



UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR
Ciências Sociais e Humanas

Inteligência Espiritual
Propriedades psicométricas da versão portuguesa da
Escala de Inteligência Espiritual Integrada (ISIS)

Diana Filipa Oliveira Jorge

Dissertação para obtenção do grau de Mestre em
Psicologia Clínica e da Saúde
(2º ciclo de estudos)

Orientador: Professora Doutora Graça Esgalhado

Covilhã, Outubro de 2012

Dedicatória

Dedico este trabalho aos meus pais por serem os principais responsáveis, para as virtudes e defeitos, do que hoje Sou. Ao olhar para trás num percurso que gosto de chamar vida, não mudaria nada. Tudo o que vivi e as oportunidades que surgiram para o bem e para o mal, foram meus professores e os meus pais foram os explicadores pessoais que me foram concedidos para explanarem-me a matéria que não conseguia compreender.

Sei que por vezes não reconhecemos todo o devido valor, àqueles que mais nos protegem e guiam porque também eu, tal como qualquer outro ser humano, sofro de condicionamentos, mas hoje, quero expressar a minha Gratidão e dedicar-vos este trabalho por me terem feito crescer de uma forma que eu me amo como sou, por terem cultivado este espírito crítico e investigativo em vez de suplantarem o meu Ser com dogmas.

Resumo

O estudo visado nesta dissertação tem carácter quantitativo e é de índole descritiva-observacional, inferencial e exploratório. Suporta como objetivo principal apurar as propriedades psicométricas da escala ISIS (de Amram & Dryer, 2008) para a população portuguesa e como objetivos secundários realizar análises diferenciais no sentido de comparar as pontuações médias obtidas na escala em função de variadas variáveis independentes, tais como género, idade, identificação/prática de um certo tipo de religião, frequência de uma organização holística, condição de saúde, experiência de momentos de vida marcantes e satisfação com a vida. A escassez de estudos nacionais acerca desta temática e a responsabilidade teoricamente atribuída à Inteligência Espiritual no que diz respeito às denominadas «doenças de sentido», tais como a depressão, o cancro, doenças autoimunes, entre outras, foram o motivo principal para a realização do estudo.

O estudo contou com a participação de 714 sujeitos, de ambos os géneros, com idades compreendidas entre os 14 e os 81 anos. Foi realizado o estudo de validade de constructo através do processo de análise fatorial, da sensibilidade através dos índices de Skewness e Kurtosis e da fiabilidade através do valor de alfa de Cronbach. Os resultados obtidos não são consistentes com a versão original da escala, no entanto, a escala obtida apresenta bons índices de consistência interna (entre 0.67 e 0.92) e uma análise fatorial que revelou a existência de 5 subescalas que representam cerca de 54.85% da variância: «Coping religioso e espiritual», «Consciência», «Graça», «Significado» e «Missão». A avaliação da sensibilidade do instrumento revelou que o mesmo possui boa capacidade para discriminar os indivíduos face às dimensões que avalia.

O estudo sugere boas qualidades psicométricas da escala ainda que exista vantagem na realização de estudos qualitativos acerca da Inteligência Espiritual e na adaptação linguística de alguns itens da escala. Pretende-se que no futuro sejam realizados estudos replicativos e sejam apurados outros tipos de validade do instrumento.

Palavras - chave:

Inteligência Espiritual; Características psicométricas; Escala de Inteligência Espiritual Integrada.

Abstract

The study in this dissertation has a quantitative, descriptive-observational, inferential and exploratory nature. The main objective is to establish the psychometric properties of the scale ISIS (of Amram & Dryer, 2008) for the Portuguese population and as a secondary objective it is intended to perform differential analysis in order to compare the mean scores obtained on the scale as a function of various independent variables such as gender, age, identification / practice of some kind of religion, frequency at an holistic organization, health condition, remarkable life experiences and life's satisfaction. The lack of national studies on the subject of Spiritual Intelligence and the theoretical liability attributed to Spiritual Intelligence referred to so-called 'diseases of meaning' such as depression, cancer, autoimmune diseases, and so on, were the main reason for the study.

The study involved the participation of 714 subjects of both genders, aged 14 to 81 years. We conducted a study of construct validity through the process of factor analysis, the sensitivity indices through the Skewness and Kurtosis and reliability through Cronbach's alpha value. The results are not consistent with the original version of the scale, however, the scale obtained showed good internal consistency (between 0.67 and 0.92) and a factor analysis revealed the existence of five subscales representing approximately 54.85% of the variance: 'Coping religious and spiritual', 'Consciousness', 'Grace', 'Meaning' and 'Mission'. The evaluation of sensitivity of the instrument revealed that it possesses good ability to discriminate individuals compared to the dimensions that evaluate.

The study suggests the good psychometric properties of the scale even that there is benefit in conducting qualitative studies about Spiritual Intelligence and linguistic adaptation of some items of the scale. It is intended that future replicative studies are performed and determined other types of validity of the instrument.

Keywords:

Spiritual Intelligence; Psychometric characteristics; Integrated Spiritual Intelligence Scale.

Agradecimentos

As minhas palavras de gratidão irão, em primeiro lugar, para a Professora Doutora Graça Esgalhado por se ter revelado um ser humano virtuoso na compreensão, na disponibilidade de ajuda e no conhecimento.

Aos meus pais e em especial ao meu irmão, Óscar, pelo apoio e amor incondicional.

Ao «Pessoal do Coração» - Fabiana, Pedro, Mariana, Filipe, Liliana, Sérgio, Ana, Nádia e Fábio pela amizade, partilha e encorajamento.

Ao Tiago por toda a motivação, compreensão, paciência, por me doar a sua coragem e determinação em momentos de «stock esgotado», pela liberdade, pela aceitação e pelo amor.

À fonte Universal da vida, por me instruir, reconstruir, inspirar e guiar neste percurso que é a vida.

Índice

Introdução.....	1
I - ENQUADRAMENTO TEÓRICO	5
1. Inteligência Espiritual	7
1.1 O que é a Inteligência Espiritual?.....	7
1.2 Inteligência Espiritual, Espiritualidade e Religião	10
1.2.1 Efeitos da Espiritualidade e das práticas religiosas na saúde	12
1.2.2 Efeitos da Inteligência Espiritual na Saúde	14
2. Provas empíricas.....	17
2.1 Pensamento Unificador	17
2.2 Oscilações neurais de 40 Hz	19
2.3 Área de “Deus” no cérebro	21
2.4 Linguagem e representação simbólica	26
3. Perspetivas Teóricas	31
3.1 Teoria das Inteligências Múltiplas de Gardner	31
3.2 Perspetiva de Zohar e Marshall	33
3.3 Perspetiva de Emmons e contraperspetiva de Gardner.....	34
3.4 Perspetiva de Mayer.....	36
3.5 Existe plausibilidade para a existência de uma Inteligência Espiritual?	38
4. Instrumento de medida da Inteligência Espiritual	43
4.1 Estudos Estrangeiros	43
4.1.1 Estudo qualitativo	43
4.1.1 Estudo quantitativo.....	45
II - ENQUADRAMENTO EMPÍRICO	51
5. Método	53
1.2 Análise estatística	54
5.1 Participantes	55
5.2 Instrumento.....	56
5.3 Procedimentos	57
6. Resultados.....	59
7. Discussão dos resultados e conclusões	79
Considerações finais	
Referências Bibliográficas	

Lista de figuras

<i>Figura 1.</i> Hierarquia das Necessidades de Maslow	9
<i>Figura 2.</i> Localização da «área de Deus» no cérebro (lobo temporal)	24
<i>Figura 3.</i> Gráfico de dispersão usado no Scree Test.....	60

Lista de Tabelas

Tabela 1: <i>Quadro geral das oscilações neurais</i>	20
Tabela 2: <i>Resultados obtidos por Post (1999) num estudo correlacional acerca de instabilidade mental e grandeza criativa</i>	24
Tabela 3: <i>Correlações entre as pontuações de escalas e subescalas no estudo original de validação da ISIS</i>	47
Tabela 4: <i>Organização final dos fatores da escala de Inteligência Espiritual Integrada (ISIS) após análise fatorial e apuramento da consistência interna</i>	62
Tabela 5: <i>Estatística descritiva e teste de Skewness e Kurtosis na escala ISIS e respetivas subescalas</i>	63
Tabela 6: <i>Valores médios (\pm DP) na escala de IEs e subescalas comparativamente entre géneros</i>	64
Tabela 7: <i>Valores médios (\pm DP) na IEs e subescalas comparativamente entre grupos de idade</i>	65
Tabela 8: <i>Diferenças estatisticamente significativas entre os vários grupos de idades apresentadas pelo teste de Tukey HSD</i>	66
Tabela 9: <i>Valores médios (\pm DP) na IEs e subescalas comparativamente entre simpatizantes/praticantes e não simpatizantes/praticantes de uma religião</i>	68
Tabela 10: <i>Valores médios (\pm DP) na IEs e subescalas comparativamente entre frequentadores e não frequentadores de organização de carácter holístico</i>	69
Tabela 11: <i>Valores médios (\pm DP) na IEs e subescalas comparativamente entre o grupo de pessoas com problemas de saúde e o grupo de pessoas sem problemas de saúde</i>	70
Tabela 12: <i>Valores médios (\pm DP) na IEs e subescalas comparativamente entre diversas condições de saúde</i>	71
Tabela 13: <i>Diferenças estatisticamente significativas entre as várias condições de saúde apresentadas pelo Teste de Tukey HSD</i>	71
Tabela 14: <i>Valores médios (\pm DP) na IES e nas subescalas comparativamente entre os grupos que referem ter vivenciado uma experiência de vida marcante e não ter vivenciado</i>	73
Tabela 15: <i>Valores médios (\pm DP) na IES e nas subescalas comparativamente entre diversas condições de saúde</i>	74
Tabela 16: <i>Diferenças estatisticamente significativas entre as várias condições de satisfação com a vida apresentadas pelo Teste de Tukey HSD</i>	75
Tabela 17: <i>Valores médios (\pmD.P.) da Escala de Inteligência Espiritual e das subescalas para o total da amostra e comparativamente entre género masculino e feminino</i>	76
Tabela 18: <i>Valores médios (\pmD.P.) da Escala de Inteligência Espiritual e das subescalas para o total da amostra e comparativamente entre grupos etários</i>	77

Lista de Acrónimos

QI - Quociente de Inteligência

QE - Quociente Emocional

QE's - Quociente Espiritual

ISIS - *Integrated Spiritual Intelligence Scale* (Escala de Inteligência Espiritual Integrada)

IEs - Inteligência Espiritual

OMS - Organização Mundial de Saúde

EEG - Eletroencefalografia

MEG - Magnetoencefalografia

REM - *Rapid eye moviment* (movimento rápido dos olhos)

PR - grupo dos simpatizantes/praticantes de uma religião

NPR - grupos dos não simpatizantes/não praticantes de uma religião

FH - grupo dos frequentadores de uma organização de carácter holístico

NFH - grupo dos não frequentadores de uma organização de carácter holístico

PS - grupo das pessoas com problemas de saúde

NPS - grupo das pessoas sem problemas de saúde

EM - grupo das pessoas que passaram por uma experiência de vida marcante

NEM - grupo das pessoas que referem não ter passado por uma experiência de vida marcante

Introdução

Ao longo dos últimos anos, o conceito de inteligência tem vindo a sofrer transformações. Nos primórdios da conceptualização da Inteligência, esta era apenas considerada como tal se fosse passível de ser mensurada por um teste (Gardner, 2000; Silva, 2001). No entanto, os avanços no campo da neurociência (demonstrando a natureza modular do cérebro), da ciência cognitiva (com investigações acerca da natureza do conhecimento «expert»), da antropologia (realização de estudos inter e transculturais que estudaram atitudes e análises de inteligência diferentes em locais dispersos do globo) e da psicologia (desenvolvimento de teorias competitivas da inteligência) aliados a pressões sociais, deram esse conceito como insatisfatório para explicar a Inteligência Humana (Silva, 2001). Uma das teorias mais recentes, a das múltiplas inteligências concebida por Gardner, defende a existência de vários tipos de Inteligência que coexistem, das quais: o tradicional QI, a inteligência emocional, inteligência criativa, inteligência social, inteligência musical, inteligência cinestésico-corporal e inteligência existencial (ainda em ponderação) (Bar-On, 2000, cit. In Amram, 2007; Gardner, 1983, 2000, cit. In Amram, 2007; Emmons, 1999, cit. In Amram, 2007; Halama & Strizenec, 2004, cit. In Amram, 2007; Goleman, 2001, cit. In Amram, 2007; Salovey & Mayer, 1993, cit. In Amram, 2007; Sternberg, 1997a, 1997b, cit. In Amram, 2007; Amram & Dryer, 2007; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009). A conceptualização de uma Inteligência Espiritual [IEs] surge apenas no ano 2000 através de Zohar e Marshall, no livro «*Spiritual Intelligence*» (Hosseini, Elias, Krauss & Aishah, 2010). Apesar dos autores não considerarem a inclusão deste tipo de inteligência como um «novo» tipo de acordo com a Teoria das Inteligências Múltiplas, preferindo defender que todas as possíveis inteligências mais não são do que variações do Quociente de Inteligência [QI], Quociente emocional [QE] e Quociente Espiritual [QEs], no presente trabalho adota-se a proposta de Inteligência de Emmons (2000) que propõe a inclusão da Inteligência Espiritual no leque de inteligências consideradas pela Teoria das Inteligências Múltiplas. No entanto, não se descarta a possibilidade de que os diversos tipos de Inteligência, inclusive a inteligência «intelectual» e emocional, embora independentes, possam ter algum aspeto relacional.

Diversas definições de Inteligência Espiritual têm prevalecido entre os autores que procuram desde o momento da sua conceptualização estudá-la. Zohar e Marshall (2004) definem a inteligência espiritual como a «inteligência fundamental» sustentando que este tipo de inteligência torna os seres humanos mais criativos, capazes de alterar as regras e situações; trazendo um sentido de moral e visionamento de novas possibilidades (DeBlasio, 2011; Zohar & Marshall, 2004).

Gardner reserva algumas dúvidas ao conceito de espiritual, mas não se opõe à tese de um «novo» tipo de Inteligência capaz de abranger a capacidade de se incluir no Universo e nas coisas infinitas e infinitesimais; a capacidade de saber o seu lugar no que diz respeito a características existenciais da condição humana tais como o significado da vida e da morte e

as experiências profundas de amor ao próximo ou envolvimento intenso com a arte (DeBlasio, 2011). Gardner equaciona três significados distintos para a palavra espiritual: (a) o espiritual como procura de resposta a questões cósmicas ou existenciais (quem somos?, de onde viemos?...); (b) o espiritual como expressão da existência da individualidade de cada um; (c) o espiritual como uma forma de caridade para com os outros e portanto, esta dificuldade de análise dos vários aspetos relacionados ao domínio do espiritual colocam o autor numa posição reticente, argumentando que este domínio é uma das áreas menos estudadas e comprovadas cientificamente, preferindo apelidar um «novo» tipo de inteligência como existencial (Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

A definição mais recente de inteligência espiritual conhecida é a de Amram (2007) que define a IEs como a capacidade de aplicar e usar recursos espirituais para promover um melhor funcionamento diário e bem-estar.

Muitas reticências são ainda geradas na comunidade científica acerca deste novo conceito. Mayer (2000) opõe-se ao mesmo argumentando que o que tem sido descrito por vários autores como sendo Inteligência Espiritual [IEs] é, na sua visão, uma consciência espiritual e uma renomeação do conceito de espiritualidade, acrescentando que as teorias que pretendem apoiar a existência de uma inteligência espiritual carecem de fundamentos intelectuais (Mayer, 2000; Mayer, 2000, cit In Hyde, 2004). Gardner (2000), tal como citei anteriormente, mostra-se também reticente relativamente ao termo espiritual, defendendo antes o uso do termo Existencial. Este autor não deixa contudo de realçar o papel útil e preponderante que o domínio espiritual pode oferecer ao ser humano no que diz respeito à resolução de problemas, que é um aspeto central na forma de definir a inteligência segundo a sua Teoria das Inteligências Múltiplas. As dúvidas geradas em torno do conceito e da plausibilidade da existência da IEs debatem-se sobretudo na delimitação do próprio conceito de IEs e por isso Mayer (2000) defende não haver diferença entre espiritualidade e IEs. Apesar disso, alguns autores propõe a distinção entre a IEs e a espiritualidade argumentando que enquanto a espiritualidade é conceptualizada em termos da procura de um significado para a vida, de uma autoconsciência e transcendência, a IEs enfatiza a capacidade que se baseia nestes temas para prever o funcionamento e adaptação do ser humano (Emmons, 2000, Amram & Dryer, 2008; Zohar & Marshall, 2004). Outro conceito com o qual a IEs pode vir a ser confundida é o conceito de religião. Zohar e Marshall (2004) tentam clarificar esta diferença, alegando que a religião é um conjunto de dogmas, princípios e doutrinas pré-estabelecidas por uma instituição ou organização, quase podendo ser descrita como um aspeto cultural e perpetuada pela tradição, enquanto a Inteligência Espiritual não depende da cultura nem dos valores, mas é antes uma capacidade inata com a qual descobrimos criativamente os nossos valores (Zohar & Marshall, 2004).

Para já a comunidade científica está ainda longe de obter um consenso e opinião final relativamente a esta temática. No entanto, se há uns anos atrás era impensável e até inconcebível combinar ciência com religião e espiritualidade, nos últimos anos tem crescido um enorme interesse dos investigadores em estudar variáveis religiosas e espirituais, talvez,

em parte, pela enorme quantidade de estudos que comprovam o efeito das mesmas na saúde física e mental (Emmons, 2000). Inclusive foi criada a divisão 36 da APA, específica para esta temática - *Psychology of Religion and Spirituality* - que tem como finalidade promover a aplicação dos métodos de pesquisa e quadros interpretativos psicológicos a diversas formas de espiritualidade e religião, encorajando a aplicação dos resultados na prática clínica (APA, 2012). Se por um lado existem inúmeros estudos que comprovam efeitos benéficos da espiritualidade e religião na saúde física e mental, os efeitos da IEs na saúde são por agora hipotéticos e relacionam-se sobretudo com as designadas «doenças de sentido» (Zohar & Marshall, 2004), onde se pode englobar a depressão, cancro, a doença coronária, doenças autoimunes e neuro degenerativas, entre outras (Jobst, Shostak & Whitehouse, 1999).

Tendo em consideração o exposto e realçando a responsabilidade teoricamente atribuída à IEs no que concerne ao melhoramento do funcionamento diário e da resolução de problemas e ao «potencial» contributo para a saúde física e mental (Zohar & Marshall, 2000; Amram, 2007; DeBlasio, 2011; Visser, Garssen & Vingerhoets, 2010; Emmons, 2000; Hosseini, Elias, Krauss & Aishah, 2010), propusemo-nos estudar a temática da Inteligência Espiritual, ambicionando que através deste estudo se possa trazer um contributo (mínimo que seja) que sirva para suscitar novas hipóteses, novas perguntas e enriquecer o património científico português na área da IEs que através da revisão de literatura se foi percebendo estar relativamente «pobre». Esse contributo passa primordialmente pela obtenção das propriedades psicométricas de um instrumento de medida da Inteligência Espiritual [ISIS, de Amram & Dryer, 2008] para a população portuguesa. Não são conhecidos até à data de redação deste estudo quaisquer estudos nacionais com objetivos semelhantes, nem qualquer instrumento de medida e avaliação da IEs em contexto nacional. O estudo mais próximo deste é um estudo com origem estrangeira, da autoria de Amram e Dryer (2008), que constitui a base para a construção e validação da escala ISIS [*Integrated Spiritual Intelligence Scale*] que se pretende usar neste trabalho.

Outros objetivos secundários estão inerentes a esta dissertação, entre eles, averiguar diferenças estatisticamente significativas relativas à IEs no que diz respeito às variáveis: (1) idade, (2) género, (3) religião, (4) frequência de organização de carácter holístico, (5) saúde (6) experiência de vida marcante e (7) satisfação com a vida.

No sentido de cumprir com os objetivos delineados delineou-se um plano de trabalho que se dividiu em duas fases. A primeira fase consistiu numa revisão de literatura acerca do «estado da arte» e a segunda fase consistiu na delimitação de um projeto empírico.

A primeira fase do trabalho teve como objetivo procurar, reunir, sintetizar e refletir sobre o conhecimento científico produzido acerca da temática em estudo. No sentido de cumprir com esta meta foi realizada uma pesquisa que decorreu de Novembro de 2011 até Maio de 2012, usando para tal diversos recursos disponíveis, tais como, livros e artigos acessíveis a partir de algumas bases de dados (B-On, EbscoHost, Scielo e Google academics). As palavras-chave usadas na procura foram: Inteligência Espiritual (*Spiritual Intelligence*);

Inteligência (*Intelligence*); Espiritualidade (*Spirituality*); Religião (*Religion*); Saúde (*Health*) e Saúde mental (*Mental health*). Algumas palavra-chave foram associadas à Inteligência Espiritual (*Spiritual Intelligence*) no sentido de tornar a procura mais restrita. A sintetização e reflexão acerca da temática em estudo culminou na elaboração da parte I deste estudo dando origem ao enquadramento teórico. O primeiro capítulo pretende definir o conceito de Inteligência Espiritual e distinguir os conceitos de Inteligência Espiritual, espiritualidade e religião, estabelecendo grau de associação teórica ou não entre os mesmos. O segundo capítulo pretende expor as provas empíricas de senso e contrassenso relativamente à existência da Inteligência Espiritual. O terceiro capítulo pretende abordar as perspetivas teóricas a favor ou não da existência da Inteligência Espiritual e por fim, o último capítulo pretende abordar um estudo estrangeiro na origem do desenvolvimento de um instrumento de medida e avaliação da IEs (ISIS). Este enquadramento teórico tem como ambição conferir ao presente estudo uma base sólida de conhecimentos que servirá de enriquecimento e será um instrumento de articulação com a parte empírica desta dissertação, que abrange no capítulo 5 os métodos usados, no capítulo 6 expõe os resultados obtidos e no capítulo 7 faz a respetiva discussão. A parte empírica do trabalho termina com o capítulo 8 que destaca as limitações do próprio estudo e o trabalho final termina com as considerações finais.

I - ENQUADRAMENTO TEÓRICO

1. Inteligência Espiritual

1.1 O que é a Inteligência Espiritual?

O conceito de Inteligência adapta-se consoante as abordagens explicativas que lhe estão subjacentes (Colombo & Friek, 1999, cit In Hyde, 2004). Por isso, encontrar um conceito universal de inteligência é praticamente impossível, visto que o mesmo carece de consenso por parte dos investigadores (Lima, 2010; Hyde, 2004). Existem diversas abordagens explicativas da Inteligência: psicométrica, desenvolvimentista, cognitiva e abordagens abrangentes (Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

A abordagem psicométrica é a perspetiva mais clássica do estudo da inteligência. Segundo esta abordagem, a inteligência é considerada uma capacidade mental que se pode traduzir em diversas funções mentais heterogéneas, como o QI, na capacidade “*aprender significados e de estabelecer e aplicar relações nas mais diversas situações de desempenho ou numa diversidade de aptidões ou funções cognitivas diferenciadas*” que podem ser encaradas como independentes ou não (Almeida, Guisande & Ferreira, 2009, p.11). A abordagem desenvolvimentista, ao contrário da perspetiva anterior, focada nas aptidões internas da mente, preocupa-se com as estruturas ou esquemas mentais que dizem respeito ao funcionamento cognitivo e está essencialmente associada à idade dos sujeitos, em particular aos períodos da infância e adolescência. A abordagem cognitiva da inteligência enfatiza processos como a perceção, o pensamento, a memória e os outros processos cognitivos, pois interessa-se em saber como o sujeito identifica e resolve problemas e que processos mentais se desenrolam para dar lugar à resolução efetiva dos mesmos. Como resposta às conceções de inteligência de referidas anteriormente surgem numa fase mais recente as denominadas «Teorias abrangentes». Estas teorias destacam a insuficiência das teorias anteriores, sobretudo a perspetiva psicométrica, em explicar todo o comportamento inteligente, considerando que, existem aspetos essenciais, tais como a criatividade, as emoções, as habilidades sociais e os talentos, que são aspetos fulcrais na resolução de problemas do quotidiano (Almeida, Guisande & Ferreira, 2009). No entanto, cabe destacar que os grandes marcos históricos relativos à investigação da Inteligência Humana são a conceptualização do QI [Quociente de Inteligência] na primeira metade do século XX e do QE [Quociente Emocional], na década de 90 (Zohar & Marshall, 2004). A nossa Inteligência «Intelectual» está relacionada com a capacidade de resolução de problemas lógicos ou estratégicos enquanto a Inteligência Emocional se relaciona com a capacidade para nos motivarmos a nós mesmos e sermos perseverantes, a capacidade de controlar os impulsos e os estados de ânimo e a capacidade para confiar nos outros e criar empatia com eles (Zohar & Marshall, 2004; Goleman, 1995).

Estudos recentes e alguns dados científicos parecem apontar para um outro tipo de Inteligência: a Inteligência Espiritual (Zohar & Marshall, 2004). O conceito é relativamente

recente e foi proposto pela primeira vez por Zohar e Marshall em 2000, no livro *Spiritual Intelligence*.

Atentemos aos dois principais conceitos que constituem o termo Inteligência Espiritual na tentativa de favorecer uma melhor interpretação do significado deste «novo» tipo de inteligência. A Inteligência aplica-se além do potencial cognitivo do ser humano e está relacionada sobretudo com a noção de funcionalidade e adaptabilidade no sentido de produzir combinações de comportamentos, adquirir e explorar novos conhecimentos e resolver problemas (Lino, 2004; Afonso, 2007). Aliás, quando se usa a palavra inteligente fora do contexto da inteligência humana pretende-se traduzir exatamente esta noção de funcionalidade e flexibilidade face às exigências do meio (Afonso, 2007). Apesar do conceito de Inteligência poder ser refutável, a maioria da comunidade científica concorda que a Inteligência apreende a capacidade para resolver problemas (Hyde, 2004). Aliás, a visão de Gardner acerca da Inteligência baseia-se sobretudo nesta capacidade adaptativa de encontrar soluções para os problemas tal como estes são colocados pela cultura (Gardner, 2000; Walters & Gardner, 1986, cit In Hyde, 2004; Silva, 2001; Emmons, 2000).

Mas o que é o Espiritual? O que é o Espírito? Segundo o dicionário de Língua Portuguesa da Porto Editora online, o espírito é «*parte imaterial e inteligente do ser humano; consciência; princípio incorpóreo que anima um ser vivo; alma*»...e o espiritual é «*tudo o que é próprio do espírito*». Segundo Zohar e Marshall (2004) os seres humanos são “*criaturas essencialmente espirituais porque somos levados pela necessidade de fazer perguntas «fundamentais» ou «essenciais»*” (p.16), indo ao encontro da visão de Maslow (1971) que sugere que a espiritualidade humana é uma qualidade existencial e transpessoal que é a essência da nossa humanidade (Huitt, 2003). Apesar de algumas dificuldades mais metodológicas e conceituais em definir espiritualidade, pode dizer-se que esta lida com a forma como nos aproximamos e conectamos com o “desconhecido” na procura de significado para a vida e como definimos e nos relacionamos com o sagrado, (Huitt, 2003; Adler, 1980; Frankl, 1959, cit In Huitt & Robbins, 2003) apesar de alguns autores defenderem que a essência da espiritualidade está principalmente na exploração de um significado para a nossa vida, a nossa relação connosco mesmos, com os outros, com a natureza e com um poder supremo (Hamilton & Jackson, 1998; Hay & Nye, 1998, cit In Huitt, 2003). Desta análise ressaltam as noções de «flexibilidade» e «adaptabilidade» proveniente do conceito de inteligência e a noção de «sentido» proveniente do conceito de espiritual. Estes dois conceitos fundem-se assim num só e dão origem à conceptualização do mais «recente» tipo de inteligência.

No entanto, apesar de ser um conceito recente existem já numerosas definições do mesmo. Os autores que propuseram este tipo de Inteligência definem-na como a capacidade para lidar e resolver problemas de sentido e valor, encaixando a vida e as ações num contexto mais amplo, permitindo ao ser humano ser criativo, mudar regras e alterar situações, oferecendo-lhe um sentido de moral e privilegiando-o com a capacidade de saber dosear a oferta ao outro da compreensão e compaixão. “*Usámos o QEs para lutarmos por questões de Bem e de Mal e para visualizarmos possibilidades por realizar: para sonhar, desejar, para nos*

levantarmos da lama” (Zohar & Marshall, 2004, p. 17). Outros autores têm vindo a definir este conceito. Emmons (2003) define a inteligência espiritual como o uso adaptativo da informação espiritual para melhorar o funcionamento diário, a resolução de problemas e o alcance de objetivos, enquanto Vaughan (2002) defende que a inteligência espiritual pode ser expressa numa determinada cultura nos atos de amor, compaixão e serviço ao outro (DeBlasio, 2011). Wolman (2001) define inteligência espiritual como a capacidade para se interrogar acerca de questões fundamentais como o sentido da vida e simultaneamente experienciar a conexão entre cada um de nós e o mundo que nos rodeia (DeBlasio, 2011). Amram (2007) define a Inteligência Espiritual como a capacidade para aplicar e usar recursos, valores e qualidades espirituais para melhorar o funcionamento diário e bem-estar (Amram & Dryer, 2008). Neste sentido, considerando-se que a Inteligência Espiritual é a capacidade que o ser humano possui de recorrer ao domínio do seu espiritual, de se ligar ou intensificar a ligação à sua consciência espiritual para produzir respostas mais funcionais, adaptativas e criativas face ao ambiente, às circunstâncias da vida e aos problemas externos ou intrínsecos de índole física, psíquica e emocional. É um tipo de Inteligência que, na nossa opinião, não é evocado apenas na resolução de problemas e face a adversidades, mas que por si mesmo nos capacita na procura de uma certa forma de ser ou viver que vai ao encontro do autoaperfeiçoamento e autoconhecimento ou, como diria Maslow, abre caminho para a satisfação das necessidades de autorrealização.

Na Figura 1 está representada a pirâmide das necessidades de Maslow que contempla desde as necessidades mais básicas - na base da pirâmide - às necessidades mais elevadas - no topo. O autor propõe que as necessidades mais elevadas da pirâmide só são alcançáveis quando as necessidades mais básicas e dos patamares imediatamente inferiores estão satisfeitas.



Figura 1. Hierarquia das Necessidades de Maslow
 Fonte. Adaptado de Silveira, E. G. F. (2006). *Gestão do Conhecimento nas Organizações: perfil motivacional e tipos psicológicos junguianos - um estudo de caso em uma empresa de saúde*. Dissertação de mestrado não-publicada, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

No entanto, tal como refere Emmons (2000), uma definição mais precisa de IEs ainda requer muita pesquisa e debate.

1.2 Inteligência Espiritual, Espiritualidade e Religião

A Inteligência Espiritual, a Espiritualidade e a Religião são conceitos que se podem relacionar, mas que possuem significados distintos. É importante esclarecer esta relação triangular de forma a tornar mais evidente e claro o conceito de Inteligência Espiritual, uma vez que, pela sua «novidade» pode facilmente ser confundido com os outros dois conceitos.

A maioria das pessoas pensa que estes conceitos são sinónimos (Best, 2011), no entanto a comunidade científica tem vindo a afirmá-los como distintos (Thompson, 2002; Burkhart, 2001; Speck et al., 2004). A religião pode ser pensada como uma expressão formal, institucional e exterior do sagrado (Miller & Thoresen, 2003; Koenig, McCullough & Larson, 2001, cit. In Cotton, Zebracki, Rosenthal, Tsevat & Drotar, 2006) sendo baseada em crenças e estabelecendo um compromisso para com doutrinas e práticas (Manning, 2004, cit In Yang & Mao, 2007), absorvida através da família e da tradição (Zohar & Marshall, 2004). A espiritualidade, por sua vez, pode ser considerada uma expressão interna, pessoal e emocional do sagrado (Hill & Pargament, 2003; Koenig, McCullough & Larson, 2001, cit. In Cotton, Zebracki, Rosenthal, Tsevat & Drotar, 2006; George, Larson, Koenig & McCullough, 2000), não estando necessariamente ligada apenas a experiências e comportamentos religiosos (Schneiders, 1996, cit. In Gomez & Fisher, 2005) nem exigindo a participação numa organização ou em rituais religiosos (Castellaw et al., 1999). A espiritualidade é um sistema de crença que confere vitalidade e acrescenta significado e propósito aos eventos diários (Maugans & Wadland, 1991; Manning, 2004, cit In Yang & Mao, 2007) e é vista por James (1902) como a experiência religiosa primordial do indivíduo (Hyde, 2004). Também o famoso Dalai Lama estabelece a distinção entre estes dois conceitos no seu livro «*Uma Ética para o Novo Milénio*»:

“ Na realidade, creio que há uma importante distinção a ser feita entre religião e espiritualidade. Julgo que religião esteja relacionada com a crença no direito à salvação pregada por qualquer tradição de fé, crença esta que tem como um dos seus principais aspetos a aceitação de alguma forma de realidade metafísica ou sobrenatural, incluindo possivelmente uma ideia de paraíso ou nirvana. Associados a isso estão ensinamentos ou dogmas religiosos, rituais, orações e assim por diante. Considero que a espiritualidade esteja relacionada com aquelas qualidades do espírito humano tais como amor e compaixão, paciência, tolerância, capacidade de perdoar, contentamento, noção de responsabilidade, noção de harmonia - que trazem felicidade tanto para a própria pessoa como para os outros.” (p. 16).

Assim sendo, a espiritualidade é mais abrangente do que a religião (Yang, 1998; Davis et al., 2003) e não pode ser restrita ou exclusiva da prática religiosa (Williams, 2003). Por isso, Solomon (2002) sugere que os ateus ou céticos não necessitam de acreditar num Deus ou

Espírito Criador para expressarem a sua espiritualidade, pois podem fazê-lo através de uma filosofia de vida que expresse Amor em viver (Huit & Robbins, 2003).

No entanto, a religião pode também ser uma expressão particular da espiritualidade (Tolan, 2002 cit. In Huit & Robbins, 2003; Girardin, 2000). Assim sendo, uma pessoa pode ser espiritual sem ser religiosa ou vice-versa (Huit & Robbins, 2003).

As produções científicas têm vindo também a afirmar a distinção entre IEs e espiritualidade. Apesar de ambas se poderem relacionar, possuem significados diferentes. Da mesma forma que emocionalidade pode ser diferenciada de IE, espiritualidade também pode ser diferenciada de IEs. Enquanto a espiritualidade se refere à procura de elementos experienciais do sagrado, significado supremo, consciência superior e transcendência, a IEs enfatiza as atividades que se baseiam nesses temas para prever o funcionamento e adaptação (Emmons, 2000). Mesmo para alguns investigadores esta distinção é ainda difícil e duvidosa. Mayer (2000), por exemplo, defende que a IEs não é mais do que a renomeação do conceito de espiritualidade, ousando defender antes a tese de uma consciência espiritual em vez de uma inteligência. Apesar disso, alguns autores distinguem um e outro conceito, sobretudo pela conotação da palavra Inteligência, que remete para uma resolução de problemas adaptativa (Hyde, 2004; Gardner, 2000; Walters & Gardner, 1986, cit In Hyde, 2004; Silva, 2001; Emmons, 2000), agregada ao espiritual remetendo para o uso de recursos espirituais nessa mesma resolução (Amram, 2007). Desta forma, a inteligência espiritual consistiria num conjunto de habilidades e competências que fazem parte do conhecimento adaptativo que o ser humano tem da realidade que o cerca (Silva, 2001).

Muitas questões se colocam ainda nesta ténue distinção entre um conceito e outro. Poderá ter acontecido que na ausência de conhecimento científico, a espiritualidade foi sendo descrita como o que hoje temos conceptualizado de IEs ou poderá ser provável que a IEs não ultrapasse a definição do contexto de espiritualidade. No entanto, há que equacionar sempre a hipótese de ambos os conceitos serem plausíveis e necessitarem de parâmetros de delimitação.

Por último, é necessário estabelecer também uma pequena comparação entre religião e IEs. A religião, tal como descrita em parágrafos anteriores, está relacionada com um conjunto de dogmas, princípios e doutrinas pré-estabelecidas por uma instituição ou organização, quase podendo ser descrita como um aspeto cultural e perpetuada pela tradição. A Inteligência Espiritual, por sua vez, argumentam Zohar e Marshall (2004) não depende da cultura nem dos valores, mas é antes uma capacidade inata com a qual descobrimos criativamente os nossos valores. Ao longo da história humana cada cultura cultivou valores particulares relativos à espiritualidade que tiveram obrigatoriamente de ter uma origem. Daí que Zohar e Marshall (2004) considerem que a Inteligência espiritual esteve por detrás desses atos de criação, ao defenderem que esta é anterior a qualquer tipo de expressão religiosa. Na mesma linha de pensamento, Hosseini e colaboradores (2010) defendem que uma pessoa pode não ter qualquer tipo de religião e ter um elevado QEs ou pode ser muito religiosa e ter um baixo QEs. Além disso, uma pessoa com um QEs elevado pode praticar qualquer tipo de

religião, sem exclusividade, fanatismo ou preconceito e/ou poderá ter qualidades espirituais sem ser religiosa (Zohar & Marshall, 2004) pois a religião pode ser um dos domínios nos quais esse tipo de inteligência pode ser usada e não uma característica definitiva desse tipo de inteligência (Gradner, 2000).

Em resumo, parece ser consensual que a espiritualidade é uma dimensão mais abrangente do que a religião, estando intrinsecamente associada ao ser humano, enquanto a religião segue orientações mais externas e dogmatizadas. No que diz respeito à Inteligência Espiritual e à espiritualidade parece ainda haver a reserva por parte de alguns autores na clara distinção entre ambas. Realça-se no entanto que o problema da não consensualidade pode advir de uma necessidade de estabelecer uma melhor definição para a IEs e de encontrar evidências empíricas que possam estabelecer uma diferenciação entre ambas. Apesar de tudo, destaca-se que a maioria dos autores estabelece como parâmetros de diferenciação entre espiritualidade e IEs a noção de resolução adaptativa e criativa de problemas, que parece estar intrincada na definição de IEs. Relativamente à IEs e à religião, pode sintetizar-se que o QEs é independente da religião e que a religião poderá ser uma forma particular de expressar a IEs.

1.2.1 Efeitos da Espiritualidade e das práticas religiosas na saúde

Nos últimos anos, a importância da espiritualidade e das práticas religiosas tem vindo a ganhar muitos seguidores mesmo no domínio da ciência. Este aumento de interesse «súbito» deve-se à quantidade de estudos que tem vindo a demonstrar a importância destas duas variáveis para a saúde (Emmons, 2000).

A Organização Mundial de Saúde [OMS] define a saúde como um estado de completo bem-estar físico, mental e social e não apenas a ausência de doença (WHO, 1946 cit. In Fleck, 2000) e desde a Assembleia Mundial de Saúde de 1983, a questão de incluir uma dimensão «não-material» ou «espiritual» tem vindo a ser discutida (WHO, 1998 cit. In Fleck, Borges, Bolognesi & Rocha, 2003). Pelo menos na área da saúde estas duas dimensões parecem ser imprescindíveis ao bem-estar do ser humano, com provas dadas no âmbito da investigação científica. Diversos estudos têm então sido realizados com o intuito de prever a relação ou correlação entre a espiritualidade/religiosidade e a saúde física e mental (Levin et al cit. In Fleck et al, 2003; Braam, Beekman, Deeg, Smit, & Tilburg, 1997; Koenig, George & Peterson, 1998, cit In Fleck et al, 2003; Elerhorst-Ryan, 1996, cit In Fleck et al, 2003; Koenig, 1997; Koenig, 2004; Levin, 1994). Os resultados destes estudos parecem evidenciar que a espiritualidade e as práticas religiosas têm um papel positivo e benéfico no bem-estar físico e mental do ser humano (Koenig, 2004; Koenig, 2004a; Bergin, 1983; Dwyer, Clarck & Miller, 1990; Ellison & Levin, 1998; Kaczorowski, 1989; Koenig, George & Peterson, 1998; Koenig, Hays, George & Blazer, 1997; Landis, 1996).

Num estudo de revisão foi constatado uma associação positiva em cerca de 50% dos casos e negativa em cerca de 25% dos casos. Neste estudo, a religiosidade foi considerada como sendo um fator protetor para suicídio, abuso de drogas e álcool, comportamento delinquente,

satisfação marital, sofrimento psicológico e alguns diagnósticos de psicoses funcionais (Levin et al cit. In Fleck et al, 2003). Numa outra pesquisa que estudou a relação entre tempo de internamento e religiosidade, os resultados apontaram para menor tempo de internamento em pacientes deprimidos religiosos do que em pacientes deprimidos não-religiosos (Braam, Beekman, Deeg, Smit, & Tilburg, 1997; Koenig, George & Peterson, 1998, cit In Fleck et al, 2003). Um outro estudo de carácter diferente, onde se pretendeu avaliar o bem-estar espiritual e desesperança de pessoas infetadas com VIH revelou que os pacientes com pontuações mais elevadas no bem-estar espiritual mantinham também níveis mais elevados de esperança (Elerhorst-Ryan, 1996, cit In Fleck et al, 2003).

Mais de 60 estudos demonstraram o papel que a religião tem no que diz respeito ao confronto com diversas situações de saúde tais como artrite, diabetes, cancro, doença coronária, doença crónica, VIH, pânico crónico e doença severa ou terminal despoletada na adolescência (Koenig, 2002, cit In Koenig, 2004). Antes do ano 2000, mais de 700 estudos examinaram a relação entre religião, bem-estar e saúde mental. Cerca de 500 desses mesmos estudos evidencia a associação de melhor bem-estar com melhor saúde mental. Alguns estudos concluem até que as terapias baseadas na religião têm efeitos mais rápidos do que as terapias farmacológicas. As crenças e práticas religiosas associaram-se com menos depressão e recuperação mais rápida (60 de 93 estudos); menor taxa de suicídio (57 de 68 estudos); menos ansiedade (35 de 69 estudos); menor abuso de substâncias (98 de 120 estudos); bem-estar mais elevado, otimismo e esperança (91 de 114 estudos); maior propósito e significado na vida (15 de 16 estudos); maior satisfação e estabilidade marital (35 de 38 estudos) e maior perceção de suporte social (19 de 20 estudos) (Koenig, 2004a).

As práticas religiosas e a espiritualidade têm dado evidência de efeitos bastante positivos para a saúde. Entre esses efeitos podem ser encontrados os seguintes: (1) pressão sanguínea mais baixa (Koenig, 1999, cit In Huitt & Robbins, 2003); (2) aumento da saúde física (Koenig, McCullough, Larson, 2001; Levin, 2001, cit In Huitt & Robbins, 2003); (3) estilos de vida saudáveis e menos comportamentos de risco (Koenig, 1999 cit In Huitt & Robbins, 2003); (4) aumento das habilidades de coping (Pargament, 1997, cit In Huitt & Robbins, 2003); (5) menos depressão (Koenig, 1999, cit In Huitt & Robbins, 2003); (6) cura mais rápida (Dossey, 2002, cit In Huitt & Robbins, 2003; Koenig, 2002); (7) redução do sentimento de perda depois da morte de entes queridos (Walsh, King, Jones, Tookman & Blizard, 2002 cit In Huitt & Robbins, 2003); (8) diminuição do medo de morrer (Ardelt, 2000, cit In Huitt & Robbins, 2003) e (9) melhores resultados escolares (Ginsburg & Hanson, 1986, cit In Huitt & Robbins, 2003).

Kass (2002) indica que a falta de desenvolvimento espiritual leva a problemas sérios tais como comer compulsivamente, comportamentos de risco, baixa autoestima e fraca saúde e Wallace e Forman (1998) comprovaram a significância da religião em diminuir comportamentos de risco e melhorar a saúde em adolescentes do 12º ano. Koenig (2002) afirma que a relação entre espiritualidade e saúde parece ser tão conclusiva que cerca de dois terços das escolas americanas de saúde integrou no currículo cursos de espiritualidade, religião e medicina em 2001.

1.2.2 Efeitos da Inteligência Espiritual na Saúde

Da revisão de literatura salienta-se a ausência de estudos onde se correlacione este tipo de inteligência com a saúde, sendo que os seus potenciais benefícios são para já hipotéticos e meramente teóricos.

A mais recente definição de saúde da OMS proclama a saúde como um estado de completo bem-estar físico, mental e social (WHO, 1946 cit. In Fleck, 2000). No entanto, alguns médicos e profissionais de saúde começam a ver a doença de uma forma mais holística e diferente da visão newtoniana atual. Consideram-na como “*an integral part of the dynamic equilibrium that we ordinarily think of as health*” (Jobst, Shostak & Whitehouse, 1999, p. 495), uma chamada de atenção para algo nas nossas vidas que necessita de ser mudado, ou caso contrário, dará lugar a perturbações físicas, emocionais ou espirituais e até mesmo à morte (Zohar & Marshall, 2004). Para os defensores deste novo paradigma, as atitudes e o estilo de vida estarão em maior grau associados à doença do que propriamente os desequilíbrios químicos.

Algumas pessoas pertencentes a grupos de profissionais de saúde, de comércio e investigadores desde há algum tempo têm vindo a discutir este novo paradigma. Em 1998, um pequeno grupo de pessoas pertencentes às classes referidas anteriormente reuniu-se em Washington, D. C. no IAF [Institut of Alternative Futures] para discutir e explorar estas ideias e em Junho de 1999, num encontro internacional na Grã-Bretanha, em Dartington Hall, diversos médicos, doentes e cientistas reuniram-se também com o mesmo intuito, chegando à conclusão que grande parte do nosso sofrimento, mesmo as doenças físicas crónicas, consiste em «doenças de sentido». Os delegados desta conferência alegaram até que a instituição médica e científica pode contribuir para a prevalência das «doenças de sentido» ignorando as causas mais profundas de cada doença, continuando a instituir maioritariamente tratamentos farmacológicos (Zohar & Marshall, 2004; Jobst et al, 1999).

Entre estas doenças denominadas «doenças de sentido» podemos encontrar a depressão, o cancro, a doença coronária, doenças autoimunes e neuro degenerativas, demência e condições tais como genocídio, violência comunitária e o problema da devastação ambiental. Os problemas são sérios e a OMS postula que no próximo milénio estas «doenças de sentido» serão as responsáveis pela maior faceta do sofrimento e morte em todo o mundo (Jobst, Shostak & Whitehouse, 1999).

É urgente, na opinião de Jobst e colaboradores (1999), que este novo paradigma ganhe mais adeptos e a conceção tradicional do paradigma biomolecular caia para segundo plano, uma vez que a doença, na visão destes autores, é uma manifestação da saúde, uma expressão saudável de um sentido restrito de significado e compreensão na vida, muitas vezes com raízes no passado distante da pessoa ou da sua família - a sua herança genética. A consideração do exposto poderá conduzir a tratamentos, prevenção e a uma compreensão mais alargada de comportamentos e doenças que levam à violência e destruição ambiental.

Uma das condições hipotéticas mais importantes para a explicação das «doenças de sentido» é o condicionamento. Por exemplo, qualquer estímulo que evoque o medo irá causar

alterações fisiológicas sistêmicas. Se perpetuadas, estas alterações crônicas podem-se refletir somaticamente numa série de estados de doença variando de hipertensão e enxaqueca, até cancro, doença intestinal, tensão pré-menstrual, perturbações do sistema imunológico e artrite. O significado para indivíduos de qualquer evento ou estímulo - de ver um corvo negro no horizonte ou uma mão levantada ou ouvir o som de uma pistola para perceber as implicações de pesticidas em frutas ou modificação genética de alimentos - adquire consequências reais psicofisiológicas. Assim, o que é percebido como doença reflete a interiorização das metáforas adotadas por indivíduos e comunidades (Jobst et al, 1999). Mas o condicionamento não é a única condição que nos faz ficar doentes «de sentido». As pressões políticas, económicas e as políticas sociais; o acelerado desenvolvimento tecnológico da sociedade; a manipulação intencional de sistemas científicos, sociais, económicos e políticos, sustentando a ignorância do significado em sistemas de saúde por motivos financeiros e políticos; o foco no individual e a negligência da contribuição do ambiente para a saúde e para as relações dos seres humanos com outras formas de vida na biosfera são também possíveis causadores/contribuidores para a criação de «doenças de sentido» (Jobst et al, 1999).

A percepção do próprio conceito de doença pode ter implicações no tratamento da mesma. Se um indivíduo conceber a doença como inevitável e apenas podendo ser erradicada cirurgicamente, bloqueada farmacologicamente ou geneticamente modificada e, vier a alterar esta percepção para uma percepção de doença diferente, um cenário de cura diferente pode emergir (Jobst et al, 1999). Já dizia Einstein: *“Os problemas significativos que enfrentamos não podem ser resolvidos no mesmo nível de pensamento que estávamos quando os criámos.”*

É sobretudo neste tipo de doenças que se supõe que a IEs possa ter um efeito positivo, não apenas como auxiliar ao tratamento, mas como um aspeto preventivo, porque a IEs além de nos incentivar na procura de um significado para a vida, permite-nos ter a capacidade de resolução de problemas de forma criativa, alterar regras e situações, trazendo um leque de possibilidades diferentes (Zohar & Marshall, 2004). Segundo Zohar e Marshall (2004), o mundo atual vive sedento de um sentido e as doenças que se afloram e crescem exponencialmente neste século, são maioritariamente «doenças de sentido» fruto de condicionamentos de toda a ordem: social, pessoal, comunitários... Por exemplo, o excesso de peso é uma doença comum atualmente e é provocada por uma motivação distorcida. As pessoas comem para encher um «vazio». A IEs faz-nos questionar esse desejo superficial e procurar uma resposta para o desejo de comer em excesso. Quando se segue padrões programados promovidos pela cultura ou pelos hábitos desadequados, pouca coisa nos detém ou faz refletir sobre essa necessidade, mas se formos espiritualmente inteligentes, certamente nos questionaremos acerca desses padrões, certamente não teremos receio de ser diferentes ou pouco convencionais/consensuais com as maiorias (Zohar & Marshall, 2004).

A IEs parece ser assim uma promessa de esperança para a prevenção das «doenças de sentido». Mas será que este «recente» tipo de inteligência merece consideração por parte da comunidade científica? Será que este «recente» tipo de inteligência encontra fundamentos empíricos e teóricos a seu favor?

2. Provas empíricas

Com o intuito de procurar respostas para as questões acima enunciadas, procuraram-se provas empíricas que pudessem apoiar ou refutar a existência da IEs.

“O cérebro humano é o órgão mais complexo do corpo. Produz o mistério da mente consciente, a consciência de nós mesmos e do mundo e a capacidade para fazer escolhas livres relativamente ao compromisso com o mundo” (Zohar & Marshall, 2004, p. 51). Mas também nos permite ter emoções e ser o intermediário da vida espiritual - dá-nos a sensação de sentido, valores e o contexto apropriado em que a nossa experiência faz sentido; armazena memórias; tem a percepção dos sentidos e controla as reações fisiológicas, como o caminhar. As perturbações do afeto e cognição podem também ser resultado de distúrbios no cérebro (Kandel, 1985; Zohar & Marshall, 2004). As suas funções não se restringem à caixa craniana e estendem-se a todas as zonas do corpo. É o elo de ligação entre o mundo exterior e a vida interior (Zohar & Marshall, 2004).

A grande questão levantada por Zohar e Marshall (2004) ao introduzir o capítulo acerca das provas científicas é a seguinte: *“Porque estamos nós biologicamente equipados pelos nossos cérebros para sermos criaturas espirituais?”* (p.50). É igualmente com esta pergunta que pretendo dar início a esta secção. Existem 4 descobertas fundamentais que parecem apoiar a existência de um «novo» tipo de inteligência na opinião de Zohar e Marshall (2004). São elas:

- O trabalho desenvolvido pelo neurologista Singer, nos anos 90, sobre o «problema de ligação» e unificação da experiência;
- O trabalho de Llinás, em meados da década de 90 sobre o sono e a consciência desperta e a ligação dos factos cognitivos no cérebro;
- A investigação conduzida pelo neuropsicólogo Persinger (1997) e mais recentemente pelo neurologista Ramachandran e colaboradores no que diz respeito à «área de Deus» no cérebro, localizada nos lobos temporais;
- E, por último, os trabalhos do neurologista e biólogo antropólogo, Deacon, sobre as origens da linguagem humana (Zohar & Marshall, 2004).

Assim sendo, começar-se-á por falar mais pormenorizadamente acerca de cada um deles nas secções seguintes.

2.1 Pensamento Unificador

As conexões neurais estão em constante mudança ao longo da vida. Quando um bebé nasce vem equipado com o básico para a sua sobrevivência - ligações neurais para respirar, impulsionar o bater do coração, regular a temperatura corporal, etc. Através da experiência do mundo, quando criança começa a apreender experiências do meio e o cérebro estabelece

novas ligações neurais - para ver rostos, formar conceitos, emitir sons, ...e à medida que a pessoa amadurece novas ligações se vão criando. Se as conexões neurais fossem estáveis, aos 18 anos teríamos criado um quadro geral do mundo e das suas formas, mas a cultura não é estável. Por isso, temos de usar o terceiro tipo de organização neural para criativamente desenvolver e destruir regras e renovar o nosso «cérebro» ao longo da vida - o pensamento unificador (Zohar & Marshall, 2004).

Neurologicamente falando, tudo o que diz respeito à Inteligência Humana é suportado ou controlado pelo cérebro e pelas suas extensões neurais no corpo. Existem vários tipos de organização neural. Um deles permite-nos realizar o pensamento racional, lógico, intrincado a regras e está relacionado ao QI. Outro permite-nos efetuar o pensamento associativo, ligado aos hábitos, emotivo e reconhecedor de padrões e está relacionado ao QE. Um terceiro permite a possibilidade de ser criativo, intuitivo, com um tipo de pensamento que faz as regras e simultaneamente as quebra e parece estar associado ao QEs (Zohar & Marshall, 2004). Desta forma, o QI relaciona-se, segundo a opinião de Zohar e Marshall (2004), com o processamento em série. As estruturas cerebrais responsáveis por este tipo de processamento são os tratos neurais. Neste tipo de processamento, um axónio de um neurónio ou grupo de neurónios estimula as dendrites do neurónio ou grupo de neurónios seguinte e transmite o sinal eletroquímico ao longo da cadeia de neurónios ligados e que estão a ser usados no tipo de pensamento. Por exemplo, ensinar as crianças a seguir uma rotina implica estar a ativar o seu cérebro a fazer processamento em série. As vantagens deste tipo de pensamento são a exatidão, precisão e fiabilidade, mas entre as suas desvantagens estão a incapacidade em lidar com ambiguidade ou uma tarefa nova (Guyton, 1972, cit In Zohar & Marshall, 2004). Já o QE poderá estar associado ao processamento associativo. As estruturas cerebrais responsáveis por este tipo de pensamento são as redes neurais. Neste tipo de processamento, cada uma das redes neurais possui feixes com milhares de neurónios e cada neurónio pode estar ligado a milhares de outros. Ao contrário da ligação precisa descrita no tipo de processamento anterior, cada neurónio age ou sofre influência de milhares de neurónios em simultâneo. Por exemplo, é através deste tipo de processamento que fazemos associações tais como: lar e conforto; mãe e amor; cães a ladrar e perigo... (Zohar & Marshall, 2004). A força das interligações entre elementos é modificada pela experiência, permitindo que o sistema aprenda. Assim, de cada vez que vemos um padrão, as ligações neuronais tornam-se mais fortes até que o reconhecimento seja automático. Se o padrão se alterar, a capacidade de percebê-lo vai também mudando gradualmente até que o cérebro seja capaz de estabelecer um novo padrão. Toda a aprendizagem associativa é feita através de tentativa e erro. Desta forma, a capacidade associativa não só é capaz de lidar com situações ambíguas como de fazer estimativas. No entanto, as desvantagens deste tipo de processamento estão relacionadas com uma aprendizagem lenta, pouca precisão e tendência a estar relacionada a hábitos e tradições (Rumelhart & McLelland, 1986, cit In Zohar & Marshall, 2004).

Existem já computadores e máquinas capazes de simular estes dois tipos de processamento. No entanto, o Ser humano não é uma máquina e tem consciência da sua

própria consciência e da sua experiência. Embora tenhamos sido programados pelas regras e educação e criado hábitos, mantivemos sempre a capacidade de questioná-los, alterá-los e criar novos, porque como somos seres de sentido, questionamo-nos. Os seres humanos são capazes de decifrar metáforas e compreender. O compreender implica apreender o contexto geral que liga as partes constituintes. Por exemplo, os esquizofrênicos carecem desta compreensão do contexto e por isso reagem de forma inapropriada (Zohar & Marshall, 2004).

Este sentido de compreensão e unificação é visto por Zohar e Marshall (2004) como tendo origem num tipo de processamento diferente, designado processamento «unificador». Na neurologia, filosofia e psicologia este tipo de processamento está relacionado com «o problema de ligação». O nosso cérebro funciona através de sistemas especializados independentes que processam aspetos diferentes de um objeto (cor, som, temperatura...), no entanto, quando olhamos para o objeto vemos-lo como um todo, temos a sua percepção «unificada». Ainda não se compreende o fenómeno na totalidade mas Singer e Gray (1995) contribuíram para a compreensão parcial do mesmo. Numa investigação que realizaram ligaram elétrodos a neurónios em diferentes partes do cérebro de um mamífero. Nesta investigação, os cientistas descobriram que quando um objeto é percebido, os neurónios em todas as partes do cérebro oscilam numa frequência entre 35 e 45 Hz. Supõem-se que essas oscilações sincronizadas liguem as várias respostas percetivas localizadas e ofereçam a experiência de um único objeto. Outras investigações realizadas, como por exemplo de pessoas em meditação, usando o eletroencefalograma [EEG] chegaram à conclusão que numa primeira fase meditativa, ondas alfa coerentes são registadas pelo EEG, explicadas pelo estado de relaxamento e numa segunda fase são registadas pelo EEG ondas cerebrais cada vez mais coerentes em várias frequências (incluindo 40 Hz) em grandes áreas cerebrais. Estas oscilações sincronizadas de 40 Hz parecem ser responsáveis pelo processamento consciente da informação entre o processamento em série e em paralelo; parecem justificar a base neural mais adequada para a consciência e toda a percepção unificada, incluindo a percepção dos objetos, do sentido e a capacidade de reenquadrar a nossa experiência e parece evidenciar a base neural para a inteligência espiritual (Zohar & Marshall, 2004).

2.2 Oscilações neurais de 40 Hz

A respeito das oscilações neurais, sabe-se que existem oscilações de diferentes frequências ao longo de todo o nosso cérebro. Os neurocientistas puderam associar cada um dos diferentes padrões de onda a uma atividade mental ou estado de alerta específico (ver Tabela 1).

Tabela 1:
Quadro geral das oscilações neurais

Tipo	Velocidade	Quando e onde se observa	Significado
Delta	0,5 - 3,5 Hz	Sono profundo ou em coma. Também dominante em cérebros infantis.	Inatividade cerebral
Teta	3,5 - 7 Hz	Sono com sonhos e crianças dos 3 aos 6 anos.	Informação episódica. Passa de uma zona do cérebro à outra - do hipocampo para um armazenamento mais permanente no córtex cerebral.
Alfa	7 - 13 Hz	Adultos ou crianças dos 7 aos 14 anos.	Estado relaxado de alerta.
Beta	13 - 30 Hz	Adultos.	Trabalho de concentração mental.
Gama	Cerca 40 Hz	Mente consciente desperta ou durante o sono.	Segundo Singer e Gray, responsável pela ligação das características percebidas - unificação perceptual.
	Cerca 200 Hz	Recém-descoberto no hipocampo.	Função ainda desconhecida.

Fonte. Zohar, D. & Marshall, I. (2004). Inteligência Espiritual. Lisboa: Sinais de Fogo.

As conclusões obtidas na investigação através de Singer e Gray (1995) acerca do processamento unificador foram de grande importância, no entanto, os resultados obtidos não eram suficientes para explicar toda uma atividade cerebral como a consciência, nem para representar uma dimensão *“ampla e transcendente da nossa vida cognitiva”* (Zohar & Marshall, 2004, p.89).

Desta forma, os grandes avanços na investigação acerca das oscilações neuronais de 40 Hz surgiram pelas mãos de Llinás e seus colaboradores (1993), na Escola de Medicina de Nova Iorque. As investigações conduzidas por este investigador foram motivadas pela sua paixão em tentar perceber o «problema corpo-mente» (Zohar & Marshall, 2004).

Estes estudos, realizados com o auxílio de tecnologia atual - magnetoencefalografia [MEG] - mostraram que as oscilações neurais relativamente rápidas se localizam quase por todo o cérebro, em diferentes sistemas e a diferentes níveis. No cérebro periférico encontram-se na retina, no bulbo olfativo, no tálamo, no núcleo reticular talâmico e no neocórtex. As oscilações de 40 Hz cobrem ainda todo o córtex movendo-se da frente para trás. Na camada mais exterior do córtex, as ondas de 40 Hz comportam-se como uma corrente suave e os cientistas acreditam que estas ondas sejam responsáveis pela ligação espaço-temporal de uma experiência perceptiva ou cognitiva. *“Na parte mais profunda do córtex, onde ocorrem os*

inputs sensoriais, as ondas de 40 Hz agem como pequenas ondas no lago das oscilações que fluem suavemente". Os investigadores creem que estas oscilações mais localizadas sejam responsáveis pela concretização do conteúdo de uma experiência perceptiva ou cognitiva (Llinás & Ribary, 1993, cit In Zohar & Marshall, 2004, p.90).

Investigação mais recente de Llinás mostrou que as oscilações neurais de 40 Hz estão presentes no cérebro tanto em estado de alerta como na fase de sono REM. O seu trabalho mostrou que a presença da consciência está associada à atividade oscilatória de 40 Hz, pois esta atividade desaparece quando o cérebro está em coma ou anestesiado e levou o autor a concluir que a consciência é um estado intrínseco do cérebro e não um produto da experiência sensitiva, pois as oscilações estão presentes tanto no estado de alerta como na fase REM do sono (não sensível a estímulos sensoriais externos) (Zohar & Marshall, 2004).

Existe porém uma questão que ainda ocupa a mente destes neurocientistas e que se prende com a origem e causalidade das oscilações neurais de 40 Hz.

O tálamo faz parte do cérebro anterior primitivo e envia sinais dos estímulos sensoriais externos ao córtex, onde depois são processados em série ou em paralelo. Mas o tálamo trabalha também com emoções e movimento (Zohar & Marshall, 2004). Llinás e os seus colaboradores (1993) descobriram que a maior parte das ligações talâmicas têm também outra função além das enunciadas anteriormente. A função que este investigador e os seus colaboradores pensam ter descoberto para esta estrutura cerebral é a de criar um circuito de *"feedback entre as áreas não-específicas do tálamo e do córtex através do qual os neurónios intrinsecamente oscilantes se possam auto-organizar na atividade oscilatória de 40 Hz por todo o cérebro (...) que trona possível tanto a ligação temporal como o conteúdo das nossas experiências cognitivas, isto é, o funcionamento da mente consciente"* (Pare & Llinás, 1995, cit In Zohar & Marshall, 2004, p. 93). Zohar e Marshall (2004) acreditam portanto que o cérebro foi criado para ser consciente e ter uma dimensão transcendente. Creem também que as oscilações neurais de 40 Hz são o substrato neural que torna possível a IEs, concordando com a visão de Jung (1954) de que partilhamos a nossa vida mental com outros seres pois, defendem igualmente que a IEs tem inerente esta propriedade transcendental conferida pelas oscilações neurais de 40 Hz, enraizando-nos fora de nós na corrente mais ampla da vida.

Em resumo, as investigações desenvolvidas em torno das oscilações neurais de 40 Hz mostram que as mesmas fluem por todo o cérebro e parecem estar associadas à possibilidade de consciência, pois aglutinam os acontecimentos perceptivos e cognitivos individuais a um todo maior (Zohar & Marshall, 2004).

2.3 Área de "Deus" no cérebro

No começo do século vinte existia uma forte evidência de que áreas distintas do córtex cerebral estavam envolvidas em comportamentos específicos (Kandel, 1985) mas apenas nos finais deste século, a localização de uma área e estruturas cerebrais responsáveis pelas

experiências divinas, místicas ou de união a um Todo foi iniciada. Este trabalho partiu da experiência do neuropsicólogo Persinger. No início da década de 90, Persinger colocou na sua cabeça, na zona dos lobos temporais, um estimulador magnético transcraniano que emite um campo magnético de flutuações rápidas em pequenas áreas de tecido do cérebro. O cientista admite ter visto «Deus» (Ramachandran & Blakeslee, 1998, cit In Zohar & Marshall, 2004).

O trabalho desenvolvido por Persinger, que se iniciou por esta experiência nele próprio, deu início a uma temporada de investigação relacionada à estimulação dos lobos temporais através de campos magnéticos e permitiu identificar e investigar ligações associadas a diferentes tipos de experiências místicas, experiências fora do corpo, experiências de vidas passadas, OVNIS, ...sob condições laboratoriais controladas. Geralmente, o aumento da atividade temporal causa uma ou mais destas experiências (Zohar & Marshall, 2004).

Interessado no estudo de pacientes com epilepsia, Ramachandran, diretor do Center for Brain and Cognition na Universidade da Califórnia, refere que era comum os doentes relatarem, depois de um ataque epilético, certas experiências que remetiam para uma dimensão mais transcendente. Este tipo de experiências relatadas por este grupo específico de pessoas leva a crer que estas experiências de êxtase, divinas ou místicas estejam associadas a um aumento de atividade nos lobos temporais (Ramachandran & Blakeslee, 1998, cit In Zohar & Marshall, 2004). Entre estas experiências sentidas por pessoas durante uma crise de epilepsia com origem no lobo temporal estão alucinações auditivas ou visuais transitórias, a sensação de déjà vú, sentimentos de despersonalização, delírios, paranoia, entre outros (Kendal, 1985).

Em 1997, Ramachandran e os seus colaboradores, associaram a alta atividade do lobo temporal também às experiências espirituais, desta vez incluindo nos estudos pessoas «normais», em condições normais. Os elétrodos de EEG foram ligados às tēmporas tanto de pessoas normais como de pessoas com epilepsia. Os resultados desta investigação concluem que quando as pessoas normais são expostas a palavras ou temas de conversa que evoquem o religioso ou espiritual, a atividade do lobo temporal aumenta como a de um epilético durante um ataque (Ramachandran & Blakeslee, 1998, cit In Zohar & Marshall, 2004).

Os lobos temporais estão intimamente ligados a estruturas límbicas. Persinger (1996) demonstrou através de uma outra experiência sua, que quando estas estruturas são estimuladas, a atividade dos lobos temporais também se intensifica. Da mesma forma, estimular os lobos temporais, implicava criar efeitos emocionais fortes, advindos da ativação de estruturas límbicas (Zohar & Marshall, 2004). A ideia de Persinger não é nova. Kendal (1985) hipotetizava que a atividade excessiva nos lobos temporais pudesse interferir no campo emocional, levando à expressão excessiva de emoção ou superelaboração de ideias, constatando que os pacientes com epilepsia do lobo temporal sentiam repercussões emocionais durante uma crise que englobavam sentimentos de medo ou raiva, sentimentos sexuais... Por outro lado pacientes com epilepsia fora da área temporal, não manifestavam este tipo de alterações emocionais (Kendal, 1985).

Um outro estudo que surge no âmbito da epilepsia dos lobos temporais e das emoções foi levado a cabo por Bear (n. d.) e demonstra que muitos pacientes com epilepsia do lobo temporal veem as suas emoções e personalidades afetadas. A maioria destes doentes perdem o interesse pelo sexo e aumentam a agressividade social, são intensamente emocionais, ardentemente religiosos, extremamente moralistas e carentes de humor. Este investigador acrescenta ainda que as consequências da epilepsia dos lobos temporais, ao nível das emoções e personalidade, dependem também da localização da epilepsia. Doentes com epilepsia do lobo temporal esquerdo manifestam características de ideação tais como um sentido de destino pessoal, auto moralismo e uma tendência para explanação filosófica, enquanto pacientes com epilepsia do lobo temporal direito apresentam hiper-emocionalidade (Kendal, 1985).

A investigação na área da epilepsia e das emoções permite explicar porquê que a maioria das experiências espirituais têm uma influência emocional forte e duradoura para a vida (Domingos, Dias & Loução, 2010), apesar da duração de alguns segundos. A resposta encontra-se no envolvimento do hipocampo neste tipo de experiências, com papel importante na memória, tornando possível que experiências emocionalmente mais fortes sejam melhor memorizadas e mais facilmente recordáveis (Christiansen & Loftus, 1987, cit In Pergher, Grassi-Oliveira, Ávila & Stein, 2006; Zohar & Marshall, 2004).

As pessoas com esquizofrenia ou maníaco-depressivos têm visões, ouvem vozes, sentem presenças e recebem instruções sobre atos que têm de realizar. Estes tipos de doenças têm como característica um aumento da atividade nos lobos temporais (Zohar & Marshall, 2004). As pessoas epiléticas também apresentam algumas destas características inclusive a ativação aumentada na zona dos lobos temporais. Apesar disso, diferem de pacientes com esquizofrenia, no sentido de que doentes com epilepsia do lobo temporal mostram afeto caloroso (ao invés de frio), têm pensamentos lógicos e são capazes de estabelecer relações interpessoais significativas (Kendal, 1985).

Alguns cééticos sugerem que as experiências espirituais são sinal de perturbação mental real ou incipiente, mas os psicólogos especializados nos vínculos entre experiências espirituais e doença mental não estão de acordo, pois Ramachandran demonstrou existir um aumento da atividade temporal em pessoas mentalmente sãs, quando expostas a temas ou palavras espirituais (Zohar & Marsahll, 2004) e outros autores defendem a ideia de que algumas das experiências espirituais podem ter um significado positivo para quem as vivencia se estas forem integradas na vida quotidiana e nos valores culturais (Jackson & Fullford, 1997; McCreery & Claridge, 2002).

Jackson (1997) através de uma investigação que realizou no âmbito da doença mental e experiências espirituais com pessoas sãs e psicóticas refere que as experiências do grupo de psicóticos são mais perturbadoras do que tranquilizadoras ou inspiradoras e que, ao contrário das pessoas sãs, estes têm dificuldade em integrá-las na vida quotidiana, não fazendo um uso positivo das mesmas. Cerca de 56 a 70% de ambos os grupos tinham tido experiências semelhantes (Zohar & Marshall, 2004). Além disso, o mesmo autor faz também uma pequena

distinção entre sintomas psicóticos e fenômenos psicóticos, admitindo que estes últimos podem ter um papel positivo na vida do doente e não uma conotação negativa, se o doente os integrar no seu quadro de referências culturais (Jackson & Fullford, 1997). Neste mesmo âmbito um estudo realizado na Austrália com 115 estudantes também não encontrou correlação entre experiência mística e introversão, neurose e psicose (Zohar & Marshall, 2004).

Além destas investigações, muitos outros cientistas se interessaram em estudar aquilo a que Persinger e Ramachandran apelidaram de «área de Deus» (lobos temporais - ver Figura 2), sobretudo a sua relação com a loucura e a criatividade.

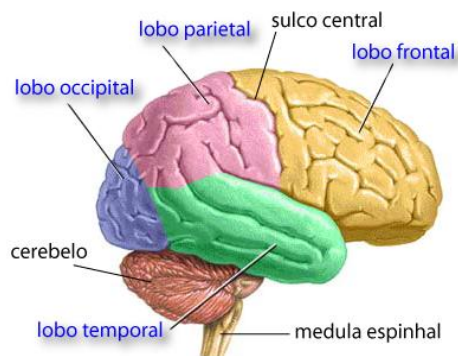


Figura 2. Localização da «área de Deus» no cérebro (lobo temporal)
 Fonte: <http://cistosaracnoide.org/anatomia.html>

Post (1994) fez um estudo com 291 personalidades para averiguar a correlação entre grandeza criativa e instabilidade mental. Entre as personalidades podia encontrar-se Einstein, Faraday, Lenine, Van Gogh, Freud, Tolstoi, Darwin, entre outros. As personalidades exerceram função de estadistas, intelectuais, cientistas, artistas, escritores e compositores. Os graus de instabilidade destas personalidades eram variáveis. Enquanto uns tinham problemas graves passíveis de afetar a vida pessoal, profissional e social, outros sofriam de problemas menos graves tais como alcoolismo, depressão, problemas psicosexuais, obsessão-compulsão, comportamento antissocial, comportamento histriónico e sintomas de esquizofrenia (Zohar & Marshall, 2004; Keynes, 1995).

Usando fontes fidedignas com informações clínicas, Post (1994) obteve os resultados descritos na Tabela 2.

Tabela 2:
 Resultados obtidos por Post (1994) no estudo correlacional acerca de instabilidade mental e grandeza criativa

Ocupação	Porcentagem dos que sofriam de instabilidade mental
Cientista	42,2%
Compositor	61,6%
Estadista	63%

Intelectual	74%
Artista	75%
Escritor	90%

Fonte. Zohar, D. & Marshall, I. (2004). *Inteligência Espiritual*. Lisboa: Sinais de Fogo.

Post (1994) refere que, muito embora existam correlações entre instabilidade mental e grandeza criativa e que algumas características de personalidade patológica, tais como tendências para alcoolismo e depressão possam estar associadas a alguns tipos de criatividade valiosa (Keynes, 1995), não se pode considerar que essas mesmas correlações se mantenham a longo prazo, pois grande parte das personalidades estudadas quando afetadas mentalmente tiveram de interromper as suas produções criativas. Além disso, se parece ser evidente que as pessoas criativas sejam um pouco «loucas», essa evidência não é verdade quando invertida. Ou seja, que as pessoas loucas sejam criativas.

Investigação semelhante à de Post foi levada a cabo por Juda (1953). A autora estudou 294 génios divididos em dois grupos: 181 cientistas e estadistas e 113 artistas. Concluiu que cerca de 2,8% dos artistas sofriam de psicoses funcionais contra 40% dos cientistas e estadistas. No caso dos artistas, as psicoses estavam enquadradas em quadros de esquizofrenia ou em causas indeterminadas enquanto no caso dos cientistas e estadistas, as psicoses se enquadravam em quadros maníaco-depressivos. Apesar destes resultados, a maioria dos génios não sofriam de qualquer doença mental, nem desvio da personalidade e eram mentalmente sãos, o que levou Juda (1953) a concluir que não existe correlação entre insanidade e genialidade (Keynes, 1995).

Galton (1883) argumenta que as pessoas geniais têm algum tipo de determinante biológica que as faz possuir uma capacidade inata e que como mantêm a mente extremamente ativa, possuem cérebros que são excitáveis e peculiares (Keynes, 1995).

O psicólogo britânico Brod (1997) estudou quais as características psicóticas concretas que se poderiam tornar uteis para a criatividade. Por exemplo, a esquizofrénica falta de precisão de pensamento relaciona-se com um elevado grau de fluidez, flexibilidade mental e originalidade para fazer associações entre factos. A tendência para as ideias mágicas, fantasia e o sonho acordado relaciona-se com a imaginação de coisas inexistentes, a visualização de imagens que levam a novos conceitos e ao visionamento de coisas através de uma perspetiva não convencional. A distração fácil pode ser negativa, mas também pode dar origem a prestar atenção a um leque mais variado de coisas. A ambivalência está relacionada com a capacidade para ver simultaneamente os benefícios de várias opções ou possibilidades (Zohar & Marshall, 2004) e é um aspeto importante relativamente à criatividade é a capacidade de resolução de problemas, também essencial à Inteligência. Jackson refere que alguns cientistas relacionam a capacidade de resolução de problemas a alguns traços esquizoides, o que não o surpreende. A respeito das experiências espirituais este autor defende que elas podem ter um papel criativo no que diz respeito a problemas existenciais (como a morte de um ente querido ou uma doença) e servir como um meio para obter conforto num sentido mais direto emocionalmente do que através do processo comum e relativamente frio do

processamento cognitivo. Além disso, alguns comentaristas argumentam que as associações esquizofrênicas para a resolução de problemas podem conferir vantagem evolutiva ao tornar a espécie humana mais flexível, adaptável e criativa (Zohar & Marshall, 2004) e a criatividade é uma vantagem evolutiva (Nettle, 2001, cit In Nettle, 2006).

A grande questão que permeia este subcapítulo é tentar saber se a descoberta da «área de Deus» pode ou não ter um papel importante para a IEs. Zohar e Marshall (2004) acreditam que a «área de Deus» pode ser uma condição essencial mas não suficiente para o nosso QEs. Os autores argumentam que muito embora se estime que cerca de 60 a 70% dos humanos apresentem algumas características esquizoides, com aumento de atividade nos lobos temporais, apenas uma percentagem mínima dessas pessoas usa essa intensificação de atividade para produzir grandes obras ou resolver problemas paradigmáticos.

Assim sendo, ter uma experiência espiritual *per si*, não é suficiente para que a usemos criativamente na nossa vida. Como foi definido em subcapítulo anterior, a IEs pode ser definida como a capacidade de usar os recursos espirituais para a resolução criativa de problemas, melhor adaptação, reconhecimento de maior sentido para a sua existência e aumento do bem-estar. No entanto, pessoas esquizofrênicas e com aumento da atividade no lobo temporal têm tido experiências que agem precisamente no sentido oposto, provocando desorientação, confusão, loucura ou conduzindo a comportamentos autodestrutivos. Desta forma, o aumento de atividade dos lobos temporais é insuficiente para explicar casos bem-sucedidos de pessoas que conseguem integrar na sua vida diária estas experiências e extrair-lhes um significado. Por isso, Zohar e Marshall (2004) defendem que a descoberta desta área cerebral pode adquirir alguma importância para a IEs, se aliada ao efeito unificador das oscilações neurais de 40 Hz, que podem ser responsáveis precisamente pela percepção unificada e integradora no quotidiano deste tipo de experiências, em pessoas sãs.

2.4 Linguagem e representação simbólica

Um outro aspeto importante que pode agir a favor de uma IEs relaciona-se com a evolução da linguagem simbólica.

Os seres humanos, desde os primórdios, anseiam por algo que faça valer a pena o momento presente e que se prorrogue além dele (Zohar & Marshall, 2004). Alguns antropólogos e neurobiólogos referem que este anseio de sentido foi o responsável pela saída dos seres humanos das árvores há cerca de 2.000.000 de anos. Estes cientistas assumem que a necessidade de sentido deu lugar à imaginação simbólica, à evolução da linguagem e ao crescimento do cérebro humano (Zohar & Marshall, 2004).

O ser humano aprende não apenas por imitação ou experiência mas também ao contactar com informação culturalmente codificada em linguagem simbólica. Daí que não tenhamos tanto uma Inteligência similar aos chimpanzés, mas um outro tipo de inteligência (Goodenough & Deacon, 2003). Goodenough e Deacon (2003) defendem que a cultura tem mascarado a ausência de certos caminhos mentais primários codificados geneticamente e

estes foram se desintegrando, deixando espaço cerebral liberto para se reconfigurar geneticamente e gerar uma mente perita em linguagem simbólica e portanto, perita em adquirir informação cultural. Portanto, o que diferencia o cérebro humano de outros cérebros é a sua capacidade de usar símbolos para se referir a índices de palavras e usar sintaxe para estabelecer as relações entre umas palavras e outras. Além do mais, através da linguagem simbólica é possível misturar conceitos, estabelecer novas relações entre eles e, como a cultura exige cada vez mais a transmissão de conceitos cada vez mais sofisticados e novos, ela permite também a imaginação (Goodenough & Deacon, 2003).

Parece ter existido uma coevolução da linguagem e do cérebro de tal forma que a linguagem simbólica foi selecionada pela sua capacidade de ser aprendida pelas crianças e o cérebro das crianças foi selecionado pela capacidade de aprender linguagem simbólica. Mais, os efeitos exercidos pela dependência cultural ou pertença a um grupo e a dinâmica da desintegração/reconfiguração facilitada pelo mascaramento da cultura parecem apoiar que a evolução da mente humana pode ser modelada, em termos evolucionários plausíveis (Goodenough & Deacon, 2003).

O sentido do Eu e a autoconsciência são possíveis devido à linguagem simbólica. Ou seja, quando dizemos que estamos conscientes dos nossos pensamentos, ideias, planos e memórias, fazemo-lo usando construções simbólicas. Além de conhecermos as nossas ideias e sentimentos, nós experienciamos-os num reino virtual desincorporado. O Eu e a experiência são integralmente físicos e representacionais. O que uma pessoa é e o que uma pessoa está consciente são representações (Goodenough & Deacon, 2003).

Zohar e Marshall (2004) acreditam que o trabalho do neurobiólogo Deacon (1997) sobre a linguagem e representação simbólica mostra que usamos o QEs para aumentar literalmente o nosso cérebro (arriscar-nos-emos dizer, reconfigurar) e nos fornecer os instrumentos necessários à evolução do nosso potencial enquanto humanos, assistindo-nos na tarefa de lidarmos com os nossos problemas existenciais, resolvê-los ou ficar em «paz» com eles.

Estas quatro descobertas principais parecem ser o sustento empírico da Inteligência Espiritual (Zohar & Marshal, 2004).

No entanto, apesar disso creio que alguns esclarecimentos devem ser feitos a respeito do que se considera «exatamente» ser a Inteligência Espiritual. Primeiro, penso que cabe acentuar a ideia de que a Inteligência Espiritual, tal como a maioria das Inteligências tem como papel fundamental a resolução de problemas, com o acréscimo de dar a uma resolução uma dimensão mais criativa. Tal como foi referido nesta secção, apesar da criatividade ter sido associada durante largos anos a perfis de insanidade e doença mental, algumas investigações acentuam a ideia de que esta característica está presente em personalidades de excelência ou geniais, conferindo, através dos trabalhos destas personalidades, um impacto positivo ao nível mundial em diversas áreas.

Em segundo lugar, gostaria de realçar a importância da «área de Deus». A localização de funções do domínio espiritual nesta área é um primeiro pequeno passo significativo. Contudo,

muito caminho precisa ainda de ser feito. Se por um lado é verdade que pessoas sãs, expostas a temas e conversas espirituais, ativem esta zona cerebral, também é verdade que esta zona cerebral se ativa espontaneamente (e com isto pretendo dizer, sem vontade consciente da pessoa), em pessoas com epilepsia ou determinadas características que concorrem a quadros de doença mental. Tal como disse, muito caminho há ainda a ser feito. Se meras palavras e temas espirituais ativam esta zona, o que a faz disparar de modo espontâneo? Poderão os lobos temporais integrar mais do que uma função? Ou as doenças mentais que ativam estas zonas não passam de desequilíbrios eletroquímicos, suportando a visão de um problema cerebral funcional em vez de estrutural? O que causa a disfunção? Isto leva a crer que além da função espiritual, as pessoas terão de estar equipadas biologicamente e fisiologicamente ao nível cerebral para terem «acesso» a experiências espirituais ou terem a capacidade de experienciar união com um todo Maior, o seu Eu mais profundo. Além disso, será que as pessoas esquizofrênicas, que tendem a ter experiências menos positivas, algum dia poderão enquadrar e integrar este tipo de experiência de uma forma mais positiva e plena de sentido nas suas vidas? Será que este tipo de pessoas vê os seus lobos temporais ativados, pela estimulação intensa das zonas límbicas, visto que estas pessoas têm geralmente dificuldades ao nível emocional? O que causa a diferença entre a ativação dos lobos temporais num epilético e num esquizofrênico para que um se torne emocionalmente caloroso e outro seja emocionalmente frio? Serão as emoções? Qual a relação entre emoção e espiritualidade? Será que o ser humano precisa de estar emocionalmente bem para experienciar a sua espiritualidade? Ou a espiritualidade proporciona o apaziguamento emocional? Será que grandes choques emocionais ou estados intensos de emoção, como por exemplo, a perda de um ente querido, o abandono de um companheiro, vivenciamento de sentimentos de raiva e ódio, pode despoletar experiências deste tipo pela ativação paralela dos lobos temporais? Que sentido adquire este tipo de experiência em quadros aparentemente negativos? O que diferencia que a experiência da espiritualidade seja de carácter positivo ou negativo para alguém? Como se pode evidenciar, a resposta a um paradigma gera mil e uma questões. Se por um lado a descoberta de uma área que parece ser responsável ou pelo menos estar ligada à experiência espiritual é de grande importância num possível enquadramento da Espiritualidade como Inteligência, há no entanto que apresentar cautela pois as razões ou causas da sua ativação são ainda desconhecidas, o que não significa que por esta área ser ativada por condições patológicas ou artificiais apenas estas sejam as únicas capazes de gerar essa ativação. Pois da mesma forma que um sujeito com lesão no hipotálamo pode produzir fome intensa, ou lesões na amígdala causem desejo sexual, o apetite de alimentos e desejo de acasalamento não é apenas fruto de lesões cerebrais (Cescon, 2011). No entanto, a mera existência de uma «área de Deus» não garante que as pessoas usem a sua espiritualidade de forma criativa e solucionadora de problemas, sendo por isso necessário que a «área de Deus» seja posteriormente integrada num quadro geral de emoções, motivações e potencial para que se possa afirmar com mais provas o seu papel importante na IEs (Hyde, 2004).

Em terceiro lugar é essencial salientar a importância da representação simbólica. A cultura parece exercer um papel fundamental na linguagem simbólica. Se tal é verdade para a linguagem simbólica também o é para a Inteligência. A Inteligência segundo Gardner (2011) necessita estar enquadrada na cultura. Se é verdade que para determinadas culturas algumas capacidades possam ser valorizadas em detrimento de outras, então o ser mais ou menos inteligente vai depender da aptidão para exercer essas capacidades. A representação simbólica é um aspeto chave no que diz respeito à Inteligência e à Inteligência Espiritual. A cultura vai exercendo uma influência mais ou menos subtil na formação das nossas representações, incluindo as representações do mundo, do significado da vida, da moralidade, da espiritualidade e/ou da religiosidade. O meio familiar começa por ser a nossa primeira «cultura», depois o meio social, até à idade em que os processos maturacionais pessoais ficam mais conscientes para «absorver» ou «rejeitar» os parâmetros impostos pela cultura. A cultura vai-nos dando referências das capacidades que são essenciais para «sobrevivermos» connosco e com os outros. Zohar e Marshall (2004) defendem que a Inteligência Espiritual é uma capacidade inata. Certo. Porque ela não depende da religião, nem das crenças pessoais. Mas e da cultura? Da dita «necessidade» de adquirir capacidades espirituais para auxiliar na resolução de problemas do dia-a-dia e adquirir um sentido mais amplo para a vida? Se a cultura exerce este papel poderemos falar de capacidades espirituais com importâncias diferentes de cultura para cultura? A capacidade (para) está ou esteve sempre lá, embora algumas culturas pareçam facilitar ou atrofiar o desenvolvimento da IEs (Bacelar, 2009). Possuímos os meios (cérebro - lobos temporais; reações eletroquímicas cerebrais; percepção do sentido e significado da experiência...), alguns métodos (treino de algumas destas capacidades), mas e o que fazemos com os resultados? O que nos faz ter um sentido de maior ou menor importância ou de positividade/negatividade? Será a cultura? Serão as representações simbólicas?

Por último, gostaria de atentar às oscilações neurais de 40 Hz. Estas oscilações neurais dizem os investigadores que se dedicaram ao seu estudo, parecem resolver o «problema de ligação», dando um sentido unificado às nossas percepções. Crê-se que estas oscilações estejam ligadas à possibilidade de consciência na mente (Zohar & Marshall, 2004). Mas qual o seu papel quando as integramos num possível contexto de Inteligência Espiritual? Apesar de Zohar e Marshall (2004) reclamarem que estas oscilações são a base neural para a Inteligência Espiritual, fazem-no de uma forma pouco fundamentada e confusa, igualando o conceito de Inteligência Espiritual ao de Consciência. Serão estes dois conceitos o mesmo? Na minha opinião, creio que não. A consciência torna possível a Inteligência, assim como outras funções do ser humano, inclusive a vida física como a conhecemos. O grau em que uma pessoa é mais ou menos espiritualmente inteligente poderá contribuir para níveis de consciência diferentes, ou experiências conscienciais diferentes? É uma incógnita. Mayer (2000) como oposição à Inteligência Espiritual defende que o que apelidam de Inteligência Espiritual não é mais do que apenas Consciência Espiritual. Creio que ambas podem coexistir e cooperar, mas são distintas. Mas este é um tema que pretendo abordar na próxima secção. Tudo isto para dizer

que, defendo a ideia de distinção entre Inteligência espiritual e consciência espiritual. Algumas experiências de quase-morte evidenciam inclusive que muitas pessoas que vêm as suas funções fisiológicas e biológicas afetadas, após a recuperação das mesmas, relata ter possuído algum nível diferente de consciência «separado» do corpo físico. Lommel (2004) crê que a consciência é algo que se pode servir do nosso corpo para se manifestar, mas acima de tudo não tem uma origem no cérebro. As oscilações neurais de 40 Hz parecem de facto estar ligadas à possibilidade de consciência e a sua origem é ainda desconhecida. Serão responsáveis pela consciência? Qual o papel das oscilações neurais de 40 Hz no que se relaciona com a IEs? Zohar e Marshall (2004) sustentam que a IEs está relacionada à capacidade de adquirir uma percepção mais ampla do sentido. Da mesma forma que estas oscilações neurais atuam, para criar uma percepção unitária de uma sala, também poderão atuar no sentido de conferir uma percepção unitária da nossa vida espiritual e das nossas capacidades espirituais.

Discutidas evidências empíricas, resta saber o que nos dizem alguns autores sobre a plausibilidade da Inteligência Espiritual em termos teóricos.

3. Perspetivas Teóricas

No que diz respeito às perspetivas teóricas começar-se-á por fazer uma breve abordagem à Teoria das Inteligências Múltiplas de Gardner, uma vez que, neste trabalho se defende a ideia de englobar a Inteligência Espiritual como um «novo» tipo de Inteligência nesta perspetiva das múltiplas inteligências e posteriormente será feita a referência às diferentes perspetivas teóricas que concorrem a favor e contra a existência da IEs.

3.1 Teoria das Inteligências Múltiplas de Gardner

Segundo Gardner, a Inteligência humana engloba uma série de capacidades de resolução de problemas, que permitem ao indivíduo solucionar problemas reais ou dificuldades, mas também engloba uma série de potencialidades para criar ou encontrar problemas, que permitem estabelecer a base para a aquisição de novos conhecimentos (Gardner, 2011).

Segundo a Teoria das Inteligências Múltiplas de Gardner para que um conjunto de capacidades numa determinada área seja considerado um tipo de Inteligência, essas capacidades têm de ser valorizadas na cultura em que estão inseridas. O contexto cultural é fundamental, pois ele define se uma Inteligência é útil e importante (Gardner, 2011). Consideremos o exemplo dado por Gardner no seu livro *Frames of Mind* (2011) e atentemos à capacidade de reconhecimento facial. Enquanto na nossa cultura esta capacidade é considerada importante e fundamental e a ausência ou baixa eficiência na mesma causa constrangimento, noutras culturas ela pode assumir uma relevância muito inferior ou nula, sendo portanto desconsiderada de uma potencial capacidade a ser incluída num dado tipo de inteligência.

A abordagem da Teoria das Inteligências Múltiplas diverge da forma psicométrica de conceber a inteligência, na medida em que coloca em causa a existência de uma inteligência estável e representativa dos processos cognitivos, propondo que as diferentes inteligências surgem da interação tanto dos potenciais biológicos e genéticos quanto das oportunidades de aprendizagem fornecidas por uma determinada cultura (Kornhaber, Krechevsky & Gardner, 1990, cit In Almeida, Guisande & Ferreira, 2009)

Tendo em vista a facilitação da inclusão de uma Inteligência candidata, Gardner criou alguns pré-requisitos e critérios orientadores. Os pré-requisitos estão essencialmente relacionados com a possibilidade de uma determinada capacidade ou determinadas capacidades serem eficazes na resolução de problemas dentro de um dado contexto cultural, isto é, um «novo» tipo de inteligência deve englobar uma série de habilidades valorizadas numa determinada cultura (Gardner, 1993, cit In Almeida, Guisande & Ferreira, 2009). Os critérios de inclusão foram criados de modo a funcionarem como um conjunto de orientações. O objetivo é que a Inteligência candidata preencha o maior número possível de critérios. Se preencher poucos critérios, esse tipo de Inteligência é desconsiderado. Os critérios propostos

são os seguintes: (1) potencial isolamento por dano cerebral; (2) estudos sobre autistas, prodígios ou indivíduos excepcionais; (3) operação nuclear ou conjunto de operações identificáveis, semelhante a um sistema neural; (4) história desenvolvimental distintiva; (5) história ou plausibilidade evolutiva; (6) suporte de tarefas experimentais psicológicas; (7) suporte de evidências psicométricas e (8) suscetibilidade à codificação num sistema ou linguagem simbólica (Gardner, 2011; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

O primeiro critério proposto está relacionado com a destruição ou isolamento de uma faculdade humana específica resultante de uma lesão cerebral. Os danos ou prejuízos de determinadas faculdades resultantes de lesões numa determinada zona cerebral devem ser evidência a respeito dessas mesmas faculdades/habilidades que estão na base da Inteligência (Gardner, 2011; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

O segundo critério diz respeito a indivíduos que exibem um perfil desigual de habilidades e défices. No caso de prodígios, o indivíduo é bastante precoce no que diz respeito à demonstração de competência numa determinada área. Autistas, por exemplo, asseguram exclusivamente a preservação de uma capacidade humana, mas exibem perfis medíocres ou retardados noutros domínios de competência. Na medida em que a condição de prodígio ou de autista pode estar relacionada tanto à condição genética como a regiões neurais específicas existe a possibilidade de reivindicar inteligências específicas e independentes (Gardner, 2011; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

O terceiro critério relaciona-se com a necessidade da existência de um ou mais mecanismos ou operações de processamento da informação básica responsável por tipos particulares de inputs. Gardner (2001) vai além defendendo que a inteligência pode ser considerada um mecanismo neural ou sistema computacional geneticamente programado para ser ativado ou reativo a certos tipos de informação proveniente do exterior ou interior. Cada tipo de inteligência possui uma operação nuclear exclusiva. Torna-se portanto essencial, em defesa de um tipo de inteligência, a identificação dessas operações nucleares para localizar o substrato neural subjacente e provar que esses núcleos são separados (Gardner, 2011; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

O quarto critério propõe que uma Inteligência deva ter uma história identificável do desenvolvimento englobando tanto os indivíduos normais como indivíduos dotados no decurso da ontogenia. Torna-se assim fundamental identificar papéis ou situações onde a Inteligência ocupe um lugar central, bem como diferentes níveis de experiência no desenvolvimento de uma Inteligência, que vão desde os primórdios universais comuns a todos os indivíduos até níveis extremamente altos de competência exclusivos de indivíduos com talento incomum ou treino intensivo. A história do desenvolvimento da Inteligência e o estudo da suscetibilidade da mesma à modificação e ao treino são fundamentais (Gardner, 2011; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

O quinto critério diz respeito à história e plausibilidade evolucionária. As raízes das nossas inteligências atuais remontam há milhões de anos. Uma inteligência específica torna-se mais plausível se houver capacidade para identificar os seus antecedentes evolutivos, incluindo as

capacidades. Os períodos de rápido crescimento na pré-história humana, as possíveis mutações que conferiram vantagem sobre outras populações, bem como os caminhos evolutivos são aspetos cruciais (Gardner, 2011; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

O sexto critério está relacionado com evidências de tarefas experimentais psicológicas. Usando métodos da psicologia cognitiva é possível estudar detalhes com especificidade acerca do processamento linguístico ou espacial. Da mesma forma, também é possível investigar a autonomia de uma inteligência. Os estudos que oferecem um maior contributo são os relacionados com interferências nas tarefas; tarefas de transferência e a identificação de formas de memória, percepção ou atenção que são peculiares a um tipo específico de input. Tais testes experimentais podem fornecer apoio convincente para a afirmação de que as habilidades especiais são (ou não) manifestações do mesmo tipo de inteligência. A Psicologia experimental pode ainda ajudar a descobrir de que forma os domínios específicos de habilidades interagem para produzir tarefas complexas (Gardner, 2011; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

O sétimo critério diz respeito às evidências psicométricas. Embora os resultados de testes padrão (como o QI) tenham sido alvo de críticas por parte do autor da Teoria das Inteligências Múltiplas, o mesmo autor defende que as evidências psicométricas de alguns testes são cruciais para permitir avaliar a correlação entre vários tipos de inteligências. No entanto, Gardner (2011) realça ainda que os testes de inteligência nem sempre medem o que pretendem medir, pois envolvem o uso de mais do que uma capacidade (Gardner, 2011; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

O oitavo e último critério postulado por Gardner está relacionado com a suscetibilidade à codificação numa linguagem simbólica. Embora possa ser provável que uma inteligência prossiga sem o seu próprio sistema simbólico especial, ou sem qualquer outra influência cultural, uma característica primária da inteligência humana poderá ser a natural gravitação em torno de um sistema simbólico, de que são exemplo, a linguagem, a pintura e a produtividade humana (Gardner, 2011; Almeida, Guisande & Ferreira, 2009).

Ao longo deste trabalho usar-se-á como suporte de sustento teórico para a IEs a teoria das Inteligências Múltiplas de Gardner, por se considerar que este tipo de Inteligência consegue compreender os pré-requisitos e a maioria dos critérios definidos por Gardner para que uma Inteligência candidata se torne num «novo» tipo de Inteligência. Será exposta em subcapítulos posteriores o sustento teórico e empírico para a plausibilidade ou não da IEs.

3.2 Perspetiva de Zohar e Marshall

Segundo Zohar e Marshall (2004), a Inteligência Espiritual distingue-se da Inteligência intelectual e emocional por ser um tipo de inteligência capaz de criar significados, contextualizar e transformar. A IEs tem a característica particular de ser unificadora.

Estes autores não usam como perspetiva teórica a Teoria das Inteligências Múltiplas de Gardner para enquadrar este «novo» tipo de Inteligência, pois refutam a ideia da

possibilidade de um conjunto tão alargado de Inteligências. Preferem dizer que cada um destes 3 tipos de Inteligência está relacionado com 3 tipos diferentes de processamento neural, argumentando que cada um dos tipos de Inteligência considerada por Gardner, não é mais do que a variação de combinações possíveis entre Inteligência «Intelectual», Inteligência Emocional e Inteligência Espiritual e portanto entre os três tipos de processamento neural que lhes estão associados. No subcapítulo 1.1, descrevi estes três tipos de processamento e expliquei a sua associação aos três tipos de Inteligência, sendo que para estes autores o QI está associado com o processamento em série; o QE com o processamento associativo e o QEs com o mais recente descoberto processamento unificador (Zohar & Marshall, 2004). Apesar de tudo, os autores conferem ao QEs um papel protagonista, afirmando que a IEs parece ser responsável pela harmonização entre QI e QE, da mesma forma que defendem que o processamento unificador parece ser responsável pela conciliação harmoniosa entre o processamento em série e paralelo (Zohar & Marshall, 2004); e a sua opinião parece ser aprovada pela visão semelhante apresentada por Bowel (2005) (Bacelar, 2009). Bowell (2005) afirma que a Inteligência Espiritual (QS) está associada a “*um quociente ilimitado de potencial inteligência, que ainda vamos explorar ou nos tornar*”, permitindo ao ser humano a habilidade de lidar com questões racionais e emocionais que não encontram conciliação usando somente a inteligência «intelectual» ou emocional (Bacelar, 2009, p. 51). Zohar e Marshall (2004) consideram que as funções unificadoras possibilitam a compreensão mais ampla da situação, extrapolam os limites da razão e das emoções, transcendem o pensamento e favorecem o crescimento e a transformação, gerando sentido à existência humana.

Wilber (2001) explica que não há uma visão incorreta, mas formas incompletas de observar, perceber e compreender o mundo e a IEs pode ajudar-nos efetivamente a tornar essa visão mais ampla (Bacelar, 2009).

Contudo, além da perspectiva de Zohar e Marshall (2004), outras perspectivas teóricas surgem para debater a plausibilidade da Inteligência Espiritual. Destacam-se sobretudo as perspectivas de Emmons (2000) e respetiva contraperspetiva de Gardner (2000) e a perspectiva de Mayer (2000).

3.3 Perspetiva de Emmons e contraperspetiva de Gardner

Segundo Emmons (2000) a Inteligência exerce uma importante função na formação da personalidade. O conhecimento da personalidade de uma pessoa ajuda a perceber como e porquê que os sentimentos, as aspirações, os objetivos, os motivos e valores de uma pessoa se organizam num sistema hierárquico de pensamento, no qual muitos níveis podem ser ativados, em função das estimulações do ambiente. O nível espiritual faz parte e é central. Assim, pensa que a inteligência deve ser definida como sendo o funcionamento da personalidade toda, funcionamento esse passível de avaliação e sempre associado à realização de objetivos culturais atados às condições e contextos específicos, sendo que o elemento fundamental da Inteligência é encontrar soluções adaptativas para os problemas

colocados. O autor escolhe desta forma a Teoria das Inteligências Múltiplas para sustentar a base teórica da existência de uma IEs.

Para este autor a espiritualidade é considerada um recurso facilitador da adaptação a um ambiente, representando um grande valor adaptativo (Emmons, 2000; Silva, 2001).

Emmons (2000) considera importantes 5 domínios a ter em consideração no que diz respeito à Inteligência Espiritual:

- Transcendência (capacidade de se comprometer com formas extraordinárias de consciência que permitam ir além do mundo físico e quotidiano e ter uma percepção do mundo e de si mais ampla);
- Consciência (capacidade de atingir estados elevados de consciência, momentos de união com o sagrado, experienciando a totalidade das coisas);
- Sagrado (capacidade de atingir um estado de iluminação interior, usado para resolver situações problemáticas ou impasses, que permita planejar ações e soluções eficazes);
- Coping religioso e espiritual (capacidade para usar recursos espirituais para resolver problemas, sobretudo quando objetivos anteriores são abandonados e novos objetivos são adotados);
- Comportamento virtuoso (capacidade de se comportar virtuosamente, ou seja relacionar-se com os outros, as tarefas e responsabilidades da vida de modo congruente com atitudes de humildade perdão e compaixão) (Emmons, 2000).

Com respeito a estas características definidas por Emmons (2000), Gardner (2000) mantém-se reticente em considerar a possibilidade de existência de uma IEs. No que diz respeito às dimensões da Consciência e Transcendência, especificamente à capacidade de alcançar certos estados de consciência através de meditação, Gardner (2000) argumenta que existe um envolvimento de uma componente fisiológica e que o alcance destes estados exige o controlo do corpo, sendo uma característica melhor enquadrada na Inteligência cinestésico-corporal do que na IEs. Além disso, prorroga a ideia de que experiências «sentidas» não deveriam fazer parte de um tipo de Inteligência.

No que se relaciona com o critério do coping religioso e espiritual, Gardner (2000) considera a noção “*nova e provocativa*” (Silva, 2001, p. 59), mas coloca algumas questões que devem ser respondidas (quais são as formas pelas quais se pode mostrar que os recursos espirituais estão sendo descritos? Como são descritos esses elementos espirituais? Levam necessariamente a uma resolução de problemas melhor ou mais rápida, ou podem ser enganadores? Qual ou quais os recursos que podem substituir os espirituais? Pode-se oferecer uma explicação computacional ou processual da invocação de recursos espirituais na formulação ou solução de problemas? (Gardner, 2000).

Relativamente à dimensão do sagrado, Gardner (2000) parece estar de acordo que esta seja uma dimensão importante, mas ainda negligenciada nos estudos de psicologia humana. Um dos aspetos centrais nesta área seria estudar ou estabelecer a diferença entre domínio e inteligência para ser possível analisar melhor os contextos em que se dá o sagrado. Tais

contextos são diferenciados entre si, uma vez que os processos meditativos, que as religiões põem à disposição dos indivíduos para o exercício desta suposta IEs são muito diversificados de cultura a cultura. Só raramente um indivíduo pode criar seu próprio domínio. Seria necessário considerar todos os vários domínios que cada cultura põe à disposição dos sujeitos e sondar a extensão em que as várias inteligências são ou não trazidas à luz. Quando se faz esta distinção, está-se menos propenso a confundir o que é modo de processamento com o que é atividade criativa do homem.

Objetivamente no que diz respeito à dimensão do comportamento virtuoso, Fontana (2003) sugere que muitas vezes este tipo de comportamento é prejudicial em vez de funcionar como adaptativo. Salienta os casos em que o altruísmo pode conduzir ao autossacrifício produzindo consequências negativas, em vez de positivas (Hyde, 2004). Contudo, Emmons (2000) defende a ideia de que quem é espiritualmente inteligente é mais consciente das suas forças e fraquezas, usando-as sem exageros para cima ou para baixo. A pessoa espiritualmente inteligente mostra-se flexível na busca de um equilíbrio harmonioso entre autoconceito, autointegração e autorregulação.

Ressalve-se que a posição cética de Gardner (2000) em aceitar este novo tipo de Inteligência deve-se sobretudo à ausência de estudos sobre estruturas e processos cerebrais dedicados a tal forma de computação (Silva, 2001), declarando porém que parece existir um aspeto ou módulo da mente que evoluiu para efetuar computações sobre fatores que transcendem a perceção sensória normal. Não esconde que o ser humano parece ter a capacidade de se situar em relação aos limites do Cosmos, a elementos da condição humana como o sentido da vida, o sentido da morte, o destino final do mundos físico e psicológico...e que estes aspetos se traduzem num potencial da espécie para se envolver em questões transcendentais e numa capacidade que pode ser despoletada e desenvolvida em determinadas condições (Gardner, 2000a, cit In Silva, 2001). As suas reservas passam também pela denominação adotada por Emmons (2000) e Zohar e Marshall (2004) de IEs, sustentando que a denominação inteligência existencial seria mais adequada devido ao facto de que este «possível novo tipo de inteligência» parece associado à nossa existência como indivíduos no cosmos e à nossa capacidade de nos surpreendermos perante o mesmo.

A perspetiva do próximo autor a tratar está em contrassenso com Emmons. Enquanto Emmons defende a existência de uma IEs, Mayer sustenta a visão de que a descrição feita de IEs não é mais do que a renomeação do conceito de espiritualidade.

3.4 Perspetiva de Mayer

Mayer (2000) questiona a existência de uma IEs, defendendo a tese principal de que a definição de IEs dada por muitos autores se confunde com o tradicional conceito de espiritualidade (Hyde, 2004). Este autor, além de considerar que os dois conceitos são indestrinçáveis argumenta que o carácter principal da Inteligência não é a capacidade de resolução de problemas, mas a capacidade de realizar raciocínio abstrato. O raciocínio

abstrato relaciona-se com as abordagens mais clássicas da Inteligência e envolve a capacidade de realizar diversos tipos de transformações mentais, como a identificação de semelhanças e diferenças, fazer generalizações, girar figuras mentalmente, entre outras tarefas (Hyde, 2004; Mayer, 2000). Mayer (2000) argumenta que o critério de raciocínio abstrato é apenas em parte incluído nos critérios desenvolvidos por Gardner para a incorporação de uma Inteligência candidata num novo tipo de inteligência. Desta forma, a IEs ao ser trabalhada na abordagem das Inteligências Múltiplas, apenas englobaria em parte esta função de raciocínio abstrato.

Assim, para Mayer (2000), a IEs não é mais do que uma Consciência Espiritual. Esta ideia da Consciência Espiritual surge da possibilidade da consciência poder ser estruturada através de determinadas atividades como meditação e contemplação. Assim as características principais de uma consciência espiritual seriam:

- Atentar à unidade do mundo e transcender a própria existência;
- Entrar conscientemente em estados espirituais elevados;
- Ter em consideração o sagrado nas atividades, eventos e relações diárias;
- Estruturar a consciência de modo que os problemas da vida sejam vistos num contexto mais amplo;
- Desejar agir e atuar de formas virtuosas (expressando perdão, gratidão, compaixão, humildade...) (Mayer, 2000).

O autor argumenta que Emmons (2000) para passar da linguagem consciencial à linguagem da inteligência apenas acrescenta a palavra «capacidade» no início de cada proposição. Mayer (2000) questiona então que teoria estará mais correta - a da inteligência ou da consciência.

Este autor faz também algumas críticas às dimensões da IEs propostas por Emmons (2000). No que diz respeito à transcendência, defende que a sensação unitária com um Todo parece ser semelhante ao que os psicólogos denominam de desenvolvimento ou estruturação da consciência, em oposição à cognição. Essa estruturação concentra a atenção da pessoa num fenómeno mental até que a consciência se altere, acrescentando que a segunda dimensão proposta por Emmons (2000) também pode ser explicada seguindo esta via de raciocínio (Mayer, 2000). Mayer (2000) apresenta também algumas reservas no que diz respeito ao último critério do comportamento virtuoso. Mayer (2000) diz que relativamente a este critério, é possível que uma pessoa peça perdão indiscriminadamente ou agradeça de forma inadequada. Igualar estas qualidades à Inteligência é esbater a distinção entre qualidades intelectuais e não intelectuais. Além disso este autor refere que algumas pessoas, pela experiência adquirida na vida, podem ter mais facilidades em praticar o perdão do que outras, por exemplo.

Se Mayer estiver certo e o que denominam IEs não passar de Consciência Espiritual, então a IEs é de facto uma renomeação do conceito de espiritualidade. Porém, se considerarmos como núcleo de uma Inteligência a capacidade de resolução de problemas e que as experiências espirituais munem as pessoas para enfrentar de forma criativa os seus problemas, então a IEs poderá ser pelo menos plausível (Hyde, 2004).

Mayer (2000) ressalva que ainda há muito para ser descoberto no que diz respeito à possibilidade de existência de uma Inteligência Espiritual, salientando a importância de se estudar o raciocínio abstrato envolvido neste tipo de inteligência e responder às questões: Quais são as transformações mentais necessário pensar espiritualmente? Podem as regras de tal raciocínio ser acessíveis ao cientista, as representações computadorizadas? Há casos especiais em que o pensamento espiritual atinge uma massa crítica de raciocínio abstrato e, portanto, se qualifica como uma inteligência?

Tendo em vista o apresentado até ao momento, e levando em consideração tanto as perspectivas teóricas supra citadas como as provas empíricas é importante questionar, se existe ou não plausibilidade para a existência da IEs. A resposta a esta questão será tratada no próximo subcapítulo.

3.5 Existe plausibilidade para a existência de uma Inteligência Espiritual?

Tal como apresentado anteriormente, existem diversificadas opiniões a respeito da plausibilidade da IEs. Não obstante, neste trabalho retende-se adotar a Teoria das Inteligências Múltiplas de Gardner para fundamentar a plausibilidade da existência da Inteligência Espiritual. Neste foi usado o trabalho feito por Emmons (2000), que diz respeito à argumentação fundamentada de cada critério proposto por Gardner, a favor da IEs e completou-se o trabalho deste autor, com outras posições de consenso e contrassenso com outros estudos, talvez não tidos em conta no momento de produção do seu trabalho.

Emmons (2000) defende portanto que a IEs preenche os critérios propostos por Gardner para ser incluída como um novo tipo de inteligência. Assim sendo, nos parágrafos seguintes serão trabalhados esses mesmos critérios.

- Base biogenética e neurobiológica - Para Emmons (2000) a *Inteligência Espiritual* nasce na evolução biogenética do comportamento e dos sistemas neurais. Ele julga haver uma influência genética hereditária nas atitudes religiosas, apoiado em alguns estudos científicos. Cita por exemplo D'Onofrio e colaboradores (1999) que reuniram numa base de dados informações para explorar a transmissão intergeracional de atitudes e comportamentos religiosos. Estes investigadores concluíram que a afiliação religiosa é determinada pelo ambiente familiar partilhado, enquanto a atitude e comportamento religioso são moderadamente influenciados por fatores genéticos, sobretudo alguns traços de personalidade (Emmons, 2000). Contudo, Gardner (2000) defende que estes traços de personalidade associados à religiosidade são usados indevidamente para concluir a existência de uma base cerebral e genética da espiritualidade. Porém, os estudos de Persinger e Ramachandran no âmbito da localização das experiências

espirituais nos lobos temporais parecem apoiar a visão de uma estrutura cerebral específica responsável pela espiritualidade (Zohar & Marshall, 2004). Gardner já havia demonstrado que as estruturas específicas do cérebro se conectam a diferentes tipos de inteligência, razão porque cada um desses tipos é isolável, como se observa em doentes com danos cerebrais (Silva, 2001). Lutz, Greischar, Rawlings, Ricard e Davidson (2004) verificaram que a meditação da bondade-compaixão a longo prazo está associada com padrões alterados de EEG, sugerindo que o desenvolvimento de qualidades relacionadas com a IEs envolve mecanismos integrativos temporais e pode induzir a curto e longo prazo mudanças neurais no cérebro (Amram & Dryer, 2008). Hamer (2004) também encontrou um gene que contribui para o valor do autorrelato da auto transcendência em irmãos do mesmo sexo e Kirk, Eaves, and Martin (1999) descobriram fatores genéticos importantes que influenciam a auto transcendência com base num estudo efetuado com gêmeos australianos (Amram & Dryer, 2008).

Apesar de tudo esta área carece ainda de mais desenvolvimento empírico. Além do mais, neste âmbito há ainda a acrescentar o possível papel nuclear que as oscilações neurais poderão ter como nas operações neurais ligadas à IEs (Zohar & Marshall, 2004).

- Evidências psicométricas - Alguns inventários medem estados espirituais elevados. Emmons (2000) faz referência ao estudo de Piedmont (1999), que usando o modelo «big-five» da personalidade sugere que a espiritualidade pode representar uma sexta dimensão até agora não-reconhecida, concluindo que as medidas da transcendência espiritual e das atitudes religiosas são estatisticamente independentes das medidas de inteligência geral. No entanto, também neste âmbito ainda é necessário mais desenvolvimento científico.
- Aspectos evolutivos - Indícios da evolução no caso da compreensão e interpretação religiosa do mundo pelos seres humanos está mais que documentada na história e na pré-história, segundo estudos científicos, defende Emmons (2000). Kirkpatrick (1999) defende que a religião e espiritualidade são mecanismos de resolução de problemas selecionados naturalmente pela espécie por serem eficazes, argumentando que esses mecanismos existem a um nível cultural (religião) e pessoal (espiritualidade) (Emmons, 2000). Newberg e d'Aquili (2001) defendem a perspectiva de que o potencial para a experiência espiritual sempre existiu, mas pela sua utilidade na procura de soluções criativas para os problemas de sentido foi favorecido pela seleção natural (Hyde, 2004). Portanto, neste critério parece existir algum consenso por parte da comunidade científica.

- Aspectos desenvolvimentais - No que diz respeito aos aspectos desenvolvimentais, Emmons (2000) defende que alguns estudos acerca dos modelos de desenvolvimento da fé apontam para a existência de fases universais que caracterizam o crescimento espiritual e a capacidade de envolvimento em formas espirituais de saber (Weibust & Thomas, 1996, cit In Emmons, 2000), demonstrando que existem diferentes níveis de experiência e sofisticação de capacidades espirituais, tal como noutros sistemas de conhecimento (Gardner, 1997, cit In Emmons, 2000).
- Codificação num sistema de linguagem simbólica - Emmons (2000) considera que os sistemas simbólicos sempre exerceram um papel nuclear nas religiões, seja nas *primitivas*, seja nas *históricas*. A experiência religiosa, em seu sentido profundo, tem nos símbolos o seu veículo de expressão. Esses símbolos são socialmente construídos e distinguem-se pela sua linguagem e dinâmica psicológica de outros sistemas simbólicos, por lidarem com significados últimos do homem. Além disso, as representações simbólicas são também citadas por Zohar & Marshall (2004) (ver subcapítulo 3.4) como um aspecto fundamental e a favor da IEs. Quanto a este critério, Gardner (2000) parece também concordar que IEs poderá ter apoio nos sistemas de representação simbólicos. Acrescenta que em todo o mundo milhares de jovens se questionam sobre questões fundamentais da sua existência, tais como: Quem somos?; De onde viemos?; de que somos feitos?; porque morremos?; e que estas mesmas questões se apoiam em sistemas simbólicos tais como o mito, a arte, a poesia, a filosofia e a religião. Estes jovens parecem ser precoces ao colocar este tipo de questões, quando outros da mesma faixa etária têm preocupações mais mundanas.
- Sobredotados ou indivíduos excepcionais - Emmons (2000) dá exemplo de alguns indivíduos que parecem ter sobressaído pelas suas qualidades e capacidades espirituais como o caso de Ibn 'Arabi, mestre sufi do século XII, S. Teresa de Ávila, S. João da Cruz, entre outros (Hyde, 2004). Apesar disso, nenhum estudo foi feito acerca da personalidade desses indivíduos, ou das suas capacidades que possa comprovar empiricamente a excelência desses indivíduos, além daquela que é «visível». Mais uma vez, este critério parece carecer de desenvolvimento.
- Lesões cerebrais - Gardner postulou que indivíduos com lesões em estruturas cerebrais especializadas em determinadas funções poderiam ver afetadas essas mesmas funções. Sabe-se apenas que alguns autores associam a demência frontotemporal [DFT] a disfunções dos lobos frontais e temporais, com consequências ao nível comportamental e comprometimento da memória episódica (Rosen, et al, 2002, cit In Neto, Tamelini & Forlenza, 2005). Entre as

consequências comportamentais geralmente associadas a esta disfunção estão: mudanças precoces na conduta social, desinibição, rigidez e inflexibilidade mentais, hiperoralidade, comportamento estereotipado e perseverante, exploração incontida de objetos no ambiente, distratibilidade, impulsividade, falta de persistência e perda precoce da crítica (Perry & Hodges, 2000, cit In Neto, Tamelini & Forlenza, 2005). Zatorre (1991), através do estudo de pacientes com lesões unilaterais temporais, frontais ou frontotemporais resultantes de lobectomias para eliminação do foco epilético, concluiu que a memória de trabalho para tons fica gravemente prejudicada (Andrade, 2004). É ainda sabido que lesões que afetam as zonas temporais afetam também as habilidades musicais como o canto, a execução e reconhecimento de sons e a manutenção de ritmos, além de distúrbios da memória verbal (Correia, Muszkat, De Vincenzo & Campos, 1997, cit In Muszkat, Correia & Campos, 2000). No entanto, até ao momento, não são conhecidos estudos que relacionem a ausência de capacidades espirituais por lesão dos lobos temporais.

De todos os critérios apresentados, aquele que parece obter maior consenso por parte da comunidade científica é o critério da representação em sistemas simbólicos.

Como podemos verificar neste capítulo, existem opiniões muito diversificadas, complementadas ou refutadas relativamente à plausibilidade da IEs. Porém, gostaria de salientar que as grandes controvérsias se geram, sobretudo, em torno da denominação adotada para este novo tipo de Inteligência. Alguns autores, como Mayer defendem que este tipo de Inteligência não é mais do que a uma renomeação do conceito de espiritualidade, associando este último ao domínio da nossa consciência. Creio que ambos os conceitos podem coexistir e ser plausíveis, se pensarmos em extrair da espiritualidade capacidades essenciais, benéficas e que conferem vantagem de atuação no que se relaciona com a resolução de problemas da vida quotidiana. Assim, creio que, possa existir plausibilidade para a IEs, até pelo preenchimento maioritário dos critérios definidos por Gardner, apesar de concordar que esta temática carece ainda de muita investigação.

Scar (1989) argumenta que os psicólogos anseiam pela rotulação de algo como Inteligência na tentativa de ajustar o comportamento social para valorizar mais essa entidade, neste caso a espiritualidade (Hyde, 2004). Penso que neste caso, é mais verídico considerar que a sociedade clama a atenção do meio científico para a importância da espiritualidade e que os psicólogos se concentram em questionar, hipotetizar, estudar e encontrar meios empíricos de comprovar aos mais céticos, que tal como noutros domínios, a espiritualidade é passível de ser estudada cientificamente. Neste caso, a sociedade parece reivindicar as capacidades excepcionais de algumas pessoas, e no fundo de todos nós, em maior ou menor grau, que ainda não foram nomeadas ou englobadas num sistema de conhecimento específico e que parecem exercer não só um papel benéfico para o indivíduo em si, mas também para a sociedade em geral. Parece-nos que essas capacidades sempre

fizeram parte da pessoa e que não estamos na tentativa de uma rotulação meramente para acentuar a sua valorização, mas sobretudo para comprovar e reclamar cientificamente a sua existência e poder complementar a complexidade do Ser humano, extraindo elementos fundamentais para intervenções mais completas no âmbito da saúde, sobretudo da Psicologia.

No próximo capítulo, far-se-á então referência a dois estudos estrangeiros. Um de carácter qualitativo (Amram, 2007) e outro quantitativo (Amram & Dryer, 2008), ambos interligados. O estudo de carácter quantitativo é similar ao desenvolvido neste trabalho. Este estudo teve como objetivo desenvolver e validar um instrumento de medida da Inteligência Espiritual e o estudo que se apresentará na parte II terá o objetivo de apurar as qualidades psicométricas desse instrumento para a população portuguesa.

4. Instrumento de medida da Inteligência Espiritual

Tal como noutros domínios de investigação, uma das complexidades quando se investiga a espiritualidade é a tentativa de se distinguir entre inteligência espiritual (capacidade ou aptidão) ou competência espiritual (especialidade/particularidade ou habilidade) (Huitt, 2003; Huitt, 2010). Apesar disso, o estudo que se pretende introduzir no próximo subcapítulo, indica que há dados convincentes de que os domínios da Inteligência Espiritual encontrados pelos autores podem ser atualizados e transformar-se em competência espiritual.

4.1 Estudos Estrangeiros

4.1.1 Estudo qualitativo

De forma a fazer uma recolha de informação qualitativa acerca da inteligência espiritual que permitisse no futuro construir um instrumento para avaliar a inteligência espiritual, Amram (2007) realizou um estudo, através do método «Grounded Theory» que contou com a participação de 71 sujeitos designados como espiritualmente inteligentes pelos seus colegas - método da bola de neve. A amostra de sujeitos incluiu pessoas que seguem grandes tradições espirituais tais como: budismo, cristianismo, xamanismo e paganismo, hinduísmo, islamismo/sufismo, judaísmo, taoísmo, Yoga, não-dual (autorrealização espiritual que envolve a transcendência da dualidade sujeito - objeto) e uma abordagem mais eclética, em que os sujeitos fazem uma integração pessoal das diversas tradições. 36 sujeitos eram do sexo feminino e 35 do sexo masculino. Alguns trabalhavam como terapeutas ou líderes de negócios onde integravam a espiritualidade.

Através da «Grounded Theory», Amram (2007) usou uma codificação aberta para identificar propriedades individuais (gratidão, alegria e valorização da beleza), seguida de uma codificação axial para identificar temas (amor pela vida, por exemplo, que combina as três qualidades acima referenciadas). Por fim, usou uma codificação seletiva para identificar temas de maior nível tal como a graça, que combina amor pela vida, sintonia com o sagrado e confiança.

Os temas principais e subtemas que emergiram de forma universal entre os participantes foram os seguintes:

- 1) Conhecimento/Consciência - consciência aperfeiçoada e desenvolvida e autoconhecimento.
 - 1.1) Atenção - conhecer-se a si mesmo, viver conscientemente atento e com claras intenções, com a consciência incorporada e presente.

- 1.2) Saber transracional - transcender a racionalidade através da síntese de paradoxos e usando vários estados/modos de consciência, por exemplo, oração, meditação, silêncio, intuição e sonhos.
 - 1.3) Prática - uso de variadas práticas para desenvolver e aperfeiçoar a consciência/conhecimento ou as qualidades espirituais (Amram, 2007).
 - 2) Graça - viver em sintonia com o sagrado manifestando amor e confiança na vida.
 - 2.1) Sagrado - viver em sintonia com o divino, a força universal da vida, a natureza e a nossa essência.
 - 2.2) Amor - reverência e adoração da vida baseada na gratidão, beleza, vitalidade e alegria.
 - 2.3) Confiança - visão otimista/esperançosa baseada na fé ou confiança (Amram, 2007).
 - 3) Significado/sentido - experienciar significância nas atividades diárias através do sentido de propósito e chamada de missão, face à dor e ao sofrimento (Amram, 2007).
 - 4) Transcendência - deixar para trás a noção de separação, de um ser egóico para adotar a noção de interligação, unicidade.
 - 4.1) Relação Eu-Tu - tratamento dos relacionamentos e da comunidade com aceitação, respeito, empatia, compaixão, bondade, generosidade e interrelação Eu-Tu.
 - 4.2) Holismo - utiliza uma perspectiva sistêmica vendo a integridade, unidade e interconexão na diversidade e diferenciação (Amram, 2007).
 - 5) Viver em aceitação aberta, curiosidade e amor por toda a criação.
 - 5.1) Aceitação - perdoar, compreender e amar o que é, incluindo o negativo e o mais sombrio.
 - 5.2) Mente aberta e coração abertos, curiosidade aberta, incluindo respeito evidente pela sabedoria das múltiplas tradições (Amram, 2007).
 - 6) Rendição pacífica - ao Eu (Verdade, Deus, Absoluto, Natureza verdadeira).
 - 6.1) Pacificidade - concentração, tranquilidade, autoaceitação, autocompaixão e plenitude interior.
 - 6.2) Ego - desapego da pessoa para manter humildade, receptividade, rendição e permitir que aconteça o que queremos e necessitamos (Amram, 2007).
 - 7) Direção interior - liberdade interior em sintonia com uma ação sábia e responsável.
 - 7.1) Liberdade - libertação do condicionamento, ligações e medos, manifestando coragem, criatividade e sentido de humor.
 - 7.2) Discernimento - sabedoria para conhecer a verdade, usando compaixão interior (consciência).
 - 7.3) Integridade - ser, agir autenticamente, responsabilmente e em sintonia com os nossos valores (Amram, 2007).
- Apesar destes temas serem vistos como dimensões independentes de inteligência espiritual, na realidade, eles interrelacionam-se e complementam-se (Amram, 2007).

1.1.1 Estudo quantitativo

Como continuação deste primeiro trabalho, o mesmo autor, Amram, em conjunto com o seu colaborador Dryer (2008) realizou outro estudo de carácter quantitativo onde desenvolveu um instrumento de autorresposta designado *Integrated Spiritual Intelligence Scale* [ISIS].

Para que as pontuações da Escala de Inteligência Espiritual Integrada (ISIS) pudessem ser comparadas, foram seleccionados participantes distinguidos pela aplicação, manifestação e incorporação da espiritualidade nas suas vidas diárias e em consequência disso, obterem melhor funcionamento e bem-estar, ou seja, indivíduos espiritualmente inteligentes; e indivíduos seleccionados por conveniência (convites, e-mails, palavra de «boca em boca») pela não-aplicação e incorporação da espiritualidade na vida diária. Além disso, para determinar a estabilidade temporal da Escala, uma subamostra de 26 participantes seleccionados por conveniência responderam de novo à ISIS, passadas 6 semanas desde a primeira aplicação (Amram & Dryer, 2008).

O estudo contou com a participação de 263 voluntários adultos com idades compreendidas entre os 17 e os 65 anos ou mais e cada um dos participantes preencheu além da ISIS, outros questionários (Satisfaction With Life Scale (SWLS, Pavot & Diener, 1993), o Index of Core Spiritual Experiences (INSPIRIT; Kass, Friedman, Leserman, Zuttermeister, and Benson, 1991) e um pequeno questionário sociodemográfico. A bateria de testes foi autoadministrada em formato papel e online, tendo o cuidado de analisar todas as variáveis dependentes para saber se existiam diferenças significativas nas respostas aos dois formatos, o que não se verificou. Os processos de anonimato e confidencialidade foram assegurados. Na ISIS os participantes foram incentivados a expressar a frequência do seu comportamento nos últimos 6 a 12 meses, numa escala Likert de 6 pontos (1- Raramente ou quase nunca; 6- Sempre ou quase sempre) (Amram & Dryer, 2008).

Inicialmente foram gerados cerca de 400 itens relacionados com comportamentos indicadores de IEs, sendo depois seleccionados apenas 148 itens a serem usados no teste piloto, numa amostra de 12 participantes voluntários (Amram & Dryer, 2008).

Todos os dados foram analisados usando o SPSS 11.0. Os itens invertidos foram recodificados e os casos de omissão foram excluídos (Amram & Dryer, 2008).

Os autores colocaram 8 hipóteses ao seu estudo:

- 1) As pontuações da INSPIRIT e da ISIS serão altas, mas não perfeitamente correlacionadas;
- 2) As pontuações da INSPIRIT e das subescalas da ISIS diferem significativamente;
- 3) As pontuações da INSPIRIT e da SWLS estarão moderadamente correlacionadas;
- 4) A correlação entre a ISIS e a SWLS estarão fortemente correlacionadas quando controladas pelas pontuações da INSPIRIT e a correlação entre INSPIRIT e SWLS não estarão tão fortemente correlacionadas quando controladas pelas pontuações da ISIS;
- 5) Os coeficientes de correlação entre a SWLS e as subescalas da ISIS diferem significativamente;

- 6) Os efeitos da idade e do gênero na ISIS e nas suas subescalas serão estatisticamente significantes;
- 7) Os efeitos do fator da incorporação da espiritualidade no dia-a-dia serão estatisticamente significantes;
- 8) E as pontuações das subescalas da ISIS diferem significativamente na discriminação por grupos (Amram & Dryer, 2008).

Para melhor identificar as capacidades relacionadas à IEs, foi calculado o coeficiente de correlação de Pearson para analisar as inter-relações entre os itens. Além da força de inter-relações os autores tiveram também em consideração o feedback dos participantes sobre os itens, os histogramas de frequência, a coerência com os constructos teóricos, entre outros. Após uso de análise fatorial, onde se obteve 22 escalas, os autores atribuíram rótulos às mesmas: beleza, discernimento, egocentrismo, equanimidade, liberdade, gratidão, Eu Superior, Holismo, imanência, plenitude interior, intuição, alegria, atenção concentrada, abertura, prática, presença, propósito, sagrado, serviço, síntese e confiança (Amram & Dryer, 2008).

Considerando a investigação qualitativa levada a cabo por Amram (2007), os autores agruparam as 22 subescalas, em 5 escalas de domínio superior:

- 1) Consciência: consciência desenvolvida e refinada e autoconhecimento;
- 2) Graça: viver em sintonia com o sagrado manifestando amor e verdade na vida;
- 3) Significado: encontrar sentido e significado nas atividades diárias através de um propósito e chamamento para a missão, mesmo quando confrontado com a dor e o sofrimento;
- 4) Transcendência: capacidade de se alinhar com o sagrado e transcender o ego, com um sentido de relação e holismo potenciadores de bem-estar e melhor funcionamento;
- 5) Verdade: viver na aceitação aberta, curiosidade e amor por toda a Criação (Amram & Dryer, 2008).

As pontuações da escala nestes domínios foram determinadas através do cálculo das médias das pontuações das subescalas que avaliam as capacidades de cada domínio e a pontuação da escala completa foi determinada pela média de todos os itens da escala. Estas pontuações foram analisadas para determinar a fiabilidade das escalas e subescalas, evidenciando validade convergente e discriminante e diferenças nos grupos analisados (Amram & Dryer, 2008).

Para avaliar a consistência interna da escala e subescalas foi calculado o coeficiente alfa de Cronbach. A consistência interna da escala foi alta (0,97) e dos domínios também (valor médio 0,89). Já a consistência interna das subescalas apenas foi moderadamente alta (valor médio de 0,75). Para avaliar a estabilidade temporal da escala na amostra de 26 sujeitos, foi realizado o teste-reteste com um valor de Pearson = r 0,77, $p < 0,01$ (Amram & Dryer, 2008).

Os valores das correlações encontradas entre escalas e subescalas estão representados na tabela abaixo.

Tabela 3:
Correlações entre pontuações de escalas e subescalas no estudo original de validação da ISIS

ISIS	ALPHA	Correlação com SWLS	Correlação com INSPIRIT	Correlação corrigida SWLS	Correlação corrigida INSPIRIT
Beleza	0,79	0,44	0,48	0,53	0,57
Discernimento	0,75	0,44	0,42	0,54	0,51
Egocentrismo	0,62	0,11	0,20	0,15	0,27
Equanimidade	0,74	0,29	0,35	0,36	0,43
Liberdade	0,77	0,23	0,34	0,28	0,41
Gratidão	0,72	0,54	0,48	0,68	0,60
Eu superior	0,87	0,33	0,86	0,38	0,97
Holismo	0,82	0,29	0,65	0,34	0,76
Imanência	0,77	0,27	0,38	0,33	0,46
Intuição	0,71	0,22	0,43	0,28	0,54
Plenitude Interior	0,71	0,52	0,21	0,66	0,26
Alegria	0,74	0,53	0,46	0,66	0,56
Atenção concentrada	0,71	0,10	0,34	0,13	0,43
Abertura	0,70	0,32	0,28	0,41	0,25
Prática	0,88	0,32	0,80	0,37	0,90
Presença	0,73	0,41	0,30	0,51	0,37
Propósito	0,70	0,37	0,61	0,47	0,77
Interligação	0,68	0,16	0,49	0,21	0,63
Sagrado	0,87	0,35	0,75	0,40	0,85
Serviço	0,82	0,43	0,63	0,51	0,73
Síntese	0,70	0,19	0,43	0,24	0,54
Confiança	0,77	0,57	0,32	0,70	0,38
Consciência	0,84	0,20	0,47	0,23	0,54
Graça	0,91	0,51	0,55	0,57	0,61
Significado	0,86	0,41	0,65	0,47	0,74

Transcendência	0,95	0,35	0,85	0,38	0,92
Verdade	0,90	0,51	0,37	0,58	0,41
ISIS	0,97	0,48	0,73	0,52	0,78

Fonte. Amram, Y., & Dryer, (2008). *The Integrated Spiritual Intelligence Scale (ISIS): Development and preliminary validation*. Paper presented at the 116th Annual Conference of the American Psychological Association, Boston, MA. August 14-17. Retrieved March 2010, from http://www.yosiamram.net/docs/ISIS_APA_Paper_Presentation_2008_08_17.pdf

As inter-relações demonstram existir padrões significativos entre os constructos de IEs, espiritualidade e bem-estar, providenciando evidência para a validade da ISIS (Amram & Dryer, 2008).

No que diz respeito às hipóteses colocadas, os autores evidenciaram os seguintes resultados:

- 1) Hipótese suportada estatisticamente;
- 2) Hipótese suportada estatisticamente;
- 3) Hipótese suportada estatisticamente;
- 4) Hipótese não suportada estatisticamente;
- 5) Hipótese suportada estatisticamente;
- 6) Hipótese não suportada estatisticamente;
- 7) Hipótese suportada estatisticamente;
- 8) Hipótese suportada estatisticamente (Amram & Dryer, 2008).

Como conclusões principais do estudo são surgem a estabilidade temporal da ISIS, a sua fiabilidade e consistência interna e a sua validade convergente, concluiu que a IEs (e não a espiritualidade) é preditora do bem-estar (Amram & Dryer, 2008).

Os autores defendem ainda que 5 domínios principais da IEs são inerentes a todas as pessoas em maior ou menor grau e podem ser treinados para ajudar as pessoas a desenvolver algumas capacidades espirituais. Este facto mostra que o potencial pode ser atualizado, pelo menos de uma maneira em que o indivíduo está consciente da sua expressão, elevando estas dimensões à designação de competências (Amram & Dryer, 2008).

Os autores referem que o estudo tem algumas limitações, nomeadamente a necessidade de ser replicado noutras populações. Além disso, dizem que algumas das análises realizadas são apenas preliminares e a relação do constructo de IEs com outros constructos como traços de personalidade e IE necessita de ser melhor estudada. A ISIS sendo um instrumento de autorresposta, está imbuído dos vieses geralmente associados a estes instrumentos, como por exemplo, a desejabilidade social. Desta forma, os autores concluem que são necessários mais estudos para desenvolver, refinar e validar futuras versões da ISIS, mas realçam a comprovação feita no estudo de que IEs parece contribuir para o bem-estar e ser diferenciada de espiritualidade, experiência, crença ou orientação espiritual (Amram & Dryer, 2008).

Este estudo é de grande importância para a temática da Inteligência Espiritual pois parece refutar a teoria de Mayer (2000) de que a IEs mais não é do que a renomeação do constructo de espiritualidade; e além disso acentuar a existência de uma série de recursos espirituais, capazes de serem desenvolvidos, que quando usados no dia-a-dia permitem aumentar o bem-estar e melhorar o funcionamento do indivíduo.

II - ENQUADRAMENTO EMPÍRICO

5. Método

Decorrente do exposto na parte I deste trabalho, observaram-se diferentes perspetivas teóricas relativas à Inteligência Espiritual. A IEs é ainda uma temática pouco consensual e pouco estudada. A par de diversas perspetivas teóricas surgem alguns estudos e trabalhos empíricos que servem de argumentos aos defensores da existência de um «novo» tipo de Inteligência. Nesta linha Emmons (2000) considera que a IEs tem como objetivo usar os recursos espirituais no sentido de traduzi-los em comportamentos e atitudes de resolução de problemas mais adaptativas e criativas. Partilhamos desta perspetiva assim como destacamos o facto deste tipo de inteligência preencher a maioria dos critérios definidos por Gardner na sua Teoria das Inteligências Múltiplas.

Assim sendo, considera-se a IEs como a capacidade que o ser humano possui de recorrer ao domínio do espiritual, de se ligar ou intensificar a ligação à sua consciência espiritual, para produzir respostas mais funcionais, adaptativas e criativas face ao ambiente, às circunstâncias da vida e aos problemas externos ou intrínsecos de índole física, psíquica e emocional. Neste sentido, o investimento terapêutico no desenvolvimento e uso deste tipo de Inteligência no tratamento das «doenças de sentido», cada vez mais crescentes, poderia adquirir grande significância e bons resultados terapêuticos. Na verdade, a IEs parece ser responsável ou pelo menos contribuir para capacitar o ser humano no questionamento do sentido da sua vida e incitá-lo a encontrar um propósito para a mesma.

No entanto, qualquer tipo de Inteligência ou capacidade necessita de ser medida e avaliada para que qualquer terapeuta consiga investir no seu desenvolvimento e, como tal, são necessários instrumentos que possam avaliar e quantificar as capacidades, para que posteriormente possam ser desenvolvidos programas de intervenção ajustados às idiosincrasias de cada indivíduo. Importa pois obter instrumentos de avaliação para este tipo de inteligência. Neste sentido, foi desenvolvida a Escala de Inteligência Espiritual Integrada ISIS (de Amram & Dryer, 2008) e decorrente da necessidade de compreender as propriedades psicométricas da escala ISIS para a população portuguesa tendo em consideração a inexistência de trabalhos nacionais nesta linha, surgem como objetivos desta investigação:

1. Objetivo principal:
 - 1.1 Analisar as propriedades psicométricas da escala ISIS (de Amram & Dryer, 2008);
2. Objetivos secundários:
 - 2.1 Avaliar diferenças nos resultados da escala em grupos de comparação elaborados com base nas seguintes variáveis independentes: género, idade, identificação-prática de uma religião, satisfação com a vida, frequência ou não de uma instituição de carácter holístico, saúde e experiência de uma situação de vida marcante.

1.2 Análise estatística

O tratamento dos dados foi efetuado com recurso ao software estatístico *Statistical Package for Social Sciences* (SPSS) versão 19.0. Iniciou-se com a análise descritiva básica das variáveis sociodemográficas com o intuito de descrever as características dos participantes e seguidamente procedeu-se ao estudo das propriedades psicométricas e à respetiva interpretação através do cálculo da fiabilidade e validade da escala ISIS. Para a validação das propriedades psicométricas recorreu-se a uma breve revisão sobre conceitos psicométricos fundamentais como a fiabilidade e validade. A determinação da fiabilidade encontra-se ligada à consistência interna, para a qual se utilizou o cálculo do coeficiente alpha de Cronbach. Este coeficiente é considerado o melhor indicador da fiabilidade interna de um instrumento de medida (Maroco, 2003). Segundo De Vellis (1991) o valor do alpha aumenta com o número de itens mais elevado e com correlações entre itens mais fortes, considerando que um valor de alpha inferior a 0.50 é inaceitável, entre 0.50 e 0.60 é mau, entre 0.60 e 0.70 é razoável, entre 0.70 e 0.80 é bom, entre 0.80 e 0.90 é muito bom e um valor igual ou superior a 0.90 é excelente. No que se refere à análise da validade do instrumento em estudo utilizou-se a análise fatorial. Esta técnica tem como objetivo identificar variáveis com a mesma estrutura subjacente (Tabachnik & Fidell, 2007 cit. In Filho & Júnior, 2010), produzindo um dos possíveis modelos de explicação entre muitos. A sua principal função é reduzir a dimensionalidade dos dados gerando fatores que representam constructos que explicam o conjunto das variáveis (Filho & Júnior, 2010). Deste modo, é possível determinar a validade do conceito ou constructo que se prende com o grau de conhecimento do que a prova está a medir. Assim, através da análise fatorial conseguem identificar-se as dimensões capazes de explicar a variância comum nelas presente com base nas inter-correlações entre os itens:

“a carga fatorial de um item no fator traduz em que medida esse item representa comportamentalmente um dado traço latente (validade) ou seja, a percentagem de covariância existente entre esse item e o respetivo fator. Numa lógica de avaliação em que o fator traduz o traço latente e o item a sua representação comportamental (empírica) então podemos interpretar tal carga fatorial em termos do peso que esse traço tem naquele comportamento em concreto” (Almeida e Freire, 2007, p.199).

É portanto conveniente que as cargas fatoriais não sejam inferiores a 0.30, ou seja, quanto maior o seu valor melhor para os objetivos da avaliação. Consequentemente os itens com valor elevado nas cargas fatoriais são bons indicadores das dimensões subjacentes, sobretudo se revelam valores acima de 0.50 (Almeida e Freire, 2007). Em suma, as cargas fatoriais podem variar entre |1|, traduzindo-se as cargas fatoriais de 0.00 na ausência de relação entre o item e o fator.

Numa análise fatorial, para se avaliar a correlação entre as variáveis, recorre-se ao teste de Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) cujo valor de 0.90 é considerado ótimo, 0.80 bom e 0.70 mediano (Kaiser & Rice, 1974). Para a avaliação da factoriabilidade da matriz de correlações

efetua-se o teste de esfericidade de Bartlett que deve apresentar valor de significância inferior a 0.050.

Para a avaliação da sensibilidade da escala recorreu-se ao coeficiente de assimetria ou enviesamento (*skewness*) da distribuição e coeficiente de achatamento (*Kurtosis*). Estas duas medidas de dispersão permitem avaliar a assimetria e forma da distribuição e são consideradas fundamentais na avaliação das características psicométricas. Os valores destas características para corresponderem à normalidade da distribuição deverão situar-se no intervalo $[-2, 2]$ (Almeida e Freire, 2007).

A análise estatística efetuada inclui ainda o conjunto de medidas de estatística descritiva básica que nos permitiram caracterizar a amostra: medidas de tendência central para a descrição dos dados (médias) e medidas de expressão ou variabilidade. Estas tipificam resultados da amostra nas variáveis consideradas (desvios-padrão, análise de variância). Assegurou-se que, anteriormente às análises diferenciais realizadas através do teste t-Student e ANOVA, fosse realizado o teste de Kolmogorov-Smirnov (K-S) para testar a normalidade. Este teste indica que se tome como critério de valor absoluto um resultado entre -2 e 2, o que permite afirmar que a distribuição segue a curva normal. Além disso, foi usado também o teste de Levene para confirmar que existia homogeneidade de variâncias. O facto da amostra populacional ter um número elevado de participantes, permite-nos seguir o Teorema do Limite Central (Maroco, 2003) e aplicar estatística paramétrica.

Em síntese, neste estudo procede-se à análise descritiva para a caracterização da amostra em estudo através das medidas de frequência relativa, média, moda e mediana. Para a validação da escala ISIS procedeu-se ao estudo das propriedades psicométricas. A fiabilidade dos resultados foi obtida através do coeficiente alpha de Cronbach e a validade de conceito ou constructo foi obtida através da análise fatorial por extração por componentes principais com rotação Varimax.

O presente estudo é de índole quantitativa, de tipo observacional-descritivo, inferencial (Ribeiro, 1999) e exploratório.

5.1 Participantes

A amostra total do estudo foi de 718 participantes, 257 do sexo masculino e 461 do sexo feminino, com idades compreendidas entre os 14 e os 81 anos (sendo que a maioria da amostra se situa entre os 18 e 50 anos). Cerca de 74,9% dos inquiridos eram solteiros, 17,3% eram casados, 3,6% divorciados, 3,1% juntos em união de facto, 0,6% separados e 0,6% viúvos. Cerca de 40,8% da amostra foi constituída por estudantes universitários, 29,1% dos inquiridos possui licenciatura, 10,9% mestrado, 4,2% doutoramento, 12,9% não têm qualquer formação universitária (dos quais, 12,0% concluíram o ensino secundário, 0,8% o ensino básico e 0,1% o ensino primário) e 2,2% possuem formação universitária e encontram-se a fazer graduação da mesma ou um novo curso. A maioria da amostra reside no distrito de Lisboa (21,7%), seguida do distrito de Castelo Branco (19,2%), Porto (18,9%), Aveiro (9,7%), Setúbal (4,7%), Braga

(4,5%), Santarém (3,3%), Leiria (3,2%), Viseu (2,2%), Faro (1,9%), Coimbra (1,8%), Bragança (1,1%), Região dos Açores (0,8%), Portalegre (0,7%), Évora (0,7%), Viana do Castelo (0,6%), Vila Real (0,4%) e região autónoma da Madeira (0,4%).

Quanto à religião, 63,4% identificam-se ou praticam algum tipo de religião contra 36,6% que referiram não se identificar nem praticar qualquer tipo de religião. A amostra revelou-se maioritariamente cristã (59,5%), seguida de simpatizantes ou praticantes da religião budista (2,1%) e hinduísta (0,4%). Cerca de 0,3% dos inquiridos referiram adotar como religião o Amor incondicional, outros 0,3%, o Espiritismo Kardecista e outros 0,3% a Fé Baháí. Os restantes 0,4% dividem-se entre o Deísmo, Espiritualismo, Agnóstico e respostas omissas. Quanto à frequência de organizações ou instituições de carácter holístico, cerca de 91,5% referiu não frequentar contra os restantes 8,5% que referiram frequentar organizações deste carácter.

Quanto à saúde, a maioria da amostra referiu não ter doenças de qualquer índole (90,3%), enquanto 9,7% referiu ter problemas de saúde que se repartem nas seguintes percentagens: 3,5% - problemas físicos, 5,5% problemas psicológicos e 0,7% problemas físicos e psicológicos. Entre os problemas de saúde considerados encontram-se depressão, ansiedade, ataques de pânico, insónia, bulimia, anorexia, diabetes, doença de Crohn, cancro, hérnias na coluna, problemas respiratórios, perturbação obsessiva compulsiva, osteoporose, entre outros. Destes 9,7% que referiram ter problemas de saúde, 3,2% fazem tratamento farmacológico, 0,3% fazem psicoterapia, 0,7% optam por tratamento complementar/alternativo, 0,7% são apenas acompanhados em consulta externa, 2,2% não fazem qualquer tipo de tratamento e 2,6% não responderam.

No que diz respeito à experiência de um momento marcante na vida, a amostra reparte-se em percentagens muito próximas. 49,7% referiram ter tido alguma experiência de vida marcante, enquanto 50,3% não referiram qualquer experiência deste género. Entre as descrições destas experiências podem encontrar-se o voluntariado ou serviço missionário, morte de familiares ou pessoas significativas, experiências traumáticas na infância, acidentes variados (de viação, afogamento...), adaptação ao meio académico, vida militar, problemas de saúde pessoais ou de pessoas significativas (cancros, AVC's, ...), problemas conjugais e término de relações, dificuldades financeiras e desemprego, despertar da consciência ou descoberta do propósito para a vida, experiências de quase-morte, emigração, entre outros.

Inicialmente a amostra era constituída por 744 sujeitos, no entanto foram excluídos os sujeitos que pontuaram no item 83 da escala (“Respondi a todas as questões sinceramente e de acordo com as minhas capacidades”) abaixo ou igual ao valor 3 (raramente).

5.2 Instrumento

Para a recolha de dados foi elaborado um inquérito que englobou um questionário sociodemográfico e a versão traduzida da ISIS - da autoria de Amram & Dryer (2008).

A elaboração do questionário sociodemográfico foi realizada com base na literatura efetuada acerca da Inteligência Espiritual. Nesta parte do inquérito, os participantes foram indagados acerca do género, idade, nível de escolaridade, estado civil, profissão e residência. Foram ainda inquiridos acerca problemas de saúde, solicitados a descrevê-los e a indicar a sua prevalência. O questionário sociodemográfico incluiu ainda perguntas relacionadas com a prática ou identificação de uma religião, onde os participantes foram solicitados a indicar qual. Além disso, foi questionada também a frequência em organizações de carácter holístico, as experiências de vida marcantes e a satisfação com a vida.

Relativamente à escala de autorresposta usada para medir a Inteligência Espiritual - ISIS, foi solicitado aos participantes que pontuassem os 83 itens (por exemplo: “Não sei como ser eu próprio nas minhas interações com os outros”; “sou guiado e regido por medos”; “o meu trabalho está de acordo com o meu propósito maior”) usando uma escala tipo Likert de 6 pontos (1- nunca ou quase nunca; 2- muito raramente; 3- raramente; 4- com alguma frequência; 5- frequentemente; 6- sempre ou quase sempre). No estudo original de construção, desenvolvimento e validação psicométrica da escala, os autores obtiveram boa validade discriminante e convergente, além de obter boa fiabilidade na escala total ($\alpha = 0,97$) e em cada uma das subescalas, com o valor de alpha de Cronbach a variar de 0,84 a 0,95 (Amram & Dryer, 2008). A descrição pormenorizada deste estudo de validação encontra-se no capítulo 4 da parte teórica do presente trabalho.

5.3 Procedimentos

Antes de iniciar todo o processo, foi pedida autorização aos autores da escala original - Amram e Dryer - explicitando os objetivos da investigação e o uso que pretendíamos fazer do instrumento. Este pedido foi realizado via e-mail e a autorização por parte dos autores chegou através do mesmo meio de comunicação (ver em anexo). Para a validar a escala para a população portuguesa realizou-se a tradução da versão americana. A versão portuguesa que se usou resultou de um processo formal de adaptação linguística com tradução e retroversão por parte de especialistas na língua inglesa e em psicologia, no sentido de criar uma versão equivalente à versão original, tanto do ponto de vista da estrutura linguística quanto do ponto de vista do conteúdo semântico. O processo formal de recolha dos dados teve início com a elaboração de um estudo piloto com 10 participantes de forma a garantir-se a compreensão das instruções e dos itens que compõem a escala. Esta fase do estudo foi realizada com o instrumento colocado online no Google Docs na presença da investigadora. Seguidamente, foi divulgada a partilha do link para o preenchimento do questionário e da escala através da rede social Facebook, da lista de contactos de e-mails pessoais e de «palavra em palavra». Durante todo o processo foi garantido o anonimato e confidencialidade dos dados.

Foi ainda criado um e-mail próprio para que os participantes durante o período de decorrência do estudo pudessem colocar dúvidas ou fazer sugestões. As respostas dadas aos instrumentos online, foram guardadas numa base de dados também online e posteriormente

transferidas para a base de dados do programa SPSS 19.0 a fim de se realizar o tratamento estatístico.

6. Resultados

6.1 Estudo psicométrico da escala

6.1.1 Validade

Para testar a validade de constructo da escala foi realizado o processo de análise fatorial. Seguindo os passos descritos por Filho e Júnior (2010) para a realização deste processo, foi efetuada uma análise através do método de análise de extração de componentes principais e para auxiliar a interpretação, as soluções de componentes foram rotacionadas usando o método Varimax com a normalização de Kaiser. Na primeira análise efetuada, o valor da medida da adequação da amostra de Kaiser-Meyer-Olkin [KMO] foi de 0,936 o que indica que a adequabilidade da base de dados é excelente segundo Friel (2009) (Fihó & Júnior, 2010). O teste de esfericidade de Bartlett revelou-se estatisticamente significativo ($p=.000$) sendo por isso também um bom indicador da possibilidade de adequação do método de análise fatorial para o tratamento dos dados. No que concerne à matriz de correlações item-item, esta deve exibir a maior parte dos coeficientes com valores acima de 0,30 (Filho & Júnior, 2010), ora este pressuposto não se verificou pois esta matriz exibiu muitos valores abaixo do teoricamente aconselhado, apesar de se ter constatado a significância estatística da maioria das correlações. Mesmo assim, decidiu avançar-se na aplicação da análise fatorial por método de extração de componentes principais, seguindo a regra de Kaiser (extração de fatores acima do valor 1 de *eigenvalue*) que determinou a extração de 17 fatores que explicavam cerca de 58,24% da variância. Os resultados obtidos nesta primeira análise foram improdutivos, pois existiam muitas cargas fatoriais abaixo de 0,40 e ao excluir itens com valores abaixo desta referência, alguns fatores eram afetados pela ausência de itens e, conseqüentemente perdia poder explicativo. Decidiu-se então, face ao supra-citado, usar o *Scree Test* (Catell 1966; 1978, cit In Filho & Junior, 2010) e analisar graficamente a dispersão do número de fatores até que a curva da variância individual de cada fator se tornasse horizontal ou sofresse uma queda abrupta.

GRÁFICO DE DISPERSÃO

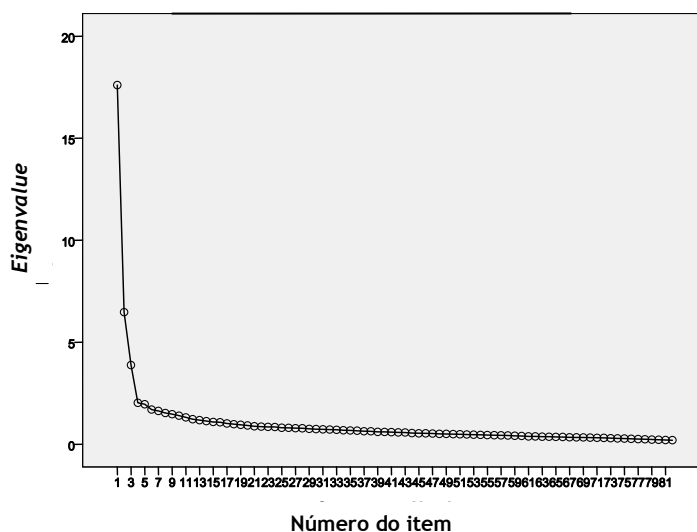


Figura 3. Gráfico de dispersão usado no Scree Test.

Pela observação da Figura 3, parece ser estatisticamente adequado extrair 4 fatores. No entanto, além dos critérios estatísticos é importante ponderar razões teóricas (Filho & Júnior, 2010). Assim sendo, tendo em ponderação a revisão teórica feita, sobretudo a perspectiva de Emmons (2000) e dos autores da escala original Amram e Dryer (2008), que defendem a existência de 5 domínios relativos à IEs decidiu-se optar por fazer uma nova análise fatorial através do método de extração de componentes principais e determinar desta vez a extração de apenas 5 fatores. Os valores de KMO e do teste de esfericidade de Bartlett foram os mesmos apurados anteriormente ($KMO=0.936$, esfericidade de Bartlett $p=.000$), indicando a adequabilidade da amostra para o uso da análise fatorial. O recurso à tabela das comunalidades gerada pelo programa de estatística indicou que os valores das mesmas, em diversas variáveis, eram demasiado baixos a rondar entre 0.10 e 0.30, sugerindo menor poder de explicação dessas variáveis. As comunalidades representam a proporção de variância de cada variável incluída na análise que é explicada pelos componentes extraídos e geralmente o valor mínimo aceitável é 0.50 (Filho & Júnior, 2010). Assim sendo, decidiu tomar-se o procedimento indicado nestes casos e eliminar as variáveis com valores inferiores a 0.45 (49 itens no total- itens 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 21, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 36, 37, 39, 41, 42, 44, 45, 52, 53, 54, 60, 63, 70, 72, 73, 74, 75, 77, 78, 79, 81, 82), sob pena de não cometer uma eliminação muito excessiva de itens ao escolher o valor de 0.50 e voltou a realizar-se novamente a análise fatorial.

Desta vez, os resultados obtidos cumpriram com todas as condições essenciais à análise fatorial. O teste de Kaiser-Meyer-Olkin [KMO] voltou a indicar um valor excelente da adequabilidade da amostra ($KMO=0.936$) e o teste de esfericidade de Bartlett continuou a indicar que os dados eram passíveis de serem sujeitos à análise fatorial ($p=.000$). A tabela das

comunalidades gerada na análise através de extração de componentes principais indicou valores adequados acima dos 0.50 estabelecidos como ideais. Da análise de extração de fatores com rotação Varimax, reduziram-se os dados a 5 fatores que compõe a escala de IEs e explicam 54.857% da variância. Estes fatores são compostos por itens apenas com carga fatorial acima de 0.40. Desta análise resultou que o fator I engloba os itens 20, 34, 35, 57, 58, 59, 61, 64 e 65 e explica 31.167% da variância. Este fator toma a designação de «*Coping religioso e espiritual*» que diz respeito à capacidade de transcender o mundo material e usar os recursos espirituais para lidar com os desafios, problemas e tarefas da vida quotidiana. O fator II reúne os itens 5, 34, 43, 48, 49, 50, 51, 56, 62 e 64 e explica 9.436% da variância. Este fator adquire a designação de «*Consciência*» e explica a capacidade de experienciar uma consciência ampla, transcendente e pacífica, que confere intuição e criatividade, e atua no sentido de expandir o autoconhecimento e as consciências das outras pessoas. O fator III agrupa os itens 22, 24, 47, 55, 67, 68, 69 e 80 e explica 6.709% da variância. Este fator foi designado «*Graça*» e está relacionado com a capacidade de autoaceitação, de ser otimista em relação aos acontecimentos e coisas no geral, reconhecendo a beleza e harmonia subjacentes ao outro, à natureza e aos eventos da vida diária. O fator IV foi nomeado de «*Significado*» e diz respeito à capacidade de reagir à frustração e transcender o Ego, para encontrar um sentido para os acontecimentos e experiências de vida, que seja impulsionador de melhor funcionamento e bem-estar mais elevado. Este fator engloba os itens 9, 33, 46 e 76 e explica 3.933% da variância. O fator V foi designado de «*Missão*» e relaciona-se com a capacidade de encarar o trabalho ou profissão como um meio de servir um propósito maior. Este fator engloba os itens 38, 40 e 71 e explica 3.651% da variância. Para a denominação dos fatores foram tidos em consideração também aspetos teóricos e comparando a versão portuguesa com a versão americana depreende-se que a correspondência dos fatores entre ambas é apenas parcial. Além disso, tomando os procedimentos estatísticos que foram efetuados, a escala ficou muito mais reduzida do que a escala original.

6.1.2 Fiabilidade

Posteriormente à análise fatorial procedeu-se à análise da consistência interna de cada um dos fatores e da escala completa de IEs.

A análise da fiabilidade da escala foi realizada em dois momentos. Uma primeira análise foi levada a cabo antes da realização da análise fatorial e englobou os 82 itens que constituem a escala original. O valor do alpha de Cronbach evidenciado foi de 0.939.

Após a realização da análise fatorial foi efetuada uma nova análise à consistência interna da escala ISIS e foi apurado o valor de alpha de Cronbach para cada um dos seus fatores (coping religioso e espiritual, consciência, graça, significado e missão).

O fator do Coping espiritual e religioso (I) apresentou um valor de consistência interna de 0.888. O fator Consciência (II) revelou um valor de consistência interna de 0.861. O fator Graça (III) obteve um valor de consistência interna de 0.821, depois de se terem eliminado os itens 22 e 55 que estavam a prejudicar a consistência interna desta subescala. O fator

Significado (IV) apresentou um valor de 0.669. E, por fim, o fator Missão (V) revelou um valor de consistência interna de 0.807. A consistência interna do total da escala de IEs foi de 0.924.

A tabela 4 ilustra a organização final da escala após o apuramento de validade e fiabilidade.

Tabela 4:
Organização final dos fatores da escala de Inteligência Espiritual Integrada (ISIS) após análise fatorial e apuramento da consistência interna

Itens	Fator I	Fator II	Fator III	Fator IV	Fator V
20- Tenho uma prática espiritual diária, por exemplo: meditação ou orações, a que recorro para lidar com os desafios da vida.	0.749				
35- Tenho consciência de um Eu sábio ou Eu superior dentro de mim que escuto para me guiar.	0.598				
57- Vivo em harmonia com uma força maior do que eu - uma força de vida universal, o divino, a natureza - para agir espontaneamente e sem esforço.	0.732				
58- Os meus objetivos e propósitos transcendem o mundo material.	0.619				
59- Recorro à minha confiança ou fé profundas ao lidar com os desafios diários.	0.633				
61- Sinto-me parte de um organismo cósmico maior ou de um todo maior.	0.683				
64- Experiências de êxtase, graça ou admiração dão-me insights ou direção no lidar com os meus problemas diários.	0.413				
65- Para ganhar insights sobre os problemas adoto uma visão ampla ou perspectiva holística.	0.510				
66- Tenho horas diárias e semanais para me distanciar para reflexão e rejuvenescimento.	0.684				
5- Pratico uma quietude interior e exterior como uma forma de me abrir à receção de insights criativos.		0.531			
34- Nas minhas tarefas diárias, presto atenção ao que não pode ser descrito em palavras, tais como experiências sensuais ou espirituais indescritíveis.		0.548			
43- Lembro-me de considerar o que não é falado, o que está encoberto ou escondido.		0.654			
48- Melhor a minha eficácia através das minhas ligações e recetividade aos outros.		0.574			
49- Mesmo no meio do conflito, procuro e encontro ligação com o terreno comum.		0.487			
50- Escuto e uso os meus sentimentos viscerais ou intuição na tomada de decisões importantes.		0.644			
51- Escuto profundamente o que está a ser dito e o que não está a ser dito.		0.689			
56- Trabalho no sentido de expandir as perspectivas e consciências das outras pessoas.		0.575			
62- Encontro maneiras de expressar o meu Eu criativamente.		0.555			
24- A minha vida é uma dádiva e tento aproveitar ao máximo cada momento.			0.645		
47- Reparo e aprecio a sensualidade e beleza da minha vida diária.			0.493		

67- Lembro-me de me sentir grato pela abundância das coisas positivas na minha vida.	0.462				
68- Tenho fé e confiança que as coisas correrão pelo melhor.	0.609				
69- Aceito-me como sou com todos os meus problemas e limitações.	0.661				
80- Trago um sentimento de alegria às minhas atividades.	0.650				
9- Fico aborrecido quando as coisas não correm da forma como quero que corram.				0.480	
33- É aborrecido imaginar que não alcançarei os resultados desejados.				0.690	
46- Ter razão é importante para mim.				0.732	
76- Sinto-me frustrado por causa da minha incapacidade para encontrar significado para a minha vida diária.				0.749	
38- O meu trabalho está em sintonia com o meu propósito maior.					0.663
40- Sinto que o meu trabalho é uma expressão de amor.					0.762
71- Na minha vida diária sinto que o meu trabalho está ao serviço de um todo maior.					0.796
<hr/>					
<i>Eigenvalue</i>	10.285	3.114	2.214	1.298	1.205
% Variância explicada	31.137	9.436	6.709	3.953	3.651
<i>Alpha</i> de Cronbach	0.888	0.861	0.821	0.669	0.807

A escala final ficou reduzida a 31 itens com acréscimo do item de segurança e fiabilidade de resposta incluído na versão original (“respondi a todas as questões com sinceridade e de acordo com a minha capacidade”).

6.1.3 Sensibilidade

Para testar a sensibilidade da escala adotou-se o teste de *Skewness* e *Kurtosis*. Os resultados destes dois testes expressos na Tabela 5 evidenciam valores englobados no intervalo de -2 e 2, o que permite afirmar que a escala possui boa capacidade para discriminar os indivíduos face às dimensões que avalia.

Tabela 5:
Estatística descritiva e resultados do teste de Skewness e Kurtosis da escala ISIS e respetivas subescalas

Escala e subescalas (fatores)	Média	Desvio-padrão	C. Skewness	C. Kurtosis
Coping religioso e espiritual	36.37	10.71	-.082	-.433
Consciência	41.49	7.83	-.484	.848
Graça	35.14	6.20	-.440	.374
Significado	12.23	3.56	.232	.118
Missão	12.02	3.65	-.415	-.336
Inteligência Espiritual	129.36	23.07	-.079	-.013

6.2 Resultados diferenciais

Estas análises embora não sejam questões centrais da investigação permitirão compreender e explorar melhor a Inteligência Espiritual.

6.2.1 Variação da Inteligência Espiritual em função do género

Na subescala "Coping religioso e espiritual" verificaram-se diferenças estatisticamente significativas entre as pontuações médias obtidas pelos homens e pelas mulheres [$t(716)=-3.560$, $p=.000$], e são as mulheres que apresentam valores médios superiores ($M= 37.42$, $DP=10.53$) comparativamente aos dos homens ($M= 34.48$, $DP=10.77$). Para a subescala "Missão" observaram-se diferenças estatisticamente significativas [$t(716)=-2.029$, $p=.043$] entre os resultados médios das mulheres ($M=12.22$, $DP=3.61$) e dos homens ($M=11.65$, $DP=3.71$) sendo que estes últimos apresentaram valores médios inferiores. No total da escala foram também observadas diferenças estatisticamente significativas [$t(716)=-2.239$, $p=.025$], relativamente aos valores médios apresentados pelo género masculino ($M= 126.79$, $DP=23.46$) e feminino ($M= 130.80$, $DP=22.75$), com as mulheres a apresentarem uma média superior comparativamente aos homens (ver Tabela 6). Nas restantes subescalas não foram evidenciadas diferenças estatisticamente significativas entre ambos os géneros.

Tabela 6:
Valores médios ($\pm DP$) na IEs e subescalas comparativamente entre géneros

Género	Média	Desvio-padrão	Estatística (t)	Nível de significância	Escala e subescalas
Masculino	34.48	10.77			
Feminino	37.42	10.53	-3.560	.000	Coping religioso e espiritual
Masculino	11.65	3.71			
Feminino	12.22	3.61	-2.029	.043	Missão
Masculino	126.79	23.46			
Feminino	130.80	22.75	-2.239	0.025	Inteligência Espiritual

6.2.2 Variação da Inteligência Espiritual em função da idade

Para averiguar a existência de diferenças estatisticamente significativas na IEs e nas suas subescalas em relação à idade foi usado o teste ANOVA. Antes de iniciar este procedimento foi criada uma nova variável a partir da variável já existente e foram formados 3 grupos de idade: (1) idades compreendidas entre os 14 e os 21 anos; (2) idades compreendidas entre os 22 e 40 anos e (3) idades compreendidas entre os 41 e 81 anos.

Verificou-se nesta análise que existem diferenças estatisticamente significativas, ao nível de $p < .050$, na IEs e em todas as suas subescalas entre os três grupos de idade [IEs e idade: $F(2,715)=15.192$, $p=.000$; «Coping espiritual e religioso» e idade: $F(2,715)=11.583$, $p=.000$; «Consciência» e idade: $F(2,715)=3.975$, $p=.019$; «Graça» e idade: $F(2,715)=7.313$, $p=.001$; «Sentido» e idade: $F(2,715)=12.027$, $p=.000$; e «Missão» e idade: $F(2,715)=6.609$, $p=.001$] (ver Tabela 7).

Tabela 7:
Valores médios ($\pm DP$) na IEs e subescalas comparativamente entre grupos de idades

Idade	Média	Desvio-padrão	Estatística (F)	Nível de significância	Escala e subescalas
14-21	34.45	10.02	11.583	.000	Coping religioso e espiritual
22-40	36.27	10.64			
41-81	40.23	11.21			
14-21	40.81	7.51	3.975	.019	Consciência
22-40	41.34	7.81			
41-81	43.27	8.30			
14-21	34.47	6.10	7.313	.001	Graça
22-40	34.93	6.21			
41-81	37.06	6.05			
14-21	11.67	3.35	12.027	.000	Significado
22-40	12.13	3.57			
41-81	13.61	3.58			
14-21	11.43	3.40	6.609	.001	Missão
22-40	12.08	3.66			
41-81	12.91	3.90			
14-21	194.22	20.85	15.192	.000	Inteligência Espiritual
22-40	128.88	22.62			
41-81	139.05	25.57			

Devido ao facto de se ter encontrado um efeito estatisticamente significativo em todos os resultados obtidos foi efetuado o *post hoc* teste de Tukey HSD para comparar cada um dos grupos com os demais e descobrir especificamente entre que grupos etários estão as diferenças estatisticamente significativas encontradas. A tabela 8 resume as diferenças

estatisticamente significativas encontradas entre os vários grupos de idades considerados na IEs e cada uma das suas subescalas.

Tabela 8:
Diferenças estatisticamente significativas entre os vários grupos de idades apresentadas pelo Teste de Tukey HSD

Dimensão	Condição (A)	Condições (B)	Diferença de médias (A-B)	Significância	Interpretação
Coping religioso e espiritual	14 aos 21	41 aos 81	-5.78	.000	Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 14-21 (M=34.45, DP=10.02) e 40-81 (M=40.23, DP=11.21). Existe diferença estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 21-40 (M=36.27, DP=10.64) e o grupo etário dos 40-81 (M=40.23, DP=11.21).
	21 aos 40	41 aos 81	-3.95	.001	
Consciência	14 aos 21	41 aos 81	-2.45	.016	Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 14 aos 21 (M=40.81, DP=7.51) e o grupo etário dos 40 aos 81 anos (M=43.27, DP=8.30). Existe diferença estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 21 aos 40 (M=41.34, DP=7.81) e dos 40 aos 81 (M=43.27, DP=8.30).
	21 aos 40	41 aos 81	-1.93	.049	
Graça	14 aos 21	41 aos 81	-2.59	.001	Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 14 aos 21 (M=34.47, DP=6.10) e o grupo etário dos 40 aos 81 anos (M=37.06, DP=6.05). Existe diferença estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 21 aos 40 (M=34.93, DP=6.21) e dos 40 aos 81 (M=37.06, DP=6.05).
	21 aos 40	41 aos 81	-2.12	.003	
Significado	14 aos 21	41 aos 81	-1.93	.000	Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 14 aos 21 (M=11.67, DP=3.35) e o grupo etário dos 40 aos 81 anos (M=13.61, DP=3.58). Existe diferença estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 21 aos 40 (M=12.13, DP=3.57) e dos 40 aos 81 (M=13.61, DP=3.58).
	21 aos 40	41 aos 81	-1.47	.000	
Missão	14 aos 21	40 aos 81	-1.48	.001	Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre o

					grupo etário dos 14 aos 21 (M=11.43, DP=3.40) e o grupo etário dos 40 aos 81 anos (M=12.91, DP=3.90).
	14 aos 21	40 aos 81	-14.12	.000	Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 14 aos 21 (M=124.92, DP=20.85) e o grupo etário dos 40 aos 81 anos (M=139.05, DP=25.57). Existe diferença estatisticamente significativa entre o grupo etário dos 21 aos 40 (M=128.88, DP=22.62) e dos 40 aos 81 (M=139.05, DP=25.57).
Inteligência Espiritual	21 aos 40	40 aos 81	-10.16	.000	

Desta forma, pode concluir-se que existem diferenças estatisticamente significativas no que diz respeito à IEs e suas subescalas em relação aos grupos de idade considerados e as diferenças detetadas pela ANOVA resultam do grupo etário dos 41-81 anos ter tido um desempenho mais elevado no que diz respeito à IEs e suas subescalas do que os grupos etários dos 14-21 anos e dos 22-40 anos (14-21 anos vs 41-81 anos, $p=.000$; 22-40 anos vs 41-81 anos, $p=.000$).

6.2.3 Variação da Inteligência Espiritual em função da identificação ou prática de uma religião

Foi realizado um teste t-Student com o propósito de obter comparações de médias entre o grupo de pessoas que afirmaram identificar-se ou praticar algum tipo de religião e o grupo de pessoas que afirmaram não se identificar ou/nem praticar algum tipo de religião, na escala total e em cada uma das subescalas relativas à IEs.

Os resultados da aplicação do teste t-Student revelaram que os simpatizantes/praticantes de um determinado tipo de religião [PR] apresentaram valores médios de IEs superiores (M=131.69, DP=22.34) comparativamente com o grupo dos não simpatizantes/não praticantes de um determinado tipo de religião [NPR] (M=125.08, DP=23.81) e esta diferença revelou-se estatisticamente significativa [$t(716)=3.701$, $p=.000$]. Relativamente à subescala «Coping espiritual e religioso», o grupo PR apresentou valores superiores (M=37.84, DP=10.06) ao grupo NPR (M=33.68, DP=11.35) e essas diferenças revelaram-se estatisticamente significativas [$t(716)=5.062$, $p=.000$]. No que diz respeito à subescala «Consciência», a média dos valores foi superior no grupo dos PR (M=41.73, DP=7.80) comparativamente ao grupo dos NPR (M=41.08, DP=7.92) mas estas diferenças não foram estatisticamente significativas [$t(716)=1.058$, $p=.290$]. No que se refere à subescala «Graça», o grupo dos PR obteve valores superiores (M=35.55, DP=5.97) comparativamente ao grupo dos NPR (M=34.39, DP=6.56), e estas diferenças revelaram-se estatisticamente significativas [$t(716)=2.417$, $p=.016$]. No que concerne à subescala «Significado», o grupo dos NPR obteve valor médio mais elevado

(M=12.43, DP=3.48) comparativamente ao grupo dos PR (M=12.13, DP=3.60); no entanto esta diferença não se mostrou estatisticamente significativa [$t(716)=-1.048$, $p=.295$]. Finalmente, no que concerne à subescala «Missão», o grupo dos PR (M=12.42, DP=3.44) obteve média superior ao grupo dos NPR (M=11.30, DP=3.93) e esta diferença mostrou-se estatisticamente significativa [$t(716)=3.972$, $p=.000$] (ver Tabela 9).

Tabela 9:

Valores médios (\pm DP) na IEs e subescalas comparativamente entre simpatizantes/praticantes e não simpatizantes/praticantes de uma religião

Identificação/Prática de religião	Média	Desvio-padrão	Estatística (t)	Nível de significância	Escala e subescalas
Sim	37.84	10.06	5.062	.000	Coping religioso e espiritual
Não	33.68	11.65			
Sim	35.55	5.97	2.417	.016	Graça
Não	34.39	6.56			
Sim	12.42	3.44	3.972	.000	Missão
Não	11.30	3.93			
Sim	131.69	22.34	3.701	.000	Inteligência Espiritual
Não	125.08	23.81			

Concluindo, a análise realizada recorrendo ao teste t-Student revelou que existem diferenças estatisticamente significativas entre o grupo de NPR e PR no total da IEs e em todas as suas dimensões, com valores médios superiores no grupo dos PR, à exceção das dimensões «Consciência» e «Significado» que não revelaram diferenças estatisticamente significativas entre ambos os grupos.

6.2.4 Variação da Inteligência Espiritual em função da frequência de uma organização de carácter holístico

Da aplicação do teste t-Student pôde verificar-se que os frequentadores de organização holística [FH] apresentam valores de IEs superiores (M= 148.20, DP=20.87) comparativamente com o grupo dos não frequentadores de organização holística [NFH] (M= 127.62, DP=22.49) e esta diferença revelou-se estatisticamente significativa [$t(716)=6.887$, $p=.000$]. Relativamente à subescala «Coping espiritual e religioso», o grupo FH apresentou valores superiores (M=45.34, DP=9.62) ao grupo NFH (M=35.54, DP=10.43) e essas diferenças revelaram-se estatisticamente significativas [$t(716)=7.068$, $p=.000$]. No que diz respeito à subescala «Consciência», a média dos valores foi superior no grupo dos FH (M=45.72, DP=6.95) comparativamente ao grupo dos NFH (M=41.11, DP=7.81) e estas diferenças mostraram-se igualmente estatisticamente significativas [$t(716)=4.456$, $p=.000$]. No que se refere à subescala

«Graça», o grupo dos FH também obteve valores superiores ($M=38.30$, $DP=5.26$) comparativamente ao grupo dos NFH ($M=34.85$, $DP=6.21$) e estas diferenças revelaram-se estatisticamente significativas [$t(716)=4.196$, $p=.000$]. No que concerne à subescala «Significado», o grupo dos FH obteve igualmente valor médio mais elevado ($M=13.69$, $DP=3.68$) comparativamente ao grupo dos NFH ($M=12.10$, $DP=3.52$) e esta diferença mostrou-se também estatisticamente significativa [$t(716)=3.350$, $p=.001$]. Finalmente, no que concerne à subescala «Missão», o grupo dos FH ($M=14.02$, $DP=3.39$) obteve média superior ao grupo dos NFH ($M=11.84$, $DP=3.63$) e esta diferença mostrou-se estatisticamente significativa [$t(716)=4.510$, $p=.000$] (ver Tabela 10).

Tabela 10:
Valores médios ($\pm DP$) na IEs e subescalas comparativamente entre frequentadores e não frequentadores de organização de carácter holístico

Frequência de organização holística	Média	Desvio-padrão	Estatística (t)	Nível de significância	Escala e subescalas
Sim	45.34	9.62	7.068	.000	Coping religioso e espiritual
Não	35.54	10.53			
Sim	45.72	6.95	4.456	.000	Consciência
Não	41.11	7.81			
Sim	38.30	5.26	4.196	.000	Graça
Não	34.85	6.21			
Sim	13.69	3.68	3.350	.001	Significado
Não	12.10	3.52			
	14.02	3.39	4.510	.000	Missão
	11.84	3.63			
Sim	148.20	20.87	6.887	.000	Inteligência Espiritual
Não	127.62	22.49			

Resumindo, a análise realizada usando o teste t-Student revelou que existem diferenças estatisticamente significativas entre o grupo de frequentadores de uma organização de carácter holístico e o grupo de não frequentadores de uma organização de carácter holístico no total da IEs e em todas as suas dimensões, com valores médios superiores no primeiro grupo.

6.2.5 Variação da Inteligência Espiritual em função da saúde

Para comparar os valores médios obtidos da IEs e suas subescalas entre o grupo das pessoas que referiram ter problemas de saúde e o grupo das pessoas que não referiu quaisquer problemas de saúde, empregou-se o teste t-Student. Os resultados evidenciados mostram que existem diferenças estatisticamente significativas [$t(716)=2.531$, $p=.012$] no que diz respeito à subescala do «Coping religioso e espiritual» entre o grupo de pessoas que não referiram ter problemas de saúde [NPS] ($M=36.03$, $DP=10.59$) e entre o grupo de pessoas que referiram ter problemas de saúde [PS] ($M=39.37$, $DP=11.33$), sendo que este último grupo apresentou média superior. No que se refere à subescala «Graça», o grupo dos NPS obteve valores superiores ($M=35.33$, $DP=6.00$) comparativamente ao grupo dos PS ($M=33.41$, $DP=7.59$) e estas diferenças revelaram-se estatisticamente significativas [$t(716)=-2.527$, $p=.012$]. No que concerne às restantes subescalas e à escala total não foram evidenciadas diferenças estatisticamente significativas (IEs [$t(716)=.649$, $p=.716$]; «Consciência» [$t(716)=1.065$, $p=.287$]; «Significado» [$t(716)=-1.367$, $p=.172$]; «Missão» [$t(716)=.989$, $p=.323$]) (ver Tabela 11).

Tabela 11:

Valores médios ($\pm DP$) na IEs e subescalas comparativamente entre o grupo de pessoas com problemas de saúde e o grupo de pessoas sem problemas de saúde

Problemas de saúde	Média	Desvio-padrão	Estatística (t)	Nível de significância	Escala e subescalas
Sim	39.37	11.33	2.531	.012	Coping religioso e espiritual
Não	36.03	10.59			
Sim	33.41	7.59	-2.527	.012	Graça
Não	35.33	6.00			

Em suma, a análise realizada usando o teste t-Student revelou que existem diferenças estatisticamente significativas entre o grupo de PS e NPS no que concerne à subescala do coping espiritual, denunciando que o grupo PS evidencia média superior ao grupo dos NPS e existem também diferenças estatisticamente significativas entre ambos os grupos na dimensão Graça, no entanto com o grupo dos NPS a exibirem média superior. No que diz respeito ao total da escala de IEs e às restantes dimensões não se evidenciaram diferenças estatisticamente significativas.

Após esta análise decidiu optar-se pela utilização da ANOVA para estudar o grupo de pessoas que referiram ter problemas de saúde em relação ao grupo que não referiu ter problemas de saúde. Desta vez, os problemas de saúde foram agrupados numa nova variável que considerou quatro condições: (1) ausência de problemas de saúde; (2) problemas de saúde físicos; (3) problemas de saúde psicológicos e (4) problemas de saúde físicos e psicológicos.

Os resultados desta análise demonstram diferenças estatisticamente significativas entre os grupos no que se relaciona às subescalas «Graça» [$F(3,714)=2.713$, $p=.045$] e «Significado»

[$F(3,714)=2.841$, $p=.037$], mas não revelam diferença estatisticamente significativa entre os grupos no que se relaciona à IEs e restantes subescalas (IEs [$F(3,714)=.609$, $p=.609$]; «Coping religioso e espiritual» [$F(3,714)=2.065$, $p=.104$]; «Consciência» [$F(3,714)=.552$, $p=.647$] e «Missão» [$F(3,714)=.725$, $p=.537$] (ver Tabela 12).

Tabela 12:
Valores médios ($\pm DP$) na IEs e subescalas comparativamente entre diversas condições de saúde

Problemas de saúde	Média	Desvio-padrão	Estatística (F)	Nível de significância	Escala e subescalas
Ausência	35.31	6.08			
Físicos	34.64	7.29	2.713	.045	Graça
Psicológicos	32.52	6.80			
Físicos e psicológicos	36.60	7.95			
Ausência	12.28	3.51			
Físicos	13.40	4.66	2.841	.037	Significado
Psicológicos	11.02	3.27			
Físicos e psicológicos	10.60	3.84			

Uma vez que se verificaram diferenças estatisticamente significativas, optou-se pelo uso do teste de Tukey HSD para realizar comparações entre cada um dos grupos. Os resultados obtidos encontram-se na Tabela 13.

Tabela 13:
Diferenças estatisticamente significativas entre as várias condições de saúde apresentadas pelo Teste de Tukey HSD

Dimensão	Condição (A)	Condições (B)	Diferença de médias (A-B)	Significância	Interpretação
Graça	Sem problemas de saúde	Problemas de saúde psicológicos	2.78827	.029	Existe diferença de médias estatisticamente significante entre o grupo de pessoas que não referiu ter problemas de saúde ($M=35.31$, $DP=6.08$) e o grupo de pessoas que apresentou problemas de saúde psicológicos ($M=32.52$ $DP=6.81$).
Significado	Problemas físicos	Problemas psicológicos	2.37500	.044	Existe diferença de médias estatisticamente significante entre o grupo de pessoas que apresentou problemas físicos ($M=13.40$, $DP=4.66$) e o grupo de pessoas que apresentou problemas psicológicos ($M=11.02$, $DP=3.28$).

Portanto, em resposta a este objetivo, pode concluir-se que não existem diferenças estatisticamente significativas no que diz respeito à IEs e suas subescalas, com exceção da dimensão «Graça» e «Significado», em relação aos problemas de saúde. As diferenças estatisticamente significativas detetadas pela ANOVA no que diz respeito à subescala «Graça» resultam do grupo de pessoas sem problemas de saúde ter tido um desempenho superior em relação ao grupo de pessoas que apresentou problemas de saúde psicológicos (sem problemas de saúde vs problemas de saúde psicológicos, $p=.029$). No que diz respeito às diferenças estatisticamente significativas apresentadas pela ANOVA em relação ao «Significado», estas resultam do grupo de pessoas com problemas físicos apresentar uma média superior em relação ao grupo de pessoas com problema psicológicos (problemas de saúde físicos vs problemas de saúde psicológicos, $p=.044$).

Assim sendo, após o uso destes dois procedimentos estatísticos, é possível verificar que se por um lado existem diferenças estatisticamente significativas no que diz respeito à «Graça» entre o grupo de pessoas sem problemas de saúde e o grupo de pessoas com problemas de saúde, estas devem-se sobretudo à média superior apresentada pelo grupo de pessoas sem problemas de saúde. No que diz respeito à subescala «Significado», além de serem apresentadas diferenças estatisticamente significativas entre o grupo de pessoas que apresentam problemas de saúde e o grupo de pessoas que não têm problemas de saúde, existe também diferença estatisticamente significativa em relação a esta dimensão entre o grupo de pessoas que apresenta problemas de saúde físicos e o grupo de pessoas que apresenta problemas de saúde psicológicos.

6.2.6 Variação da Inteligência Espiritual em função de uma experiência de vida marcante

Os resultados do teste t-Student mostraram diferenças estatisticamente significativas no global da escala de IEs, bem como nas suas subescalas, à exceção das subescalas «Graça» e «Significado». No que diz respeito à dimensão «Coping religioso e espiritual», evidenciou-se média superior no grupo das pessoas que dizem ter tido algum tipo de experiência marcante ao longo da vida [EM] ($M=38.06$, $DP=10.89$) comparativamente ao grupo de pessoas que não refere nenhum tipo de experiência de vida marcante [NEM] ($M=34.71$, $DP=10.28$), sendo que estas diferenças se verificaram estatisticamente significativas [$t(716)=4.243$, $p=.000$]. No que diz respeito à «Consciência» o grupo EM apresentou média superior ($M=42.32$, $DP=10.89$) comparativamente ao grupo NEM ($M=34.71$, $DP=10.28$) e esta diferença verificou-se estatisticamente significativa [$t(716)=2.823$, $p=.005$]. No que concerne à «Missão», o grupo dos EM também apresentou média superior ($M=12.35$, $DP=3.80$) comparativamente ao grupo dos NEM ($M=11.70$, $DP=3.49$) e estas diferenças revelaram-se igualmente estatisticamente significativas [$t(716)=2.428$, $p=.015$]. No que diz respeito à IEs ambos os grupos também apresentaram médias diferentes [EM ($M=132.26$, $DP=23.91$) e NEM ($M=126.50$, $DP=21.87$)], com valores superiores no grupo EM e estas diferenças foram estatisticamente significativas

[$t(716)=3.372$, $p=.001$]. No que se relaciona com as restantes subescalas não foram encontradas diferenças estatisticamente significativas [«Graça» [$t(716)=671$, $p=.502$] e «Significado» [$t(716)=.838$, $p=.402$] (consultar Tabela).

Tabela 14:
Valores médios (+_DP) na IES e nas subescalas comparativamente entre os grupos que referem ter vivenciado uma experiência de vida marcante e não ter vivenciado

Experiência de vida marcante	Média	Desvio-padrão	Estatística (t)	Nível de significância	Escala e subescalas
Sim	38.06	10.89	4.243	.000	Coping religioso e espiritual
Não	34.71	10.28			
Sim	42.32	10.89	2.823	.005	Consciência
Não	34.71	10.28			
Sim	12.35	3.80	2.428	.015	Missão
Não	11.70	3.49			
Sim	132.26	23.91	3.372	.001	Inteligência Espiritual
Não	126.50	21.87			

Portanto, a análise realizada usando o teste t-Student revelou que existem diferenças estatisticamente significativas entre o grupo de EM e NEM no que concerne às subescalas «Coping espiritual e religioso», «Consciência», «Missão» e no total da escala de IEs, sendo que o grupo EM evidenciou sempre média superior ao grupo NEM. Porém, não foram encontradas diferenças estatisticamente significativas no que diz respeito às subescalas «Graça» e «Significado».

6.2.7 Variação da Inteligência Espiritual em função da satisfação com a vida

Para estabelecer comparações entre a satisfação com a vida e a IEs, foi usado o teste ANOVA. A variável satisfação com a vida compreende 5 condições: (1) muito boa; (2) boa; (3) razoável; (4) fraca e (5) má. Foi apurado um efeito estatisticamente significativo da IEs e de cada uma das suas subescalas para as 5 condições relativas à satisfação com a vida [IEs e satisfação com vida: $F(4,713)=9.286$, $p=.000$; «Coping espiritual e religioso» e satisfação com a vida: $F(4,713)=3.441$, $p=.008$; «Consciência» e satisfação com a vida: $F(4,713)=3.099$, $p=.015$; «Graça» e satisfação com a vida: $F(4,713)=16.026$, $p=.000$; «Significado» e satisfação com a vida: $F(4,713)=9.554$, $p=.000$; e «Missão» e satisfação com a vida: $F(4,713)=2.674$, $p=.031$] (ver Tabela 15).

Tabela 15:
Valores médios (+_DP) na IES e nas subescalas comparativamente entre diversas condições de saúde

Satisfação com a vida	Média	Desvio-padrão	Estatística (F)	Nível de significância	Escala e subescalas
Muito boa	38.72	11.85			
Boa	36.93	10.59	3.441	.008	Coping espiritual e religioso
Razoável	34.86	10.09			
Fraca	32.65	11.60			
Má					
Muito boa	42.41	8.28			
Boa	42.09	7.63	3.099	.015	Consciência
Razoável	40.33	7.62			
Fraca	39.89	9.25			
Má					
Muito boa	36.57	6.78			
Boa	36.10	5.47	16.026	.000	Graça
Razoável	33.41	6.04			
Fraca	32.24	7.94			
Má	23.00	9.03			
Muito boa	12.95	3.51			
Boa	12.66	3.60	9.554	.000	Significado
Razoável	11.41	3.15			
Fraca	11.00	3.78			
Má	7.00	3.34			
Muito boa	12.56	4.32			
Boa	12.20	3.53	2.674	.031	Missão
Razoável	11.62	3.44			
Fraca	11.17	4.01			
Má	9.16	3.71			
Muito boa	135.03	26.62			
Boa	131.95	21.50	9.286	.000	Inteligência Espiritual
Razoável	124.01	21.84			
Fraca	119.75	27.17			
Má	100.66	23.05			

Devido ao facto de se ter encontrado diferenças estatisticamente significativas na IEs e suas subescalas relativamente à satisfação com a vida foi efetuado o *post hoc* teste de Tukey HSD para comparar cada uma das condições com as demais condições em cada uma das subescalas da IEs e da própria IEs. A Tabela 16 resume as diferenças estatisticamente significativas encontradas entre as várias condições relacionadas à satisfação com a vida e IEs e cada uma das subescalas.

Tabela 16:

Diferenças estatisticamente significativas entre as várias condições de satisfação com a vida apresentadas pelo Teste de Tukey HSD

Dimensão	Condição (A)	Condições (B)	Diferença de médias (A-B)	Significância	Interpretação
Coping religioso e espiritual	Muito boa	Razoável	3.86	.035	Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre as condições: Razoável (M=34.86, DP=10.10) e muito boa (M=38.72, DP=11.85).
		Fraca	4.33	.006	
	Boa	Razoável	2.68	.000	Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre as condições: muito boa (M=36.58, DP=6.79) e razoável (M=33.41, DP=6.04), fraca (M=32.24, DP=7.95) e má (M=23.00, DP=9.03). Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre as condições boa (M=36.10, DP=5.48) e razoável (M=33.41, DP=6.04), fraca (M=32.24, DP=7.95) e má (M=23.00, DP=9.03). Existe diferença de médias estatisticamente significativa entre as condições fraca (M=32.24, DP=7.95) e má (M=23.00, DP=9.03). Por fim, existe diferença de médias estatisticamente significativa entre as condições fraca (M=32.24, DP=7.95) e má (M=23.00, DP=9.03).
		Fraca	3.86	.007	
		Má	13.10	.000	
	Graça	Razoável	Má	10.41	.000
			Fraca	-9.24	.005
		Muito boa	Razoável	1.53	.005
			Má	5.95	.001
	Significado	Razoável	Má	4.41	.019
Fraca			5.66	.001	

	Muito boa	Razoável	11.01	.001	Existe diferença de médias estatisticamente significante entre as condições: muito boa (M=135.03, DP=26.63) e razoável (M=124.01, DP=21.84), fraca (M=119.76, DP=27.18) e má (M=100.67, DP=23.05). Existe diferença de média estatisticamente significativa entre as condições boa (M=131.96, DP=21.51) e razoável (M=124.01, DP=21.84), fraca (M=119.76, DP=27.18) e má (M=100.67, DP=23.05).
		Fraca	15.27	.014	
		Má	34.36	.003	
Inteligência Espiritual	Boa	Razoável	7.94	.001	
		Fraca	12.19	.041	
		Má	31.28	.007	

Em síntese, no que se refere aos resultados obtidos na escala ISIS e nas suas subescalas em função da satisfação com a saúde, com recurso à ANOVA observaram-se diferenças estatisticamente significativas na pontuação média dos grupos considerados e essas diferenças devem-se às pontuações superiores apresentadas na escala e subescalas pelos grupos que classificaram a satisfação com a vida muito boa ou boa, comparativamente aos grupos que classificaram a satisfação com a vida razoável, fraca e má.

Da Escala de Inteligência Espiritual para a população portuguesa obtêm-se resultados médios em função do género e de grupos de idade. Estes valores na escala total, assim como os das suas dimensões, constituem valores de referência, que permitem a comparação das pontuações individuais com os valores médios da população (ver Tabela 17 e 18).

Tabela 17:
Valores médios (\pm D.P.) da Escala de Inteligência Espiritual e das subescalas para o total da amostra e comparativamente entre género masculino e feminino

Género	N	Média	Desvio-padrão	Escala e subescalas
Masculino	257	34,48	10,77	Coping religioso e espiritual
Feminino	461	37,42	10,53	
Total	718	36,37	10,71	
Masculino	257	41,08	7,90	Consciência
Feminino	461	41,72	7,79	
Total	718	41,49	7,83	
Masculino	257	35,13	6,30	Graça
Feminino	461	35,14	6,15	
Total	718	35,14	6,20	

Masculino	257	12,14	3,61	Significado
Feminino	461	12,29	3,53	
Total	718	12,23	3,56	
Masculino	257	11,65	3,71	Missão
Feminino	461	12,22	3,61	
Total		12,02	3,65	
Masculino	257	126,78	23,45	Escala completa- Inteligência Espiritual
Feminino	461	130,80	22,75	
Total	718	129,36	23,07	

Tabela 18:
Valores médios ($\pm D.P.$) da Escala de Inteligência Espiritual e das subescalas «Coping religioso e espiritual», «Consciência», «Graça», «Significado» e «Missão» para o total da amostra e comparativamente entre grupos etários

Idade	N	Média	Desvio-padrão	Escala e subescalas
14-19	83	34,96	10,77	Coping religioso e espiritual
20-39	508	35,62	10,32	
40-59	109	39,82	11,76	
60-81	18	43,16	7,85	
Total	718	36,37	10,71	
14-19	83	40,75	7,92	Consciência
20-39	508	41,18	7,67	
40-59	109	43,00	8,42	
60-81	18	44,55	7,18	
Total	718	41,49	7,83	
14-19	83	35,20	6,02	Graça
20-39	508	34,65	6,20	
40-59	109	36,95	6,04	

60-81	18	37,66	5,7	
Total	718	35,14	6,20	
14-19	83	11,92	3,55	
20-39	508	11,95	3,49	
40-59	109	13,67	3,59	
60-81	18	12,94	3,33	Significado
Total	718	12,23	3,56	
14-19	83	11,26	3,67	
20-39	508	11,93	3,56	
40-59	109	12,59	3,92	Missão
60-81	18	14,66	3,02	
Total	718	12,02	3,65	
14-19	83	126,21	21,13	
20-39	508	127,46	22,15	
40-59	109	138,05	26,06	Escala completa- Inteligência Espiritual
60-81	18	144,77	21,23	
Total	718	129,36	23,07	

7. Discussão dos resultados e conclusões

O estudo teve como principal objetivo apurar as propriedades psicométricas da escala ISIS, da autoria de Amram e Dryer (2008) e como objetivos secundários avaliar diferenças nos resultados da escala em grupos de comparação elaborados com base nas seguintes variáveis independentes: género, idade, identificação-prática de uma religião, satisfação com a vida, frequência ou não de uma instituição de carácter holístico, saúde e experiência de uma situação de vida marcante.

No que diz respeito ao apuramento das propriedades psicométricas da escala verificou-se que a mesma atesta critérios de sensibilidade, conseguindo fazer uma boa discriminação dos sujeitos. Apresenta também bons indicadores de fiabilidade, que variam entre 0.67 e 0.92, que comprovam a elevada consistência interna. Relativamente à análise fatorial, os resultados obtidos parecem evidenciar validade de constructo, sendo a escala representada por uma estrutura fatorial de 5 dimensões distintas e que no total explicam cerca de 54.85 % da variância. Os fatores considerados na escala de Inteligência Espiritual Integrada (ISIS), versão portuguesa, foram os seguintes: (I) «Coping religioso e espiritual»; (II) «Consciência»; (III) «Graça»; (IV) «Significado» e (V) «Missão». Estes fatores diferem em alguns fatores dos considerados na versão original da escala - «Consciência», «Transcendência», «Graça», «Verdade» e «Significado». Estas diferenças devem-se da nossa parte não a um desacordo em relação às denominações adotadas por Amram e Dryer (2008) na escala original, mas sobretudo pela necessidade de arranjar uma denominação global que pudesse enquadrar os itens no fator e com o intuito de manter a validade de constructo, e por conseguinte, que esse fator explicasse o constructo que realmente lhe está subjacente. No entanto, assegurou-se que as denominações adotadas pudessem manifestar congruência com os aspetos teóricos considerados em relação à Inteligência Espiritual e seus domínios. Assim sendo, em relação à descrição dos três fatores que partilham a designação com o postulado por Amram e Dryer (2008) apenas foram refinadas um pouco mais as descrições dos fatores. Em relação aos outros dois fatores considerados - «Coping religioso e espiritual» e «Missão», as suas designações foram baseadas na revisão de literatura feita. O apuramento de uma subescala de «Coping religioso e espiritual» está em congruência com a opinião de Emmons (2000) (ver capítulo 3) que considera teoricamente que esta dimensão é englobada num domínio de capacidade mais abrangente a que designa Inteligência Espiritual. A denominação de uma subescala de «Missão» está em total acordo com uma das subescalas apuradas por Amram e Dryer (2008) - «Serviço» - e está englobada no domínio «Significado». Deste modo, pela organização fatorial obtida parece existir evidência de que ambas representam capacidades/conhecimentos/domínios da Inteligência Espiritual separados.

Assim sendo, o estudo psicométrico da versão portuguesa da escala ISIS, à semelhança do estudo feito com a versão original americana (Amram & Dryer, 2008) sugere que a escala

parece ser um instrumento válido e fiável. No entanto, há que realçar que durante o tratamento dos dados obtidos com a versão traduzida de 82 itens, foram eliminados vários itens. A eliminação destes itens relacionou-se com a necessidade de aprimorar as qualidades psicométricas da escala, sobretudo a sua validade, potenciando as cargas fatoriais dos itens pertencentes a um dado fator. A necessidade de redução dos itens pode dever-se, entre outras razões, à linguagem usada em alguns dos itens (termos refinados e pouco comuns em pessoas com nível de escolaridade reduzido) o que se traduz numa não compreensão dos mesmos e consequente pontuação aleatória, ou ao facto de alguns itens representarem conteúdo que em termos culturais não se encontra adequado à população portuguesa em estudo, traduzindo-se estes itens em itens com baixas cargas fatoriais. Outro aspeto a ter em consideração é que o estudo original de validação da escala ISIS realizou-se recorrendo a uma amostra de seleção por conveniência que pretendia recrutar sujeitos tidos como espiritualmente inteligentes e sujeitos que não aplicavam nem integravam a espiritualidade na vida diária e a amostra do presente estudo foi aleatória. Poderá também haver discrepância de resultados devido a este motivo, pois, à partida, as pessoas que integram a espiritualidade na sua vida diária estão mais familiarizadas com certas expressões e elucidadas pela experiência do conteúdo representado nos itens e do sentido dos mesmos. No caso deste estudo, não há certeza quanto ao número de pessoas que integram esta condição. Seria também adequado ponderar a integração de uma nova escala de resposta, por exemplo, «Para mim a afirmação não faz sentido» com o intuito de evitar que as pessoas respondam quase que por obrigação a uma questão que integrada na sua vida espiritual não faz sentido.

As tabelas 17 e 18 do capítulo 6 contêm valores de aferição para as pontuações na escala e subescalas, em função do género e da idade. Existem vários critérios de determinação dos pontos discriminantes, isto é, dos pontos que permitem distinguir se um determinado indivíduo está ou não adaptado. Um dos critérios geralmente usado é o valor de dois desvios-padrões acima da média, para apuramento psicopatologia (Glow, 1980, cit In Fonseca, Ferreira, Simões, Rebelo & Cardoso, 1996). Como neste caso, não se pretende avaliar psicopatologia, mas inteligência, opta-se por considerar que um sujeito que pontua acima dois desvios-padrões da média possui um nível de inteligência espiritual superior. Se um sujeito pontuar um desvio padrão acima ou abaixo da média possui um nível de inteligência espiritual normativo e um sujeito que pontua dois desvios-padrões abaixo da média possui um nível de inteligência espiritual inferior. Realça-se que, as observações devem ser feitas para a idade e para o género, tendo em consideração que não há homogeneidade nos grupos nem em relação a um parâmetro nem ao outro.

Quanto às análises diferenciais, foram investigadas cada uma das subescalas e a escala total de IEs em relação a diversas variáveis independentes.

No que diz respeito ao género, as mulheres evidenciam níveis médios de pontuações significativamente mais elevados comparativamente aos homens no total da escala e nas dimensões «Coping religioso e espiritual» e «Missão». Os resultados observados não permitem

comparar com os resultados observados em relação ao género por Amram e Dryer (2008), pois as diferenças encontradas não se encontram nos fatores que coincidentes entre este estudo e o presente estudo. O efeito estatisticamente significativo encontrado poderá dever-se ao número de participantes do sexo feminino ser superior ao número de participantes do género masculino. No entanto, poderá também estar relacionado com algum tipo de traço-latente da personalidade que por sua vez difere entre géneros. Por exemplo, o recurso ao coping religioso e espiritual superior por parte das mulheres poderá indicar que estas são mais resilientes perante os problemas e as dificuldades da vida e tendem a persistir numa solução. As pontuações médias superiores na subescala «Missão» parecem indicar que as mulheres têm mais tendência para encarar a profissão como um serviço de comprometimento com uma força maior, como uma missão de vida. Por outro lado constata-se também que o género feminino obteve média superior na pontuação global da escala, comparativamente ao género masculino. Ora, este dado, pela falta de estudos no âmbito desta temática, é ainda de difícil interpretação pelo que nos limitamos a descreve-lo, deixando no entanto a sugestão que esta diferença pode advir das pontuações superiores obtidas pelas mulheres, nas duas subescalas referidas anteriormente.

Quanto à análise da IEs e subescalas em função da idade verificou-se um efeito bastante interessante. As pessoas com idades superiores (grupo dos 41-81 anos de idade) obtiveram pontuações médias superiores na escala e em todas as subescalas, corroborando a tese de Zohar e Marshall (2004) que defendem que a IEs aumenta com a idade, e conduzindo-nos a reclamar a ideia de que a este tipo de inteligência engloba uma série de capacidades que podem ser desenvolvidas e atualizadas através do treino e da experiência, indo ao encontro do que defendem outros autores (Amram & Dryer, 2008). Além disso, o estudo de validação original da escala indicou igualmente o efeito encontrado em relação à IEs em função da idade verificado no presente estudo, indicando também que as pessoas mais velhas pontuavam significativamente mais elevado, apesar dos fatores considerados não serem coincidentes com os encontrados para este estudo. Torna-se necessário ainda ter em consideração que os grupos etários constituídos neste estudo e no estudo de Amram e Dryer (2008) não coincidem e que os autores encontraram pontuações mais reduzidas nos grupos etários mais velhos em algumas subescalas, admitindo a hipótese de que estes resultados se deviam a um efeito de modéstia e humildade por parte das pessoas mais velhas. Assim sendo, alerta-se para as idades que compõem os grupos etários que constituímos, deixando a sugestão que estudos posteriores abranjam mais grupos etários e possam com tal, enriquecer as nossas conclusões.

No que concerne às comparações efetuadas em função da religião verificou-se que os praticantes religiosos revelavam diferenças estatisticamente significativas ($p < 0.05$) comparativamente aos não praticantes religiosos, e que o grupo dos não praticantes religiosos exibiram médias inferiores. O mesmo se verificou para as subescalas «Coping religioso e espiritual» e «Graça». Estes resultados não vão ao encontro do postulado na literatura que sustenta a tese de que a IEs não se relaciona com a religião (Zohar & Marshall, 2004). Tendo

em consideração que a religião é um conjunto de dogmas pré-estabelecidos, perpetuados pela cultura (Zohar & Marshall, 2004) e considerando a opinião de Chen e Gardner (1997) e Gardner (2000) que atribuem um papel ativo à educação e condições ambientais e culturais no desenvolvimento intelectual e das habilidades, os dados revelados estão de acordo com a nossa sugestão, partilhada por Gardner (2000), de que a religião parece ser, um entre outros meios, uma forma de adquirir, desenvolver e treinar determinadas capacidades inerentes à IEs, mas não uma característica da própria IEs. Entre essas capacidades, os resultados obtidos apontam para o recurso aos meios espirituais para resolver os problemas - «Coping religioso e espiritual» - e para a capacidade de autoaceitação, desenvolvimento de uma visão otimista e reconhecimento da beleza e harmonia presentes no outro, na natureza e nos eventos da vida diária - «Graça». No que diz respeito à «Missão», as pessoas não religiosas obtiveram pontuações superiores estatisticamente significativas ($p < 0.50$), o que pode demonstrar que o compromisso para com doutrinas e práticas (Manning, 2004, cit In Yang & Mao, 2007) exigido em determinado tipo de religião não está em consonância ou desfavorece o desenvolvimento da capacidade de encarar o seu trabalho ou profissão como um propósito, ao serviço de um todo maior.

Relativamente às comparações nas pontuações da ISIS e suas subescalas em função da frequência de uma organização de carácter holístico verificou-se que as pessoas que frequentam uma organização de carácter holístico apresentaram pontuações médias superiores ao grupo de pessoas que referiu não frequentar uma organização deste tipo. Este efeito parece mostrar que este tipo de organizações trabalha no desenvolvimento de todas as capacidades associadas à IEs e consideradas neste estudo. No entanto, destaca-se para o facto de algumas pessoas apontarem a dificuldade em compreender o que é uma organização de carácter holístico. Futuramente seria adequado especificar num possível questionário a acompanhar a escala ISIS o que se entende por este tipo de organização.

Tanto os resultados evidenciados ao nível da religião, como os resultados obtidos ao nível da frequência de uma organização de carácter holístico parecem conferir valor à perspectiva da existência de uma linguagem simbólica, adquirida pela cultura, por detrás dos sistemas computacionais cerebrais humanos no que diz respeito ao domínio espiritual (Goodenough & Deacon, 2003).

No que se relaciona com as comparações médias feitas relativamente à saúde verificou-se que o grupo de pessoas com problemas de saúde obteve médias superiores na subescala «Coping religioso e espiritual» e inferiores na subescala «Graça», comparativamente ao grupo de pessoas que não referiram qualquer problema de saúde, sendo que esta diferença se revelou estatisticamente significativa ($p < 0.05$). Tais resultados são intrigantes de interpretar. Apesar de não termos apurado a relação entre as práticas religiosas e os problemas de saúde, por não ser um objetivo contemplado no estudo, diversas investigações têm vindo a documentar que a maioria das pessoas com problemas de saúde procura de alguma forma a religião como um meio de enfrentá-los (Rocha, 2002). Os resultados apurados poderiam desta forma indicar que as pessoas com problemas de saúde procuram de alguma forma um meio

não-material para lidarem com estes problemas, o que conduz as mesmas ao envolvimento em práticas religiosas que parecem fornecer estratégias com recurso ao espiritual para lidar com os problemas - «coping religioso e espiritual». Estudos posteriores são necessários para apurar ao certo este fenómeno. Por outro lado, as pessoas com alterações no estado de saúde pontuam significativamente mais baixo comparativamente com aquelas que não possuem alterações na subescala «graça», que entre outras coisas avalia a visão otimista da vida. Parece que as pessoas com problemas de saúde vêm esta capacidade espiritual afetada. Para se investigar melhor o comportamento das médias obtidas na ISIS e subescalas em relação à saúde compararam-se as médias tanto do grupo que referiu não ter problemas de saúde como dos grupos que viam afetadas a sua saúde em dimensões diferentes (físicas, psicológicas e físicas e psicológicas). Mais uma vez as médias obtidas na subescala «Graça» mostraram diferenças estatisticamente significativas, desta vez entre o grupo de pessoas sem problemas de saúde e as pessoas com problemas de saúde psicológicos. Igualmente o grupo das pessoas com problemas de saúde psicológicos pontuou significativamente mais baixo na subescala «Significado» em relação ao grupo de pessoas com problemas de saúde físicos. Tais resultados parecem apontar que as pessoas com problemas de saúde psicológicos têm mais dificuldade em estabelecer uma visão otimista da vida e encontrar um significado para a mesma, isto leva-nos a questionar se o treino de competências associadas às capacidades avaliadas nestas duas dimensões não seria efetivamente um meio terapêutico eficaz no combate à psicopatologia. Tais resultados também parecem apoiar as viões de Zohar e Marshall (2004) e de Jobst e colaboradores (1999) de que algumas doenças psicopatológicas podem ser realmente «doenças de sentido» onde se incluem algumas psicopatologias, como por exemplo a depressão. Ainda assim, não se encontraram diferenças estatisticamente significativas no que diz respeito à escala global de IEs em função dos problemas de saúde.

Respeitante às comparações de pontuações médias em função de uma experiência de vida marcante, observou-se que existem diferenças estatisticamente significativas entre o grupo de pessoas que refere ter tido algum tipo de experiência de vida marcante e o grupo de pessoas que não refere qualquer experiência deste tipo. As diferenças estatisticamente significativas foram observadas no total da escala ISIS e nas subescalas de «Coping religioso e espiritual», «Consciência» e «Missão», com o primeiro grupo a apresentar médias mais elevadas. Apesar de alguns participantes do estudo terem referido que a questão não fazia sentido porque, de uma forma ou de outra, todos passamos por experiências de vida marcantes, mesmo quando não conscientes das mesmas, o que pensamos ser plausível, acredita-se, com base nos resultados observados, que a consciência ou perceção de uma experiência de vida marcante pode ser fundamental para um refinamento e/ou desenvolvimento de algumas capacidades espirituais representadas pelas subescalas onde se evidenciou essa diferença (capacidade de transcender o mundo material e recorrer ao domínio espiritual para lidar com os desafios e problemas - «Coping religioso e espiritual»; capacidade de experienciar uma consciência ampla, transcendente e pacífica, que confere intuição e criatividade, e atua no sentido de expandir o autoconhecimento e as consciências

das outras pessoas - «Consciência» e capacidade de encarar o trabalho ou profissão como um meio de servir um propósito maior - «Missão»). Salienta-se o facto de que algumas experiências de vida marcantes descritas pelos participantes se referem a problemas ou condições de saúde e seria necessário aprofundar melhor estes dados consoante o tipo de experiências de vida marcantes para se obterem resultados mais concisos.

Por último, um dos objetivos das análises diferenciais foi também estudar as pontuações médias obtidas na escala ISIS e suas subescalas em função da satisfação com a vida. Entende-se por satisfação com a vida o processo de avaliação da própria vida de acordo com um critério pessoal, isto é um padrão estabelecido pelo indivíduo, e que explica em parte o bem-estar (Albuquerque & Tróccoli, 2004, cit In Joia, Ruiz & Donlalisio, 2007). Os resultados apurados estão em concordância com a revisão de literatura efetuada, apontando que as pessoas que classificam a satisfação com a vida de muito boa ou boa possuem índices de IEs significativamente superiores às pessoas que classificam a satisfação com a vida em razoável, fraca ou má, corroborando a tese de que a IEs parece ser responsável por índices de satisfação com a vida superiores (Zohar & Marshall, 2004) e no caso de Amram e Dryer (2008) bem-estar superior.

Em suma, pode concluir-se que o apuramento das qualidades psicométricas da versão portuguesa da escala e das suas subescalas permitem, desde já, colocar à disposição um novo instrumento de pesquisa e prática no âmbito da Psicologia.

7.1 Limitações e investigação futura

O presente estudo além de ter um contributo fundamental na área da Inteligência Espiritual apresenta no entanto também algumas limitações. A limitação que parece ser mais evidente é a falta de realização de um estudo qualitativo sobre a temática da Inteligência Espiritual. Gardner defende a ideia de que a Inteligência se baseia na capacidade adaptativa de encontrar soluções para os problemas assim como estes são colocados pela cultura (Gardner, 2000; Walters & Gardner, 1986, cit In Hyde, 2004; Silva, 2001; Emmons, 2000) e Goodenough e Deacon (2003) defendem a ideia de que os seres humanos têm um tipo de Inteligência diferente dos primatas porque foram capazes de lidar com informação culturalmente codificada em linguagem simbólica. Assim sendo, apesar de Zohar e Marshall (2004) defenderem a tese de que a IEs não depende da cultura, será imprudente afirmar tal coisa veemente. Seria importante que se realizassem então estudos qualitativos e através do método de grupos focais se pudesse construir, debater e recolher informação a respeito da IEs que pudesse ser englobada e complementar a escala obtida para a população portuguesa neste estudo. Apesar de religião e IEs serem conceitos diferentes, e a prática de uma religião não implicar um QEs elevado, não nos podemos esquecer que, diversas vezes, a religião é usada como um meio de desenvolver a IEs. Desta forma, talvez fosse interessante e enriquecedor recrutar participantes de várias religiões ou tradições e participantes sem qualquer crença religiosa para estes grupos focais, para que a pesquisa se tornasse mais

enriquecedora. A necessidade de elaborar estes estudos qualitativos é essencial para se delinear uma teoria mais sólida, consistente e bem-delimitada no que diz respeito à IEs e se apurar a validade de translação. Esta é uma das grandes limitações do estudo, pois no e-mail que foi disponibilizado para os participantes colocarem questões e sugestões, algumas vezes foram apontadas a necessidade de clareza de alguns itens, a redundância de outros e a extensão da escala (apesar de, neste aspeto, o estudo das propriedades psicométricas da escala ter dado o seu contributo). Muito embora um dos autores da escala original - Amram - tenha feito antecipadamente este trabalho de pesquisa qualitativa, as conclusões extraídas na cultura em que se insere podem diferir das conclusões que se extrairiam na nossa população e cultura.

Outra limitação do estudo diz respeito à linguagem usada na ISIS que por vezes surge refinada e pouco acessível a níveis de escolaridade mais baixos. Seria importante fazer uma adaptação da linguagem usada na mesma de forma a torna-la mais acessível e compreensível a todas as pessoas. Os níveis de escolaridade dos participantes neste estudo foram níveis maioritariamente elevados, o que se poderá dever a esta necessidade de adequação da linguagem. Mais uma vez se destaca a importância da realização de estudos qualitativos para apurar validade de translação e fazer remoções, readaptações e inclusões de itens na escala.

Quanto à validade de constructo, à fiabilidade e sensibilidade da escala tudo indica que se encontraram bons parâmetros, no entanto, a validade de um instrumento não se limita apenas ao constructo, sendo por isso essencial que se dê continuidade a todo um trabalho de apuramento dos restantes tipos de validade, através da realização de estudos replicativos usando, por exemplo, um método de recolha de dados diferente (questionários em formato papel). Isto porque, apesar do N elevado da amostra atenuar possíveis vieses relativos aos resultados apurados, seria também importante abranger um maior número de pessoas de faixas etárias mais elevadas (idosos) e menos elevadas (crianças e adolescentes), já que a maioria da amostra deste estudo se situa sobretudo nas idades dos 18 aos 50 anos.

Futuramente seria também uma mais-valia ao nível clínico da Psicologia que se realizassem estudos de relação entre a IEs e as denominadas «doenças de sentido» na expectativa de verificar se existe de facto uma associação entre ambas e corroborar empiricamente a teoria a este respeito. Beauregard citado em Biello (2007) defende que a experiência espiritual pode melhorar as funções do sistema imunitário e curar ou prevenir distúrbios psíquicos como a depressão, por meio de uma visão positiva da vida que desencadeia círculos virtuosos nas interações sociais e levanta o umbral do desequilíbrio homeostático a eventos frustrantes e estressantes. Paquette vai além, defendendo que o conhecimento dos elementos essenciais da fisiologia cerebral da espiritualidade poderá consentir a sua indução em chave terapêutica, modificando o eixo funcional daqueles cérebros que parecem dispostos a gerar descompensações psíquicas (Cescon, 2011). No entanto, esta relação de temas espirituais com a saúde tem sido negligenciada por parte dos profissionais sobretudo da medicina ocidental e da psiquiatria que adotam posturas de desvalorização, por considerarem esses assuntos irrelevantes ou fora do seu domínio de

conhecimento, e posturas de oposição, por defenderem que as experiências religiosas são fruto de psicopatologias. Por outro lado, a medicina oriental, tenta integrar estes temas no binômio saúde/doença (Fleck, Borges, Bolognesi & Rocha, 2003), indo ao encontro do que Jobst (1999) sugere no combate às «doenças de sentido».

Considerações finais

Além do valor teórico, metodológico e prático deste estudo, não obstante as limitações que lhe estão inerentes, este estudo pretende também quebrar a barreira que «ainda» existe em considerar as questões existenciais e espirituais do ser humano, tão importantes como quaisquer outras, para compreendê-lo na totalidade. Ao se considerar que a Inteligência Espiritual pode abrir novos horizontes no que diz respeito à saúde, sobretudo a mental, não desconsideramos as doenças psicopatológicas, nem o tratamento que lhes está associado, mas, tal como na matemática, há muitas e diversas formas de resolver um problema. Todas as formas conseguem resolver o mesmo problema, mas existem aquelas que, com menos cálculos, menos desgaste de energia intelectual e menos esforço conseguem uma solução mais rápida. As soluções mais rápidas não perdem eficiência, talvez elas consigam perceber antecipadamente a causa do problema em relação às outras.

As tradições culturais incluem escritos de numerosos filósofos e teólogos que prescrevem códigos de comportamento moral. Esses códigos mais não têm do que a simples função de transmitir ideais morais e educar as emoções. Muitos dos insights e códigos incluem compreensões do que é descoberto no processo individual de autodescoberta moral. A contribuição principal da cultura é oferecer-nos ideais morais que guiam a nossa maturação moral e estimulam a nossa motivação moral. A experiência moral é fonte da nossa força e sem ela estamos condenados à psicopatologia. Quando começamos a percebê-lo em crianças, embarcamos numa viagem ao longo da vida que é cheia de medos, arrogância, ganância, preconceito, auto absorção, onde procuramos agir de acordo com o Bem (Goodenough & Deacon, 2003). É precoce debater que tipo de resultados se podem obter usando a Inteligência Espiritual na saúde, sobretudo na saúde mental e no âmbito da Psicologia e essencialmente porque é necessário encarar as coisas, todas as coisas, com espírito crítico. Ignorá-las é a atitude mais simples e também a atitude intelectualmente inferior. A Ciência questiona, a Ciência investiga, a Ciência testa, a Ciência analisa, a Ciência comprova. Ignorar é afirmar que o desconhecido, por ser desconhecido, não existe. É importante conhecer e conhecer sobretudo o Homem: *“Quanto mais aprendemos sobre as tendências naturais do homem, mais fácil será dizer-lhe como ser bom, como ser feliz, como ser fecundo, como respeitar-se a si próprio, como amar, como preencher as suas mais altas potencialidades”* (Maslow, s.d., p. 29, cit In).

Para terminar, realçar que a evolução nem sempre nos faz tomar os caminhos mais acertados e também os seres humanos são abrangidos por esta lei. Uns usam de maneira positiva as capacidades que lhes estão inerentes e outros usam-na para questões negativas, atentando quer contra si mesmo, quer contra os outros. A inteligência *per si*, em que se inclui a Inteligência Espiritual, não é motivo de exclusividade de comportamentos moral e eticamente adequados:

Não existem seres humanos perfeitos! Pode-se encontrar pessoas que são boas. Realmente muito boas, na verdade excelentes. Existem, na realidade, criadores, videntes, sábios, santos, agitadores e instigadores. Este fato, com certeza, pode nos dar esperança em relação ao futuro da espécie, mesmo considerando que pessoas desse tipo são raras e não aparecem às dúzias. E, ainda assim, estas mesmas pessoas às vezes podem ser aborrecidas, irritantes, petulantes, egoístas, bravas ou deprimidas. Para evitar a desilusão com a natureza humana, devemos antes de mais nada abandonar nossas ilusões a este respeito (Maslow, s. d. cit In Fadman, 1986, p. 264).

Portanto, o melhor que temos a fazer em prol de uma sociedade também melhor é melhorar as circunstâncias em que os seres humanos estão física e emocionalmente empobrecidos, ameaçados, derrotados, abusados, humilhados, solitários ou inseguros. Essas circunstâncias vão tornando o ser humano desumanizado e conseqüentemente frustrando os seres humanos com quem se relacionam (Glover, 1999, cit In Goodenough & Deacon, 2003). Essas circunstâncias tornam o ser humano vulnerável a rígidos fundamentalismos que ativam o nosso medo (Goodenough & Deacon, 2003) de levar a quem está pobre emocionalmente e psicologicamente o contributo mais rico que existe: a cura. Esperemos que os usos futuros que se possam vir a fazer da IEs consigam contribuir para o melhoramento do indivíduo e da sociedade em que se insere. Para já, há muito trabalho científico a fazer nesta área e esperamos que futuros avanços sirvam para que a temática da Inteligência Espiritual cresça e floresça e que a Ciência não abandone o seu posto e as funções e obrigações que tem para com a humanidade.

Referências Bibliográficas

- Adler, A. (1980). *What life should mean to you*. London: George Allen & Unwin.
- Afonso, M. J. (2007). *Inteligência Humana: do conceito ao constructo*. Tese de Mestrado não-publicada, Faculdade de Psicologia, Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal.
- Almeida, L. S. & Freire, T. (2007). *Metodologia em Psicologia e Educação*. Braga: Psiquilíbrios.
- Almeida, L. S., Guisande, M. A. & Ferreira, A. I. (2009). *Inteligência: perspectivas teóricas*. Coimbra: Almedina.
- Amram, Y. (2007). *The seven dimensions of spiritual intelligence: An ecumenical grounded theory*. Paper presented at the 115th Annual Conference of the American Psychological Association, San Francisco, CA, August. Retrieved March 2012, from http://www.yosiamram.net/docs/7_Dimensions_of_SI_APA_confr_paper_Yosi_Amram.pdf
- Amram, Y., & Dryer, (2008). *The Integrated Spiritual Intelligence Scale (ISIS): Development and preliminary validation*. Paper presented at the 116th Annual Conference of the American Psychological Association, Boston, MA. August 14-17. Retrieved March 2010, from http://www.yosiamram.net/docs/ISIS_APA_Paper_Presentation_2008_08_17.pdf
- Andrade, P. E. (2004). Uma abordagem evolucionária e neurocientífica da música. *Neurociências*, 1(1), 21-33.
- Anusuya, M. A. & Katti, S. K. (2010). On Human Intelligence. *International Journal on Computer Science and Engineering*, 2(5), 1674-1678.
- APA (2012). Society for the Psychology of Religion and Spirituality. Retirado em Maio, 2012, de <http://www.apa.org/about/division/div36.aspx>.
- Bergin, A. E. (1983). Religiosity and Mental Health: a critical re-evaluation and meta-analysis. *Professional Psychology Research and Practice*, 14, 170-184.
- Bacelar, R. M. M. (2009). *Educação, Inteligência Espiritual e Desenvolvimento Sustentável: Um estudo de caso em uma instituição de Ensino Superior na cidade do Recife*. Tese de Mestrado não-publicada. Universidade de Pernambuco, Recife, Brasil.
- Braam, A.W., Beekman, A.T., Deeg, D.J., Smit, J.H. & Tilburg W. (1997). Religiosity as a protective or prognostic factor of depression in later life: results from a community survey in The Netherlands. *Acta Psychiatrica Scandinavia*, 199-205.

- Burkhart, L. (2001). Report from the spirituality and religiousness diagnosis working group. *Nursing Diagnosis*, 12(2), 61-63.
- Castellaw, L., Wicks, M. & Martin, J. (1999). Spirituality in white older women with arthritis. *Graduate Research in Nursing*.
- Cescon, E. (2011). Neurociência e religião: as pesquisas neurológicas em torno da experiência religiosa. *Estudos de Religião*, 25(41), 77-96.
- Cotton, S., Zebracki, K., Rosenthal, S. L., Tsevat, J. & Drotar, D. (2006). Religion/spirituality and adolescent health outcomes: a review. *Journal of Adolescent Health*, 38, 472-480.
- Dalai Lama (2000). *Uma ética para o novo milénio*. Rio de Janeiro: Sextante editora.
- Davis, T.L., Kerr, B.A. & Robinson-Kurpius, S.E. (2003). Meaning, purpose and religiosity in at-risk youth: The relationship between anxiety and spirituality. *Journal of Psychology and Theology*, 31(4), 356-66.
- DeBlasio, G. The effect of spiritual intelligence in the classroom. God only knows. *International Journal of Children Spirituality*, 16 (2), 143-150.
- De Vellis, R. F. (1991). *Scale development. Theory and applications*. London: Sage Publications.
- Domingos, M., Dias, P. C. & Loução, A. (2010). *Experiências de quase-morte*. Lisboa: Ésquilo.
- Dwyer, J. W., Clarke, L. L. & Miller, M. (1990). The effect of religious concentration and affiliation on county cancer mortality rates. *Journal of Health and Social Behaviour*, 31, 185-202.
- Ellison, C. G. & Levin, J. S. (1998). The religion-health connection: evidence theory and future directions. *Health Education and Behavior*, 25, 700-720.
- Emmons, R. (2000). Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition and the psychology of the ultimate concern. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 3-26.
- Filho, D. B. F. & Júnior, J. A. S. (2010). Visão além do alcance: uma introdução à análise fatorial. *Opinião Pública*, 16(1), 160-185.
- Fleck, M. P. A. (2000). O instrumento de avaliação de qualidade de vida da Organização Mundial da Saúde (WHOQOL-100): características e perspectivas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 5(1), 33-38.
- Fleck, M. P. A., Borges, Z. N., Bolognesi, G. & Rocha, N. S. (2003). *Revista Saúde Pública*, 37(4), 446-55.

- Fonseca, A. C., Ferreira, J. A. A., Simões, A., Rebelo, J. A. & Cardoso, F. (1996). A escala revista de Conners para Professores (Conners-28): dados normativos para a população escolar portuguesa. *Revista Portuguesa de Pedagogia*, 30(3), 83-107.
- Frankl, V (1959). *Man's search for meaning*. New York: Praeger.
- Gardner, H. (2000). A Case Against Spiritual Intelligence. *International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 27-34.
- Gardner, H. (2011). *Frames of Mind: The theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books.
- George, L.K., Larson, D.B., Koenig, H.G. & McCullough, M.E. (2000). Spirituality and health: what we know, what we need to know [Special issue: classical sources of human strength: a psychological analysis]. *Journal of Social and Clinical Psychology*, 19(1), 102-16.
- Girardin, D.W. (2000). Part VI. Implications for spirituality with oncology patients. *Current Problems in Cancer*, 24, 269-279.
- Goleman, D. (1995). *Emotional intelligence*. New York: Bantam.
- Gomez, R. & Fisher, J. W. (2005). Item response theory analysis of the spiritual well-being questionnaire. *Personality and Individual Differences*, 38, 1107-1121.
- Goodenough, U. & Deacon, T. W. (2003). From biology to consciousness to morality. *Zygon*, 38(4), 801-819.
- Hamilton, D., and Jackson, M. (1998). Spiritual development: Paths and processes. *Journal of Instructional Psychology*, 25(4), 262-270.
- Hill P.C. & Pargament, K.I. (2003) Advances in the conceptualization and measurement of religion and spirituality: implications for physical and mental health research. *American Psychologist*, 58(1), 64 -74.
- Hosseini, M., Elias, H., Krauss, S. E. & Aishah, S. (2010). A Review Study on Spiritual Intelligence, Adolescence and Spiritual Intelligence, Factors that May Contribute to Individual Differences in Spiritual Intelligence, and the Related Theories. *International Journal of Psychological Studies*, 2(2), 179-188.
- Huitt, W. (2003). *Developing a New Vision for Education and Schooling: A Systems Perspective for Guiding Students to Develop Capacities, Acquire Virtues, and Provide Service*. Paper presented at the 12th Annual International Conference sponsored by the Athens Institute for Education and Research (ATINER), Athens, Greece, May 24-27, (paper).

- Huitt, W., & Robbins, J. (2003). *An introduction to spiritual development*. Paper presented at the 11th Annual Conference: Applied Psychology in Education, Mental Health, and Business, Valdosta, GA, October 3. Retrieved December, 2011, from <http://www.edpsycinteractive.org/papers/spirituality.pdf>.
- Hyde, B. (2004). The plausibility of spiritual intelligence: spiritual experience, problem solving and neural sites. *International Journal of Children's Spirituality*, 9(1), 39-52.
- Jackson, M. & Fullford, W. M. (1997). Spiritual experience and psychopathology. *Philosophy, Psychiatry and Psychology*, 4(1), 41-65.
- Jobst, K., Shostak, D. & Withehouse, P. (1999). Diseases of meaning, manifestations of health and metaphor. *The Journal Of Alternative And Complementary Medicine* 5(6), 495-502.
- Joia, L. C., Ruiz, T. & Donalisio, M. R. (2007). Condições associadas ao grau de satisfação com a vida entre a população de idosos. *Revista Saúde Pública*, 41(1), 131-138.
- Kaczowrosky, J. M. (1989). Spiritual well-being and anxiety in adults diagnosed with cancer. *Hospice Journal*, 5, 105-116.
- Kandel, E. R. (1985). Brain and Behavior. In E. R. Kandel & J. H. Schwartz (2nd ed.), *Principles of Neural Sciences*. New York: Elsevier.
- Kass, J. (1996). *Self tests: Spirituality and well-being*. Retrieved December, 2011, from http://www.spiritualityhealth.com/newsh/items/selftest/item_234.html.
- Keynes, M. (1995). Creativity and Psychopathology. *Lancet*, 345, 138-139.
- Kaiser, H. F. & Rice, J. (1974). *Educational and Psychological Measurement*, 34, 111-117.
- Koenig, H. G. (1997). *Is Religion good for your health? Effects of religion on mental and physical health*. New York: Haworth Press.
- Koenig, H. G. (2002). *Spirituality in patient care: Why, how, when, and what*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press.
- Koenig, H. G. (2004). Religion, Spirituality, and Medicine: Research Findings and Implications for Clinical Practice. *Southern Medical Journal*, 97(12), 1194-1200.
- Koenig, H. G. (2004a). Spirituality, wellness, and quality of life. *Sexuality, Reproduction and Menopause*, 2(2), 76-82.
- Koenig, H. G., George, L. K. & Peterson, B. I. (1998). Religiosity and remission from depression in medically ill older patients. *American Journal of Psychiatry*, 155, 536-542.

- Koenig, H. G., Hays, J. C., George, L. K. & Blazer, D.G. (1997). Modeling the cross-sectional relationships between religion, physical health, social support and depressive symptoms. *American Journal of Geriatric Psychiatry*, 5, 131-143.
- Landis, B. J. (1996). Uncertainty, spiritual well-being and psychosocial adjustment to chronic illness. *Issues in Mental Health Nursing*, 17, 217-231.
- Levin, J. S. (1994). Religion and Health. Is there an association, is it valid and is it causal? *Social Science and Medicine*, 38, 1475-1482.
- Lima, N. (2010). Entrevista ao neuropsicólogo do Instituto da Inteligência [entrevista online através de <http://cerebrosobinvestigacao.blogspot.pt/2010/04/quais-sao-os-criterios-usados-para.html>].
- Lino, T. A. L. R. (2004). Inteligência artificial, humana e emoção. *Psicologia: portal dos psicólogos*. Retirado em Março, 2012, de <http://www.psicologia.pt/artigos/textos/TL0012.PDF>.
- Maroco, J. (2003). *Análise Estatística com utilização do SPSS*. Lisboa: Edições Sílabo Lda.
- Maugans, T.A. & Wadland, W.C. (1991). Religion and family medicine: a survey of physicians and patients. *The Journal of Family Practice*, 35(4), 515-537.
- Mayer, J. D. (2000). Spiritual Intelligence or Spiritual Consciousness?. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10(1), 47-56.
- McCreery, C. & Claridge, G. (2002). Healthy Schizotypy: the case of the out-of-body experiences. *Personality and Individual Differences*, 32, 141-154.
- Miller, W.R & Thoresen, C.E. (2003) Spirituality, religion, and health: an emerging research field. *American Psychologist*, 58(1), 24 -35.
- Muskzat, M., Correia, C. M. F. & Campos, S. M. (2000). Música e Neurociências. *Revista Neurociências*, 8(2), 70-75.
- Neto, J.G., Tamelini, M. G. & Forlenza, O. V. (2005). Diagnóstico Diferencial das Demências. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 32(3), 119-130.
- Nettle, D. (2006). Schizotypy and mental health amongst poets, visual artists, and mathematicians. *Journal of Research in Personality*, 40, 876-890.
- Pergher, G. K., Grassi-Oliveira, R., Ávila, L.M. & Stein, L.M. (2006). Memória, Humor e Emoção. *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, 28(1), 61-68.

- Post, F. (1994). Creativity and Psychopathology. A study of 291 World-famous Men. *British Journal of Psychiatry*, 165, 22-34.
- Rocha, N. S. (2002). Associação entre estado de saúde, espiritualidade/religiosidade/crenças pessoais e qualidade de vida. Tese de Mestrado não-publicada. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Faculdade de Medicina, Porto Alegre, Brasil.
- Ribeiro, J. L. P. (1999). *Investigação e avaliação em psicologia e saúde* Lisboa: Climepsi Editores
- Silva, L. M. K. (2001). Existe uma inteligência existencial/espiritual? O debate entre H. Gardner e R. A. Emmons. *Revista de Estudos da Religião*, 3, 47-64.
- Speck, P., Higginson, I. & Addington-Hall, J. (2004). Spiritual needs in health care, 329(7458), 123.
- Thompson, I. (2002). Mental health and spiritual care. *Nursing Standard: Official Newspaper of the Royal College of Nursing*, 17(9), 33-38.
- Visser, Garssen & Vingerhoets, (2010). Spirituality and well-being in cancer patients: a review. *Psycho-Oncology*, 19, 565-572.
- Wallace, J. M., & Forman, T. (1998). Religion's role in promoting health and reducing risk among American youth (Special issue: public health and health education in faith communities). *Health Education Behavior*, 25(6), 721-741.
- Williams, J.K. (2003). *An investigation of pre-nursing and second year baccalaureate nursing students' perception of spirituality*. Unpublished Master's Thesis, University of Texas-Pan American, US.
- Yang, K. & Mao, X. (2007). A study of nurses' spiritual intelligence: A cross-sectional questionnaire survey. *International Journal of Nursing Studies*, 44, 999-1010.
- Yang, K.P. (1998). Spiritual care in nursing practice. *Journal of Nursing*, 45(3), 77-83.
- Zohar, D. & Marshall, I. (2004). *Inteligência Espiritual*. Lisboa: Sinais de Fogo.