos candidatos nas casas de formação em termos de idade. Esta medida foi importante, sobretudo nos casos em que o candidato não tenha ainda resolvido certos problemas normais de desenvolvimento. Mas, pode-se perguntar se esta medida é útil quando o candidato apresenta inconsistências inconscientes. A simples aquisição de uma experiência mais completa de vida influenciará realmente sobre o indivíduo, e em que medida? O que pode acontecer é que o indivíduo que apresenta inconsistências inconscientes continue a reagir contra elas, em qualquer ambiente em que se encontre, desenvolvendo atitudes defensivas ou de gratificação. Estas, por sua vez, conservarão uma idealização não-realista de si e da instituição.

Quanto à prevalência das motivações subscientes os resultados da pesquisa levam a uma séria reflexão. A grande maioria dos candidatos – entre 60% e 80% – apresentou uma motivação vocacional caracterizada por atitudes subscientes a serviço das necessidades, seja para defender-se como para satisfazer-se. A motivação subsciente parecia ser, portanto, um elemento importante na decisão de entrar na vida religiosa. Além disso, dentro da motivação subsciente, merecem destaque as necessidades dissonantes, como a agressividade, necessidade de inferiorizar-se, de justificar-se. Pode haver, portanto, um influxo negativo destas inconsistências.

Por sua própria natureza, o conflito inconsciente tende a permanecer, porque jamais se reconhece por aquilo que é. Os mecanismos de defesa têm precisamente a finalidade de esconder da pessoa a verdadeira natureza das suas dificuldades e a verdadeira fonte da sua frustração, de tal forma que não pode aproveitar das experiências que lhe são oferecidas.

Dessa forma, a pessoa procurará soluções, em geral externas, aqui e acolá – mudando, experimentando novas formas de retiro, de oração, cursos, palestras –, mas sem resultados duradouros porque nenhuma dessas soluções funda-se sobre a exata compreensão do problema de fundo.

De fato, os resultados da pesquisa mostram que quatro anos de formação não trouxeram nenhuma melhora significativa no grau de maturidade afetiva do grupo dos religiosos e das religiosas observados. Só 2% dos religiosos e 2% das religiosas aproveitaram da formação que lhes foi oferecida para um crescimento na maturidade afetiva. Também o progresso no conhecimento profundo de si parece bastante insignificante, pois no momento da entrada, 86% dos religiosos e 87% das religiosas ignoravam, totalmente ou em parte, seu conflito central (ou seus conflitos centrais); depois de quatro anos de formação, ainda 83% dos homens e 82% das mulheres desconheciam tais conflitos.

Um fenômeno interessante observado pela pesquisa, o da transferência, manifesta também a persistência das inconsistências inconscientes: a pessoa, no seu relacionamento com a autoridade e com seus semelhantes, revive uma relação mantida com os membros de sua família durante a infância ou a adolescência. Esta repetição regressiva de uma experiência passada evidencia, e reforça também, as inconsistências já presentes.

Os resultados mostram que 69% dos religiosos e 67% das religiosas parecem estabelecer no decurso de sua formação relações de transferência. Além disso, essas relações de transferência referem-se tanto a conflitos familiares como a conflitos pessoais dos candidatos. Os conflitos pessoais tendem a manifestar-se na adoção de relações de transferência que são por sua vez repetição do conflito familiar originário. Tem-se assim um círculo vicioso, porque a relação de transferência, não reconhecida como tal, não faz senão perpetuar o conflito originário e reforçar as defesas do indivíduo.

Estes resultados colocam um problema muito sério: a utilidade real da formação, já que quatro anos não produziram nenhuma mudança significativa em profundidade no sentido de um maior amadurecimento.

Tendo por base os resultados desta pesquisa, Rulla dedicou desde então a oferecer, por meio do Instituto de Psicologia da Pontifícia Universidade Gregoriana, uma sólida formação, sobretudo aos formadores dos candidatos à vida celibatária, religiosa ou sacerdotal, embasada em uma antropologia cristã interdisciplinar que

contempla elementos teológicos, filosóficos e psicológicos. Sendo esta a base da pesquisa, dos estudos e das publicações de Rulla, parece ser oportuno logo no início deste trabalho, antes mesmo de descrever a sua teoria, apresentar, ainda que brevemente, as premissas antropológicas para a compreensão da teoria da “autotranscendência na consistência”.





## 2.1 Justificativa

Ter como ponto de partida deste trabalho algumas premissas antropológicas justifica-se por, pelo menos, três razões.

Em primeiro lugar, como melhor se justificará quando se tratar da metodologia do trabalho, a leitura que se propõe da realidade observada será interdisciplinar, envolvendo os campos de conhecimento teológico, filosófico e antropológico, obviamente em diálogo com a Psicologia.

Em segundo lugar, acredita-se que sem uma comum compreensão da natureza do ser humano, o que não significa comum concordância, não será possível qualquer discussão ou interpretação do fenômeno aqui estudado, pois a visão antropológica muda de acordo com a impoção epistemológica adotada.

Por fim, o próprio Rulla (1987) parte de um horizonte antropológico muito concreto, o que inclusive culminou em uma de suas principais obras intitulada **Antropologia da vocação cristã**, compreendido pelo autor como base interdisciplinar para a sua teoria e confirmação existencial desta teoria com a pesquisa empírica desenvolvida. Nesta obra, dentre os diversos argumentos apresentados ainda na introdução para a necessidade de empreender uma apresentação da antropologia da vocação cristã, Rulla (1987, p. 15) justifica a própria compreensão da autotranscendência a partir dos diferentes horizontes antropológicos de diversos grupos de pensadores.

Para um grupo (e.g. Nietzsche, Sartre, Heidegger) a autotranscendência tem uma conotação egocêntrica, no sentido em que seu objetivo primário é o aperfeiçoamento do sujeito que se transcende. Para um segundo grupo (como Marx, Garaudy, Marcuse, Bloch) o objetivo primário da autotranscendência é o aperfeiçoamento filantrópico da humanidade, da comunidade humana. Finalmente, para um terceiro grupo de pensadores cristãos [...], quem se transcende afasta-se de si mesmo para alcançar o objetivo último, que é Deus. [...] é claro, que só a última posição é compatível com a vocação cristã.

Entre os pensadores cristãos citados por Rulla estão Agostinho, Tomás de Aquino, Parente, Maritain, Guardini, Ricoeur, Vergote, Von Balthasar, Woytyla, entre outros.

## 2.2 Elementos arquitetônicos e elementos hermenêuticos

Apesar da relativa novidade da Antropologia enquanto ciência sistematizada, o interesse pelo seu objeto de estudo, isto é, o ser humano, pelas ciências ou pelos campos de conhecimento em geral, sobretudo quando se trata das chamadas ciências humanas é bastante antigo.

Segundo Mondin (1990), é possível captar o sentido da relação interdisciplinar entre Teologia e ciências humanas, em particular a Psicologia, partindo da distinção entre elementos arquitetônicos e elementos hermenêuticos. Os elementos arquitetônicos, como a própria terminologia indica, diz respeito às estruturas de apoio, os elementos fundamentais sobre os quais se constrói, de alguma maneira, a realidade humana. Os elementos hermenêuticos explicitariam e analisariam os dados teológicos oferecidos pela fé à luz da razão<sup>2</sup>.

A distinção acima quer destacar e favorecer a correlação entre elementos antropológicos e teológicos, atribuindo papéis específicos e complementares aos campos do saber em questão. Assim, a antropologia teológica seria, segundo a concepção cristã, o instrumento arquitetônico. A título de exemplo, a antropologia teológica diz que o ser humano é feito para a transcendência teocêntrica, e à medida que se supera para amar a Deus e segundo o amor de Deus realiza-se também na sua humanidade. Já os elementos hermenêuticos são constituídos pela antropologia psicológica, ou pela análise dos mecanismos humanos, possibilitando a compreensão e a explicação do perfil tipicamente humano dessa abertura para o transcendente, o sentido e a modalidade, os critérios de autenticidade do amor do ser humano a Deus e ao próximo (MONDIN, 1990).

Segundo Rulla (1987), a compreensão desta distinção e esta disposição do discurso não apenas são compatíveis, mas essenciais para o estudo da vocação cristã entendida como diálogo ou relação entre dois interlocutores, porque permite enfrentar o problema a partir de ambos os pontos de vista, ou de considerar o diálogo segundo a contribuição específica dos dois interlocutores.

---

<sup>2</sup> O chamado método *transcendental* de Lonergan (1975), do qual parte e no qual se fundamenta Rulla (1987) para formular uma antropologia que dê conta de uma autêntica interdisciplinaridade, segue esta linha de pensamento. Neste trabalho, pelo fato do objetivo neste ponto ser de simplesmente apresentar os pressupostos antropológicos considerados na leitura da realidade estudada, não se optou por uma detalhada apresentação deste método.

## 2.3 Visão de ser humano

Quando o ser humano torna-se objeto de discussão é necessário apelar para a interdisciplinaridade. O ser humano é uma unidade em toda a sua estrutura, em todo o seu ser e o seu agir. Ao longo da história, foram se construindo algumas visões de ser humano que poderiam ser sintetizadas da seguinte forma: visões reducionistas, visão unitária e visão de unidade intrapsíquica do ser humano.

Segundo as visões reducionistas, o conceito de ser humano era reduzido a uma de suas partes. O ser humano, a personalidade humana, era caracterizado e reduzido ao elemento predominante, de acordo com cada visão.

A visão racionalista, segundo Mondin (1990), define o homem pela sua inteligência e racionalidade: o ser humano é um ser racional. Assim, o ser humano seria tanto mais humano quanto mais predominassem nele os processos racionais, lógicos e de desenvolvimento da inteligência. Essa é uma visão tipicamente reducionista, pois nega a dimensão afetiva e emocional.

Já a concepção voluntarista afirma que a vontade é o processo psicológico fundamental e tem papel central na dinâmica humana. Essa concepção se manifestou na Psicologia, na Filosofia, na Teologia e na Ética. Na Filosofia, o nome que merece destaque é Nietzsche que faz uma verdadeira apologia da vontade de potência. Já na Teologia e na Ética, esta concepção defende a superioridade da ação e dos sentimentos sobre o pensamento. De acordo com Mondin (1990), Adler, em sua teoria, dá muito valor à vontade de fazer-se valer a partir das motivações das expectativas do futuro e das experiências do passado. Nessa mesma concepção, também estão todos os defensores do querer é poder.

A concepção freudiana, segundo Rulla (1987), baseia-se na visão do ser humano como instinto e apresenta a libido como energia, força básica da personalidade humana. Todo o dinamismo da personalidade seria regulado pelas forças pulsionais e instintivas na busca de gratificação e de prazer.

Constantemente no conflito instintos *versus* sociedade, o indivíduo vive sob tensão e ansiedade. A vida humana se passaria, portanto, na tentativa de superar o conflito, atingindo o equilíbrio. O ser humano, segundo esta visão, se preocupa essencialmente em defender-se da punição da sociedade e da culpa consequente. Assim, o indivíduo torna-se egoísta, pois apenas contribui para alcançar o objetivo

de buscar a satisfação dos seus instintos. Freud também acreditava que as energias do ser humano eram todas empregadas nesse conflito e por isso seria impossível que o mesmo se dedicasse a uma vivência transcendente. Para ele, o conceito de ser humano é essencialmente pessimista e determinista (RULLA, 1987).

A teoria social de Rousseau vai ao outro extremo e mostra uma visão essencialmente otimista do ser humano. Afirma a bondade natural da pessoa humana e a corrupção da sociedade. Acredita que a educação deve ser conforme a natureza e não a partir das convenções sociais. Deve predominar o contato com a natureza e a espontaneidade. Os sentidos, as emoções, os sentimentos e os instintos deveriam prevalecer sobre a razão e o pensamento elaborado, pois são anteriores e conformes à natureza (MONDIN, 1990).

A teoria behaviorista também é uma visão determinista e reducionista do ser humano. Skinner é da linha comportamentalista do estímulo-resposta. Segundo esta concepção haverá formação quando houver mudança de comportamento. Segundo Rulla (1987) também essa teoria apresenta lacunas, pois move-se somente no campo dos valores naturais e desconsidera os valores autotranscendentes teocêntricos. O inconsciente para essa teoria afeta o sistema motivacional da pessoa humana, mostrando-se muito resistente à mudança. Para mudança efetiva, é necessário ordenar também os componentes inconscientes.

A teoria humanista surge como reação natural das críticas feitas à teoria mecanicista freudiana. O modelo humanista, denominado de autorrealização, procura mostrar que no ser humano há algo mais do que apenas um conflito básico entre forças opostas. Para os humanistas, a vida humana tem seu significado em desenvolver, progressivamente, a força básica do ser humano: a busca de sua autorrealização. Portanto, o homem deve procurar realizar suas capacidades e projetar-se como individualidade. É uma visão essencialmente otimista. Exalta o valor da liberdade individual e da personalidade. Esta visão idealizada do homem, na prática, nega que o indivíduo carregue em si limitações, não necessitando assim de ajuda alguma. Para os humanistas, o conceito básico da personalidade é o *self*. O indivíduo seria, em si, uma unidade com tendência própria, interior, para a autorrealização. Também neste caso, segundo Rulla (1987), o ser humano, é reduzido a si mesmo, sem possibilidade de autotranscender-se nestes valores. A

abertura que parece ter limita-se ao aspecto pessoal e social, sem significado de transcendência.

Atualmente se digladiam diversas teorias psicológicas, cada qual com seus pontos de vista na consideração do ser humano. Todas elas não podem ser, ao mesmo tempo, verdadeiras. Umas se afastam mais, outras menos da visão cristã do ser humano. E, em se tratando de estudar a vocação cristã sacerdotal é necessário partir de uma visão de ser humano em consonância com esta vocação.

Uma visão e concepção de ser humano menos parcial, mais global, consistente e em harmonia com a antropologia cristã pode ser encontrada em Joseph Nuttin (1967) que concebe o ser humano como um ser que se move em três planos diferentes, aos quais denomina níveis de vida psíquica.

O primeiro nível é o fisiológico, no qual a pessoa vive atividades psíquicas mais condicionadas por sua realidade fisiológica. No segundo, o ser humano vive atividades psíquicas mais condicionado por sua realidade psicossocial. É o nível psicossocial. Entretanto, há acontecimentos psíquicos tais como o amor, a justiça, a fraternidade e a liberdade, que requerem e exigem, por sua própria natureza, a capacidade de abstração, de organização, de ordem e de universalização. Trata-se do terceiro nível da vida psíquica, o chamado nível racional-espiritual.

Assim, segundo Nuttin (1967), no primeiro nível, aparecem as necessidades do corpo que tende e procura subsistir e perpetuar-se; no segundo, aparecem as necessidades do ser que procura co-existir e, por isso, requerem outro tipo de trocas, superiores às vividas no nível anterior. No nível racional-espiritual, a pessoa busca a essência das coisas, seu núcleo central, em demanda de satisfação de necessidades mais profundas do ser humano que não podem ser satisfeitas nos dois primeiros níveis.

Por sua importância como base deste estudo e sobretudo para a compreensão da autotranscendência, faz-se necessário um maior detalhamento dos três níveis acima mencionados e sua integração hierárquica. Rulla (1971) propõe o estudo dos elementos que compõem a personalidade de cada indivíduo a partir da estrutura e dos conteúdos partindo destes três níveis da vida psíquica.

Certamente uma observação atenta do ser humano, partindo de uma análise fenomenológica bastante genérica, constatará que o mesmo é um ser com exigências fisiológicas, sociais e racionais. Estas três exigências dão origem ao

conceito elaborado por Nuttin (1967) das três dimensões da vida psíquica em três níveis diferentes. Com mais precisão, pode-se afirmar com este mesmo autor que “a análise de um ato psíquico concreto revela-nos, geralmente, três tipos de elementos que manifestam propriedades irreduzíveis, implicam funções diferentes e obedecem a leis irreduzíveis” (1967, p. 305). Em outras palavras, o ser humano é uma unidade viva.

Portanto, do ponto de vista metodológico, esta estrutura geral do psiquismo não pode ser sem importância para o aspecto dinâmico da vida psíquica.

O nível fisiológico diz respeito à atividade psíquica estreitamente ligada aos estados físicos de bem-estar ou mal-estar, determinados pela satisfação ou não de algumas necessidades fisiológicas do organismo como a fome, a sede, o sono etc. Segundo Nuttin (1967), a motivação que regula este nível é a satisfação destas necessidades e o objeto que satisfaz a tensão e sacia o desejo é específico, concreto e externo ao indivíduo, mas o satisfaz quando ele de alguma forma se apropria deste mesmo objeto. Tem-se assim um movimento que parte do sujeito, vai ao objeto para depois retornar ao próprio sujeito.

O movimento é reconhecido enquanto ligado à procura do objeto de satisfação, mas originou-se de um processo biológico determinado que estimula a procurar a satisfação imediata e total. A modalidade de funcionamento, portanto, será sempre automática e a percepção do real neste ponto será sempre fragmentária e parcial: o real, de fato, será visto em função da própria necessidade fisiológica. Assim, a leitura do real neste nível está limitada ao visível, ao físico, ao útil, sendo totalmente subjetiva (NUTTIN, 1967).

Dessa forma, as diversas necessidades fisiológicas aparecem com uma finalidade operativa, ou necessidade radical de sobrevivência e autopreservação, condicionando uma interpretação geral da vida em chave, antes de tudo, utilitarista-individualista.

Já o nível psicossocial está relacionado à atividade psíquica ligada à necessidade de desenvolver relações sociais, de *ser com*. O ser humano – animal social – é aberto à exigência de estreitar amizades, dar e receber ajuda, sentir-se parte ativa de uma comunidade ou grupo de pessoas etc.

A origem desta atividade psíquica, segundo Nuttin (1967), não está numa situação de déficit fisiológico. Ou seja, não existe um equivalente fisiológico destes eventos, mas a motivação mais imediata que estimula este agir está no tomar

consciência da própria limitação e insuficiência como pessoa, que se dá conta de que necessita dos outros. Dessa forma, o objeto de satisfação aqui não é tão específico como no nível anterior, pois trata-se de uma situação que envolve outras pessoas, envolvendo assim algo externo, que, porém, não provém de dentro do sujeito e realizado tão somente pelo próprio sujeito, como no nível precedente, pelo fato do outro não ser um objeto.

A satisfação neste nível acontece através da repetição de atos homogêneos que se demonstram eficazes na realização do objetivo. No que se refere à modalidade de funcionamento, também este nível tem um certo determinismo, ainda que não de forma absoluta como o anterior, mas de forma relativa. É um determinismo social, pelo qual a pessoa se sentirá impulsionada a buscar sempre um relacionamento gratificante, ou frente a determinado estímulo produzirá uma resposta mais ou menos automática (NUTTIN, 1967).

Quanto à percepção do real pode-se dizer que o real que atrai a atenção do sujeito é, sobretudo, aquele constituído pelas pessoas, visto, porém, não necessariamente em si mesmo, a partir do seu valor intrínseco, mas em função da possibilidade de uma relação positiva. A visão do real, em parte ainda fragmentária e em um sentido único, supõe aqui certa capacidade interpretativa e determina o alargamento do campo experiencial do sujeito. Aqui, novas e ulteriores funções e potencialidades humanas estão implicadas, como certo senso comum (*o bom senso*) que permite precisamente a relação interpessoal como base do viver juntos e predisposição, pelo menos como tendência, para perceber o bem comum.

Por trás da necessidade do outro e de relacionamento, pode-se reconhecer algo mais: a necessidade da expansão de si e da autorrealização através do outro que é, segundo Nuttin (1967), a expressão dinâmica daquilo que o ser humano é no plano psíquico, um ser a partir e em dependência intrínseca do outro.

No nível racional-espiritual a atividade psíquica está ligada à necessidade de conhecer a verdade e com a correspondente capacidade humana de entender a natureza das coisas, a partir dos dados fornecidos pelos sentidos. Assim, é graças a este nível que o ser humano, diferentemente de todos os outros animais, é capaz de afirmar a essência das coisas. Partindo da observação das coisas, eventos e/ou pessoas o ser humano pode abstrair os princípios gerais, ou seja, os conceitos abstratos e as leis que governam e explicam os dados sensíveis. Além disso, pela capacidade de abstrair dados dos sentidos para significar outros dados, o ser

humano pode chegar a usar símbolos e uma linguagem simbólica, que é inacessível aos animais.

Este poder de abstração do ser humano é denominado inteligência ou razão (em alguns contextos também chamado de *espírito*), algo que, ao contrário da matéria, não tem dimensões mensuráveis, não tem partes, está fora do tempo e do espaço. Na realidade, com este poder o ser humano pode não apenas formar conceitos imateriais de coisas materiais, como, por exemplo, o conceito de *mesa*, mas pode ainda conhecer coisas que, por isto mesmo, são chamadas de abstratas, como, por exemplo, o conceito de *bondade, justiça, virtude* etc. (RULLA, 1977). Dizendo de outra forma: todas estas atividades *espirituais* transcendem os limites dos fatos imediatos e dos processos materiais e

essa transcendência se revela em problemas, tais quais o destino e a existência do homem, a afirmação de um Ser Absoluto ou de valores que o homem afirma com relação a certas realidades, a experiência da liberdade humana e da obrigação moral, os problemas concernentes ao valor do conhecimento humano etc. [...] Esta é a dimensão racional de nossa vida, que possibilita e dá condições para a vocação sacerdotal e religiosa. Somente porque é livre pode escolher de responder a este apelo (RULLA, 1977, p. 32).

De acordo com Nuttin (1967), todos estes conteúdos psíquicos implicam em que, de um modo ou de outro, a vida psíquica transcenda o limite do simples interesse no aqui e agora por um determinado estímulo. Ainda segundo este mesmo autor,

é necessário tomar cuidado para que uma negligência por desatenção nos impeça de ver as formas do *dinamismo* psíquico que, eventualmente, poderiam corresponder a este nível espiritual da vida do homem [...] não perdendo de vista um só aspecto da atividade e do dinamismo complexos do homem (1967, p. 306-7).

Todo ato psíquico normalmente contém e revela todos estes três níveis mesmo que em medida diversa, estando assim intrinsecamente ligados no ato humano concreto. Nuttin (1967) observa ainda que o nível racional-espiritual é exclusivamente humano, sendo o primeiro e, em parte, o segundo nível próprio também dos animais. Ele chama a atenção ainda para a existência de uma natural hierarquia entre os três níveis: o nível racional-espiritual deveria naturalmente ter o primado. E, a identidade pessoal dependerá também desta ordem hierárquica



pessoal: dependendo da posição privilegiada de certo nível, determinado tipo de identidade pessoal será construído.

Em outras palavras, quando esta ordem hierárquica dos três níveis não é fruto de uma livre decisão, o indivíduo encontra-se constrangido a seguir uma lógica de vida ditada por uma organização casual dos três níveis imposta pela pressão das necessidades mais do que fruto de uma livre escolha. Assim, amadurecimento e integração não são fenômenos espontâneos, mas antes de tudo, um processo que se realiza através da busca de equilíbrio entre os componentes e a descoberta da própria identidade tendo sempre presente a complexidade do indivíduo.

Todos estes níveis psíquicos implicam que de uma forma ou de outra a vida psíquica transcende os limites do próprio ser influenciado aqui e agora por qualquer estímulo. Esta é a dimensão racional da vida humana e é o fundamento da vocação sacerdotal e cristã em geral. De fato, somente porque é livre, e assim tem uma possibilidade de escolha responsável, uma pessoa pode dispor-se e empenhar-se em responder a uma dada vocação.

O nível no qual a pessoa preferentemente se encontra e se move coordena as forças motivacionais de seu agir. A criança se situa e se move no primeiro nível. O adolescente tende a mover-se no nível psicossocial. O adulto, por sua vez, toma suas decisões segundo as forças do terceiro nível. Para Nuttin (1967), o adulto é desafiado a organizar sua vida a partir das perspectivas do nível racional-espiritual, mas sem negar os dois outros. Da mesma forma na adolescência, a prevalência do nível psicossocial não significa ausência do racional-espiritual, mas, naturalmente, deveria haver uma tensão de passagem para este último.

Falar em adolescência não é simples considerando-se as grandes diferenças entre indivíduos que se encontram em uma mesma idade cronológica. Entretanto, para que haja algumas coordenadas temporais dessa fase, pode-se, com alguns autores, como Coleman (1983), considerar a adolescência como o tempo de vida que vai mais ou menos dos 10-12 anos de idade até os 18-20, ainda que os limites sejam um pouco incertos e não definidos.

Essa faixa-etária, bastante ampla, não é geralmente considerada homogênea, mas algumas subfases podem ser percebidas dentro da mesma: a primeira adolescência (10-14 anos aproximadamente); a adolescência média (mais ou menos 14-18 anos) e a adolescência tardia (18-20 anos ou mais ainda). Essas

divisões, segundo Lidz (1983), não podem ser consideradas definitivas, porque os adolescentes variam consideravelmente no tempo e na forma de passarem pelos vários aspectos da adolescência.

Atualmente, de acordo com Coleman (1983), diversos autores preferem considerar a adolescência como a fase do ciclo vital que inicia com a puberdade e termina quando o indivíduo atinge a maturidade.

A adolescência, dessa forma, não é considerada em termos estáticos como um estágio único ou como um conjunto de estágios, mas em primeiro lugar como um processo dinâmico de transição. Conforme tal concepção, a adolescência é vista como um período no qual o indivíduo passa de um estágio, a infância, a outro, a maturidade, e por isso os fatos e os problemas com os quais se defronta nessa fase devem ser reconduzidos, no mais das vezes, a esse processo de transição.

A maturidade, como se compreende aqui, é a da pessoa que define a si mesma e a sua própria identidade com base nos ideais e nos valores objetivos nos quais acredita e para os quais tende, e com base na coerência em realizá-los, não fazendo com que estes dependam dos resultados e dos lucros pessoais ou do que os outros podem pensar (RULLA, 1987).

De acordo com Lehalle (1989), as transformações que acompanham a puberdade não dizem respeito apenas ao sistema reprodutivo e às características sexuais secundárias do indivíduo, mas constituem um processo elaborado que afeta diversas funções orgânicas.

O adolescente, em geral, é sensível e atento a essas mudanças. Muitas vezes, ao perguntar a um adolescente o que gosta ou o que não gosta em si mesmo, percebe-se que a tendência é usar principalmente as características físicas para descrever-se a si mesmo (OPPO, 2002).

Segundo Coleman (1993) e Lidz (1983), somente numa fase mais avançada da adolescência ele se descreverá em termos de características intelectuais ou sociais da personalidade.

De fato, de acordo com Piaget (1994), a mudança mais significativa do desenvolvimento do adolescente é a passagem do pensamento lógico-operativo ao pensamento lógico-formal, ou seja, atinge-se a capacidade de transcender o imediatismo tornando-se possível a compreensão dos ideais e dos valores.

Entretanto, uma coisa é a concepção que se tem do ser humano, outra coisa é como ele funciona. A realidade mostra que o ser humano conceitual nem sempre

corresponde ao ser humano funcional. Não é raro, o conceito que se faz do ser humano ser um e, em sua realidade existencial, funcionar como outro bem diverso.

A visão cristã do ser humano tende e convida a considerar o mesmo como globalidade. Henri Ey (Apud RULLA, 1987, p. 129) acenando para uma consideração interdisciplinar, afirma que “o consciente e o inconsciente não podem ser radicalmente separados e implicam a constância ontológica de dialética que está na base das opções e das experiências do homem”.

Assim, acredita-se que só será possível prestar verdadeira ajuda ao candidato ao sacerdócio na formação na medida em que este for compreendido em sua globalidade.

Sob o ponto de vista filosófico, o ser humano pode ser definido por um conceito genérico e universal, mas a organização e a integração dos elementos dinâmicos constitutivos, tais quais se concretizam na vida, tornam, vivencialmente, cada ser humano singular. E, é a Psicologia que mais contribui para explicar as razões desse agir e dessa singularidade.

Nem sempre as experiências do passado são passadas, em certos casos são mais vivas, mais presentes e mais atuantes do que o presente histórico de cada um. Afetam diretamente o ser ético, o agir da pessoa e até explicam a impossibilidade ética presente, o *status quo* de certas pessoas.

Os autores já mencionados, entre outros,

chamam atenção para o elemento emotivo da pessoa sob a forma de suas experiências vividas [...], conscientes e inconscientes [...] e ajudam a entender não só o que é o homem, mas também quem é o homem individual como pessoa única e irrepetível (RULLA, 1987, p. 129-130).

Certamente na formação sacerdotal não se deveria desconsiderar e omitir as influências do inconsciente na dinâmica do ser humano. Não há outra forma de compreender e explicar o modo de ser e as reações emotivas de inúmeros candidatos ao sacerdócio na vivência do celibato e, o que é mais importante, não há outra forma de compreendê-los para poder ajudá-los a sair da situação complexa em que muitas vezes se encontram.

Se há um direito que o ser humano moderno reivindica para si é o direito de liberdade. Todos desejam e querem ser livres e a isto aspiram, mas na realidade

concreta da vida, quantos são livres? Aqui, com Rulla (1987) é necessário fazer a distinção entre liberdade essencial e efetiva.

A liberdade essencial todo ser humano a tem, isto é, todos foram criados para serem livres, está em cada um a potencialidade de tornar-se efetivamente livre. Porém, quantos são realmente livres, com real capacidade de discernir, refletir e optar livremente em cada situação da vida? A liberdade essencial é fato na vida de cada pessoa, enquanto a liberdade efetiva é conquista gradativa, penosa, que dura toda a vida. É tarefa a ser assumida por cada um no dia-a-dia da realidade concreta que lhe toca viver. Em nível ontológico, o chamado à liberdade existe sempre e em toda pessoa; é o princípio constitutivo e orientador do ser humano.

Entretanto, em nível existencial e efetivo, esse princípio necessita passar da potência ao ato, a fim de que a liberdade se torne potencialidade atualizada e se transforme em liberdade efetiva. Como potencialidade que faz parte integrante da essência do ser humano, está sempre presente e não necessita ser trabalhada. É dom! Porém, como capacidade realizada, transformada em ações livres, necessita de esforço e exercício constante, porque a tentação para a não-liberdade é mais atraente e traz recompensas mais imediatas do que a adoção de uma dinâmica que torne, realmente, a pessoa livre. Por isso, em geral, todos querem, mas nem todos a alcançam, porque situações inconscientes conflitantes impedem a muitos de alcançá-la. No nível consciente aspiram à liberdade, mas, no nível inconsciente, preferem viver na situação de não-liberdade efetiva e com ela se contentam.

Partindo do exposto acima, parece ainda necessário destacar duas distinções, ou duas polaridades do ser humano integrantes entre si: fé e razão por um lado, essência e natureza por outro.

Se por um lado as ciências humanas não têm a pretensão de definir o campo da fé, por outro lado podem dar uma contribuição própria, mesmo porque o campo do conhecimento teológico nem mesmo seria possível sem a colaboração da razão humana. A teologia, conforme afirma Rulla (1987), é por sua própria natureza, um aprofundamento da fé obtido mediante as estruturas, as categorias e as operações da razão. E, afirma ainda Rulla (1987, p. 68-69),

se a teologia é autocompreensão da fé, então o problema da relação da teologia com a filosofia deve ser examinado a partir da relação entre crer e compreender, isto é, entre fé e razão. (...) [e] a fé não pode forçar a razão. Tanto a opção como o conteúdo da fé requerem alguma justificação racional.

Outra distinção necessária é entre essência e natureza do ser humano. Compreende-se essência como a constituição ontológica do ser humano. Trata-se do âmbito da antropologia teológica e filosófica, que tende a dar uma definição essencial do ser humano, capaz de identificar os elementos essenciais do *humanum*, como, por exemplo, a capacidade afetiva ou a sexualidade, e de definir as propriedades desses elementos. Dessa forma, a antropologia teológica e filosófica apreende o significado integral e pleno (o que não significa necessariamente definitivo e fechado) do ser humano (MANENTI, 2001).

O termo natureza, ao contrário, refere-se a aspectos mais específicos e diferenciados do ser humano, como, por exemplo, o estudo das operações do ser humano, que podem ser imediatas – ver, ouvir, ser atraído etc. – ou mediatas – a linguagem, a atividade simbólica, o desejo, o pensamento, o amor etc. –, ou à análise dos dinamismos humanos, a fim de se descobrirem as razões ou as leis que dão uma explicação das operações e as tornam possíveis – por exemplo, o ser humano pode ouvir, desejar, amar, porque tem a faculdade de conhecer, querer, amar etc. Tratar-se-ia de uma descoberta indutivo-fenomenológica, pois partindo dos dados da experiência procura interpretá-los até captar suas raízes mais profundas, ou seja, os elementos dinâmicos, as energias que tornam possíveis essas operações – por exemplo, as atitudes ou a vontade emotiva e racional – e os elementos diretivos, as tendências-base que canalizam essas energias para uma direção ou outra – por exemplo, as necessidades ou os valores (RULLA, 1987).

Este último âmbito é o das ciências humanas, e de modo particular da Psicologia, que tende a dar uma definição analítico-descritiva do ser humano através desse método indutivo-fenomenológico. Segundo Manenti (2001, p. 235), “a psicologia está atenta à natureza (o que é o homem). A filosofia/teologia à essência (quem é o homem). Mas um aspecto invoca o outro, da mesma forma que um significante requer um significado”.

Entende-se neste trabalho que uma adequada compreensão do ser humano deve levar em consideração não apenas o que se refere à sua essência, mas também considerar o conceito de natureza para compreender como o ser humano funciona e vice-versa. Especificamente, à questão sobre a formação para o celibato sacerdotal não se pode responder só em termos funcionais de ciências humanas

nem só em termos essenciais de antropologia teológica, mas levar em conta estes dois referenciais.

A relação entre elementos arquitetônicos e elementos hermenêuticos, como também entre fé e razão e entre essência e natureza, se repete e se reflete de alguma maneira na relação Teologia-Psicologia. Trata-se de uma relação estreita e de convergência, de distinção e não de separação. De forma ainda mais precisa, pode-se dizer que enquanto os elementos arquitetônicos oferecem indicações sobre *quem* é o ser humano, e portanto sobre a sua essência, os elementos hermenêuticos dão informações sobre *o modo como funciona o ser humano*. E, conforme Manenti (1997), se há um primado teológico no estudo da essência do ser humano, deveria haver um primado psicológico no estudo dos seus processos e dinamismos.

## **2.4 Categorias interpretativas**

Partindo destas premissas, ter-se-ia a antropologia teológica, com a reflexão filosófica suposta e exigida, indicando as chaves de leitura do humano por onde poderia começar um diálogo interdisciplinar. E desejando indicar a essencial visão de ser humano na qual pode-se encontrar as categorias interpretativas fundamentais úteis para a abordagem deste trabalho, a partir de Rulla (1987), substancialmente poder-se-ia apresentar as seguintes categorias ou chaves de leitura:

a) compreende-se a pessoa humana como um ser consciente e livre, capaz de ter o domínio dos elementos de sua personalidade, e chamado a crescer progressivamente na mesma consciência-domínio de si como na liberdade-responsabilidade;

b) a pessoa humana é compreendida como uma realidade dividida em si mesma e atraída para direções opostas, progressivas e regressivas (transcendência-imanência, liberdade-escravidão, imortalidade-morte, consciente-inconsciente, capacidade de desejar-limite existencial, amor-egoísmo etc.), e que se realiza à medida que reconhece esta divisão interna e toma posição em relação à polaridade progressiva, sem pretender simplesmente negar ou cancelar a regressiva;

c) compreende-se a pessoa humana como dotada de um psiquismo (no sentido de coração-mente-vontade) que a habilita transcender-se e, segundo a

teologia espiritual, até mesmo abrir-se para o divino, captar seus sinais e amá-lo; a teologia acredita que esta abertura indicaria progressivamente a realização plena da sua personalidade e seria exigência e vocação de todo ser humano;

d) segundo a teologia, essa relação essencial do ser humano com Deus e consequente participação na vida divina, à qual todo ser humano é destinado,

se realiza não só no indivíduo, mas na comunidade. Por isso o indivíduo não é plenamente compreensível quando isolado da sua inserção comunitária, e o desenvolvimento do indivíduo exige não só que ele se coloque ao serviço dos outros, mas também que seja ajudado pelos outros (FLICK; ALSZEGHY, 1991).

Para que haja um diálogo fecundo e autêntico entre Teologia e Psicologia, acredita-se que estas categorias interpretativas deveriam constituir como que uma plataforma comum. Embora sejam definidas substancialmente pela antropologia teológica, sobre essas mesmas categorias pode intervir eficazmente a análise psicológica, para captar seus aspectos particulares ligados, sobretudo, ao dinamismo funcional dos conteúdos. Um exemplo de diálogo construtivo neste sentido, com a finalidade de definir um modelo antropológico da vocação cristã, é a pesquisa e teoria de Rulla.

## **2.5 Dialética de base**

Outro aspecto significativo a ser considerado ainda em nível de pressuposto antropológico, é que em todo projeto formativo existe sempre, inevitavelmente, certa imagem do sujeito em formação. E, a partir dessa imagem é que se articula, caracterizando-se consequentemente, o modelo de formação. De outra forma, pode-se dizer que o modelo formativo tem como fundamento uma determinada concepção antropológica do qual se parte. Portanto, modelos formativos inadequados ou apenas aproximativos daquilo que é a vocação sacerdotal celibatária nada mais são do que a consequência lógica de uma concepção antropológica igualmente inadequada ou não suficientemente definida.

Assim, segundo Cencini e Manenti (1997) é importante partir de uma imagem de ser humano real e integrada, o mais compreensível possível da realidade humana, e que não caia nos costumeiros unilateralismos que tanto prejudica o processo de amadurecimento da pessoa: o psicologismo, o espiritualismo, o

sobrenaturalismo, etc. Além disso, é fundamental que os vários elementos que idealmente compõem a realidade humana sejam vistos como complementares uns aos outros, integrados entre si, numa perspectiva de realização do ser humano e não de amputação de algumas partes ou de exasperado conflito entre elas.

Partindo da própria concepção de Rulla (1987), acredita-se não ser possível pensar o ser humano em um sentido único ou segundo uma única perspectiva, a do bem, dos valores, do querer racional, da imunidade a desejos e paixões, da liberdade plena, do consciente; nem tampouco tão somente a do mal, das necessidades, do querer emotivo, da falta absoluta de liberdade, do inconsciente.

Concepções antropológicas radicais acabam por favorecer modelos formativos radicais, não havendo espaço para a manifestação da liberdade, dado essencial no processo formativo e na vivência da vocação sacerdotal. De outra forma, pode-se dizer que um modelo formativo que se inspirasse numa concepção antropológica bastante rígida em contínua desconfiança do ser humano considerando-o apenas a partir das suas limitações, ou para usar uma terminologia cristã, considerando-o apenas do ponto de vista do pecado, certamente daria vazão a um modelo formativo inspirado no controle, sutilmente marcado pela desconfiança em relação ao formando, com tendência a formar as pessoas de acordo com uma regra ou um código comportamental, não tão livres para aderir a valores vitais e nem satisfeitas com suas próprias escolhas.

Por outro lado, de acordo com Cencini (2007), um modelo formativo que partisse do pressuposto de que uma pessoa, pelo simples fato de acreditar ter sido chamada por Deus (é assim que a teologia cristã compreende a vocação sacerdotal) já tem as disposições interiores adequadas e é capaz de escolher o bem real, não necessitando de limitações, mas simplesmente de encorajamento para expressar o melhor de si, para assim alcançar a autorrealização, certamente cairia numa ingenuidade simplista, comprometendo igualmente a formação integral desta pessoa.

É interessante notar que estas duas perspectivas antropológicas, diametralmente opostas, exerceram certa influência na forma de realizar a formação como melhor se poderá perceber na sistematização de alguns modelos formativos mais adiante neste trabalho.

Entretanto, o que se quer destacar aqui é que uma perspectiva mais realista mostra um ser humano que não se enquadra em nenhuma dessas concepções,



porque o mesmo é um ser fundamentalmente ambivalente. E, segundo Rulla (1987), o é por natureza, por constituição. É ao mesmo tempo atraído pelo bem e pelo mal, aberto ao absoluto e tentado pelo relativo, capaz de impulsos generosos e altruístas, mas também voltado egoisticamente sobre si mesmo. Existe no ser humano, em todo ser humano, aquilo que Rulla (1987) denomina de “dialética de base” não ligada simplesmente à cultura, ao caráter, à má vontade, mas ontológica, constitucional, inerente ao sistema motivacional do ser humano, sendo

uma das características profundas do homem desejar, ser confrontado com algo que vai além de sua limitação, de sua finitude, da ordem sensível ou intuitiva-emotiva. Esse anelo pelo Infinito, pelo Objeto abraça o nosso espírito, sem destruir, porém, o que há de finito e de limitado em nós. Daí a dialética presente em nosso ser entre o infinito a que tendemos com nossos ideais e o finito de nossa realidade. [...] Essa dialética é ontológica, é inerente ao homem, ao seu ser (RULLA, 1987, p. 177-8).

Assim, de um ponto de vista mais propriamente psicológico a dialética de base encontra seu fundamento e sua origem na natureza do ser humano chamado à autotranscendência e, portanto, no dizer de Lonergan (1975), na tensão entre o eu que transcende e o eu que é transcendido. Em termos mais técnicos, entre as estruturas do eu ideal, aquele em que o ser humano quer se transformar, e as estruturas do eu atual, aquele que de fato ele é. Dessa dialética estrutural derivam outras: entre consciente e inconsciente, entre necessidades e valores, entre autorrealização e autotranscendência, entre querer emotivo e querer racional.

Se existe uma dialética de base, a liberdade certamente será atingida, embora seja necessário esclarecer de que modo e até que ponto. Este esclarecimento se dará na apresentação da teoria que embasa esta pesquisa mais adiante. Aqui, do ponto de vista dos pressupostos antropológicos, faz-se necessário apenas esclarecer os termos do problema.

Não se entende liberdade aqui simplesmente como possibilidade psíquica de operar à vontade uma determinada escolha (fazer isto ou aquilo), mas como possibilidade de a pessoa realizar-se escolhendo aquilo que tem um significado de realização para a vida. No primeiro caso, segundo Rulla (1987), ter-se-ia um conceito puramente mecânico de liberdade que prescinde de qualquer atribuição de significado à realidade da vida. No segundo caso, o conceito de liberdade está ligado a um significado que se quer atribuir à própria existência e, portanto, à

possibilidade de realizar-se. Assim, entende-se liberdade aqui de acordo com o conceito em que os significados são derivados de valores objetivos transcendententes.

Tendo apresentado as premissas antropológicas básicas pode-se agora apresentar a teoria da “autotranscendência na consistência”, de Luigi Rulla, bem como as suas implicações para a formação sacerdotal.

**3 TEORIA DA “AUTOTRASCENDÊNCIA NA CONSISTÊNCIA”**

---

Acredita-se que não há nada mais prático do que uma boa teoria que seja suficientemente sólida para interpretar os eventos a serem observados e analisados e em seguida refletir apontando perspectivas para as possíveis dificuldades encontradas ao longo do percurso. Partindo desta premissa é que se quer aqui apresentar a teoria que fundamenta esta pesquisa.

Do ponto de vista da estrutura a personalidade pode ser considerada segundo o nível do eu ideal, que é consciente, e do eu atual que pode ser consciente ou inconsciente. Em outras palavras, ter-se-ia de um lado aquilo que a pessoa deseja ser ou tornar-se e, do outro, aquilo que realmente ela é, consciente ou não, e o modo como age habitualmente.

Os principais conteúdos desta estrutura são os valores, as atitudes e as necessidades. Os valores “são ideais duradouros e abstratos de uma pessoa” (RULLA, 1977, p. 42). Para a vida sacerdotal celibatária, por exemplo, a união com Deus e a imitação de Cristo e a castidade. As atitudes, assim como os valores, são tendências para a ação, porém mais específicas e mais numerosas que os valores e desenvolvem uma função expressiva em relação aos valores e servem de intermediários entre esses e o comportamento. Portanto, o eu ideal é constituído por um conjunto de valores e de atitudes próprias de cada pessoa.

O eu atual, além do comportamento habitual, compreende, sobretudo as necessidades, conscientes ou inconscientes, que são “tendências para a ação que derivam de um déficit do organismo ou de potencialidades naturais inerentes ao homem, que buscam expressão ou atualização” (RULLA, 1977, p. 33). Em outras palavras, as necessidades são predisposições para a ação que dependem da própria natureza orgânica, emotiva e espiritual da pessoa humana. A psicologia moderna estabelece uma série de aproximadamente vinte necessidades consideradas fundamentais relacionadas com os três níveis da vida psíquica, como a necessidade de dependência afetiva, a necessidade sexual, a necessidade de autonomia, de conhecimento etc. (NUTTIN, 1967). Tanto as necessidades quanto os valores se exprimem através de atitudes. A necessidade de agressividade, por exemplo, pode manifestar-se pela rejeição da autoridade, a dificuldade de colaborar, a tendência a criticar os outros, etc.

As atitudes, segundo Rulla (1977), por sua situação central são a base da personalidade e podem derivar dos valores e/ou das necessidades. Podem servir para satisfazer e exprimir estas necessidades ou, pelo contrário, para defender o eu

contra elas – quando, por exemplo, se desenvolvem atitudes de gentileza ou de deferência para defender-se contra uma profunda necessidade de agressão.

Entre as necessidades, algumas podem levar a atitudes que não estão em consonância com os valores vocacionais fundamentais. Assim, por exemplo, a agressividade, a dependência afetiva, a necessidade sexual podem ser chamadas de necessidades dissonantes com os ideais propostos para a vocação sacerdotal. Outras, ao contrário, são neutras ou consonantes, como a necessidade de superar obstáculos e dificuldades, a necessidade de ordem, de compreensão, etc. (RULLA, 1977).

Discernir as disposições do candidato para o celibato seria bastante fácil se as atitudes fossem somente a expressão dos valores do indivíduo. O simples desafio seria constatar a presença dos valores fundamentais para o celibato sacerdotal e verificar sua expressão no nível das atitudes e do comportamento e a formação limitar-se-ia a fazer compreender e aceitar estes valores e explicar seu significado coerente no plano das atitudes e ações.

Entretanto, de acordo com Rulla (1971), a presença do eu latente torna-se um fator complicador, pois as atitudes da pessoa não são só a expressão de seus valores, mas podem ser provenientes também das suas necessidades, conscientes ou inconscientes. De outra forma, pode-se dizer que o eu ideal pode ser, em certo sentido, projeção do eu latente. Por exemplo, o valor cristão do amor<sup>3</sup> pode ser expresso de diversas formas: serviço aos outros, respeito pela opinião dos outros etc. Porém, cada uma dessas expressões concretas ou atitudes pode ter uma motivação bem diversa daquela do amor.

O serviço aos outros pode ter como finalidade a satisfação de uma profunda necessidade de dependência afetiva e estar, portanto, em inteira oposição com o valor amor: dar para receber não seria mais a expressão de um amor altruísta.

Também o respeito pela opinião dos outros pode ser originado em um sentimento de inferioridade que impede o indivíduo de expressar-se livremente. Tais motivações poderiam facilmente escapar à consciência do indivíduo. Ele poderia certamente estar agindo de boa fé ao serviço dos outros, sem dar-se conta de que está procurando a si mesmo. Da mesma forma, poderia estar certo de estar demonstrando respeito pela opinião do outro ao enfrentar um diálogo em atitude de

---

<sup>3</sup> Amor é compreendido aqui no seu sentido etimológico, do grego (*charis*), no sentido mais elevado desta palavra: amor-doação-entrega; e no sentido teológico de virtude teologal.

deferência, mas, na realidade, não tem no fundo a coragem de afirmar suas próprias opiniões. Assim, pode-se dizer que

as consistências e as inconsistências podem ser consideradas como a situação em que uma pessoa é “motivada” por suas necessidades conscientes e/ou subconscientes ou em acordo (para a consistência) ou em desacordo (para a inconsistência) com os valores e comportamentos vocacionais objetivos (RULLA, 1977, p. 59).

No que diz respeito ao grau de consciência de um processo psíquico, Rulla (1971) distingue entre consciente e subconsciente e subdivide ainda este último em pré-consciente e inconsciente. O nível consciente expressa o campo normal de consciência, isto é, o dar-se conta (*awareness*) imanente nos atos de ver, ouvir, imaginar, ter intuições (*insights*) etc. O subconsciente compreende todo o campo da experiência psíquica que não está presente na consciência atual do indivíduo e, por sua vez, é formado pelo pré-consciente, que compreende as memórias que podem ser trazidas à consciência pelo uso de métodos racionais ordinários como a reflexão, o exame de consciência, a introspecção, a meditação etc., e pelo inconsciente, que compreende os conteúdos psíquicos que só podem ser trazidos à consciência por uma intervenção profissional (técnica), como, por exemplo, a psicoterapia.

Portanto, existe a possibilidade de inconsistências entre o eu ideal e o eu atual e estas inconsistências podem ser conscientes ou inconscientes.

Em termos mais filosóficos pode-se dizer com Rulla que “uma consistência é um estado de não-contradição dentro da pessoa, ao passo que uma inconsistência é um estado de contradição” (1987, p. 50).

Rulla (1971) apresenta dois tipos gerais de consistências e dois de inconsistências, a partir das possíveis relações entre os valores, as atitudes e as necessidades. As consistências podem ser do tipo psicológico e social.

De acordo com Rulla (1987), tem-se consistência social quando uma necessidade, consciente ou inconsciente, é compatível com os valores e também com as atitudes do indivíduo. A necessidade de ajudar aos outros, por exemplo, pode estar de acordo com uma atitude generosa, orientada para a realização do amor. Essa consistência é chamada de *social* porque o indivíduo está bem adaptado socialmente, ao contrário do que acontece no outro tipo de consistência.

Por outro lado, tem-se consistência psicológica quando uma necessidade é compatível com os valores, mas não com as atitudes do indivíduo. Retomando o

exemplo dado acima, a necessidade de ajudar aos outros pode estar de acordo com o valor do amor, porém, o indivíduo desenvolveu, consciente ou inconscientemente, atitudes contrárias, agressivas ou egoístas. Mesmo que socialmente mal-adaptado, ele é fundamentalmente, ou psicologicamente, consistente (RULLA, 1987).

Da mesma forma, Rulla (1987) destaca ainda que as inconsistências podem ser do tipo psicológica ou social. Tem-se uma inconsistência psicológica quando uma necessidade subconsciente é dissonante com os valores e atitudes. Por exemplo, alguém tem uma necessidade subconsciente de ser ajudado e de depender dos outros, mas essa necessidade é incompatível com suas atitudes, orientadas mais na direção oposta (ajudar os outros). Este indivíduo, aparentemente desinteressado, é psicologicamente inconsistente porque, apesar de manifestar uma tendência a ajudar os outros, no fundo tem uma necessidade de natureza defensiva, pelo fato de, em última análise, querer dar para receber.

Já a inconsistência social existe quando uma necessidade subconsciente é dissonante com os valores vocacionais, mas não com a atitude correspondente, pois esta obedece mais às necessidades que aos valores. Assim, uma necessidade de dependência afetiva pode criar atitudes não confortantes à vivência do celibato, como a procura constante de companhia, a rejeição da oração individual etc. Este indivíduo seria inconsistente não só psicologicamente, mas também socialmente (RULLA, 1987).

Outro aspecto importante a ser considerado desta teoria diz respeito à avaliação destas consistências e inconsistências, pois é necessário considerar também outros aspectos, de modo especial aquele já mencionado acima, ou seja, seu caráter consciente ou subconsciente e sua importância central. De acordo com Cencini (2007), uma decisão do indivíduo só será livre e será possível progresso no mesmo quando ele reconhece sua inconsistência. Portanto, a inconsistência inconsciente pode levar o indivíduo a simplesmente se adaptar de forma defensiva ao estado do celibato ou ao abandono do mesmo, caso as necessidades superem os valores (RULLA, 1971).

É necessário notar que inconsistência e consistência podem coexistir no mesmo indivíduo conforme as diversas necessidades e em diferentes graus de intensidade. Entretanto, é possível valorizar as forças dinâmicas e procurar o núcleo motivador central, ou seja, as motivações que influem, também inconscientemente, na entrada, no abandono ou no progresso da vida celibatária. Tal progresso ou

crescimento não é necessariamente contínuo ou linear, mas descontínuo ou em forma de espiral.

Neste sentido, a expressão “autotranscendência na consistência” (*self-transcendent consistency*) exprime e resume a teoria de Rulla (1971). A vocação sacerdotal-celibatária fundamenta-se na superação do eu, porque ela convida a conquistar os valores transcendentais que visam indiretamente a realização do eu. Tais valores que constituem o eu ideal do celibatário devem fundar-se no amor. Em outras palavras, a busca contínua da superação do eu atual constitui-se em caminho de realização do eu ideal através da internalização de valores transcendentais.

Neste contexto, autotranscendência pode ser compreendida como

a circunstância antropológica básica de que a condição humana implica sempre dirigir-se para além dela própria, a algo ou a alguém: a um sentido que aí se encontra. E somente na medida em que o ser humano assim se transcende, alcança a sua auto-realização: a serviço de uma obra, ou no amor a uma outra pessoa. Em outras palavras, o ser humano, é ser humano em sua totalidade somente quando fica totalmente absorvido por uma tarefa, ou se entrega a uma pessoa. E torna-se ele mesmo quando ele próprio deixa de se olhar e esquece de si (FRANKL, Apud LUKAS, 1990, 35-36).

Esta teoria corroborou para a elaboração e robustez do modelo apontado por Cencini (2007) como o mais adequado na atualidade para a formação sacerdotal que poder-se-ia chamar de modelo da integração. Outros cinco modelos formativos, que ocuparam o cenário formativo em concomitância ou sucedendo-se, podem ser apontados, a saber: modelo da perfeição, modelo da observância comum, modelo da autorrealização, modelo da autoaceitação e modelo do módulo único ou da não-integração.

O modelo da integração afetiva supõe a capacidade de internalizar os valores fundamentais para a vocação sacerdotal-celibatária e vivê-los. Entende-se aqui por integração afetiva aquilo que em geral se chama maturidade afetiva. Assim, seria maduro aquele que assume, num processo de vida livremente escolhido, todas as forças dinâmicas da sua personalidade, conscientes e inconscientes (dialética de base). Entretanto, a maturidade do celibatário, visto que é um homem cuja dimensão espiritual é de grande importância, passa necessariamente pela integração entre maturidade afetiva e maturidade espiritual. Dessa forma, a internalização dos valores é precisamente o processo de maturação que permite integrar dentro de um



sistema de motivações consistentes os novos valores vocacionais apresentados ao longo do processo formativo (RULLA, 1977).

Quando os valores são inconsistentes com as necessidades, e, portanto, não integrados dentro do sistema de motivações do indivíduo, tem-se então a possibilidade de uma ruptura (*split*) entre o eu ideal e o eu atual (RULLA, 1977). Neste caso, a adesão aos valores vocacionais será apenas exterior. Assim, o indivíduo pode até acreditar que tenha passado por um processo de crescimento e amadurecimento. Mas, na verdade o que se tem neste caso é um pseudo-crescimento com clara possibilidade de ruptura, pelo fato de resultar ou de uma complacência puramente exterior ou de uma identificação com a instituição.

Ter-se-ia, segundo Rulla (1977) complacência puramente exterior se o indivíduo aceita a influência da instituição, do superior ou do grupo, não por convicção interna, mas para obter uma recompensa como a ordenação sacerdotal ou para evitar uma punição. Identificação com a instituição seria, por exemplo, se o indivíduo, por causa de sua insegurança, procurar reforçar a sua vacilante identidade, apoiando-a numa outra pessoa ou num grupo; aceita, portanto, as normas e valores do grupo pela gratificação que lhe confere a relação estabelecida com ele.

O termo *internalização*, fundamental neste contexto, foi emprestado do psicólogo social Kelman (1961) que em um estudo sobre a mudança das atitudes identificou e confirmou empiricamente a validade de três mecanismos: complacência, identificação e internalização. A complacência seria apenas uma questão de conformidade externa, aceitando a influência do ambiente externo na esperança de receber alguma recompensa ou evitar a punição. Na identificação a pessoa não somente se conforma, mas se sente subjetivamente convencida desta conformação. Entretanto, esta convicção não é independente da causa externa e a pessoa não teria realmente assimilado o conteúdo do valor em si. Já a internalização acontece quando uma nova atitude é adotada porque está de acordo com o próprio sistema de valores. Neste caso, os incentivos externos não têm muito peso, pois a própria pessoa está convencida da importância do próprio conteúdo.

Assim, somente a capacidade de internalizar os valores permite uma decisão vocacional realmente livre e independente das pressões da família, do grupo, da instituição ou das necessidades inconscientes do próprio indivíduo. A internalização supõe, portanto, que o indivíduo aceite os valores vocacionais que lhe

são apresentados pelo seu valor intrínseco e sua consonância com eles e o seu próprio ideal consistente. Essa capacidade é, assim, diretamente proporcional ao grau de consistência da personalidade (RULLA, 1985).

Partindo do exposto até então, pode-se concluir que uma formação que se limite a apresentar os valores religiosos por meio de palestras, retiros etc., pressupõe a presença da capacidade de internalizar e não pode aumentá-la naqueles que não a possuem. Assim se compreende o fenômeno bastante comum da mudança entusiasmada nos primeiros anos de formação, seguida de uma recaída, muitas vezes dolorosa. É aquilo que o senso comum denomina “fogo de palha”. A explicação é que o crescimento constatado era, sobretudo, em nível de comportamento externo ou mesmo de ideal consciente, mas não chegava às verdadeiras forças de motivação da personalidade.

Até algum tempo o papel da Psicologia na formação para o sacerdócio estava restrito a duas funções, a saber, seletiva e terapêutica (CENCINI, 1997a). A partir do acima exposto, observa-se que este campo de atuação da Psicologia se alargou e deve cada vez mais ocupar seu devido lugar desenvolvendo também as funções pedagógica, preventiva e integrativa. Portanto, a contribuição da Psicologia nesta área deve buscar, antes de tudo, desenvolver nos candidatos ao sacerdócio e, por consequência, candidatos à vida celibatária, a capacidade de internalizar os valores e as atitudes vocacionais.

Se com o auxílio da Psicologia do profundo é possível descobrir e intervir terapêuticamente ainda no início do processo formativo nas fontes das dificuldades futuras que o indivíduo enfrentará, porque esperar que tais dificuldades se desenvolvam de forma muitas vezes irreversível? Portanto, uma intervenção ainda nos primeiros anos de formação permitiria ao indivíduo reconhecer em si e superar as inconsistências que impedem sua integração afetiva e espiritual.

Naturalmente faz-se necessário colher de forma mais prática as implicações de todo este arcabouço teórico na práxis formativa. Com este intuito é que, conforme indicado acima, apresentar-se-á a seguir diversos modelos formativos que ocuparam, e/ou ainda ocupam, o cenário da formação sacerdotal nos últimos tempos para chegar naquele que naturalmente parece comportar em si a teoria da “autotranscendência na consistência”.



Antes de iniciar a descrição, ao menos em seus aspectos essenciais, dos diversos modelos formativos identificáveis no âmbito da formação sacerdotal nas últimas décadas, é importante compreender o que se entende por *modelo formativo*.

O modelo formativo, de acordo com Prelezzi (1977), é um conjunto teórico-prático que se inspira em um ideal antropológico e vocacional, em um modo de entender o ser humano e a vocação cristã, neste caso a vocação específica ao sacerdócio católico. Além disso, este conjunto teórico-prático visa a um objetivo final e a objetivos intermediários intimamente correspondentes àquele ideal, adotando estratégias pedagógicas particulares, com instrumentos apropriados, em função dos objetivos a serem alcançados e indicando sinais pessoais e comportamentais que permitem avaliar a consecução do objetivo.

De forma sucinta, substancialmente, podem ser elencados cinco modelos formativos. Eles serão aqui apresentados na ordem em que surgiram no cenário da realidade da formação, pelo menos nas últimas décadas, a partir do Concílio Vaticano II: o modelo da perfeição, o modelo da observância comum, o modelo da autorrealização, o modelo da autoaceitação e, finalmente, o modelo do módulo único ou da não-integração.

Por fim, será melhor explicitado o modelo da integração, por ser o que parece melhor se adequar à proposta teórica da “autotranscendência na consistência”.

#### **4.1 O modelo da perfeição**

O modelo da perfeição vem de tempos antigos e ainda não foi totalmente abandonado nos ambientes formativos tendo passado por revisões e adaptações preservando o seu objetivo central.

Cencini (1994) sugere a representação deste modelo como uma flecha lançada em um alvo preciso, no caso a perfeição, excluindo assim todo o resto. Partindo desta representação esse mesmo autor denomina este modelo também como canalização e exclusão.

Este modelo formativo tem como estratégia que as energias instintivas do ser humano sejam assumidas “somente na medida em que auxiliem um projeto elaborado pela razão” (CENCINI, 2007, p. 22) correndo o risco de excluir ou negar

algumas dimensões importantes – por exemplo, a da sexualidade – que segundo o crivo deste modelo não entrariam naquilo que postula como perfeição.

Tal proposta traz em seu bojo uma preocupação bastante teleológica descuidando, porém, da preocupação metodológica. Em outras palavras, aponta se o objetivo final (perfeição) sem apontar métodos que considere o sujeito real com suas ambiguidades, ou sua dialética de base, dando-lhe suporte psíquico para lidar com sua energia pulsional. Assim, esta energia deixa de ser uma força a ser utilizada na vivência do ideal do indivíduo transformando-se num adversário a ser combatido. Dessa forma o indivíduo não é ajudado num sincero conhecimento de si mesmo e na autoaceitação tornando-se pouco livre consigo mesmo e com os outros.

O resultado de uma formação nestes moldes, segundo Cencini (1994), diante da tensão vivida pelo indivíduo seria entregar-se ao extremo oposto da perfeição ou à mediocridade, uma vez que o indivíduo experimentaria na prática não ser possível uma existência pautada pela perfeição, simplesmente negando energias ou forças importantes na vivência do celibato sacerdotal. E, certamente uma vida vivida sem paixões será igualmente uma vida sem paixão.

#### **4.2 O modelo da observância comum**

O segundo modelo formativo é o da observância comum que surgiu como variação do anterior. Entretanto, enquanto aquele acentuava o empenho do indivíduo na tensão para a perfeição individual, este destaca a dimensão coletiva da mesma tensão.

Neste modelo, segundo Cencini (2007), a dimensão relacional e a relação correta entre identidade e pertença a determinado grupo recebem significativo destaque. Assim, a novidade aqui é o deslocamento do conceito de *perfeição* do âmbito individual para o interpessoal e comunitário referindo-se ao mesmo grupo e personificando-o.

As mesmas dificuldades já apontadas em relação ao modelo anterior podem ser verificadas neste último, com o acréscimo de que normas exteriores são bastante enfatizadas aqui, correndo-se o risco de descuidar a devida atenção àquilo que cada indivíduo traz como conflito pessoal, massificando e ignorando cada pessoa com sua história de vida, sufocando-se não só a própria individualidade

como também a criatividade e originalidade, sem a devida atenção à formação para a liberdade e responsabilidade de consciência.

### 4.3 O modelo da autorrealização

O modelo formativo da autorrealização surge no cenário histórico como reação aos dois anteriores partindo, segundo Cencini (2007), de uma nova importância atribuída ao próprio eu e da forma de conceber a própria identidade fundamentando-a na realização das próprias capacidades como condição e garantia da autoestima e do próprio bem-estar, nos níveis físico, psíquico e moral.

Se os dois modelos anteriores tinham como escopo a perfeição do próprio eu, quer em nível individual (modelo da perfeição), quer coletivo (modelo da observância comum), tendo uma referência sobretudo espiritual, este último dá a devida atenção ao âmbito psicológico da formação. Entretanto, os três modelos acabam se encontrando em um ponto: a centralidade no próprio eu, o voltar-se sobre si mesmo.

Portanto, numa rápida comparação destes três primeiros modelos formativos, pode-se perceber uma mudança de conteúdos daqueles em relação a este último, mas no fundo o dinamismo intrapsíquico permanece o mesmo. Por outro lado, é inegável a recuperação da centralidade do sujeito diante daquela concepção massivo-passiva e homogeneizante do modelo da observância comum. Poder-se-ia apontar ainda como mérito deste último modelo a abertura dos âmbitos formativos para as ciências humanas quando buscou dar maior atenção ao caminho real do indivíduo no confronto com sua história e com o seu mundo interior, consciente e inconsciente.

Entretanto, Cencini (2007) aponta também alguns riscos que se corre com a adoção deste último modelo formativo. O primeiro deles é uma escolha vocacional sujeita aos próprios talentos, e uma liberdade limitada sempre pelos dons pessoais, quando a vocação sacerdotal, é um chamado que exige sempre uma liberdade em arriscar, tentar coisas novas, apontar para o alto, *pro-jetar*<sup>4</sup> alguma coisa confiando em um outro (ou: em um Outro). Dessa forma, o talento que garantiria, segundo a

---

<sup>4</sup> É interessante notar que projetar (do latim *proicio*) significa, etimologicamente, “atirar-se para além de si” (*pro-jetar-se*), ou, então, programar para o próprio futuro alguma coisa que vá pelo menos um pouquinho além das próprias realizações. Se há somente a repetição de si e das próprias capacidades, então não há verdadeiro *pro-jetar-se*.

concepção deste modelo, a própria realização, acaba por tornar-se, paradoxalmente, um limite a ela, alguma coisa que a inibe nas suas possibilidades de desenvolvimento, enquanto o indivíduo que queria autorrealizar-se se condena a autorrepetir-se em uma espécie de clonagem tornando a vida enfadonha.

Outro risco que correm aqueles formados para a autorrealização é de, sem perceber tornarem-se dependentes da função que desempenham e do contexto onde podem manifestar seus talentos, de tal forma que, privados da função ou deste contexto não encontrariam mais a si mesmos, sentindo-se uma nulidade (RULLA, 1977). Como consequência, pessoas formadas neste modelo tornam-se irremovíveis de uma determinada atividade e de um determinado lugar, embora as circunstâncias normais da vida ou o plano de valores livremente escolhido lhe pedissem alguma coisa diferente, outra atividade ou serviço. Falta, desta forma, a liberdade interior graças à qual poder-se-ia descobrir capaz e dotado em outros setores, abrindo-se a novas e inéditas perspectivas. Ao contrário, quando é a função ou a atividade profissional que dá identidade, torna-se cedo ou tarde um simples cumpridor de tarefas, pouco criativo e ainda menos livre.

Poder-se-ia ainda destacar como possível problema deste modelo formativo o risco de ao procurar a própria realização não chegar a qualquer realização e acabar por produzir a sensação contrária, a de não poder, nunca, adquirir a certeza definitiva da própria positividade. Assim, a tensão pela própria autorrealização pode produzir um sentimento e até um complexo de inferioridade, mesmo no caso de resultados positivos e sucessos, de promoções e títulos, como se não bastassem nunca para satisfazer a necessidade, como se fossem sempre alguma coisa de inseguro e não definitivo (SZENTMÁRTONI, 2005).

Certamente o ser humano dificilmente satisfará sua necessidade de estima fazendo dela um escopo imediato e prioritário do próprio agir, ou iludindo-se que do exterior, dos resultados de seus serviços ou das promoções recebidas possa vir a solução de um problema interno, como o da identidade e da própria realização. Ao contrário, a perspectiva psicológica da “autotranscendência na consistência” sugere que a autoestima pode ser somente a consequência não diretamente procurada de uma tensão transcendente de vida, ou de uma projeção constante para a superação de si. É como dizer que quem busca muito a si mesmo não se encontrará nunca.

O modelo da autorrealização, segundo Cencini (2007), talvez seja o modelo mais proposto e praticado, mesmo se não em termos explícitos e de modo

consciente, sobretudo de suas contradições. Cencini destaca ainda que “este modelo possui, hoje, um notável poder de atração sedutora, sustentado e promovido como é por uma cultura que impele cada vez mais no sentido do subjetivismo solipsista” (2007, p. 68), um pouco como Narciso, perdidamente enamorado de si, perdidamente em busca do próprio rosto.

#### **4.4 Modelo da autoaceitação**

Um modelo imediatamente mais objetivo e realista, em comparação aos dois modelos precedentes, se considerar o mundo interior e intrapsíquico é aquele constituído pelo chamado modelo da autoaceitação. Segundo Cencini (2007) o termo vem do âmbito psicológico e psicoterapêutico, particularmente da área da psicologia humanista, e salienta a importância de se examinar com olhar benevolente, sem a auto-condenação do modelo da perfeição, que lentamente conduz a uma baixa autoestima ou diretamente à recusa de si mesmo, nem o frenesi narcisista do modelo da autorrealização, que acaba por ser desviante no que diz respeito ao ideal sacerdotal-religioso. Mas a lógica de fundo é ainda e sempre aquela do eu que fica dentro do seu mundo, do “auto”.

Mais particularmente de acordo com tal modelo a própria realidade interior (o eu atual) deve antes de tudo ser reconhecida, e portanto, identificada sobretudo no seu componente negativo, o que imediatamente não está de acordo com o correspondente eu ideal. Reconhecê-lo quer dizer dar-lhe um nome preciso, entender onde se é particularmente fraco, identificar as áreas das próprias escravidões e vulnerabilidades.

Por tal motivo é evidente a importância desta fase em um caminho autenticamente educativo, onde a primeira coisa a fazer é, de fato, conhecer as inconsistências, em nível consciente e inconsciente, e onde então se deve trabalhar, e não se limitar a “excomungar” e pretender destruir. Óbvio que quanto mais precisa é a identificação das próprias fraquezas, mais eficaz poderá, pois, ser o trabalho de purificação (CENCINI, 2007). É para este ponto que deveria saltar a segunda fase, a da verdadeira e real aceitação.

Cencini (2007) destaca ainda que o modelo da autoaceitação sublinha a exigência de reconhecer nos próprios limites o sinal do limite existencial, da própria



criaturalidade, algo que é destinado a permanecer para sempre e que não teria sentido de ser combatido com o intento e a certeza de ser erradicado.

Mas tal modelo também esconde um risco, fundamentalmente ao fechamento do eu dentro de si e a uma leitura somente imanente da própria realidade: corre-se o risco de a aceitação de si terminar provocando um tipo de consentimento tácito e prático à própria negatividade, como uma autoabsolvição sempre mais pacífica e tranquila, ou aquilo que, segundo Cencini (2007), a Psicologia moderna chama de situação de *egosintonia*, ou seja, de progressiva autojustificação da própria situação, com o perigo de perder a consciência da real necessidade de mudança e transformação do próprio eu caindo em um comodismo.

Efeito nefasto de tal situação seria juntamente com o comportamento *egosintônico* nos confrontos das próprias fraquezas, a perda também da motivação a mudar, com conseqüente situação de beco-sem-saída, de imobilidade em nível psíquico e espiritual. Afinal, para que mudar, de fato, se o objetivo, mais ou menos implicitamente aceito, é a autoaceitação, que é muito mais simples e fácil, e que leva a dizer e repetir que o máximo da vida é “ser você mesmo”?

Outra conseqüência evidenciada por Cencini (2007) dentro deste modelo pode ser a mediocridade. O modelo da autoaceitação acalma e tranquiliza, não provoca nem põe salutarmente em crise; e se torna ponto de chegada ou modelo formativo implícito, na prática fecha qualquer que seja o caminho adiante, coloca a pessoa em condição de se sentir satisfeita com aquilo que é e com o ponto a que chegou, iludindo-a de ser “si mesma” e a convencendo de que mais que isso não pode, antes, a faz entender que se esforçar poderia antes fazer mal à saúde psíquica e resultar numa falsidade.

É importante recordar que ainda hoje a aceitação de si mesmo é proposta e indicada, como a solução de tantos problemas, como ponto conclusivo de chegada, parecendo mais uma descoberta inovadora e estratégica. É importante saber distinguir que no caminho da formação a aceitação autêntica de si mesmo é somente uma etapa que dá coragem para mudar e para prosseguir no caminho, existindo em função do crescimento, não da estaticidade imóvel e passiva.

Então, se o modelo da perfeição privilegia o eu ideal com o rigor de seus objetivos, enquanto o modelo do autorrealização reduz tudo à medida dos dotes e qualidades pessoais do sujeito, o artífice de si mesmo, o modelo da autoaceitação parece enfatizar extremamente (e reassegurar) o eu atual sem nenhuma tensão de

crescimento e mudança, e mostra, assim, toda a sua insuficiência e ambivalência sob o plano formativo.

#### **4.5 O modelo do módulo único**

O modelo do módulo único é assim denominado porque existe nos últimos tempos uma estranha tendência de, no campo formativo, privilegiar um aspecto ou uma dimensão ou um nível da mesma formação, excluindo ou menosprezando os outros aspectos.

O aspecto escolhido e destacado é colocado como centro da formação não somente no plano teórico, mas também no plano prático dos percursos pedagógicos, deixando os outros de lado. Segundo Cencini (2007) acontecem assim os conseqüentes unilateralismos (os famosos “ismos”) que além de serem visões redutivas do ser humano, causam prejuízo à formação, sobretudo porque não respeitam o princípio da totalidade e da integração das várias dimensões formativas.

Como consequência, a atenção de quem opta por um tal modelo tende a se concentrar sobre os elementos comportamentais que estão em relação com aquele aspecto e a ser complacente e nada exigente nos outros aspectos carentes do caminho formativo. Por isso, por exemplo, um candidato poderá ter sérios problemas de relacionamento, mas como é inteligente, aquele problema pode ser descuidado se a dimensão enfatizada for a intelectual.

Os módulos mais comuns de unilateralismos na formação sacerdotal, segundo Cencini (2007) são o espiritualismo, o voluntarismo (moralismo), pietismo, liturgismo, intelectualismo, psicologismo, experiencialismo e subjetivismo.

Assim, a pessoa que sai desse tipo de formação realmente é como um indivíduo enrijecido e deforme, com uma parte superdesenvolvida e outra (ou outras) subdesenvolvida.

#### **4.6 Modelo da integração**

Certamente uma verdadeira e necessária superação dos modelos acima apresentados, é constituído pela idéia da integração.

Segundo Cencini (2002), por um lado tal conceito exprime o ulterior progresso das ciências humanas e da psicoterapia, em particular, que descobre

sempre mais a função somente instrumental e não final da aceitação de si. Por outro lado, manifesta também a sempre melhor aliança entre estas ciências e as disciplinas clássicas da formação, sendo tal idéia teológica e psicológica ao mesmo tempo.

Uma imagem que poderia ajudar a traduzir a idéia de integração, de acordo com Cencini (2007), é a de um círculo ou de um movimento concêntrico que engloba e integra o real em torno de um ponto central. A estratégia, assim, da integração percorre outro caminho em relação ao modelo da perfeição, e vai ao mesmo tempo bem além do objetivo seja da autorrealização ou da autoaceitação: é a estratégia da recapitulação, que implica na presença de um centro capaz de recolher em torno de si a realidade circunstante, atraindo e dando sentido, purificando e enriquecendo, dando nova orientação e a valorizando ao máximo. Assim, integrar é fenômeno complexo que comporta certa variedade de operações: completar e dar cumprimento, atrair, aperfeiçoar, criar unidade em torno de um núcleo, reunir ou agrupar, corrigir e reorientar, mas também iluminar, significar, vitalizar, aquecer, reforçar, cicatrizar.

No caso de uma pessoa em formação, segundo Cencini (2007), tal núcleo central busca assumir toda a complexidade do *logos*, do *eros* e do *pathos*. A pessoa que caminha para a integração busca recapitular, partindo para um centro vivo, para uma intuição de busca, para um valor – em última análise – no qual reconhece o seu eu e aquilo que é chamada a ser, todas as outras forças da passionalidade humana. Não parte com a idéia de abolir nada da própria humanidade, mas se propõe a fazer girar todos os impulsos da vida em torno deste centro vivo como satélites ao redor de um planeta.

O seu esforço, e se trata de esforço naturalmente, e a renúncia que implica, está voltado para equilibrar em si estes impulsos e reorientá-los, dosando-os sempre em vista do objetivo central e final, excluindo progressivamente desse centro aquilo que não está em conformidade com tal objetivo. Não tem medo preconceituoso das paixões, as enfrenta, ou aprende a afrontá-las, com naturalidade, se possível, como parte da sua natureza. É como se ele trabalhasse sob duas frentes, no centro e na periferia: no centro para encontrar sempre a própria identidade naquele ponto vital que tem o poder de atrair e dar significado a tudo; na periferia para aproximar sempre mais todo fragmento do seu ser e do seu viver deste centro vital (SZENTMÁRTONI, 2005).

Ele, então, não presume cancelar nada de si, nem se ilude de poder fazê-lo; antes, tem motivo para esperar que, na volta da negatividade, então acolhida e provocada, confrontada e filtrada, esta perca a sua força e se comporte como uma fera domesticada.

Por outro lado sabe verdadeiramente que não pode deixar as coisas como estão, contentando-se em autoaceitar-se e conviver com seus males. Ele trabalha sobre esses, em duas fases, uma negativa e de purificação; outra positiva e de descoberta do sentido profundo (CENCINI, 1994). A primeira fase, a negativa, implica a fadiga da renúncia, do saber dizer não a certas pretensões instintivas. O sujeito deve aprender a combatê-las, porque sente estar de relações rompidas com a própria identidade e verdade interior, com aquilo que quer realizar e se tornar, sente que são alheias ao *ego* e não *egosintônicas*, sofrendo e fazendo de tudo para manter sob controle e não ser delas dependente. Em uma palavra, não se reconhece nelas. Ao mesmo tempo, ou em uma segunda fase, a positiva, colhe neste combate um sentido fundamental da vida e do seu caminho formativo. Verdadeiramente, se serve delas para reconhecer a própria pobreza e limitação, para não se considerar melhor que ninguém e saber se compadecer das enfermidades alheias, para não se levar exageradamente a sério e se libertar das manias narcisísticas.

E se, não obstante os seus esforços, encontra e reconhece ainda dentro de si a raiz do seu mal, não somente aceita a sua impotência, mas reconhece-se a caminho. A sua atitude, de fato, não é a aceitação passiva e cômoda de quem não conhece uma tensão interior e está tranquilo na sua mediocridade, nem a raiva narcisística de quem se descobre débil e pobre, mas é a experiência grata e intensa de quem lutou, sobretudo contra o seu egocentrismo e progressivamente se libertou dos seus sonhos (auto)perfeccionistas, dando sempre mais espaço livre, segundo a concepção cristã, para o transcendente (CENCINI, 2007).

A energia aceita e progressivamente liberada reforça o pólo positivo, objeto da intencionalidade consciente. É um movimento duplo: do centro para a periferia e da periferia ao centro. Graças a este recíproco dinamismo a ancoragem ao valor final e transcendente torna o sujeito livre para acolher as outras dimensões do seu ser, a vitalidade que recebe se torna meio e instrumento para viver mais intensamente a paixão central da sua vida.

O resultado, segundo Cencini (2007), é o perfil de um ser humano integrado, senhor das suas energias porque aprendeu com muito esforço tê-las todas, de algum modo, sob controle; capaz de ternura e de gestos profundamente humanos porque não está enrijecido pela racionalidade e pelo controle, nem está voltado para os sutis narcisismos e para aquelas presunções de suficiência perfeccionista que enrijecem tudo aquilo que é emotivo; capaz de desejar o bem e de se deixar atrair por ele, porque não matou os seus desejos e a sua capacidade de querer o bem, até mesmo pelo medo de não saber mais suficientemente controlar a parte inferior de si; livre para dar e receber, para amar e ser amado, para escolher e renunciar.

Por chegar a esta integração, que não é dada como dom a ninguém, nem é fruto de uma síntese simplesmente teórica, necessita saber reconhecer e experimentar os anjos e os demônios que convivem na própria vida. Afinal, é a sombra que dá profundidade ao quadro.

Assim, a integração é o fruto de avanços e retiradas, de ascese e de quedas, de renúncias e resgates, até o ponto de cristalizar-se em um centro forte que tudo atrai e harmoniza.

**5 OBJETIVOS DA PESQUISA**

---

### **5.1 Objetivo geral**

O objetivo principal desta pesquisa é descrever o modelo formativo para a vivência do celibato de um seminário de Mato Grosso, buscando identificar se este modelo formativo tem contribuído para a “autotranscendência na consistência” dos candidatos.

### **5.2 Objetivos específicos**

1. Aprofundar o conhecimento da teoria da “autotranscendência na consistência” da pesquisa de Rulla (1971).
2. Observar se tem havido uma real busca da “autotranscendência na consistência” por parte dos candidatos ao sacerdócio católico do seminário pesquisado.
3. Identificar quais são as motivações da escolha vocacional dos candidatos ao sacerdócio católico do seminário pesquisado.





O objeto desta pesquisa é o pensamento de Rulla (1971), principalmente no que se refere à teoria da “autotranscendência na consistência”.

A seguir apresentar-se-á a metodologia e os procedimentos adotados na abordagem do objeto acima determinado.

## **6.1 Método**

O método usado nesta pesquisa é o qualitativo, não tendo, assim, a intenção de quantificar os eventos relativos aos participantes da pesquisa e ao objeto de estudo, mas buscando essencialmente “descrever e esclarecer a experiência subjetiva” (SCILLIGO; SCHIETROMA, 2005, p. 215) obtendo assim dados descritivos mediante contato direto e interativo do pesquisador com os participantes da pesquisa, procurando a essência do atual modelo formativo humano-afetivo, segundo a perspectiva dos participantes da realidade estudada e, a partir destes dados e à luz da teoria da “autotranscendência na consistência”, propor uma interpretação do fenômeno estudado.

Entretanto, diante da formação do pesquisador e da própria realidade pesquisada, é impossível não lançar mão igualmente de elementos que permitam a interdisciplinaridade da Psicologia com a Teologia e a Filosofia. Em outras palavras, o pesquisador provém de uma formação humana e acadêmica filosófico-teológica e a realidade pesquisada envolve igualmente estes dois campos do saber. Portanto, a pretensão de ignorar este dado ao longo desta pesquisa, mesmo que de cunho eminentemente psicossocial, seria ingenuidade e correr-se-ia o risco de empreender uma leitura superficial e/ou distorcida da realidade pesquisada.

Além disso, percebe-se uma abertura cada vez maior da própria Psicologia em dialogar com outros campos do saber e o reconhecimento de que este diálogo pode ser fecundo para a própria Psicologia. É bem verdade que, por outro lado, se este diálogo e intercâmbio de conhecimentos não forem bem costurados metodologicamente corre-se, entre tantos outros, o risco de comprometer a autonomia de uma das partes.

Outro motivo que levou o pesquisador a considerar estes aspectos interdisciplinares foi o fato de a teoria da “autotranscendência na consistência”, proposta como objeto desta pesquisa, ter como base uma antropologia psicológica

com conteúdo filosófico-teológico e se colocar na psicologia da personalidade chamada dinâmica e estrutural (RULLA, 1987). A dinâmica pressupõe a existência de diversos níveis na vida psíquica, enquanto a estrutural se refere aos diversos conteúdos do eu.

Concretamente, do ponto de vista teórico-metodológico, com Moretto (2007) compreende-se aqui interdisciplinaridade como a atividade que permite recolher, de diversos pontos de vista, num quadro sintético e convergente, as informações sobre a realidade específica a ser considerada, objetivando chegar a uma visão mais completa e integrada dos elementos essenciais dela para que – neste caso – no modelo formativo adotado não seja desconsiderado nenhum destes elementos. Essa visão, por um lado supera as contribuições de cada um dos campos do saber que concorreram para formulá-la e, por outro, expressa suas perspectivas ou categorias comuns.

Como naturalmente se pode perceber, partindo desta tentativa de definição descritiva, trata-se de uma operação não simples, mas complexa, mas nem por isso menos necessária e indispensável.

Portanto, o método interdisciplinar que se propõe neste estudo não é o resultado de uma colagem mais ou menos completa e concorde dos vários autores de Teologia, Filosofia e Psicologia, contentando-se simplesmente em colocar teorias e escolas ou métodos e disciplinas lado a lado, e acabando por confundir a riqueza ou inteireza das informações com a interdisciplinaridade.

De forma ainda mais sutil, não é suficiente adotar um método eclético, como faz quem reúne, a partir de fontes distantes e epistemologicamente diferentes entre si, elementos aparentemente integráveis, mas que na realidade pertencem a esquemas de pensamento não só independentes, mas também discordantes entre si. Não levar em conta isso poderia levar a conclusões confusas e contraditórias e seria a negação do método interdisciplinar.

Fazer interdisciplinaridade, então, não significa amontoar noções ou esgotar um determinado assunto e tudo aquilo que se pode falar em torno dele, mas adotar uma precisa formalidade tanto no levantamento de dados, como depois, na interpretação destes dados. Em outras palavras, segundo Rulla (1987), é o objeto formal, não – ou não somente – o material, que qualifica um método como interdisciplinar. E, esta formalidade interdisciplinar é dada, fundamentalmente, pela busca e descoberta de um ponto de encontro, como base comum de partida e

também como objetivo final, entre os diversos campos do saber em questão – neste caso, entre Teologia, Filosofia e Psicologia.

Do ponto de vista do conteúdo esta base de partida comum encontra-se amplamente descrita na parte teórica deste trabalho, quanto se discutiu as premissas antropológicas, especificamente na relação de elementos arquitetônicos e elementos hermenêuticos.

## **6.2 Participantes da pesquisa**

Os participantes desta pesquisa foram três jovens, do sexo masculino, candidatos ao sacerdócio católico, que vivem em sistema de internato em um seminário de Mato Grosso, da faixa-etária de 23 a 30 anos que estão cursando os últimos anos da faculdade de Teologia e três formadores do mesmo seminário.

A escolha dos participantes da pesquisa foi unicamente do pesquisador. Inicialmente foram contatados seis formandos: três dos dois primeiros anos e três dos dois últimos anos do período formativo, que engloba dois anos do curso eclesiástico de Filosofia e quatro anos da faculdade de Teologia. O pesquisador procurou também na sua escolha optar por formandos com os quais tinha o menor contato possível para não se deixar influenciar pelo relacionamento e prévio conhecimento que tinha de alguns formandos.

Os três formandos, cujas entrevistas foram contempladas neste estudo, são dos dois últimos anos formativos, visto que os dados que surgiram ao longo das entrevistas destes se mostraram mais significativos para o propósito deste estudo, proporcionando assim uma leitura mais próxima da formação que receberam no que tange ao modelo formativo, especificamente na dimensão humano-afetiva em vista da vivência do celibato sacerdotal. Ao longo da apresentação e interpretação dos dados, estes três participantes serão denominados de P1, P2 e P3.

Os três formadores são dois padres, residentes na casa de formação, e um psicólogo que frequenta duas vezes por semana o seminário para atendimento dos candidatos. Estes participantes serão denominados como F1, F2 e F3.

É interessante ressaltar ainda que no estado de Mato Grosso existem mais de dez casas de formação sacerdotal e cada uma destas casas tem seus próprios formadores, inclusive com assistência de psicólogos diversificados, o que demonstra um salutar interesse dos seminários na atualidade por este campo do saber. Além

disso, este dado contribui para a garantia do sigilo também dos formadores participantes da pesquisa.

### **6.3 Aspectos éticos da pesquisa**

Para se realizar uma pesquisa que envolva seres humanos, é de fundamental importância respeitar as regras que são impostas para que se tenha um resultado com ética e de forma legal perante alguns órgãos.

Assim, para a realização e viabilização desta pesquisa, foram seguidas as recomendações do Conselho Federal de Psicologia (CFP), por meio da Resolução n. 16, de 20 de dezembro de 2000, através das normas para pesquisas com seres humanos na área de Psicologia.

Foram igualmente seguidas as normas estabelecidas na Resolução n. 196, de 10 de outubro de 1996, tratando-se de investigação não invasiva e que não envolve qualquer tipo de manipulação que pudesse desrespeitar a ética em pesquisa.

Além disso, foi entregue e explicado a cada participante, individualmente, o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido consentindo sua participação (APÊNDICE A), assegurando a cada um o sigilo relativo à sua participação e a liberdade de desistir em qualquer tempo, sem necessidade de maiores justificativas e qualquer tipo de prejuízo para o mesmo.

Durante a realização desta pesquisa não houve, por parte do pesquisador, em qualquer momento, interferências nos hábitos, costumes ou normas da instituição pesquisada.

Por fim, o projeto de pesquisa foi encaminhado ao Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Católica Dom Bosco (UCDB), para deliberação antes da realização da pesquisa, ficando sujeito às normas impostas por este órgão, cujo parecer encontra-se anexo a este trabalho.

### **6.4 Procedimentos**

Como procedimento inicial, estabeleceu-se contato com o reitor do seminário expondo ao mesmo a intenção e o objetivo da pesquisa e solicitando uma autorização para a realização desta naquele local. O reitor mostrou-se favorável e

prontamente concedeu a solicitada autorização colocando-se à inteira disposição do pesquisador naquilo que fosse necessário da parte da instituição para a realização da pesquisa.

Após a obtenção da autorização por parte do Comitê de Ética em Pesquisa, entrou-se em contato direto e individual com os participantes escolhidos pelo pesquisador para a apresentação dos objetivos e procedimentos da pesquisa juntamente com o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para a assinatura do mesmo por parte de cada participante.

Conforme mencionado acima, foram contatados seis formandos para que participassem das entrevistas, entretanto apenas as entrevistas dos três que demonstraram maior significância para os objetivos da pesquisa foram consideradas na prática. Quanto aos formadores, foram contatados três: dois padres que residem na casa de formação e um psicólogo que frequenta a casa duas vezes por semana para atendimento dos candidatos.

Houve pronta adesão por parte dos formandos e formadores convidados a participar da pesquisa, sem qualquer dificuldade prévia, o que constituiu surpresa para o pesquisador, visto que a pesquisa, de alguma forma estaria avaliando a instituição. Talvez isto se explica pelo desejo de crescimento e amadurecimento percebido por parte dos formadores e formandos ao longo das entrevistas.

Para o levantamento dos dados foi utilizado como instrumento entrevistas individuais com um roteiro flexível e semi-aberto aos diferentes modos de reação dos entrevistados, perseguindo desta forma o triplo objetivo proposto por Minayo (1998) para este instrumento, a saber: descrever o caso individual, compreender de forma profunda aquilo que é específico do grupo e comparar os diversos casos, sempre atento ao modelo subjacente à formação oferecida pela instituição aos formandos (APÊNDICE B). É importante ressaltar ainda que as entrevistas com os formadores foram adaptadas à sua função (APÊNDICE C).

Faz-se necessário ainda dizer que de tal forma o pesquisador buscou ser discreto na realização das entrevistas e contatos com os participantes, sejam eles formandos ou formadores, que nem mesmo entre eles se sabia da participação na pesquisa buscando assim preservar a identidade dos mesmos.

Foram feitas três entrevistas com cada participante com duração de 30 a 60 minutos cada. O intervalo entre uma entrevista e outra foi de aproximadamente

quinze dias de forma que no período de dois meses os dados estavam levantados. Estas entrevistas foram gravadas em gravador digital de voz e transcritas.

A instituição forneceu uma sala para a realização das entrevistas que proporcionou a garantia do sigilo e a não interferência de outras pessoas ou fatores que inibissem a liberdade e transparência dos participantes.

### **6.5 Organização dos dados**

As entrevistas foram gravadas em CDs e a transcrição literal foi efetuada entre uma entrevista e outra, o que proporcionou ao pesquisador uma melhor compreensão dos conteúdos e os pontos que necessitassem um melhor esclarecimento foram propostos na entrevista seguinte.

### **6.6 Análise dos dados**

Os dados levantados foram analisados e aproveitados na medida em que foram significativos em relação aos objetivos geral e específicos desta pesquisa. A interpretação dos mesmos foi feita hermeneuticamente levando em conta a teoria da “autotranscendência na consistência” de Rulla (1977), manifestada na prática formativa através do modelo da integração (CENCINI, 2007).

## **7 APRESENTAÇÃO E INTERPRETAÇÃO DOS DADOS**

---

## 7.1 Aspectos familiares dos candidatos

Ter iniciado as entrevistas desta pesquisa pelos aspectos familiares dos candidatos, bem como agora iniciar a leitura dos dados por este item demonstra o esforço de uma leitura o mais integral possível da personalidade e do aspecto vocacional dos participantes da pesquisa, especificamente dos formandos. Certamente não seriam compreensíveis diversas falas e atitudes destes sem o conhecimento do ambiente, sobretudo afetivo, do qual provêm.

O P1 é proveniente de uma família desestruturada, tendo a mãe fugido com um amante levando-o junto quando tinha oito anos de idade. Foi criado pela mãe e padrasto e reclama da ausência efetiva e afetiva da figura paterna e materna. Cresceu, segundo relata, “rodando de um lugar para outro” e, em geral, em ambientes impróprios para uma sadia estruturação da personalidade, como bares e outros. Este participante assim descreve sua vida e convívio familiar:

O meu ambiente familiar não foi muito bom, primeiro por que a minha mãe foi uma pessoa que teve muitas dificuldades, nós tivemos muitas dificuldades ao longo da vida, nós rodamos por várias cidades e lugares para sobreviver, com isso ela não teve muito tempo para nos tratar bem, ter carinho com os filhos. Além disso, meu pai, ele teve, bom eu convivi com ele até os oito anos de idade, depois disso minha mãe fugiu com outra pessoa aí neste momento agravou mais as coisas em casa, eu posso dizer sem medo que eu não tive carinho nenhum por parte paterna e materna, a ausência dos dois, paterna e materna [...]. Eu morei um ano distante da minha mãe, apesar de eu conviver com a minha mãe eu comecei a trabalhar cedo fora, eu sempre vivi solto, vivi muito na rua, trabalhando na rua.

O P2 nasceu de uma gravidez não planejada e o casamento dos pais se apressou por conta desta gravidez. Entretanto, apesar de um período de instabilidade afetiva, a família foi estruturada. Assim o P2 descreve sua vida familiar:

[...] a família da qual eu provim, é meus pais [que] se casaram jovens, minha mãe tinha dezessete anos na época, meu pai dezesseis, tiveram um namoro, se conheceram no colégio [...], eram estudantes, se conheceram, começaram a namorar e tudo mais, logo em seguida houve a gravidez da minha mãe, se amavam já e aí se casaram. [...] eu sou o mais velho, e tenho uma irmã[...]. Os meus pais cresceram, foram amadurecendo a vida de casal, tiveram momentos de dificuldades também no matrimônio onde até quase houve a separação, mas hoje vivem bem, vão fazer agora no final do ano vinte e quatro anos de casados [...] e posso dizer que minha família me deu muita base e muita sustentação pra minha vida religiosa no seminário.



O P3 descreve a família como estruturada, porém com um período de instabilidade, sobretudo depois de o mesmo já estar no seminário:

Somos uma família aparentemente perfeita, aparentemente feliz, temos dificuldades, temos problemas como qualquer outra família. [...] Já houve períodos em que vivenciamos uma situação bem precária, principalmente na relação entre os dois [pais] [...]. Traições, por parte do meu pai, questões de vícios, brigas e, os filhos, querendo ou não acabaram participando destas intrigas, destes problemas entre os dois, principalmente eu, por ser o mais velho de casa e o fato também de estar no seminário é um ponto de referência, foi ponto de referência pra minha mãe, mais pra minha mãe; meu pai diante das situações, diante dos problemas não me procurava, ela é que ligava pra mim pra chorar, pra reclamar do meu pai, pra dar satisfações, no sentido que ela teria auxílio, ajuda; ela desabafando comigo achava que ia melhorar a situação entre os dois. Então, nestes períodos baixos, nestas quedas entre os dois, confesso que me influenciou muito, me atingiu muito.

Curioso notar que o P2 e o P3 são primogênitos e o P1 o primeiro filho homem. Talvez aqui pudesse haver um indicativo para uma pesquisa em que correlacionasse a escolha pela vocação sacerdotal e a primogenitude. Segundo a tradição bíblico-judaica o primogênito masculino é sempre oferecido a Deus e a ele pertence (BÍBLIA, **Êxodo**, 13,2; 22,28s, 2007).

Um dado curioso a ser destacado ainda neste aspecto familiar é o fato de no relacionamento com os pais ou mesmo com os irmãos acontecer um movimento paradoxal na vida daqueles que abraçaram a vocação sacerdotal.

Estes rapazes necessariamente deixam suas famílias para conviverem na casa de formação. Entretanto, eles deixam suas famílias fisicamente para delas se aproximarem afetivamente. Ou seja, quando o rapaz sai de casa, em geral num período de adolescência, geralmente está vivendo no seio familiar algum conflito. Entretanto, esta distância física e a própria formação recebida no seminário proporcionam ao mesmo uma reconciliação com a família e o aprendizado de amar sua família sem possuí-la e se deixar amar por ela sem ser possuído como é característico do amor celibatário conforme se indicará mais adiante.

Neste sentido, o P3 diz que a formação recebida no seminário proporcionou ao mesmo, depois de refletir melhor sobre sua infância e convivência com o pai, se dar conta de

pontos que eu ainda não tinha percebido principalmente com relação a figura do meu pai [...]. Hoje o relacionamento com meu pai mudou cem por cento. Hoje eu amo meu pai e antigamente eu não tinha essa resposta.

Vale esclarecer ainda que, além do período das férias letivas, o formando continua estando presente ao menos uma vez por semana na casa de sua família.

Os três formadores em suas entrevistas confirmaram a diversidade familiar de onde provêm os candidatos ao sacerdócio e foram unânimes em perceber que a grande questão de fundo desta temática é a ausência efetiva e/ou afetiva da figura paterna.

Segundo o F1, dos mais de dez anos em que trabalha na formação, tem chamado a sua atenção

[...] a ausência de uma clara figura paterna no histórico da maioria dos candidatos. Alguns são filhos de pais separados, mas, mesmo aqueles que tiveram a presença física do pai, na sua maioria, não tiveram a presença afetiva.

O F2 fala de um quadro diversificado em se tratando da estrutura familiar dos candidatos e confirma o dado da ausência paterna dizendo que

Há desde aqueles que vêm de família religiosa, atuantes na Igreja e que apóiam o filho, passando por aqueles que, ao menos um dos pais, se mostra indiferente em relação à decisão do filho de ingressar no seminário e aqui permanecer, até aqueles cujos pais são separados. Porém, na maioria, percebe-se uma deficiência na vida familiar, sobretudo quando se trata da figura paterna: ou o pai foi fisicamente ausente, ou se tem um histórico de relacionamento paterno-filial não muito profundo e significativo, o que implica, quase sempre, como se sabe, numa imaturidade da pessoa.

O F3 também fala de histórias familiares bastante diversificadas e que existe

no tecido geral da família desses rapazes, aspectos facilitadores da caminhada como aspectos que dificultam a organização afetiva dentro do seminário. De maneira global diria que existe sempre uma temática predominantemente conflitiva com a figura paterna, no sentido de que grande parte desses rapazes tiveram com os seus pais (função paterna) um relacionamento bastante turbulento, seja pela ausência, seja pelos problemas no relacionamento conjugal com suas esposas. Ocorre aparentemente uma aproximação maior com a figura materna, tendo nela um eixo de proteção afetiva, gerador de segurança.

De fato, nas entrevistas com os três candidatos ao sacerdócio percebeu-se, mesmo que de forma latente, esta ausência física e/ou afetiva da figura paterna. O P3, por exemplo, questionado sobre o significado afetivo e os sentimentos que os conflitos dos pais suscitavam nele, assim sintetiza:

Diante desses conflitos [...] eu me lembro muito bem que eu comecei a sentir uma raiva, um incômodo em relação à figura do meu pai, por tudo aquilo que ele fazia com a minha mãe: os vícios, chegava muito tarde em casa e lembro a aflição da minha mãe, o sofrimento da minha mãe, eu meio que compadecia dessa situação dela.

A percepção dos formadores relativa às consequências desta ausência no decorrer do processo formativo e da formação da identidade é confirmada pela literatura que trata desta questão da paternidade. A título de exemplo, pode-se citar Russo (2001) que trata a questão partindo de um ângulo antropológico tendo como ponto de referência a antropologia estruturalista e funcionalista. Para Corneau (1997), terapeuta junguiano, a ausência física e afetiva do pai está na origem dos problemas vividos pelo ser humano adulto. Também Grubits (2000), de uma perspectiva psicanalítica, aponta as consequências da ausência da figura paterna na formação da identidade do indivíduo e da sua inserção social.

Certamente tem-se aqui uma porta aberta para estudos futuros que investiguem esta ausência da figura paterna na formação da identidade do indivíduo, correlacionando-a à vivência da vocação sacerdotal onde, ao escolher esta vocação, por um lado, rompe-se com a figura paterna, já que o celibatário renuncia à paternidade biológica, mas, por outro, há nesta vocação específica uma representatividade da figura paterna em nível afetivo, espiritual e simbólico bastante significativo conforme se fará notar mais adiante.

## **7.2. Escolha e motivação vocacional**

Como acontece com a maior parte das escolhas vocacionais, também a escolha da vocação sacerdotal acontece na adolescência. Na verdade, este é um período de fundamental importância para as escolhas relativas ao futuro. Essa é a idade em que a pessoa se coloca de forma mais explícita as perguntas sobre o que fazer na e da vida.

Dessa forma, segundo Oppo (2002), nesse momento há uma abertura ao projeto de vida e ao projeto vocacional e isso em grande parte se deve a mudanças qualitativas presentes no desenvolvimento psicológico dessa atitude em nível fisiológico, psicossocial e racional-espiritual.

O F3 assim fala da visão que têm da adolescência dos candidatos ao sacerdócio:

[...] o processo da adolescência, que em si já possui suas inquietações próprias da fase, se transforma num divisor de águas entre a fixação na vida infantil e a maturidade na vida adulta. O que se espera na adolescência é a constituição da identidade do sujeito frente a realidade em que vive, tentando viver em sociedade respeitando os valores, os costumes e os limites que regem a manutenção desta mesma sociedade. Vocacionalmente é onde os rapazes passam a se identificar mais com determinadas atividades acreditando numa espécie de interpelação de Deus em suas vidas. É onde, aparentemente as primeiras sementes vocacionais são plantadas e onde, emocionalmente, os rapazes vivem uma experiência de gozo (alegria) por se sentirem identificados a um ofício vocacional.

Esse momento de transição não deve ser visto de forma negativa, mas como um momento de amadurecimento que lança fortes desafios, internos e externos. Estes desafios, ao mesmo tempo em que representam efetivamente um peso para o adolescente, são também novas oportunidades de crescimento rumo à maturidade.

Os desafios internos que o adolescente terá de enfrentar podem ser lidos partindo dos três níveis da vida psíquica propostos por Nuttin (1967) e amplamente comentados por Rulla (1987) num contexto de uma discussão antropológica dos dinamismos de base do agir humano.

No nível fisiológico Oppo (2002) destaca a grande variedade de transformações fisiológicas e morfológicas que acontecem durante a primeira adolescência que constitui um dos acontecimentos mais importantes deste período de desenvolvimento. É por isso que muitas vezes a puberdade é considerada o sinal do início da adolescência.

No nível psicossocial, mesmo que ainda não esteja superada a dependência infantil, os dois pontos centrais no desenvolvimento do adolescente são o da conquista da independência e o da ampliação das relações sociais. Lidz (1983), Coleman (1993) e Lehalle (1989) comentam amplamente estas duas temáticas típicas da vivência da adolescência.

Neste período adquirem grande importância os modelos e os estereótipos culturais a respeito do aspecto externo, a forma de se vestir, de cortar o cabelo, de se pentear, as características físicas.

E, na conquista da independência às vezes o adolescente reage contra os pais por compreendê-los como empecilho desta conquista. Assim relata o P1 falando de seu relacionamento com a mãe na sua adolescência:

[...] porque até então ela [a mãe] me dominava e eu não reagia, até que eu comecei a reagir, eu queria brigar com ela, eu queria bater, xingar, e algumas vezes eu reagia, uma vez até ela veio me bater de cinta com dezessete anos, ai eu empurrei ela, comecei a xingar.

Neste período também se desenvolve um conjunto de necessidades psicológicas relacionadas com a autonomia (dominação, sucesso, reação etc.) e com a empatia (perceber as necessidades dos outros e se tornar útil, sentir como própria a necessidade dos outros, colaboração, filiação a grupos, ajuda aos outros etc.). O desenvolvimento destas necessidades psicológicas abre o adolescente para novos horizontes de decisões e de relações (LEHALLE, 1989).

Neste sentido, talvez seja ilustrativo o relato do P2 de rebeldia em relação ao grupo de catequese que frequentava:

[...] e quando chegou aos meus treze anos de idade foi à rebeldia total, eu saí do grupo de coroinhas, não quis mais saber de nada, até meu catequista na época lembro-me que eu tava indo na missa de domingo de vez enquando, e certo dia meu catequista veio falar comigo, o que estava acontecendo comigo, que eu não estava mais participando, ai eu disse que não queria mais participar da Igreja, porque todo mundo fala que eu vou ser padre, na verdade eu sempre fui tímido, nunca queria que as pessoas decidissem por mim, mas eu sabia sempre o que eu queria não pelos outros, mas por mim mesmo.

A conquista da independência é vivida como uma nova capacidade de dirigir ativamente a sua própria vida e de tomar decisões, de ser responsável por si mesmo, de levar adiante projetos e escolhas, de empenhar-se em realizar algo válido, difícil e significativo no âmbito do estudo, do esporte etc.

Poderia se acrescentar à conquista da independência a ruptura como outra característica marcante da adolescência conforme aponta o F1:

Por causa do referencial paterno [...] a adolescência e até mesmo a própria origem da vocação se apresenta na maior parte dos casos como período de ruptura. Em si mesmo a coisa já seria de se esperar pelo fato de que quando alguém escolhe a vocação celibatário-sacerdotal está necessariamente rompendo com o modelo paterno. Ao decidir ser padre o jovem decide não seguir o caminho do pai. Isto significa que na maior parte dos vocacionados, independente da idade biológica em que se encontram, há um resquício de adolescência, com sua consequente imaturidade, a ser trabalhado.

A ampliação dos horizontes das relações, por sua vez, leva o adolescente a passar das relações centradas quase que exclusivamente no círculo familiar para as relações nas quais, aos poucos, torna-se predominante o ambiente externo à família: adultos fora do grupo familiar, o grupo dos coetâneos, grupo de compromisso social, político ou religioso.

De acordo com Lidz (1983), mesmo não estando resolvida ainda a questão da dependência, há nesta fase de desenvolvimento uma ambivalência a respeito das novas capacidades que vão sendo adquiridas. O adolescente tende a viver estas novas possibilidades de autonomia e de relação como meios para conseguir em troca estima e afeto, ou seja, tem a tendência a procurar e manter relações positivas com pessoas significativas, com o desejo inconsciente de receber gratificações da subjacente necessidade de dependência.

No nível racional-espiritual a mudança mais significativa do desenvolvimento cognitivo do adolescente, com Piaget (1994), poderia se dizer que é a passagem do pensamento lógico-operativo ao pensamento lógico-formal. Em outras palavras, o adolescente atinge a capacidade de transcender com o pensamento o imediatismo dos fatos concretos chegando a compreender conceitos abstratos, formulando hipóteses, colocando-se problemas existenciais que dizem respeito ao destino do ser humano e assim por diante. Dessa forma, torna-se possível uma nova compreensão dos ideais e dos valores, o que coloca as bases da capacidade de independência no pensamento e na ação.

Acontece nesta fase também o desenvolvimento da percepção de uma perspectiva temporal que inclui o futuro e com isso a possibilidade de fazer planos e de se abrir a projetos existenciais (LIDZ, 1983).

Uma fala do P1 sobre o período da sua adolescência talvez possa ajudar a ilustrar esta mudança no nível racional-espiritual:

[...] lá pelos meus dezessete anos de idade foi a pior fase da minha vida, porque até então eu não notava que tinha problemas, era tudo normal, os relacionamentos em casa eu sofria e tudo, mas não me dava conta disso, aos dezessete anos foi a pior crise que eu passei, eu me dei conta nessa fase que minha mãe não era nada, não valia nada, o meu pai muito menos, que eu não tinha algo bom que pudesse contar da minha família, da vida familiar normal, então aquilo me deu uma profunda crise, aí eu tinha vontade de me matar, suicídio, começou a revolta, comecei a beber demais, muita molecada, aí eu tinha ódio de todos [...]; a situação que eu vivia era terrível até entre amigos eu não encontrava paz, até com a namorada, quando chegou a fase da sexualidade, o sexo, eu sentia um vazio, era como se minha alma se sentisse num vazio infinito, um negócio terrível,

você ia e não sentia nada no sexo, bebia e nada, namorava e não sentia nada, bagunças nada, eu sempre me sentia vazio, vazio, vazio, vazio, vazio mesmo, foram os momentos que eu pensei em me matar, aí foi que entrou a experiência da decisão.

A decisão vocacional é tomada nesta fase, mesmo que já tenha havido a possibilidade na infância, mas mais de uma forma lúdica, conforme relata o P2: “Entrei com oito anos na catequese e [...] até celebrava missa [...] com bolacha Maria e suco de acerola”. Entretanto, de forma concreta, é, em geral, na adolescência que a decisão acontece. Assim exprime o P3 em relação ao período de sua decisão vocacional:

Minha história vocacional, posso dizer que começou na infância, pelos seis anos de idade. Dizem os meus pais e os meus avôs que eu já falava que queria ser padre [...]. Mas a decisão de ir para o seminário ela aconteceu exatamente com a idade de 12, 13, 14 anos; a vontade voltou à tona mesmo, de uma forma mais forte, de querer ser padre, de conhecer mais essa realidade do sacerdócio.

Mesmo o P1, que tem uma história de vida e vocacional toda especial, pois até os 17 anos não tinha praticamente nenhum contato com a vida eclesial e havia crescido mais nas ruas e em ambientes bastante avessos à prática religiosa, também recorda que data deste período o início de sua decisão vocacional:

[...] aos dezessete anos nessa crise que eu passei, eu tinha muitos amigos [...], uns dez amigos de futebol, pagode e cerveja. Aí veio uma mãe de um deles [...] e intimou todos a ir à igreja, aí nós fomos fazer uma graça pra ela porque era ela que fazia comida pra nós, que cuidava quando nós ficávamos bêbados, ela nos tratava bem, nós dormíamos lá na casa dela, uma mãe. E quando nós fomos à igreja, nós fomos em uma turma de dez rapazes [...] e eu tive uma experiência fortíssima de encontro com Deus, de dez só eu tive essa experiência com Deus, foi tão forte, tão forte que me deu vontade de abandonar tudo, eu só queria saber de Deus, em um mês eu já queria ser padre, tinha certeza que eu ia ser padre, foi um encontro assim radical com Deus, [...]. Mas eu não tinha condição nenhuma de entrar no seminário, porque eu não sabia nem rezar [...]. Foi a experiência que eu realmente senti infinitamente amado por Deus, [...] a experiência do chamado e depois consagrado por Deus, eu sabia que eu ia ser padre, é isso, entrega total a Deus. Foi um discernimento, aos poucos eu fui a encontros vocacionais, mas eu fui sempre consciente nas decisões, porque foi muito difícil pra eu ter decidido.

Este participante, tendo entrado no seminário com 22 anos, já com o ensino médio concluído, no que diz respeito à motivação vocacional relata que

a motivação primeiramente é que eu tenho uma certeza muito grande dentro de mim: que eu sou infinitamente amado por Deus. Isso não tem como explicar, é uma coisa diferenciada, então é difícil, eu sendo amado, ele me resgatou, essa é a experiência de salvação fortíssima é que me dá mais segurança pra minha entrada para o seminário. É uma resposta, é resposta ao amor, ao resgate, à salvação de Deus.

A esta forte experiência espiritual-afetiva relatada pelo P1 está acrescida a experiência de pertença a um grupo. Este participante teve um primeiro contato prático com o catolicismo por volta dos 17 anos de idade. Antes disso, esta experiência de pertença a algum grupo (inclusive gangue) já era fato na vida do mesmo. Mas, também depois que começou a participar de uma comunidade católica ele relata a importância dos grupos em sua vida e escolha vocacional. O F1 em uma fala faz notar esta realidade nos candidatos em geral:

O jovem-adolescente tende a ser um animal gregário. Um grupo bom significa a entrada no mundo vocacional de forma menos conflitiva. Nos casos em que não há um grupo constata-se com frequência a inadequação social do candidato, que irá representar um fator de ulterior dificuldade de superação em sua história vocacional. A vocação nasce sempre na Igreja-comunidade, mesmo que seja a pequena igreja do grupo.

Também o F2 destacou em sua fala a característica do ser gregário na origem da escolha vocacional.

O P2 entrou no seminário com 15 anos de idade para cursar o segundo ano do ensino médio e relata que desde os dois anos de idade queria ser padre porque achava bonito fazer o que o padre fazia e que sua vocação foi se consolidando na medida em que participava de grupos eclesiais, tais como coroinhas, catequese, grupo de jovens. Entretanto, atualmente o que o motiva ser padre é

entregar a vida a Deus e também entregar a vida para os outros, o que muito me motiva é ver inúmeras pessoas, que faltam um sentido na sua vida, falta Deus no coração dessas pessoas, e eu acho que o sacerdote é esse instrumento de Deus, neste mundo, e é nisso que vejo que Deus me chama e são essas respostas que eu tenho que dar a ele, servindo ele, amando ele e buscando também mostrar pro mundo o amor de Deus.

Neste sentido, o F1 afirma que

as motivações [vocacionais] iniciais são mais estéticas do que racionais. A figura social do padre atrai muito e, em contrapartida, a inadequação afetiva do rapaz diante do relacionamento pessoal exigido pelo matrimônio pode representar uma dificuldade aparentemente intransponível. Além da atração social existe também o fator afetivo. Boa parte das vocações,



principalmente na adolescência, possui uma figura de padre-tutor no qual o candidato se espelha. Exercem também um papel importante os grupos em que o jovem participa, principalmente os grupos de acólitos.

No que respeita à dificuldade relativa à “inadequação afetiva do rapaz diante do relacionamento pessoal exigido pelo matrimônio” relatada pelo F1 e da qual também fala o F2 em sua entrevista, pode ser notada claramente na escolha e motivação vocacional do P3, que entrou no seminário com 16 anos de idade para cursar o segundo ano do ensino médio. Ao relatar os contínuos desentendimentos dos pais, notava-se neste participante um incômodo relativo ao matrimônio e uma necessidade de distanciamento e de rompimento com a figura paterna. Este mesmo participante relatou ainda que a única experiência afetiva que teve foi uma ocasião pouco antes de entrar para o seminário por iniciativa da menina.

Neste sentido, parece oportuna a constatação do F1 de que

existe em alguns uma ilusão de que o estado do celibato significa uma possibilidade de evasão dos relacionamentos afetivos. Candidatos que possuem um sentimento difuso de inadequação com a vida matrimonial podem estar vivendo este tipo de fuga-alienação.

A motivação consciente manifestada pelo P3 para ser padre é

ser uma pessoa de Deus, e ajudar os outros diante das dificuldades [...]; eu vi que não tinha outro jeito pra ser feliz ou pra viver a vida, se não for na igreja [...]. Então o ajudar as pessoas, foi o que me motivou.

Convém reafirmar com Rulla (1971) que mesmo supondo uma indiscutível sinceridade e evidente generosidade nos candidatos, as motivações como são expressas conscientemente por eles, podem não ser consideradas inteiramente válidas. É necessário considerar também os fatores inconscientes, porque os ideais formulados conscientemente podem ser o fruto de forças subscientes.

É interessante notar que em nenhuma das respostas dos candidatos tenha aparecido uma consciência de suas realidades ou qualidades pessoais como motivação da escolha vocacional e a escolha da instituição religiosa baseados em seus ideais pessoais, confirmando a pesquisa de Rulla (1971).

Tudo isto tem um aspecto muito positivo, no sentido de que a prevalência do eu ideal sobre o eu atual no momento da escolha manifesta uma tensão de

crescimento que pode ser importante e necessária para o desenvolvimento da vocação.

Entretanto, conforme faz notar Rulla (1971), existe também aí o problema de que o ser humano não é motivado apenas por seus ideais. De fato, sobretudo no caso do P3, apesar das reiteradas afirmações de que queria ser padre para “ajudar as pessoas” e “se doar”, foi possível observar a partir de suas falas que no cotidiano era levado mais por uma preocupação consigo mesmo do que com seus ideais vocacionais. Com grande probabilidade, trata-se de um caso de inconsistência psicológica.

Ainda segundo o parecer do F1,

as razões pelas quais o rapaz entra no seminário nunca são as razões pelas quais ele permanece no seminário. Como em tudo na vida, também a vocação começa de forma imatura [...]. As pessoas são atraídas para a vocação por razões afetivas que, no mais das vezes, não estão em sintonia com os valores racionais professados por elas.

A falta de realismo na escolha vocacional relatada por Rulla (1971) em sua pesquisa pode ser notada na fala do F1 de que

na maioria dos candidatos existe uma consciência difusa de que sacerdócio e celibato se pertencem necessariamente. Com a entrada na formação esta consciência se desfaz quando [...] o candidato é informado que as coisas poderiam ser diferentes. O celibato é uma disciplina eclesiástica, antiga e venerável, mas que não faz parte da substância do sacerdócio.

Nestes casos, o papel do formador, segundo o F1 é de “desmascarar as projeções fantasiosas e levar os candidatos a aceitar os limites impostos pelo mundo real”. O desenvolvimento de tal papel, além de específica capacitação do formador, exigirá certamente a adoção de um modelo formativo que favoreça esta tarefa.

#### **7.4 Descrição do modelo formativo**

O projeto formativo do seminário no qual esta pesquisa se desenvolveu divide-se em três fases distintas: propedêutico, filosofia e teologia.

A fase do propedêutico, ano intermediário entre o ensino médio e a faculdade de filosofia, tem como finalidade a formação humana e cristã de forma mais específica, porque, segundo os formadores, antes de formar o sacerdote é

necessário formar a pessoa humana e a pessoa que crê, ou seja, cristã. Nesta fase é proposta aos candidatos a vivência das virtudes humanas e cristãs.

Na fase da filosofia, correspondente aos dois anos em que o candidato faz o curso eclesiástico de filosofia, existe uma preocupação em assentar as bases para a formação do futuro celibatário.

Na última fase formativa, a da teologia, correspondente aos quatro anos da faculdade de teologia, o objetivo principal é a formação do sacerdote enquanto tal.

Estas distinções, segundo os formadores, são mais didáticas e não estanques. Assim, a formação afetiva está presente em todas estas fases, mas é objeto mais intenso de acompanhamento durante a fase da filosofia. É neste período que são tratados temas mais específicos a respeito da afetividade-sexualidade. Segundo o F1,

nesta fase o candidato é provocado a tomar consciência das tendências desordenadas que fazem parte de seu mundo afetivo. O processo geralmente é marcado por certa luta interior e resistência. A verdade liberta, mas também machuca.

Já o período da teologia é marcado, segundo os formadores, pela figura-modelo de sacerdote e celibatário: Jesus. Esta realidade está também presente nas fases anteriores, mas é somente nesta etapa em que, segundo o F1, “o candidato está mais consciente de suas desordens internas que é possível iniciar um trabalho que visa mais diretamente sintonizar as dificuldades pessoais com o projeto vocacional”.

Neste sentido, o F2 afirma que este itinerário formativo

leva em conta a necessidade da dimensão afetiva dos candidatos ser desenvolvida de forma sadia, na sua verdade e significado, integrando-a no todo da pessoa, como fator imprescindível para a vivência correta do celibato.

Ainda segundo o F2 não há uma divisão estanque destas fases formativas, pois

mesmo que a formação no tempo da filosofia seja a que mais aborda as questões afetivas em vista do celibato, os outros dois estágios formativos não ficam alheios a este aspecto. Somos conscientes de que todos nós temos uma dialética básica em nosso coração, que a nossa imagem e semelhança com Deus não elimina. Por isso, precisamos trabalhar a

liberdade – já que temos a consciência de que nossa liberdade pode ser limitada por forças mais ou menos inconscientes.

O método formativo consiste basicamente em atividades comunitárias e atendimentos pessoais com cada um dos membros da equipe de formadores. Segundo o F1,

As atividades comunitárias colocam o jovem em contato com Deus, consigo mesmo e com os membros da comunidade. Este embate causado pelo convívio numa comunidade de formandos é positivo porque propicia o encontro com o outro. Neste cadinho da humilhação, o formando é instado a corresponder na fidelidade a Deus, a si mesmo e ao outro.

Esta convergente pluralidade de dimensões e níveis é considerada por Cencini (2002) como importante elemento formativo. Segundo este autor, num projeto educativo deve ser contemplada e articulada uma pluralidade de dimensões ou fases e níveis, entre si convergentes, no sentido de atenções a diferentes áreas e conteúdos que devem estar presentes no processo formativo. Pode-se pensar aqui, por exemplo, na dimensão espiritual, nas passagens da fase do conhecimento àquela da experiência ou na dimensão humana, cultural, afetivo-sexual (com suas componentes conscientes e inconscientes); pode-se pensar aqui também nas dimensões intra-psíquica e interpessoal (ou sócio-relacional), comunitária e extra-comunitária. Tais dimensões, planos ou níveis não só não podem faltar numa dinâmica formativa, como também não podem ser imaginados numa forma sucessiva (primeiro um/uma, depois outro/a), mas devem interagir reciprocamente, convergindo para o único objetivo da maturidade do formando.

Um segundo elemento presente no método formativo são os exercícios espirituais mensais. Trata-se de um dia por mês dedicado à espiritualidade com um tema e um orientador específico. O F2 considera estes exercícios espirituais importantes porque “proporcionam uma pausa de revisão de vida que, do contrário, correria o risco de cair no estereótipo e na superficialidade”.

Também fazem parte do método formativo aulas de formação que, segundo o F1

no período da filosofia tratam da espiritualidade e do celibato. No período da teologia tratam do contato com o centro espiritual da vida celibatária em geral (Jesus: Eucaristia e Palavra) e do sacerdote especificamente.

Por fim, parte essencial do método formativo são os atendimentos pessoais que o F2 considera uma "ajuda imprescindível no amadurecimento humano-afetivo" dos candidatos. Estes atendimentos são de três tipos: o acompanhamento do diretor espiritual, a terapia com o psicólogo que é facultativa e o encontro periódico com o reitor.

Com Cencini (2002) pode-se chamar estes atendimentos pessoais de rede de mediações pedagógicas, a partir da pessoa do formador, a partir de sua competência e preparação para um tão qualificado serviço e a partir de sua disponibilidade efetivo-afetiva de tempo e de energias. Ainda segundo este mesmo autor, outras importantes mediações são as que provêm, seja da comunidade formativa com sua articulação de funções, seja do adequado ambiente, com aquela série de condicionamentos e estímulos que facilitam a ação formativa.

Nestes acompanhamentos pessoais a vida afetiva do candidato em sua evolução histórica é tratada seja de forma sistemática, seja de forma pontual, conforme a urgência e necessidade de cada caso.

O acompanhamento do diretor espiritual permite ao candidato uma abertura de consciência dentro do sigilo (foro interno) na garantia de que nada do que ele disser poderá ser usado sem sua prévia autorização.

Já a terapia psicológica permite ao candidato o encontro com um profissional que não representa a Igreja e nem o campo da espiritualidade. O encontro com o psicólogo, enquanto assegurado pelo mesmo segredo, não reveste o mesmo caráter do diretor espiritual, porquanto este último, segundo os formadores, desempenha um papel de paternidade espiritual e, conseqüentemente, de encontro com o divino.

Segundo o F3 é feito um trabalho individual e coletivo no que se refere à terapia. Este acompanhamento, segundo este mesmo formador, é um

trabalho focal e diretivo nas demandas do cotidiano de cada um. Algumas dificuldades como a auto-estima, relacionamento na comunidade, crises pessoais sempre são norteadas a partir do espaço coletivo e nunca no individual. [...] inicialmente os candidatos têm uma dificuldade em falar abertamente sobre seus problemas afetivos, mas, com o tempo, o vínculo vai se criando e as temáticas aparecem de maneira natural.

Neste sentido, o P3 destacou que um dos grandes benefícios da formação recebida em sua vida foi ter lhe proporcionado o auto-conhecimento. Assim se expressa este participante:

Quando eu entrei no seminário, uma das grandes coisas que eu assustei dentro de mim, é as grandes facetas que eu não sabia que existiam dentro de mim, por exemplo, certas atitudes que eu tinha como válvula de escape e que depois fui compreendendo que era uma fuga [...]. O acompanhamento com o psicólogo, por exemplo, me ajudou a voltar a muitos anos atrás na vivência com os meus pais e me fez enxergar pontos que eu ainda não tinha percebido principalmente com relação a figura do meu pai [...]. Hoje o relacionamento com meu pai mudou cem por cento. Hoje eu amo meu pai e antigamente eu não tinha essa resposta.

O acompanhamento do reitor é igualmente espiritual e sigiloso, mas é revestido de consequências operativas. O candidato sabe que em sua abertura de consciência com o reitor estão sempre em jogo decisões concretas a respeito de seu futuro.

Assim, segundo o F1,

estes três agentes [o psicólogo, o diretor espiritual e o reitor] intervêm junto ao candidato de forma que o psicólogo educa, o diretor espiritual forma e o reitor acompanha. É evidente, porém, que se trata apenas de ênfase, sendo impossível dissociar qualquer uma das fases da intervenção de cada um dos agentes.

Entretanto, segundo o F2,

o seminarista é sempre sujeito de sua própria formação. É importante que o formador esteja atento, ao longo do processo formativo, à constante tentação de o candidato passar da pessoa para o personagem; da vivência autêntica do processo de crescimento espiritual e de vida interior para uma dinâmica de preocupação com a aparência e a exterioridade.

Tanto Rulla (1977) quanto Cencini (2007) destacam enfaticamente este protagonismo do formando em sua própria formação. Cencini (2002) sublinha ainda que um importante elemento formativo diz respeito a estas três dimensões pedagógicas ou três tipos de intervenção mencionadas pelo F1: educar, formar e acompanhar.

Educar quer dizer, etimologicamente, tirar para fora ou, numa dimensão mais psicológica, significa trazer ao nível do consciente o que a pessoa é, a fim de que se realize na capacidade máxima de suas potencialidades; a partir deste ponto de vista, a ação educativa conduz ao conhecimento e à plena realização do eu.

Formar, por sua vez, quer dizer ter em mente um modelo preciso, uma forma ou um modo de ser que o sujeito ainda não tem e que deve, progressivamente,

adquirir, e que constitui sua nova identidade. Neste sentido, segundo Cencini (2002), a formação não é tanto dinamismo de autorrealização quanto de autotranscendência; não é somente conhecimento de si, mas também descoberta de um novo e mais verdadeiro eu, plasmado segundo a verdade-beleza-bondade do ideal.

Acompanhar, enfim, não significa somente estar ao lado durante um certo trecho de estrada, mas fazer realmente o percurso junto. Neste sentido, o processo global formativo não se constitui somente em noções a ser transmitidas ou em indicações de um percurso para fazer (ou direção para imprimir), mas experiência de envolvimento por parte do formador. Assim,

educar-formar-acompanhar não consiste apenas na atenção e presença ao lado de alguém, mas na orientação geral à vida da comunidade, e por isso mesmo atmosfera característica que nela se respira, permitindo que se cantem, na verdade, a alegria e a beleza de estarmos juntos (CENCINI, 2002, p. 91).

Do ponto de vista educacional, argumenta Cencini (2002), educar implica a "e-vocação" da verdade subjetiva, formar constitui uma "pro-vocação" do sujeito, acompanhar é uma "con-vocação" do mesmo sujeito, seja porque representa um convite para caminhar junto, para a realização do projeto vocacional, seja porque se trata de um convite dirigido à totalidade de seu ser e de suas estruturas intrapsíquicas.

Fazendo uma analogia com o meio agrário, poder-se-ia dizer que se prepara o terreno (= educação), faz-se a sementeira com boa semente (= formação) e, em seguida, um bom agricultor dedica e reserva uma atenção especial (=acompanhamento) para a plantinha que se encontra em estágio de crescimento; concretamente, fica junto dela, de alguma forma e lentamente a vê florescer, como se seu olhar lhe favorecesse o crescimento, o cuidado e a proteção.

Segundo os formadores, este projeto formativo supõe que o candidato necessita de um ulterior acompanhamento durante os primeiros anos de exercício do ministério. É o que se chama de formação permanente e Cencini (2007) afirma que nenhum modelo formativo inicial pode, se quer ser eficaz, ter a pretensão de ser exaustivo e deixar o formando plenamente pronto para assumir o ministério, mas provocar no formando abertura e docilidade para uma formação continuada ou permanente. Neste sentido, segundo o F1,

a pergunta à qual se tenta responder na avaliação final do candidato não é se ele está ou não pronto para o ministério, mas se ele se encontra numa dinâmica de crescimento e se o progresso alcançado com este crescimento é satisfatório.

Por mais que o ambiente formativo seja favorável, é importante notar que se trata sempre de um ambiente artificial. As reações dos candidatos às experiências pastorais deste período formativo não são suficientes para garantir a maturidade das reações.

O P2 ratifica esta necessidade de uma contínua formação dizendo que formação é entrar num processo que perdura depois de receber a ordenação sacerdotal e destaca que este processo acontece

dentro de uma liberdade, não é aquele regime onde o reitor fica olhando vinte e quatro horas o que você tá fazendo ou tá deixando de fazer, mas dentro dessa liberdade, o reitor nos forma para a responsabilidade e isso eu vejo que é o grande amadurecimento de um padre, porque depois na paróquia não vai ter reitor ou bispo te olhando vinte quatro horas pra ver o que você tá fazendo ou está deixando de fazer.

Em outro trecho da entrevista, de forma bastante explícita o P2 fala desta necessidade de formação permanente:

eu mesmo oito anos no seminário não me acho formado totalmente, tanto que depois como sacerdote, se Deus quiser, estou ainda em processo, é um eterno formar-se; então eu vejo que o seminário me deu esses instrumentais para começar uma formação.

Este mesmo participante, quando interrogado se está capacitado para assumir definitivamente em sua vida o celibato sacerdotal responde que "capacitado por completo não [...] eu acho que a formação me deu os recursos básicos para me formar [...]. Pronto acho que não, mas em processo, sim".

O F1 destacou ainda em sua entrevista duas virtudes humanas que considera essenciais no processo formativo: humildade e magnanimidade. Segundo seu parecer estas duas virtudes colocam o candidato numa tensão de crescimento e amadurecimento:

Humildade significa a aceitação de seus limites e inconsistências pessoais. Dentro do processo formativo a humildade está ligada à fase de educação: a coragem de contemplar o próprio mundo interior e afetivo tal qual ele é



[...]. Magnanimidade significa abraçar a grandeza da vocação à qual foi chamado. Trata-se da fase da formação propriamente dita. Assumir a forma-modelo que se propõe como ideal.

Já o F2, quando indagado sobre valores ou virtudes importantes para a vivência do celibato na atualidade, citando Henri Nouwen (2001), diz que o problema do celibato não é um problema de sexo, mas de intimidade, ou seja,

é necessário para o celibatário ter intimidade com uma pessoa, ou com um círculo de pessoas, com as quais ele tenha liberdade de ser, expondo suas questões e encontrando ajuda no seu crescimento pessoal. Ilustrando por essa colocação, um dos valores que a instituição propõe é exatamente essa capacidade de ser celibatário com, contando com ajuda de outros celibatários, numa fraternidade presbiteral, que proporcione, inclusive, um ambiente no qual se viva a alegria de ser uma pessoa-sinal, um vaso de barro que contém em si um tesouro.

Quanto aos valores necessários para a vivência do celibato, o P2 destaca

o amor naquilo que você faz, o doar-se, a vida de oração, os relacionamentos comunitários, amigos entre os padres mesmos, entre pessoas próximas da paróquia e também sabendo que não podemos ficar desabafando o que é próprio do padre para as pessoas da nossa comunidade, então eu acho que o que nos ajuda também a viver o celibato é essa fraternidade sacerdotal [...] um padre ajudando outro padre, um compreendendo o outro. Sabemos que nem sempre é um mar de rosas, na suas dificuldades cada um, mas, ajudando o outro no que for possível, assim que eu vejo, um pouco nesta questão.

O P1 considera como importante o

amor às pessoas [...]; fazer tudo por amor-doação às pessoas, a Deus e à Igreja [...]; o nosso organismo tem necessidades afetivas, sexuais, físicas que não são anuladas no celibatário. Se eu não viver no amor-doação usando essa energia toda para servir as pessoas eu não vou viver o celibato; sem negar nada disso, mas usar bem de tudo isso para aquilo que fui chamado, para a vida celibatária.

O P3 destacou como valor importante a amizade: "ter pessoas em quem você pode confiar e pedir ajuda diante das dificuldades". Entretanto, Cencini (1997b), admitindo a necessidade e analisando os critérios de amizades sadias para o celibatário, chama a atenção para que sob o nome de amizade não haja encobrimento de situações ambíguas reconhecidas a partir de sinais como a necessidade de exclusividade e da presença da outra pessoa, com pontas de ciúme e de ansiosa impaciência diante de sua ausência. Este tipo de relacionamento priva

o celibatário do seu tempo e energias, reduzindo-lhe a capacidade de doação e envolvimento com os outros em geral.

O P2 interrogado sobre a formação relativa à dimensão afetiva que recebeu confirma o que já havia sido dito pelos formadores, de que esta é uma preocupação sobretudo do período em que os seminaristas cursam a filosofia e que para viver o celibato

suas pulsões interiores devem ser canalizadas, sublimadas, como [por exemplo] utilizar a sua ira, suas dificuldades, canalizando e sublimando em formas boas para a sua caminhada, mas sabendo que existem impulsos interiores [...] e a formação ela trabalha muito essa questão da afetividade com os outros no celibatário, porque não é porque você é celibatário que você vai ter uma forma de vida fechada em si mesmo, pelo contrário, celibato é você se relacionar com as pessoas que estão junto com você na vida comunitária, na pastoral onde você trabalha nos relacionamentos com os rapazes, com as moças, isso não é que você vai se castrar, mas você sabe que você é celibatário e que você vai canalizar certos tipos de sentimentos.

De fato, Cencini (2007) inspirado na teoria da autotranscendência na consistência de Rulla (1971) diz que a pessoa que caminha sob a égide do modelo da integração busca integrar, e não negar, todas as outras forças da passionalidade humana jamais partindo da idéia de abolir aspectos da própria humanidade, mas se propõe a fazer girar todos os impulsos da vida em torno de um centro gravitacional como satélites ao redor de um planeta.

No que respeita esta dimensão afetiva da formação, o F2 afirma que

de uma forma geral, a postura assumida [pelos formadores] é de não temer entrar neste mundo dos afetos, sejam quais forem as configurações que adquiram. Procura-se conhecer e, principalmente levar o candidato a se conhecer, para então entrar num verdadeiro processo de formação, que exige sempre acompanhamento.

Certamente um mero conhecimento, compreensão ou aceitação da dialética de base entre as sombras e luzes da própria psique, em vista de um não conflito entre as partes, para deixar as coisas como estão não basta. Se assim fosse, poder-se-ia falar do modelo formativo da autoaceitação. Como destacou em sua fala o P2, faz-se necessário trabalhar estas polaridades, compreendendo que um componente tem necessidade do outro e que, portanto, é preciso fazê-los interagir, sendo bastante irreal e inconveniente pretender fazer triunfar uma das polaridades e anular a outra.

Tais polaridades estão em relação dialética, ou seja, não são informações que se anulam, mas se qualificam mutuamente: uma recebe da outra o seu sentido pleno e não pode ser serenamente vivida se não englobar em si também a outra. Que gosto há em ser feliz se a felicidade tira a possibilidade de chorar? (MANENTI, 2004, p. 17).

O P3 destacou ainda em sua fala a disponibilidade do acompanhamento com um psicólogo como fato positivo no processo formativo para a integração destas polaridades em vista do celibato. Este mesmo participante, quando indagado a respeito da liberdade em falar das dificuldades afetivas com os formadores em geral, disse: "sim, eu falo com eles das minhas dificuldades, também, sobretudo do campo da sexualidade e da afetividade, sinto muito livre sim". E, quanto à acolhida por parte dos formadores disse que os mesmos o escutam com atenção e procuram ajudá-lo na superação das dificuldades apresentadas.

Neste sentido, parece oportuna a afirmação do F3 de que, por experiência própria,

inicialmente os candidatos têm uma dificuldade em falar abertamente sobre seus problemas afetivos, mas, com o tempo, o vínculo vai se criando e as temáticas aparecem de maneira natural. Até este ponto são pelo menos de dois a três meses de acompanhamento, significando um total de aproximadamente cinco a dez encontros para realmente se iniciar um trabalho. [...] Acompanhar o candidato significa que tenho um trabalho focal e diretivo nas demandas do cotidiano de cada um. Algumas dificuldades, como a autoestima, estudo, relacionamento na comunidade, crises pessoais sempre são norteadas a partir do espaço coletivo e nunca no individual.

Nesta mesma direção é a afirmação do F2 relativa à confiança dos formandos em relação aos formadores:

A postura formativa dá-lhes esta possibilidade. Na medida em que as dificuldades vão aparecendo e a necessidade de trabalhá-las vai se evidenciando, vão dialogando e sendo ajudados. É claro que os passos são diferentes para cada um, conforme a personalidade e a história de vida.

Afirma ainda, neste sentido, o P1:

Quando eu entrei aqui eu não entendia muita coisa, mas uma coisa que sempre houve com os formadores foi que eu sempre senti uma relação muito forte de confiança [...]. A marca deste seminário é a convivência e a confiança nos relacionamentos; é assim que vai sendo formada a identidade do celibatário.

Quando questionado sobre estar capacitado para assumir em sua vida o estado do celibato, o P3, depois de certo silêncio reflexivo respondeu que sente que a formação que recebeu o capacitou para enfrentar os desafios e que para isso

não devo nunca negar o meu passado, a minha própria história, ou fugir dos meus problemas, mas conhecer estes problemas para aprender a lidar comigo mesmo e saber ler a minha história e integrar a minha história de vida, os acontecimentos da minha vida e perceber que tudo tem um por quê.

Cencini (2002) menciona que a cada acontecimento da vida, mesmo que pareça apenas negativo, pode ser atribuído um significado positivo que ajude na integração da própria história como um todo.

Por exemplo, alguém poderia simplesmente se queixar da vida (ou do "destino") por ter vivido uma infância repleta de dificuldades e de pobreza. Mas poderia também agradecer a Deus por ter experimentado, desde cedo certas dificuldades da vida que depois podem fortalecer o caráter ou educar para captar alguns valores... No primeiro caso, recusa-se o passado, no segundo, descobre-se nele um significado que pode ser relevante para a vida presente e futura. Mais ainda, recusando uma parte de sua história, recusa-se uma parte de si mesmo; acolhendo-a em seu sentido mais profundo, tem-se acesso ao pleno conhecimento do eu (CENCINI, 2002, p. 120).

Embora o objetivo primário deste estudo seja apenas o modelo formativo adotado pelo seminário em questão e não a quantificação do êxito real de tal modelo, os três participantes (formandos) entrevistados apontaram para o sucesso, ao menos parcial, da formação. Ou seja, os formandos apresentaram indícios de que o processo formativo do seminário os conduziu não apenas a um conhecimento de suas inconsistências (educação), mas também iniciou um processo de integração destas inconsistências dentro do quadro geral dos valores exigidos pelo projeto vocacional.

O P1, por exemplo, proveniente de uma família desestruturada e abandonado a si mesmo durante boa parte de sua infância-adolescência, aponta em diversos trechos de sua fala para uma carência de cuidados maternos e paternos de fundo. Esta mesma carência, conflitante em si mesma com o projeto vocacional, parece ter sido utilizada como energia positiva na configuração com o ideal do "Cristo Pastor", quando o próprio candidato se emociona ao descrever seu eu ideal de vocacionado:

Jesus ficava comovido quando olhava para o povo e via um rebanho inteiro desgarrado, como ovelhas sem pastor. Eu quero ser desse jeito. Quero cuidar da ovelha abandonada, alimentar a faminta, proteger a que está em perigo, enfaixar a ferida. Quero mostrar que Deus cuida de quem não tem quem cuide.

Ainda durante a entrevista o P3 fez notar que "o celibatário é convidado pela Igreja a renunciar-se a si mesmo". Esta afirmação pode, em um primeiro momento, parecer contraditória com aquela imediatamente precedente de "não negar a própria história". Neste sentido, afirma o P3:

renunciar a si mesmo não é aniquilar o que existe dentro de si: as suas dificuldades emocionais, psíquicas, sexuais, mas é saber integrar aquilo que já se passou com o momento presente, o que se vive hoje, em vista do futuro.

Os formadores, questionados sobre esta possível contradição, procuraram esclarecer a questão. Assim afirma o F1:

Renunciar a si mesmo [...] significa basicamente que o indivíduo não deve se colocar no centro de sua própria existência. Em uma palavra, o formando deve dizer para si mesmo: eu não sou Deus. [...] Não há absolutamente nenhuma contradição entre o negar a si mesmo como Deus e o não negar a própria história vivida. As duas realidades contribuem para a formação saudável do ego, pois fazem com que o indivíduo se encontre com a sua verdade. As duas dinâmicas fazem parte da necessária integração das áreas de sombra que se encontram na vivência, história, e na identidade, limitação ontológica, do indivíduo. As personalidades patológicas geralmente perdem o contato com o princípio de realidade exatamente quando dão excessiva importância ao próprio ego, sem capacidade de assimilar a própria irrelevância, por exemplo, paranóia e histeria ou a própria culpabilidade, por exemplo, neurose.

Por sua vez, afirmou em sua entrevista o F2:

Todo celibatário ou candidato ao celibato traz em si uma rica, complexa e ambivalente realidade. Já que será o seu eu como um todo que estará implicado no ser celibatário, há necessidade de, aos poucos, entrar em contato com a sua verdade toda, como disse, em sua complexidade e ambivalência. Por isso, essa atitude de não negar o seu passado, a própria história é fundamental para que o celibatário chegue a possuir-se em profundidade.

Neste sentido, segundo Guntrip (1993), o relacionamento com a totalidade do eu implica uma relação com toda a história da pessoa a fim de que esta relação lhe permita reelaborar a vivência e captar o seu sentido, reunir novamente e

recompor as cisões, recuperar os cortes e sanar as feridas, descobrir o positivo já presente no passado e reconciliar-se com os objetos internos maus, ou assim percebidos, e também redimensionar as idealizações e relativizar as expectativas. E, segundo Cencini (1997b, p. 10),

o conceito de totalidade remete à idéia da integração global e da percepção objetiva da vida, mostra de algum modo o processo de realização da unidade de base, o processo funcional que a leva a ser vivida como *unidade diferenciada e integrada, constante e sólida, realisticamente positiva e estável*.

Continua o F2:

renunciar a si mesmo não significa uma negação do eu, no sentido de que devo ter uma visão depreciativa e pessimista de mim mesmo, deixando de lado minha realidade, não aceitando a mim mesmo, jogando-me no lixo. Pelo contrário, não tem como entregar aquilo que eu não possuo, aquilo que não sou. Conseqüentemente, de uma forma correta e ordenada, preciso possuir-me, aceitar-me, amar-me. É neste sentido que as duas realidades – não negar o seu passado, a própria história e renunciar a si mesmo – estão unidas na busca da mesma realidade: uma existência de amor. Portanto, possuir-se em profundidade, a fim de se doar totalmente, transcendendo a si mesmo.

Também o P2 em sua fala destacou a importância de se conhecer e de se trabalhar em sua individualidade de acordo com a formação recebida no seminário:

cada pessoa com as suas dificuldades, com o seu temperamento, com a sua forma de ser, vai pegar tudo isso e levar para a formação; uma coisa muito presente na formação é que aqui no seminário não é uma fabrica de salsicha, não sai todo mundo igualzinho ao outro, mas cada pessoa tem a sua origem, e não é entrando no seminário que você vai esquecer todas as suas raízes familiares e você trás sempre presente isso ai; você saber dar valor nas suas coisas positivas e negativas de forma que você se forme bem.

Neste sentido, Cencini (2002, p. 119) afirma que o objetivo primeiro de um itinerário formativo

é o *conhecimento de si*. Esse conhecimento [...] deve levar o jovem, como seu primeiro objetivo, à *identificação do seu problema central* ou do que lhe impede de doar-se livre e totalmente. [...] O conhecimento de si é uma atividade global de *tomada e integração* da própria vida, do passado com seus componentes positivos e negativos, para reconhecer e apreciar os primeiros e colher o sentido dos segundos. Finalidade, portanto, dessa leitura da vida não é simplesmente registrar dados úteis para conhecer raízes e precedentes do presente ou para procurar uma reconciliação com certos acontecimentos ou fantasmas do passado, mas tentar descobrir o

significado único e irrepetível da própria história ou chegar a um *conhecimento histórico de si*.

Sobre esta mesma temática, o P1 afirmou que

aqui se aprende a se conhecer profundamente e a se deixar conhecer pelos formadores sendo sempre sinceros e verdadeiros nos relacionamentos e não se esconder [...]. Existe aqui uma insistência na verdade a respeito de nós mesmos, tanto as carências, quanto as virtudes também, tanto o lado positivo quanto o negativo [...] não devemos ter medo de mostrar as nossas fragilidades para os formadores [...] é importante que cada seminarista exponha suas dificuldades também no âmbito da sexualidade para depois ser trabalhado individualmente.

Interessante notar, neste sentido, que no itinerário formativo não é suficiente ser sincero, mas ser verdadeiro. Talvez por isso este participante tenha insistido na importância da verdade dos formandos a respeito de si mesmos. A sinceridade é subjetiva, representa a liberdade de reconhecer e dizer a si mesmo, e aos outros, o que se experimenta de dentro, o que se percebe da própria história e se pensa de si mesmo. É importante ter essa liberdade, mas esse é só o primeiro passo. Segundo Cencini (2002, p. 142)

é exatamente isso que torna a sinceridade frágil e ambígua, paradoxalmente, ou pelo menos incompleta para o conhecimento de si. Há quem se vanglorie de sua sinceridade e de não ter papas na língua. Ignora que a melhor sinceridade não basta para sermos verdadeiros, nem suspeita do quão longe possa estar a sua sinceridade do que se é de verdade [...]. A verdade é objetiva. É a liberdade de captar não apenas a emoção, que comumente pode-se reconhecer com facilidade, mas também o que dela deriva, a sua verdadeira raiz, que nem sempre é da mesma forma evidente. Pelo contrário, às vezes é até inconsciente e mesmo assim representa algo real que condiciona a vida sem muitas vezes deixar-se condicionar por algum controle. Mas em todo caso pode ser reencontrada na própria história passada e presente. (Freud dizia que os sonhos são o caminho régio para descobrir o inconsciente. Nós, porém, afirmamos que o caminho régio é a história pessoal).

Não conhecer a própria história ou o próprio passado, segundo o filósofo e poeta Santayana (Apud RULLA, 1987, p. 160), é estar condenado a repeti-lo. Certamente isso também acontece com quem não conhece bem a raiz das suas inconsistências. Daí deriva a necessidade de a formação levar o jovem a conhecer-se profundamente, processo iniciado neste período inicial, mas que deve perdurar mesmo depois em um caminho formativo permanente.

Segundo o F2,

existe uma necessidade de um caminho formativo feito de forma permanente. Isto significa que a vida celibatária é sempre um desafio, acompanhada de novos conhecimentos, novas necessidades, novos aprofundamentos, etc. Assim, dizer que um rapaz sai pronto em absoluto para viver o celibato não seria jamais possível. O que fazemos é proporcionar e constatar um crescimento concreto na capacidade e liberdade de assumir o celibato, e apontar os caminhos propostos pela experiência de mais de dois mil anos de Igreja para tal.

Interessante notar que reaparece aqui a não pretensão de se estar pronto e acabado ao terminar o período formativo, seja por parte dos formandos, seja por parte dos formadores, mas a necessidade de uma formação permanente ou continuada e a importância da amizade, também apontada pelo P3 como valor necessário para a vivência do celibato, desfazendo assim a impressão que talvez se possa ter de que o celibatário é alguém sozinho que não nutre nenhum relacionamento com outras pessoas. Ao contrário, o fato do celibatário não escolher amar exclusivamente uma pessoa não o torna estéril em sua dimensão relacional, mas fecundo no amor.

Esta questão da esterilidade ligada ao celibato também apareceu ao longo das entrevistas. Uma idéia que poderia surgir em relação ao celibatário é de ser um homem estéril por não estar unido maritalmente a uma mulher e, portanto, não gerar filhos do ponto de vista biológico. Neste sentido, afirmou o P3:

não concordo com esta idéia de que os celibatários são estéreis pelos frutos da vivência do celibato. Acredito que a fecundidade não se reduz ao fato de fecundar uma mulher, de ter filhos biológicos, mas vai além, nos filhos espirituais que vão aparecendo; o fato de ajudar uma pessoa, de aconselhar, de acompanhar resulta em frutos significativos. Na verdade é muito fecundo o ministério sacerdotal.

O P1 assim se manifestou em relação a esta temática:

Nós não teremos filhos biológicos e isso é real e nós não vamos ter essa experiência de dizer o meu filho biológico, isso é real, mas brota na gente uma alegria imensa de [...] ser pai espiritual, de gerar comunidades [...]. Não há esterilidade, mas há fecundidade [...] e há uma realização nisso; você se sente responsável, você quer cuidar, você quer ajudar a pessoa a vencer e gerar a pessoa tanto pra vida quanto pra Deus. [...] O seminarista aqui no seminário precisa desenvolver a paternidade, a responsabilidade como futuro pastor [...] o ser pai é mais espiritual e afetivo e não físico e os fiéis nos vêem assim, como símbolo do pai.



Certamente, conforme aparecerá mais adiante, para que de fato o celibatário não seja estéril é de fundamental importância que saiba viver seu celibato no amor. Segundo Cencini (1997b), quem assim vive seu celibato jamais se sentirá estéril, nem sozinho, nem insignificante. Nem terá a sensação de que lhe falta alguma coisa para a sua realização afetiva.

Neste sentido, Cencini (2007) discorrendo sobre o dinamismo psicológico do modelo da integração menciona três exigências afetivas do ser humano, ligadas à complexidade e riqueza do mundo interior humano: a exigência de *logos*, de *eros* e de *pathos*.

A exigência de *logos*, ou de verdade, refere-se à necessidade de descobrir e de dar sentido à própria história, passada e presente, em cada um de seus componentes, ao bem e ao mal, que são parte de toda vida, confirmando assim aquilo que apareceu na entrevista do P3 sob a expressão "não negar o próprio passado, a própria história" e explicada amplamente pelos formadores.

A exigência de *eros* está relacionada à necessidade de ter um centro de atração em torno do qual unificar as forças vivas da afetividade, da capacidade de relação e alteridade, da sexualidade e da fecundidade humana. Esta exigência apareceu na seguinte afirmação do P2:

não é porque você é celibatário que você vai ter uma forma de vida fechada em si mesmo, pelo contrário, celibato é você se relacionar com as pessoas que estão junto com você na vida comunitária, na pastoral onde você trabalha nos relacionamentos com os rapazes, com as moças, isso não é que você vai se castrar.

A exigência de *pathos* diz respeito à atração do coração como centro de tração, dando, ao mesmo tempo, unidade e colocando em movimento todo o aparato psíquico, dando-lhe força e determinação para escolher e projetar responsabilmente a vida, lembrando-se sempre de que uma vida sem paixões será igualmente uma vida sem paixão, insípida.

Neste sentido, afirma o P3

o celibatário ama. A própria entrega que ele faz de sua vida já é uma forma de amar. O fato de se renunciar já é amor, de se doar; nesta doação está o amor. Então existe muito amor na vida do celibatário, pra dar, pra ser vivido, pra receber. [...] [O celibatário é] um homem que vive só, mas que não vive isolado; vive do amor. [...] Muitas pessoas vem à procura e por que elas vem pedir um conselho, uma orientação, um direcionamento? [...] Porque o celibatário vive do amor.

Um mal entendido que parece existir em relação aos celibatários é de serem pessoas que não amam. Esta afirmação do P3 parece ajudar a compreender melhor que a vida do celibatário deve estar pautada no amor. Corroborando esta afirmação, o F2 diz que

o celibato, indiscutivelmente, está ligado ao amor. Trata-se de uma forma *sui generis* de amar a Deus, com todo o coração e com todas as forças, e aos outros, com liberdade e com o coração de Deus. Porém, isto exige do celibatário uma maturidade. Entre os tantos elementos que devem estar presentes na conquista de tal maturidade está a renúncia. Nos Evangelhos, Jesus Cristo pôs a renúncia a si mesmo como uma condição imprescindível para quem quiser segui-lo. Trata-se da decisão fundamental de ser livre para amar, ou seja, para entregar-se, doar-se, expropriando-se de si mesmo para fazer outros felizes e, com isto, sendo também feliz. A conquista dessa liberdade para amar é uma exigência para todo ser humano, muito mais para o celibatário. Em outras palavras, não é possível amar verdadeiramente quando egoisticamente me coloco como o centro das atenções, como a questão mais importante, querendo defender e preservar o meu eu a todo custo, tudo isto, consciente ou inconscientemente. Isto poderia levar a uma série de vivências contraditórias ao autêntico amor, ao amor celibatário. Esta renúncia a si mesmo, concretizada de maneiras diversas, de forma equilibrada e livre, seria, então, a condição para o entregar-se no e para o amor.

Segundo Cencini (1997b) um celibatário que não está aberto ao amor que é capaz de gerar vida nas pessoas é como um matrimônio que não quer filhos tornando-se assim, o celibatário, sempre mais parecido com um solteirão desiludido da vida.

O P1 destaca ainda que o amor do celibatário deve promover a liberdade de quem é amado, amando sem possuir. Assim afirma este participante:

O celibatário deve amar mais do que quem é casado [...], porque até a família, que é um amor bonito, tem a tendência de possuir um ao outro, de cobrar, de exigir; agora o amor celibatário é um amor gratuito, livre, você ama e deixa o outro livre, você não cobra e não exige nada, que não retém, que não tira nada, mas ele potencializa, eleva, não oprime [...]. É claro que tudo isso vai sendo aprendido, não é automático, a gente vai aprendendo

Este aprendizado deve assim ser promovido na casa formativa pelo formador sempre atento em educar, formar e acompanhar seus formandos que, como já se fez notar, em sua grande maioria fizeram sua escolha vocacional e entraram na casa de formação na adolescência, período em que certamente se descortinou diante deles um leque bastante amplo de possibilidades de caminhos a

percorrer. Em outras palavras, pode-se dizer que tomaram sua decisão vocacional quando sua personalidade se sentia, tal qual galho verde ao vento, impelida para diversos caminhos, motivados por diferentes necessidades.

Certamente, neste contexto, o papel do formador, daquilo que se depreendeu das entrevistas é o de ajudar o formando a integrar em sua vida as necessidades com as exigências colocadas pelos valores da vocação sacerdotal.

As necessidades, conforme já apontadas, não são um mau em si mesmas, mas devem ser integradas nos valores. Assim, podem ser fonte de energia psíquica para a expressão dos valores. O formando que conseguiu passar pelo processo da integração tende a aceitar as necessidades (como, por exemplo, a dependência afetiva, a agressividade, o exibicionismo) sem perder sua identidade. Do contrário o formando que tem medo de reconhecer as necessidades, procura se defender de várias maneiras e, como consequência, perde nisto a energia psíquica não conseguindo, assim, se empenhar em favor dos valores (CENCINI; MANENTI, 1997).

Na entrevista do P3, por exemplo, notou-se que o mesmo nutriu por um bom tempo um sentimento de raiva do pai por causa do sofrimento causado pelo mesmo em relação à mãe. O mesmo relatou momentos de explosão na comunidade formativa e que em alguns momentos desejou abandonar o itinerário formativo por conta desta necessidade de agressividade.

Certamente, boa parte de suas energias, foram utilizadas na tentativa de se defender ou de exprimir a sua raiva ainda desafiada pelos valores cristãos. Neste caso, o amadurecimento ou a integração passou pela aceitação da raiva e pelo conhecimento de sua fonte conseguindo controlá-la a partir do momento que o formador o ajudou a percebê-la. O P3 relata que se recorda

de uma ocasião em que fui agressivo com um colega de quarto que sempre deixava bagunçada as coisas no quarto. Depois, quando fui conversar com o reitor ele me disse que no fundo eu queria era agredir meu pai porque sentia raiva dele. Passei a prestar mais atenção em mim mesmo e vi que ele tinha razão, porque eu tinha muita raiva do meu pai. Aos poucos consegui perdoar meu pai e vi que também diminuiu dentro de mim a vontade que tinha de agredir as pessoas.

Assim, ao conseguir integrar aquela necessidade de agressividade, passou a expressá-la de maneira apropriada, como por exemplo, o diálogo franco ao invés da explosão.

Outra característica do modelo formativo notado a partir de uma fala do P2 foi a capacitação dos formandos para viver a tensão para autotranscender-se. Neste sentido, este participante que foi motivado a escolher a vocação sacerdotal para "ajudar os outros" sentia-se limitado por ser muito introspectivo. Mas, segundo relato do mesmo, com "o acompanhamento e orientação dos formadores" já deu passos significativos em direção a uma maior extroversão, certamente necessária para a vocação sacerdotal que comporta em si aspectos significativos de capacidade de liderança. Esta tensão para a autotranscendência, segundo Cencini (2002), é essencial no modelo formativo da integração.

Notou-se igualmente na entrevista com os três formandos uma sintonia entre valores pessoais e valores institucionais para a vivência do celibato, de tal forma que sentiram dificuldades em distingui-los em suas falas. Segundo Cencini (2007), esta internalização dos valores institucionais e integração dos mesmos em sua vida pessoal como próprios é uma das principais características do modelo da integração. Talvez fosse interessante realizar uma pesquisa com padres formados neste seminário para observar se esta sintonia realmente perdura depois, fora da casa de formação, no embate da vida pastoral.

Percebeu-se coerência e lógica interna nas entrevistas com os formadores e leitura bastante clara da personalidade dos candidatos ao sacerdócio e, portanto, candidatos ao celibato.

De fato, o que se espera do formador é que esteja capacitado para discernir e identificar nos candidatos as indicações, às vezes muito sutis, das motivações subconscientes, sobretudo quando se trata de inconsistências vocacionais para ajudá-los a identificá-las. Em outras palavras, os formadores devem estar capacitados a discernir e fazer discernir a possível presença de inconsistências vocacionais.



Ao término desta pesquisa uma primeira constatação a ser feita, por um lado poder-se-ia dizer frustrante, mas por outro animador é que, ao menos no seminário pesquisado não se confirma a intuição inicial do pesquisador, proveniente de sua experiência de quando fora seminarista, de que o modelo formativo adotado nos seminários estaria mais preocupado com dados comportamentais e desatento à interiorização de valores necessários para a vivência do celibato.

Tal constatação é, de certa forma, frustrante porque esta foi a motivação primeira do pesquisador para realizar a pesquisa e o mesmo talvez tivesse a pretensão de, partindo da teoria da "autotranscendência na consistência" e do conseqüente modelo formativo da integração, apontar um caminho, segundo seu parecer, mais adequado para a formação sacerdotal na atualidade.

Mas, por outro lado, este dado revelado pela pesquisa de campo torna-se algo animador porque, ao menos no seminário estudado, já existe por parte da instituição a preocupação de que a formação humano-afetiva não se reduza a apresentar normas de comportamento, mas a levar o candidato ao sacerdócio a, partindo de sua própria história, conhecer suas inconsistências para trabalhá-las internalizando os valores propostos pela instituição para a vivência do celibato.

A percepção, a partir das entrevistas com formandos e formadores, de um esforço do eu atual e uma superação deste eu na busca da conquista e internalização dos valores transcendentais é um segundo ponto a ser destacado nesta conclusão. Em outras palavras, transpareceu nas entrevistas, mesmo que não tenha sido de forma explícita e com estas palavras, a busca da autotranscendência na consistência. Em diversos pontos de suas falas os participantes (formandos) apontaram inconsistências de sua personalidade de que tomaram consciência e buscaram superá-las, como timidez, agressividade etc.

Certamente, como em todas as entrevistas apareceu, nenhum dos formandos, apesar de estarem na reta final do processo formativo, considera-se pronto e acabado, mas num processo que necessita de ulterior acompanhamento, mesmo depois de terminada esta formação inicial, naquela dinâmica apontada de educar, formar e acompanhar. Este acompanhamento acontece sobretudo depois da ordenação sacerdotal por meio de uma adequada formação permanente.

Aqui uma janela se abre para outro estudo, ou seja, todos nas entrevistas manifestaram a necessidade deste acompanhamento pós-ordenação: formandos e instituição. Mas, no ambiente pesquisado ele tem acontecido, quer por parte da

instituição de oferecer aos seus sacerdotes esta possibilidade, quer por parte dos sacerdotes de uma docilidade em se deixar acompanhar? Infelizmente o que parece acontecer, por parte de alguns recém-ordenados é que uma vez recebido o sacramento da ordem, recebe-se com ele uma ciência infusa que dispensa qualquer acompanhamento e por parte da instituição, a não oferta concreta deste acompanhamento. É óbvio que esta impressão é fruto tão somente de uma rápida observação do pesquisador e necessitaria de uma pesquisa para confirmação ou não desta suspeita aqui apontada.

Em relação às motivações da escolha vocacional, constituindo aqui nesta conclusão um terceiro ponto, pode-se dizer que em geral os candidatos se moveram inicialmente por motivações mais estéticas e que depois de certo tempo de amadurecimento e caminhada vocacional foram capazes de perceber motivações mais teológicas. Assim, as motivações pelas quais entraram nem sempre são as pelas quais perseveraram na vocação.

Além disso, apesar de suposta uma indiscutível sinceridade e evidente generosidade dos candidatos, as motivações como são expressas conscientemente por eles mesmos, podem não ser consideradas inteiramente válidas. É necessário considerar também os fatores inconscientes, porque os ideais formulados conscientemente podem ser o fruto de forças subconscientes.

É interessante notar que em nenhuma das entrevistas tenha aparecido uma consciência dos candidatos de suas habilidades ou qualidades pessoais como motivação da escolha vocacional e a escolha da instituição religiosa baseados em seus ideais pessoais. Tudo isto tem um aspecto muito positivo, no sentido de que a prevalência do eu ideal sobre o eu atual no momento da escolha manifesta uma tensão de crescimento que pode ser importante e necessária para o desenvolvimento da vocação. Entretanto, existe também aí o problema de que o ser humano não é motivado apenas por seus ideais. Este é um ponto que merece contínua atenção no contexto da formação para o celibato.

Por fim, esta proposta formativa da "autotranscendência na consistência" mediada pelo modelo da integração exige atenção ao perfil do formador que precisa possuir determinadas habilidades não adquiridas simplesmente com os estudos filosófico-teológicos e experiência pastoral. Não que os formadores tenham que ser psicólogos, mas que sejam capacitados por meio de uma formação específica a estarem atentos às diversas exigências psicossociais impostas pela multifacetada

realidade humana hodierna. De forma geral, os formadores em suas entrevistas demonstraram um conhecimento bastante atual e até mesmo específico desta proposta formativa, o que para o pesquisador foi motivo de surpresa conforme as razões já mencionadas acima.

Assim, o formador considerado eficiente dentro desta proposta formativa seria, primeiramente, alguém que tenha passado por um processo de conhecimento das próprias dificuldades e inconsistências psicológicas, tendo-as trabalhado para superá-las evitando assim a projeção ou as relações transferenciais que apenas manteria os candidatos em seus conflitos inconscientes.

Além disso, o formador precisaria estar capacitado para discernir e identificar nos candidatos as indicações, às vezes muito sutis, das motivações subscientes, sobretudo quando se trata de inconsistências vocacionais para ajudá-los a identificá-las. Em outras palavras, os formadores deveriam estar capacitados a discernir e fazer discernir a possível presença de inconsistências vocacionais conforme manifestado por eles próprios nas entrevistas.

Outra característica necessária aos formadores é sua capacidade em ajudar os candidatos a resolverem suas dificuldades, o que implica um conhecimento da Psicologia do profundo, pelo fato de se tratar de dificuldades muitas vezes inconscientes, libertando assim os candidatos das influências negativas de sua vida subsciente.

Necessário também dizer que, em uma época em que se faz necessário cada vez mais em qualquer trabalho a ser desempenhado a interdisciplinaridade, em uma casa de formação de candidatos ao sacerdócio deveria atuar uma equipe interdisciplinar. Trata-se de um trabalho a ser desenvolvido nas diversas dimensões já apontadas ao longo deste estudo, o que não significa mera sobreposição de opiniões profissionais de diversas áreas acerca da formação sacerdotal.

Esta equipe interdisciplinar, constituindo uma rede de mediações pedagógicas, deveria partir de um ponto de encontro entre os diversos campos do saber envolvidos – Teologia, Filosofia e Psicologia – almejando um comum objetivo final. Aliás, já se percebe na realidade pesquisada um esforço considerável neste sentido, quando os formadores apontaram a interrelação no atendimento do psicólogo que educa (“e-vocação”), do diretor espiritual que forma (“pro-vocação”) e do reitor que acompanha (“con-vocação”), com o devido respeito à competência de



cada um e a atenção necessária aos aspectos éticos que requer qualquer trabalho interdisciplinar.

Por fim, sem qualquer pretensão do pesquisador, mas mais por uma exigência metodológica, registrar alguns benefícios da realização desta pesquisa, parece ser oportuno nestas últimas linhas das considerações finais. Certamente o primeiro grande beneficiado com este trabalho foi o próprio pesquisador que, pretendendo oferecer instrumentos úteis à formação sacerdotal para formandos e formadores, acabou, no confronto com a teoria estudada e com as entrevistas dos participantes, sendo mais bem qualificado e positivamente surpreendido com a realidade encontrada.

Muitas são as opiniões, inúmeras são as possibilidades de pré-conceitos e grande é a polêmica relativa à formação para o celibato sacerdotal na sociedade hodierna. Assim, ter trazido a discussão relativa a esta temática para o meio acadêmico da região pesquisada pode também ser considerado como benefício deste estudo. É verdade que isto exigiu do pesquisador clareza e fundamentação na apresentação do assunto e honestidade científica na demonstração do caminho que tem sido trilhado atualmente neste âmbito. Certamente outros estudos que abordassem esta temática enriqueceriam esta pesquisa que, nem de longe, tem a pretensão de ser exaustiva.

Finalmente, a todos que de alguma forma estão envolvidos no processo da formação para o celibato sacerdotal, fica o desafio do amadurecimento na teoria da “autotranscendência na consistência” mediada pelo modelo formativo da integração, na busca contínua de superação do eu atual, internalizando os valores transcendentais como caminho de realização do eu ideal.



AZEVEDO JR, Paulo Ricardo de. **Teologia do sacerdócio**. Disponível em: <[http://www.padrepauloricardo.org/site/wp-content/uploads/2009/07/Teologia\\_do\\_sacerdocio.pdf](http://www.padrepauloricardo.org/site/wp-content/uploads/2009/07/Teologia_do_sacerdocio.pdf)>. Acesso em: 17 de setembro de 2009.

AZEVEDO JR, Paulo Ricardo de. **Vaticano II: ruptura ou continuidade?** Campinas-SP: Ecclesiae, 2009b.

BAARS, C. W.; TERRUWE, A. A. **How to treat and prevent crisis in the priesthood**. Chicago, 1972.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada**. 6. ed. Tradução da CNBB. Brasília: CNBB, 2007.

CARRIER, Herve. L'Istituto di psicologia celebra i venticinque anni. In: IMODA, Franco (org.). **Antropologia interdisciplinare e formazione**. Bologna: EDB, 2001.

CENCINI, Amedeo. **Vida consagrada: itinerário formativo no caminho de Emaús**. São Paulo: Paulus, 1994.

CENCINI, Amedeo. **Por amor: liberdade e maturidade afetiva no celibato consagrado**. São Paulo: Paulinas, 1997a.

CENCINI, Amedeo. **Com amor: liberdade e maturidade afetiva no celibato consagrado**. São Paulo: Paulinas, 1997b.

CENCINI, Amedeo. **No amor: liberdade e maturidade afetiva no celibato consagrado**. São Paulo: Paulinas, 1998.

CENCINI, Amedeo. **Os sentimentos do Filho: caminho formativo na vida consagrada**. São Paulo: Paulinas, 2002.

CENCINI, Amedeo. **Formazione, parola magica**. In: **Tredimensioni**. 2004, p. 277-295. Disponível em: < <http://www.isfo.it/files/File/Studi%203D/Cencini04.277-295.pdf>>. Acesso em: 22 de agosto de 2009.

CENCINI, Amedeo. **Verginità e celibato oggi**. Bologna: EDB, 2005.

CENCINI, Amedeo. **A árvore da vida: proposta de modelo de formação inicial e permanente**. São Paulo: Paulinas, 2007.

CENCINI, Amedeo; MANENTI, Alessandro. **Psicologia e formazione: strutture e dinamismi**. Bologna: EDB, 1997.

CIPRESSA, Salvatore (Org.). **Celibato e sacerdozio**. Roma: Città Nuova, 2008.

COLEMAN, J. C. **La natura dell'adolescenza**. Bologna: Dehoniane, 1993.

CORNEAU, Guy. **Pai ausente, filho carente: o que aconteceu com os homens?** São Paulo: Brasiliense, 1997.

COSTELLO, Timothy. **Forming a priestly identity**. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

DECAMINADA, Franco. **Maturità affettiva e psicosessuale nella scelta vocazionale: una prospettiva psicologica.** Saronno: Monti, 1997.

**DOCUMENTOS do Concílio Ecumênico Vaticano II.** São Paulo: Paulus, 1997.

EGENOLF, Peter. Vocation and motivation: the theories of Luigi Rulla. In: **The Way**, Vol. 42, Ano 3, Julho 2003, p. 81-93. Disponível em: <<http://www.isfo.it/files/File/Segnalazioni/On%20Rulla.pdf>>. Acesso em: 13 de junho de 2009.

FLICK, M.; ALSZEGHY, Z. Antropologia. In: BARBAGLIO, G.; DIANICH, S. (org.). **Nuovo dizionario di teologia.** Cinisello Balsamo: Paoline, 1991.

FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. **Edição eletrônica brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud.** Rio de Janeiro: Imago, s/d.

GRUBITS, Sonia. Identidade e identificação: a construção do ser social e cidadania. **Psic: Revista de Psicologia da Vetor Editora.** São Paulo, Vetor Editora, ano 1, n. 3, p. 80-93, 2000.

GOYA, Benito. **Psicologia e vita spirituale: sinfonia a due mani.** Bologna: EDB, 1999.

GUARINELLI, Stefano. **Il celibato dei preti: perché sceglierlo ancora?** Milano: Paoline, 2008.

GUNTRIP, Harry. **Sintesi evolutiva della teoria psicodinâmica: Struttura della personalità e interazione umana.** Torino: Bollati Boringhieri, 1993.

IMODA, Franco (org.). **Lo condusse da Gesù: psicologia della vocazione nell'adolescenza.** Milano: Ancora, 1994.

IMODA, Franco (org.). **Fissatolo lo amò: psicologia della vocazione nell'età giovanile.** Milano: Ancora, 1996.

IMODA, Franco. **Psicologia e mistério: o desenvolvimento humano.** São Paulo: Paulinas, 1996.

IMODA, Franco (org.). **Antropologia interdisciplinare e formazione.** Bologna: EDB, 2001.

KIELLY, B. M. **Psychology and moral theology.** Rome: Gregorian University Press, 1987.

KELMAN, H. C., "Three processes of Social Influence", in: **Public Opinion Quartely**, New York, 25, 1961.

KENNEDY, E. C.; HECKLER, V. J. **The Catholic Priest in the United States: psychological investigations.** Washington DC, 1972.

LEHALLE, H. **Psicologia degli adolescenti.** Roma: Borla, 1989.

- LIDZ, T. **Pessoa**: seu desenvolvimento durante o ciclo vital. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- LONERGAN, Bernard J. F. **Insight**: uno studio del comprendere umano. Roma: Città Nuova, 2008.
- LONERGAN, Bernard J. F. **Il metodo in teologia**. Bréscia: Queriniana, 1975.
- LUKAS, Elizabeth. **Mentalização e Saúde**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- MANENTI, Alessandro. **Vocazione, psicologia e grazia**. Bologna: EDB, 1979.
- MANENTI, Alessandro. **Viver em comunidade**: aspectos psicológicos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- MANENTI, Alessandro. **Pensare psicologico**: aspetti e prospettive. Bologna: EDB, 1997.
- MANENTI, Alessandro. Le pretese del pensare psicologico. In: IMODA, Franco (org.). **Antropologia interdisciplinare e formazione**. Bologna: EDB, 2001.
- MANENTI, Alessandro. **Vivere gli ideali**: fra paura e desiderio. Bologna: EDB, 2002.
- MANENTI, Alessandro. **Vivere gli ideali**: fra senso posto e senso dato. Bologna: EDB, 2004.
- MANENTI, Alessandro; BRESCIANI, Carlo (orgs.). **Psicologia e sviluppo morale della persona**. Bologna: EDB, 1993.
- MORETTO, Daniele. La dialettica di base nella prospettiva della antropologia teológica. In: MANENTI, A.; GUARINELLI, S.; ZOLLNER, H. (orgs.). **Persona e formazione**: riflessioni per la pratica educativa e psicoterapeutica. Bologna, EDB, 2007.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 5ª ed. São Paulo-Rio de Janeiro: Hucitec-Abrasco, 1998.
- MONDIN, Battista. **Antropologia teológica**. São Paulo: Paulus, 1990.
- NOUWEN, Henri, J. M. **Intimidade**: ensaios de psicologia pastoral. São Paulo: Loyola, 2001.
- NUTTIN, Joseph. **Picanálise e personalidade**. Rio de Janeiro: Agir, 1967.
- O'DWYER, Cáit. **Imagining one's future**: a projective approach to Christian maturity. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana: 2000.
- ORAISON, Marc. **Il celibato**. Aspetti negativi e realtà positive. Torino: Borla, 1967.
- OPPO, A. M. Desenvolvimento na adolescência: aspectos emotivos. In: IMODA, Franco (org.). **Conduziu-o até Jesus**: Psicologia da vocação na adolescência. Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 2002.

PAULO VI. **Documentos de Paulo VI**. São Paulo: Paulus, 1997.

PIAGET, J. **O juízo moral na criança**. São Paulo: Summus, 1994.

PRELEZZO, J. M. Modelo pedagógico. In: PRELEZZO, J. M.; NANNI, C.; MALIZIA, G. (Orgs.). **Dizionario di scienze dell'educazione**. Roma, 1977. p. 705-6.

POLTAWSKA, Wanda. **Il celibato sacerdotale alla luce della medicina e della psicologia**. Disponível em: <<http://www.paginecattoliche.it/modules.php?name=News&file=article&sid=799>>. Acesso em: 05 de maio 2009.

RIDICK, Joyce. **Votti: um tesoro in vasi d'argilla: riflessioni psicologico-spirituali**. Casal Monferrato: Piemme, 1983.

RULLA, Luigi. **Depth psychology and vocation: a psychological perspective**. Rome: Gregorian University Press, 1971.

RULLA, Luigi. **Psicologia do profundo e vocação: a pessoa**. São Paulo: Paulinas, 1977.

**RULLA, Luigi M. Antropologia da vocação cristã: bases interdisciplinares**. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

RULLA, Luigi M.; IMODA, Franco; RIDICK, Joyce. **Entering and leaving vocation: intrapsychic dynamics**. Rome: Gregorian University Press, e Chicago: Loyola University Press, 1976.

RULLA, Luigi M.; IMODA, Franco; RIDICK, Joyce. **Estrutura psicológica e vocação: motivações de entrada e da saída**. São Paulo: Loyola, 1985.

RUSSO, Giuditta Lo. **Homens e pais: a obscura questão masculina**. São Paulo: Paulinas, 2001.

SCILLIGO, Pio; SCHIETROMA, Sara. Ciência e formação degli psicoterapeuti tra ricerca quantitativa e qualitativa: la necessità di un dialogo, in: **Psicologia, Psicoterapia e Salute**. Roma: IFREP e Università Salesiana, Ano 2005, vol. 11, n. 2., p. 199-234.

SECRETARIA DE ESTADO. **Tabularium Statisticum Collectio**. Vaticano: Vaticana, 1972.

SZENTMÁRTONI, Mihály. **Psicologia della vocazione religiosa e sacerdotale**. Roma: PUG, 2005.



## APÊNDICE A

### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

#### 1 TÍTULO DO PROJETO DE PESQUISA:

“PSICOLOGIA DO PROFUNDO E FORMAÇÃO SACERDOTAL: ESTUDO APLICATIVO DA TEORIA DA ‘AUTOTRASCENDÊNCIA NA CONSISTÊNCIA’ DE LUIGI RULLA”.

#### 2 PESQUISADOR

Nome: ROSIMAR JOSÉ DE LIMA DIAS  
CPF 519.512.311-04      RG 1.440.257-2 SSP/MT      Telefone: (0xx65) 3376-1104  
Endereço: Rua Bahia, nº 361      Cidade: Nobres-MT

#### 3 ORIENTADORA:

Nome: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sonia Grubits  
CPF 126.410.301-87      RG 1.433.566 SSP/MS      Telefone: (0xx67) 3321-2835  
Endereço: Av. Mato Grosso, nº 759      Cidade: Campo Grande-MS

#### 4 OBJETIVOS DA PESQUISA:

##### 4.1 Objetivo geral

Descrever o modelo formativo de um seminário de Mato Grosso para a vivência do celibato, buscando identificar se este modelo formativo tem contribuído para a “autotranscendência na consistência” dos candidatos.

##### 4.2 Objetivos específicos

1. Aprofundar o conhecimento da teoria da “autotranscendência na consistência” da pesquisa de Rulla (1977).
2. Observar se tem havido uma real busca da “autotranscendência na consistência” por parte dos candidatos ao sacerdócio católico do Seminário Arquidiocesano de Cuiabá.
3. Identificar quais são as motivações da escolha vocacional dos candidatos ao sacerdócio católico da Arquidiocese de Cuiabá.

#### 5 JUSTIFICATIVA DA PESQUISA (SÍNTESE) :

A pesquisa nasceu de uma inquietação do próprio pesquisador de sua vivência pessoal na época em que foi seminarista e da observação da formação sacerdotal depois de sacerdote constatando que corre-se, nas casas de formação, o risco de não se optar por um modelo formativo que realmente capacite o candidato ao sacerdócio em sua dimensão afetiva para a vivência do celibato.

#### 6 PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS:

Esta pesquisa é de natureza qualitativa e a coleta de dados será efetuada por meio de entrevistas com roteiro semi-aberto, gravadas em áudio-teipe e transcritas, realizadas com três jovens, do sexo masculino, candidatos ao sacerdócio católico, que vivem em sistema de internato em um seminário de Mato Grosso, da faixa-etária de 23 a 30 anos que estão cursando a faculdade de teologia e três formadores do mesmo seminário. O procedimento deste estudo se dará em três meses, com visitas



ao seminário uma vez por semana (três horas cada visita) para a realização das entrevistas.

### 7 POSSÍVEIS DESCONFORTOS E RISCOS:

Poderá haver algum desconforto psicológico para o participante, pelo fato de que nas entrevistas serão abordados direta ou indiretamente conteúdos afetivos. Em vista disso, caso o pesquisador ou o próprio participante sinta necessidade, será colocado à disposição do mesmo um profissional da psicologia para qualquer necessidade que advenha das entrevistas, sem nenhum custo para o participante.

### 8 POSSÍVEIS BENEFÍCIOS ESPERADOS:

Possibilidade de uma maior integração da dimensão afetiva na formação e, conseqüentemente, na vivência do celibato sacerdotal;

Apresentação de um método formativo que possibilite ao candidato um maior autoconhecimento como caminho da “autotranscendência na consistência”.

Considerando as informações constantes dos itens acima e as normas expressas na Resolução nº 196/96 do **Conselho Nacional de Saúde/Ministério da Saúde** consinto, de modo livre e esclarecido, participar da presente pesquisa na condição de participante da pesquisa sabendo que:

1 A participação em todos os momentos e fases da pesquisa é voluntária e não implica quaisquer tipos de despesa e/ou ressarcimento financeiro. Em havendo despesas operacionais, estas deverão estar previstas no Cronograma de Desembolso Financeiro e em nenhuma hipótese poderão recair sobre o sujeito da pesquisa e/ou seu responsável;

2 É garantida a liberdade de retirada do consentimento e da participação no respectivo estudo a qualquer momento, sem qualquer prejuízo, punição ou atitude preconceituosa;

3 É garantido o anonimato;

4 Os dados coletados só serão utilizados para a pesquisa e os resultados poderão ser veiculados em livros, ensaios e/ou artigos científicos em revistas especializadas e/ou em eventos científicos;

5 A pesquisa aqui proposta foi aprovada pelo **Comitê de Ética em Pesquisa (CEP)**, da **Universidade Católica Dom Bosco (UCDB)**, que a referenda e

6 O presente termo está assinado em duas vias.

Várzea Grande-MT \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Nome e assinatura do sujeito da pesquisa  
Meio de contato: \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_  
Rosimar José de Lima Dias  
Pesquisador

\_\_\_\_\_  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Sonia Grubits  
Orientadora

## APÊNDICE B

### ENTREVISTAS COM OS FORMANDOS

Seguem as temáticas de cada entrevista e principais linhas a serem seguidas:

#### **Primeira entrevista**

Tema: *História Vocacional*

- descrever a família e a vida familiar na infância;
- descrever os relacionamentos na adolescência;
- contar a história vocacional;
- falar sobre o porquê da escolha desta vocação;
- descrever os sentimentos que levaram a entrar no seminário;
- comentar sentimentos vivenciados no dia-a-dia do seminário.

#### **Segunda entrevista**

Tema: *Vocação Sacerdotal e Celibato*

- falar como percebe o atrelamento da vocação sacerdotal ao celibato;
- comentar se tinha consciência de que escolhendo o sacerdócio estava escolhendo também o celibato;
- comentar a visão pessoal sobre este estado de vida;
- falar sobre a visão eclesial sobre este estado de vida;
- dizer por que se dispõe a viver este estado de vida;
- elencar alguns desafios que percebe na vivência desse estado de vida;
- falar sobre necessidades afetivas que percebe no cotidiano.

#### **Terceira entrevista**

Tema: *Formação para o Celibato*

- descrever a formação afetiva recebida no Seminário Arquidiocesano de Cuiabá;
- elencar atividades concretas desta formação;
- comentar se esta formação leva em consideração a história de vida afetiva individual;
- falar se sente-se atualmente capacitado para vencer os desafios da vivência do celibato;
- comentar se sente-se livre para falar de suas dificuldades afetivas como o(s) formador(es) e se este diálogo efetivamente acontece;
- dizer se sente-se pronto para assumir definitivamente esse estado de vida;
- elencar e comentar alguns valores nos quais pessoalmente acredita necessários para a vivência do celibato;
- elencar e comentar alguns valores propostos pela instituição como necessários para a vivência do celibato;

## APÊNDICE C

### ENTREVISTAS COM OS FORMADORES

#### **Primeira entrevista**

Tema: *História Vocacional*

- descrever a família e a vida familiar dos atuais candidatos ao sacerdócio deste seminário;
- descrever a adolescência em geral dos candidatos;
- falar sobre a motivação vocacional inicial dos candidatos;
- descrever os sentimentos que em geral tem levado os candidatos a entrar no seminário;

#### **Segunda entrevista**

Tema: *Vocação Sacerdotal e Celibato*

- falar como os candidatos percebem o atrelamento da vocação sacerdotal ao celibato;
- comentar se os candidatos tinham consciência de que escolhendo o sacerdócio estavam escolhendo também o celibato ao entrar no seminário;
- comentar a visão pessoal sobre este estado de vida;
- falar sobre a visão eclesial sobre este estado de vida;
- dizer por que os candidatos se dispõem a viver este estado de vida;
- elencar alguns desafios que percebe nos candidatos para a vivência desse estado de vida;
- falar sobre necessidades afetivas que percebe no cotidiano dos candidatos.

#### **Terceira entrevista**

Tema: *Formação para o Celibato*

- descrever o método formativo do seminário, sobretudo no que respeita à dimensão afetiva;
- elencar atividades concretas deste método formativo;
- este método formativo leva em consideração a história de vida afetiva individual dos candidatos;
- falar sobre como este método pode ajudar nos desafios da vivência do celibato dos candidatos;
- comentar se você sente liberdade nos candidatos para falar de suas dificuldades afetiva e se este diálogo efetivamente acontece;
- dizer se os candidatos saem prontos para assumir definitivamente esse estado de vida;
- elencar e comentar alguns valores nos quais pessoalmente acredita necessários para a vivência do celibato;
- elencar e comentar alguns valores propostos pela instituição como necessários para a vivência do celibato;



## DECLARAÇÃO DE APROVAÇÃO DO COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNIVERSIDADE CATÓLICA DOM BOSCO



Missão Salesiana de Mato Grosso  
**Universidade Católica Dom Bosco**  
Instituição Salesiana de Educação Superior

Campo Grande, 09 de setembro de 2008.

### DECLARAÇÃO

Declaramos, para fins de direito, que o projeto **“PSICOLOGIA DO PROFUNDO E FORMAÇÃO SACERDOTAL: ESTUDO APLICATIVO DA TEORIA DA “AUTO-TRANSCENDÊNCIA NA CONSISTÊNCIA” DE LUIGI M. RULLA, SJ”** sob a responsabilidade de **Rosimar José De Lima Dias** e orientação de Sonia Grubits, protocolado sob o nº. 041/2008A, após análise do Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Católica Dom Bosco CEP/UCDB, foi considerado aprovado sem restrições.

**Susana Elisa Moreno**

Presidente do Comitê de Ética em Pesquisa da  
Universidade Católica Dom Bosco