

## EDITORIAL

O ano de 2008 se encerra para nós, da comunidade gestaltista, com a falta. Com a perda de figuras singulares, colaboradores ativos, personalidades marcantes, fica a "falta" ou a vacância de um lugar que não poderá ser ocupado por ninguém mais, apenas pela lembrança. Deixaram-nos, para outra jornada, nossos amigos Sheila Orgler, Décio Casarin e Elysette Lima da Silva.

Ao mesmo tempo em que a perda se instala, renovam-se, a cada dia, perspectivas e desafios. Um desses desafios é exatamente a construção de uma abordagem sem a alegria de Sheila, a irreverência de Elysette ou a contribuição e a história de Décio.

É nesse contexto que surgem igualmente novas perspectivas, como a inclusão da Gestalt em diferentes caminhos e entrelaçamentos. Acompanhando o crescimento das abordagens fenomenológicas e a difusão do pensamento existencial, apresentamos esse novo número da *Revista da Abordagem Gestáltica*, consolidando o diálogo interdisciplinar - envolvendo psicologia, filosofia e teologia -, além de reforçar o "lugar" da fenomenologia como fundamento necessário para uma reflexão consistente na contemporaneidade.

O atual número da revista apresenta artigos tanto de cunho empírico e experimental, quanto reflexões teóricas e filosóficas. Princípios com um texto de pesquisa empírica, com base numa análise fenomenológica, sobre "Viuvez e Luto sob a Luz da Gestalt-Terapia: Experiências de Perdas e Ganhos", de Livia Cardoso Ferreira, Nara Cristina Leão e Celana Cardoso Andrade. Em seguida, temos um artigo de pesquisa fenomenológico-experimental, intitulado "Reversibilidade entre percepção e expressão na experiência cinematográfica: A completção gestáltica para campo multiestável", de William B. Gomes, Daniel Rosemberg, Luciano da Silva Al encastro e Thiago Gomes de Castro.

Em seguida, apresentamos uma discussão que envolve a atualidade dos debates em psicopatologia, através do artigo "Compreendendo os Transtornos Alimentares nos Caminhos da Gestalt-Terapia", de Arlene Leite Nunes e Adriano Holanda. Voltamos, posteriormente, ao debate empírico, com a pesquisa intitulada "Psicologia Escolar: Abrindo Espaço para a Fala, a Escuta e o Desenvolvimento Interpessoal", de Gizele G. Parreira Elias e Mariana Oliveira Veras. E, finalmente, encerrando esse primeiro espaço de debates, temos o texto "Formas de Existir: A Busca de Sentido para a Vida", de Cláudia Aparecida Carneiro e Stela Dalva Abritta.

Dando prosseguimento ao diálogo iniciado no número anterior, apresentamos mais quatro textos que envolvem o debate entre psicologia e religião, com a seção "Diálogos (Im)Pertinentes - Dossiê Religiosidade II". "Reflexões sobre o Lugar de uma Psicologia da Religião",

de Jorge Ponciano Ribeiro, discute a relação entre o psicológico e o religioso; "A Espiritualidade Ontem e Hoje. Foucault e a Hermenêutica de Si", de Eduardo Sugizaki e Mário F. F. Rosa, traz a questão foucaultiana para uma aproximação; e os textos "Antropologia Semítica de Paulo Apóstolo em Confronto com a Antropologia Grega", de Joel Antonio Ferreira, e "Uma Leitura Crítica do Livro de Habacuc na Perspectiva da Fenomenologia da Religião", de Jeová Rodrigues dos Santos, aproximam fenomenologia e antropologia da reflexão psicológica.

Nosso amigo Décio Casarin, muito antes de nos deixar, nos havia encaminhado um pequeno ensaio que ora publicamos postumamente, chamado "Complementaridade Intuição/Ego: *Awareness* no processo de relação criada de *informação*", como uma derradeira contribuição a nossa abordagem. Na intenção ainda de uma homenagem, Teresinha Mello da Silveira nos oferece o perfil desse personagem, pouco e muito conhecido, da comunidade gestáltica.

Continuando nosso esforço em oferecer aos leitores cada vez mais documentos históricos e fundamentais para a disciplina, apresentamos o famoso diálogo empreendido entre Carl Rogers e Martin Buber, originalmente realizado em 1959. O conteúdo desse debate e a reflexão sobre as duas posições são de fundamental importância para a construção de um olhar sobre o que é a clínica, a comunidade, o princípio dialógico e as possibilidades de uma comunicação entre dois mundos distintos, mas entrelaçados. A leitura desse diálogo não será apenas importante para rogerianos ou gestaltistas, ou mesmo psicodramatistas que acolhem o pensamento buberiano em suas bases, mas para todo aquele interessado numa perspectiva antropológica e fenomenológica do humano.

Esperamos, assim, que este número represente mais uma significativa contribuição aos estudiosos da fenomenologia e suas diversas leituras.

*Adriano Furtado Holanda*  
- Editor -

# ARTIGOS .....

# ViuVez e Luto Sob a Luz da GeStaLt-terapia: EXPERIENCIAS DE PERDAS E GANHOS

*Widowhood and Bereavement over Gestalt-Therapy Enlightening: Losses and Gaining Experiences*

*La Viudez y el Luto bajo la luz de la Terapia Gestalt: Experiencias de Pérdidas y Ganancias*

LÍVIA CAKDOSO FEKRHRA

NARA CRISTINA LEÃO

CELANA CARDOSO ANDRADE

**Resumo:** O presente estudo é parte de uma pesquisa que abrangeu a dissolução do casal pela morte de um dos cônjuges e os benefícios atingidos com psicoterapia de abordagem gestáltica por pacientes enlutados. O objetivo deste artigo é abordar as experiências vividas pela pessoa que enfrenta o luto, especificamente pela morte do cônjuge. Além disso, intenciona-se investigar se a pessoa viúva pode obter benefícios com um acompanhamento psicoterapêutico na abordagem gestáltica. Segue-se a metodologia qualitativa fenomenológica, de acordo com a proposta de Amedeo Giorgi (1985). Realizaram-se entrevistas, que foram gravadas, transcritas e analisadas, trecho a trecho, passando pelas quatro etapas propostas por Giorgi (1985). Os dados apresentados referem-se a experiência de uma das colaboradoras da pesquisa. Percebeu-se que a mesma obteve perdas e ganhos com a morte do marido e que a psicoterapia contribuiu para o enfrentamento e resolução do luto, sobretudo como um suporte ao viúvo(a), ao colaborar para que ele(a) ressignifique suas vivências, resgate o cuidado consigo mesmo e o interesse pela vida.

**Palavras-chave:** Luto; Viuvez; Método Fenomenológico; Gestalt-terapia; Psicoterapia.

**Abstract:** The present study it is part of a research that enclosed the dissolution of the couple for the death of one of the spouses, and the benefits reached with psychotherapy on Gestalt approach for bereaved patients. The objective of this article is to focus the experiences of a person dealing with mourning for the death of his/her spouse. Besides, it intends to investigate whether a widower may obtain benefits with psychotherapy on Gestalt approach. The phenomenological qualitative methodology is followed, in accordance with the proposal of Amedeo Giorgi (1985). There were made interviews, that had been recorded, transcribed and analyzed, in the four steps proposed by Giorgi (1985). The presented data refer to the experience of one of the collaborators of the research. She obtained losses and benefits with the death of the husband and the psychotherapy contributed for the confrontation and resolution of bereavement, above all as a support to the widower, by cooperating so that him/her would achieve experiences ressignification, and rescue the personal care, and interest in life.

**keywords:** Bereavement; Widowhood; Phenomenological Method; Gestalt-therapy; Psychotherapy.

**Resumen:** El presente estudio fue parte de una pesquisa que abarcó la separación de la pareja por la muerte de uno de los cónyuges y los beneficios alcanzados con la psicoterapia gestalt de los pacientes enlutados. El objetivo de este artículo es abordar sobre las experiencias vividas por las personas que enfrentan el luto, específicamente por la muerte de un cónyuge. Además, se intencionó investigar si la persona viuda puede obtener beneficios con un acompañamiento psicoterapêutico desde el enfoque gestáltico. La metodología que se utilizó fue la cualitativa fenomenológica, de acuerdo con la propuesta de Amedeo Giorgi (1985). Se realizaron entrevistas, que fueron gravadas, transcritas y analizadas, trecho por trecho, pasando por las cuatro etapas propuestas por Giorgi (1985). Los datos presentados se refieren a la experiencia de una de las colaboradoras de la pesquisa. Se percibió que la misma tuvo pérdidas e ganancias con la muerte del marido y que la psicoterapia contribuyó para el enfrentamiento y la resolución del luto, sobre todo, como un soporte a la viuda o al viudo, al colaborar para que él (ella) resignifique sus vivencias, rescate el cuidado consigo mismo (a) y el interés por la vida.

**Palabras-clave:** Luto; Viudez; Método Fenomenológico; Terapia gestalt; Psicoterapia.

O luto é uma resposta normal a um evento de vida inevitável - seu final - e se apresenta como uma reação a perda de uma pessoa amada (Parkes, 1998). Papalia e Olds (2000) explicam que a perda de uma pessoa significativa pode afetar praticamente todos os aspectos da vida do sobrevivente e definem luto como um processo de ajustamento.

Lira (2005) acredita que aquele que perde uma pessoa amada sofre uma experiência de luto diferente do paciente terminal - deve continuar existindo, e sua existência na ausência da pessoa perdida precisa ser readequada.

A questão central das reflexões deste estudo pode ser assim resumida: quando morre um dos membros do casal, o que acontece com aquele que fica? O objetivo deste

o  
do

artigo é abordar as experiências vividas pela pessoa que enfrenta o luto, especificamente pela morte do cônjuge. Além disso, intenciona-se investigar se a pessoa viúva pode obter benefícios com um acompanhamento psicoterapêutico na abordagem gestáltica.

É importante ressaltar que este artigo é parte de uma pesquisa que abrangeu a dissolução do casal pela morte de um dos cônjuges, e os benefícios atingidos com psicoterapia de abordagem gestáltica por pacientes enlutados. Os dados aqui apresentados referem-se a experiência de uma das colaboradoras da pesquisa.

Serão apresentadas algumas notas sobre o luto, com foco na viuvez, e sobre psicoterapia com enlutados na abordagem gestáltica. Os princípios da pesquisa qualitativa e do método fenomenológico serão abordados, seguidos pela apresentação da metodologia da pesquisa realizada. Os resultados e discussões levantados pelas pesquisadoras abrangem as experiências da colaboradora, ilustrada por trechos de sua fala, e os benefícios percebidos como resultantes do acompanhamento psicoterapêutico na abordagem gestáltica.

## Viuvez e Luto

No casamento, um cônjuge conta com o outro como suporte afetivo e pessoal (Novo, 2003). De toda forma, é inevitável o momento em que esse sistema se desfaz, em decorrência do falecimento de um ou de ambos os cônjuges. Apeçoaviúvaficasozinha, com a sensação de ser parte de uma unidade que já não existe mais concretamente (Lira, 2005).

O luto geralmente suscita reações de choque e incredulidade (incapacidade de acreditar na morte). Muitas pessoas experimentam um entorpecimento inicial, característico da dificuldade de aceitação da morte. A base do luto está na relutância em abrir mão de pessoas, planos, posses, expectativas e dos próprios papéis (Parkes, 1998).

Diante da perda de alguém à qual a pessoa se sente próxima, são suscitados sentimentos e manifestações corporais tais como dor, tristeza, choro fácil, respiração permeada por suspiros, apatia. Pessoas enlutadas ficam em estado de vigília elevado, experimentando inquietação, dificuldades de concentração, pavor e pânico (Eizirik, Michels & Gazal, 1998; Lira, 2005; Parkes, 1998). É comum entre viúvas a perda de apetite e peso, dificuldades de sono, distúrbios digestivos, dores de cabeça, dores musculares, palpitações, sensação de ter um bolo no estômago, sensação de pressão na cabeça, irritação, ansiedade e tensão (Parkes, 1998).

A falta do cônjuge traz sensações subjetivas de insegurança, incapacidade e desproteção. Na ausência do outro, o cônjuge sobrevivente precisa lidar com a solidão, e a falta de alguém para compartilhar. A pessoa sente-se incapaz de realizar tarefas habituais, de enfrentar a vida. O pesar é tão forte por um tempo que se perde o contato

com qualquer recurso de enfrentamento da situação, e tudo é vivido como dificuldade (Parkes, 1998).

A morte do marido pode representar a perda de um amor, de um confidente, de um bom amigo, do parceiro sexual, da fonte de renda, dependendo das expectativas e tarefas atribuídas ao cônjuge (Parkes, 1998). Há necessidade de aprender novos papéis, sem o apoio da pessoa com quem se costumava contar. Enfim, o luto é uma vivência de crise, e engloba alterações no nível de planos, hábitos, costumes, circunstâncias e comportamentos.

As sensações e experiências vivenciadas no luto permanecem com intensidade até que sejam encontradas fontes alternativas para a satisfação das necessidades pendentes (Parkes, 1998). Walsh (1995) declara que é necessário para o(a) viúvo(a) cumprir a tarefa de superação da tristeza pela perda, e reinvestir no funcionamento futuro, a fim de que caminhe no processo do luto para resolução. Lopata (1973, citado por Walsh, 1995) indica que é necessário desatar os laços com o marido e admitir que ele está morto, transformando lembranças em experiências compartilhadas.

Com o passar do tempo as demandas da realidade no funcionamento cotidiano e o manejo da estrutura doméstica se tornam foco. Por fim, novas atividades e interesses são bem recebidos pelo cônjuge sobrevivente, resultando em realinhamento no sistema familiar. A redescoberta de energia para investir mais intensamente nos papéis atuais ou em novos papéis é uma possibilidade que emerge com a resolução do luto (Parkes, 1998).

Outra tarefa para que a pessoa supere o luto é a expressão dos sentimentos provocados pela morte do cônjuge e esta idéia é sustentada por Parkes (1998); Cárdenas e Bravo (2005); Eizirik et al. (1998); e por Brown (1995). Esta é garantida por meio de uma rede de apoio familiar e/ou social que comporte o compartilhamento. A psicoterapia funciona nesse sentido, sendo que alguns autores alegam que o acompanhamento psicoterapêutico é de grande valia para enlutado (Brown, 1995; Cárdenas & Bravo, 2005; Eizirik et al.).

## psicoterapia com o enlutado na abordagem Gestáltica

Grande parte das abordagens psicoterapêuticas abrange um diálogo com as experiências pessoais na busca de resolução dos conflitos e pode atingir sucesso no trabalho com enlutados (Brown, 1995; Eizirik et al., 1998; Zinker, 2001). Neste artigo, será focada a abordagem gestáltica, sem o interesse de compará-la com outras orientações teórico-filosóficas, uma vez que esse não é o objetivo deste estudo. Assim, faz-se importante a contextualização de alguns pressupostos que norteiam o trabalho da Gestalt-terapia.

A forma gestáltica de trabalhar fundamenta-se na crença de que o homem é um ser em relação, presente no

mundo, repleto de possibilidades e apto a conhecer-se, a realizar suas escolhas e a dirigir sua vida. Para a Gestalt-terapia, o cliente deve descobrir o sentido de sua vida (sentimentos, pensamentos e ações) no contexto atual, e ampliar sua consciência acerca de si mesmo, de sua forma de existir, e de suas relações (Yontef, 1998).

Junto a um gestalt-terapeuta, a pessoa viúva compartilha, discute, revê e busca maior clareza dos significados de cada experiência vivenciada em torno da morte do cônjuge. Os esforços são voltados à compreensão da experiência atual e dos impactos da morte sobre o cônjuge sobrevivente. O objetivo é rever, da melhor forma possível, as questões concretas de seu cotidiano (sua dor, seu desespero, sua angústia, sua necessidade de escolher, de superar seus limites etc.), mediante uma metodologia clínica investigativa e esclarecedora da experiência (Perls, Herffeline & Goodman, 1997).

A Gestalt-terapia é um modelo pautado pela filosofia fenomenológico-existencial. Clientes e terapeutas estão, necessariamente, em diálogo, isto é, comunicam suas perspectivas um ao outro, com o propósito de mostrarem-se o mais verdadeiramente possível. Tal relação é pautada no respeito pela experiência do outro, na comunicação direta e genuína, no suporte para que o cônjuge sobrevivente possa falar e contatar suas vivências. A atitude do terapeuta é de escuta respeitosa e não judicativa, acolhendo e investigando a experiência do outro e permitindo a expressão livre de sentimentos, idéias, vontades, entre outros (Hycner, 1995; Yontef, 1998). Uma visão real da pessoa que morreu e também do contexto atual de vida, bem como a possibilidade de expressar-se e ser ouvido sem ser julgado, facilita a resolução do luto e a adaptação a perda (Brown, 1995; Eizirik et al., 1998; Parkes, 1998; Cárdenas & Bravo, 2005; Zinker, 2001).

## pesquisa Qualitativa

Para a realização deste estudo, foi escolhida a pesquisa qualitativa como forma de investigar a experiência da colaboradora e atingir os objetivos dessa investigação com sujeito humano. O método de pesquisa utilizado será o fenomenológico, seguindo o modelo de Giorgi (1985).

A pesquisa qualitativa fenomenológica busca a compreensão da experiência do sujeito a partir da essência do fenômeno, que é trazida pelo próprio colaborador. A proposta do método de pesquisa fenomenológica de Amedeo Giorgi (1985) fornece uma maneira de se concretizar a investigação, seguindo-se a concreta descrição da experiência de forma cuidadosa.

O método de Giorgi (1985) contém quatro passos. No primeiro, faz-se uma leitura da descrição completa da experiência para se obter o senso geral da fala. Tendo compreendido o senso do todo, o pesquisador relê o texto com o objetivo específico de discriminar "unidades de sentido" a partir de uma perspectiva psicológica e com

foco no fenômeno que está sendo pesquisado. As unidades significativas emergem sempre que se percebe uma mudança psicologicamente sensível de significado da situação para o sujeito. Holanda (2002) postula que as unidades de significado não existem soltas, mas em relação a perspectiva adotada pelo pesquisador. Essas unidades são constitutivas do texto e não apenas elementos isolados. Nesse segundo passo, a linguagem do sujeito quase não é mudada, e as discriminações são feitas espontaneamente. As falas são sumarizadas, respeitando as expressões da colaboradora.

No terceiro, volta-se a todas as unidades de sentido e expressa-se uma percepção psicológica a seu respeito. Nesse momento, a linguagem do dia-a-dia é transformada em linguagem psicológica. Segundo Giorgi (1985), esse é o momento mais revelador do fenômeno estudado, já que nele faz-se uma leitura deste. No quarto e último passo, o pesquisador sintetiza todas as unidades de sentido, transformando-as em categorias, que correspondem ao agrupamento de unidades de significado, na busca de traduzir, de uma maneira mais ampla, o que aqueles pareciam transmitir.

Contextualizando esta pesquisa em particular, serão apontadas em seguida algumas questões da metodologia.

## Metodologia

O primeiro pré-requisito estabelecido na escolha da colaboradora era que fosse uma mulher viúva e que fizesse psicoterapia na abordagem gestáltica. Foi realizada uma entrevista, em consultório psicológico, por esse ser um ambiente que proporciona privacidade. No primeiro momento da entrevista, foi apresentada à colaboradora a proposta de pesquisa e obtido o consentimento para participação e divulgação dos dados, mediante a assinatura do termo de consentimento da participação da pessoa como sujeito.

A coleta de dados foi feita por meio de entrevista semi-aberta, com as seguintes questões norteadoras: 1) Como foi a vivência do seu casamento? 2) Quais as experiências vividas com a viuvez? (positivas e negativas) 3) Em que momento buscou a psicoterapia? 4) Como a psicoterapia auxiliou nas experiências advindas da morte do cônjuge? A escolha de tal instrumento se deu em função da possibilidade de expressão por meio de um diálogo aberto, livre de focos rígidos, respeitando os princípios da pesquisa qualitativa fenomenológica.

Para maior fidedignidade na obtenção e apresentação dos dados, fez-se a gravação da entrevista, com a permissão da colaboradora, e sua transcrição na íntegra. Os dados foram analisados segundo a metodologia de Giorgi, e chegou-se a algumas categorias de acordo com o objetivo do trabalho. Para melhor compreensão do estudo, foi feito um breve histórico, com informações

que contextualizam a situação da colaboradora. O nome citado é fictício, no sentido de resguardar a identidade da participante.

### Tereza

Tereza é uma mulher de 54 anos. Foi casada por trinta e três anos e teve cinco filhas. Descreve seu casamento como "um tempo muito bom" - eram raras as situações de conflito e a compreensão era muito presente na relação do casal. Tereza acrescenta que vivia uma relação de intensa dependência do marido, sempre precisando da palavra dele para saber como agir.

O cônjuge tinha problema cardíaco, ficou em tratamento por mais ou menos dezoito anos e faleceu há pouco mais de quatro anos. Sofreu mais de um Acidente Vascular Cerebral (AVC), o que o deixou muito debilitado e dependente dos cuidados de Tereza. Ela sofreu muito devido ao adoecimento e contínua piora no quadro do marido, e se manteve muito perto dele enquanto estava doente, permanecendo presente até a sua morte. Demonstra ter tido grande preocupação e cuidado com o mesmo.

Após o falecimento de seu marido, ela ficou muito debilitada, emocional e fisicamente. Demonstrou dificuldade de aceitar a situação, perda da vontade de se alimentar, alterações do sono, apatia, falta de ânimo e alegria, bem como sintomas psicossomáticos, a saber, dores pelo corpo, fraqueza muscular e eventuais quedas.

Tanto no período da doença, quanto depois da morte de seu marido, Tereza se esforçou para esconder seus sentimentos. Quando cuidava do esposo, não chorava perto dele para que ele não percebesse seu sofrimento. Após sua morte, evitava chorar na frente de outras pessoas, principalmente das filhas, para que ninguém percebesse sua dor. Ela tinha a fantasia de que se as filhas a vissem chorando, sofreriam ainda mais.

A psicoterapia foi buscada alguns meses após a morte de seu marido, quando, enfim, ela não conseguiu conter seus sentimentos e os expressou. Suas irmãs, vendo sua dor, sugeriram que elabuscasse acompanhamento psicológico, ao que ela atendeu. Tereza está em processo psicoterapêutico na abordagem gestáltica há quase três anos. No início do processo, apresentava constantemente sintomas depressivos desencadeados pela viuvez. Atualmente, percebe-se ainda, em alguns momentos, enfraquecida - triste, abatida e com vontade de morrer. Porém, com a ajuda da terapia, tem resgatado em si a vontade de viver e o interesse pela vida.

A seguir são apresentados os resultados relevantes ao objetivo. Há palavras e expressões em negrito, as quais são as categorias resultantes da narrativa da colaboradora. As categorias, advindas das unidades de sentido, são os nomes dados aos temas experienciais da entrevistada, que são encontrados na última etapa da investigação pelo método de Amedeo Giorgi (1985). As categorias são

apresentadas em subtítulos para melhor visualização e são exemplificadas com as falas da viúva colaboradora, que aparecerão entre "aspas" ou destacadas. Algumas discussões são incitadas pelas pesquisadoras, em vista das teorias acessadas.

## resultados e discussão

### A Vivência do Casamento

A experiência da colaboradora no casamento mostrou-se bastante positiva. Ao descrever seu relacionamento conjugal, Tereza fala de um vínculo de proximidade, compartilhamento, apoio, cuidado mútuo, preocupação e dependência com seu esposo:

Tinha, às vezes, alguma discussão, mas era coisa, assim, rara. Não era muito. Ele mesmo era uma pessoa muito compreensiva comigo. A gente sempre sabia entender um ao outro. (...) Pra mim isso foi assim... um tempo muito bom.

(...)

(...) ele ia fazer muita falta pra mim. De ser aquela pessoa amiga, companheira que eu tinha. (...) Que mesmo que ele tava doente, deitado numa cama, mas geralmente eu ia aonde ele tava e pedia orientação pra ele (...). Às vezes, eu teria que fazer uma coisa, e não tinha certeza se ia estar certo do jeito que eu estava imaginando, e quando ele estava, eu conversava com ele: - "Você acha que isso está certo assim, ou não? O que você acha que eu devo fazer?"

### A Morte do Cônjuge

Com a perda do parceiro, o cônjuge sobrevivente inicia o processo de luto. Parkes (1998) define luto como a resposta a um evento natural da vida - a morte de uma outra pessoa. Tereza não aceitava a morte do marido - vivia um conflito entre a idéia de que era a vontade de Deus e a sua vontade de que ele ficasse curado. Apesar de perceber que ele iria morrer, tinha muita dificuldade em aceitar isso.

Para Carr et al. (2000), a forma como a pessoa ajusta-se psicologicamente a essa etapa é influenciada pela qualidade da relação conjugal. Tereza e o marido possuíam um vínculo construtivo - narra experiências de amabilidade e dependência instrumental no casamento, demonstra uma ligação forte com o marido falecido e traz muitos detalhes da convivência. Percebe-se, na entrevista de Tereza, que ela apresentou **dificuldade para ajustar-se à perda do marido**. Ela conta que se perguntava: - "*como eu ia conseguir sobreviver sem ele.*"

Tereza demonstra **pesar** e **sintomas depressivos** relacionados ao falecimento do marido - perda de alegria, vontade e entusiasmo; perda da vontade de fazer algo por si própria, como ir a passeios, preferindo ficar sozinha. Alguns trechos ilustram:

Até hoje ainda tem momento que eu sinto. Eu chego a não sentir mais vontade de viver, eu perdi a vontade de viver, nada, parece que mais nada teria sentido eu aqui, sabe?

(...)

Eu não sou mais aquela pessoa alegre que eu era.(...) Eu perdi o entusiasmo de muitas coisas que às vezes eu gostaria de fazer, hoje não... Hoje parece que tudo é mais difícil pra mim, até o passeio se torna difícil ir. Perdi o interesse de várias coisas. Por mais que eu estivesse num ambiente que todo mundo está feliz, está sorrindo, eu estou, às vezes junto com aquelas pessoas, mas dentro de mim não existe essa alegria.

Um outro dado observado na entrevista é relativo às **alterações na saúde do cônjuge sobrevivente**. Holmes e Masuda (1973, citado por Brown, 1995) são autores que descreveram alta correlação entre eventos no ciclo de vida familiar e alterações na saúde do indivíduo. Com Tereza fica nítido: - "*Quantas madrugadas eu levantava no meu quarto, chorava, chorava. O sono desaparecia, não tinha sono pra dormir. Às vezes quando eu conseguia dormir um pouco, o dia tava quase amanhecendo, aí eu conseguia dormir um pouco.*"

Quando questionada a respeito de sua saúde, Tereza responde: - "*Muito abalada! Até hoje eu não sinto ainda que eu vivo o que eu vivia antes. Qualquer emoção que eu tiver, eu endureço, uma coisa, assim, de cair.*" Quando Tereza se emociona, seu corpo manifesta **sintomas psicossomáticos**: enrijecimento, dor, tensão, paralisia, enfraquecimento, seguidos de quedas recorrentes: "*uma hora parece que eu estava suportando melhor, outra hora chegava aquele momento assim, que estava beirando o caixão dele [velório], e de repente, eu estava caída no chão.*"

Tereza tem aprendido a lidar com a realidade de ser uma mulher viúva, a qual considera difícil. Seu marido costumava dar-lhe orientações sobre como ela deveria agir. Após sua morte, perdeu esse apoio, sentiu-se sem suporte e ficou com a fantasia de que não conseguiria resolver algumas questões sem ele, sentindo-se incapaz de lidar com as demandas familiares e de cuidado com a casa. A **necessidade de assumir novos papéis e responsabilidades** adicionais - que antes eram do marido, e/ou eram divididas - são mudanças significativas (Carr et al., 2000), e tomaram grande espaço na vida de Tereza.

Ser uma mulher viúva não é fácil, que se torna aquelas responsabilidades que era entre eu e ele, ficou pra mim. Tem momento que às vezes eu sei como ir conduzindo. Em outros momentos que parece que eu não vou dar conta, sabe? (...) Às vezes eu fico indecisa, o que é que eu tenho que fazer, o que vai dar certo.

É comum a correlação das experiências atuais com a morte do cônjuge: - "*Tudo eu sinto que foi causado pela falta dele.*" - "*Porque tinha uns dia que eu ficava pensando assim, mas o que é que eu estou fazendo aqui com tanta tristeza, tanta dor que eu sinto. Eu sei que tudo isso é causado pela morte dele.*"

Atualmente, seus sintomas e sentimentos negativos ainda estão presentes, porém em menor intensidade. Mesmo com todo o sofrimento referente à perda do marido, Tereza obteve alguns ganhos pessoais. Papalia e Olds (2000) explicam que a viuvez proporciona experiências de desenvolvimento, como a **confiança em sua própria capacidade de resolver as questões do dia-a-dia**. Tereza descreve sua experiência - "*Naquela época eu acho que eu era muito (...) dependente da vida dele, (...) da palavra dele, em como eu ia agir. Agora, que eu não tenho ele mais, que eu estou sozinha, em vários aspectos, eu tenho que tomar atitude.*"

### Resolução

Ao vivenciar seu processo de luto, a pessoa viúva passa por diversos sentimentos. Aos poucos, ela começa a aceitar a realidade da morte, o que abre espaço para o resgate do interesse pelas atividades do dia-a-dia. Papalia e Olds (2000) denominam esse momento como **resolução** de questões psicológicas relacionadas à perda. Parkes (1998) acrescenta que, com a resolução, a pessoa é capaz de conquistar um crescimento significativo, como um ser autônomo, e enfim assumir uma nova identidade.

Dessa forma, mesmo que ainda sinta falta de seu cônjuge, o viúvo consegue seguir com sua vida e tornar-se socialmente mais ativo. Ocorre a retomada de interesses antigos e a descoberta de novos. Tereza percebe em si essa questão: - "*Então voltou esse interesse pela vida.*" Na resolução, as lembranças de seu parceiro despertam uma tristeza misturada a afeição, e não mais dor aguda, como antes, o que possibilita ao viúvo a retomada da vida com maior ânimo.

Para chegar ao ponto da resolução, é importante que a pessoa viúva conte com uma rede **de apoio**. Parkes (1998) considera o apoio social e o isolamento fatores determinantes na vivência do luto, ressaltando a rede de apoio como facilitadora do processo. Essa rede é formada por familiares, vizinhos, amigos, dentre outros. O apoio das pessoas traz uma sensação de segurança para o viúvo, pois este percebe que não está sozinho nesse momento tão difícil.

### Processo Psicoterapêutico

Tereza procurou a **psicoterapia incentivada pela rede de apoio familiar**, o que confirma a importância da rede para a pessoa viúva. Ela conta como aconteceu:

(...) uma das minhas irmãs disse: - 'Olha, um dia eu fui na cabeleireira, e ela falou pra mim que lá na P. S. tem psicólogo que pode ajudar a pessoa que tá precisando, no seu caso, tem quem pode te ajudar (...). Aí quando foi na segunda-feira uma sobrinha minha ligou.

A colaboradora demonstrou em sua entrevista ter uma **experiência positiva do processo psicoterapêutico**. No seu depoimento, fica explícito seu engajamento na psicoterapia, o que facilita o processo de resolução do luto.

A colaboradora fala sobre sua vivência da psicoterapia: - "*Olha, tem sido maravilhoso! Tem certos dias que eu fico assim pensando, se eu não tivesse essa ajuda, como eu poderia está... Às vezes eu nem estava sobrevivendo mais. (...) Tá funcionando maravilhoso*".

Tereza buscou a psicoterapia com uma demanda diretamente relacionada à viuvez - com a morte do marido, perdeu o sentido da vida. A colaboradora relatou que no **início do processo psicoterapêutico**, manifestava sintomas depressivos e muito sofrimento - "*No começo da terapia, sentia uma vontade imensa de morrer, que não tinha sentido eu ficar aqui, que o C. tinha morrido, que..., por quê eu fiquei aqui?*".

Tereza está em psicoterapia há três anos, e sua narrativa evidencia a existência de um **bom vínculo terapêutico** - "*A doutora, tem sido sempre uma mão amiga (...) A doutora tem sido um anjo na minha vida, sabe? Em muitas coisas assim, ensina eu até a viver. (...) Eu sempre falo, agradeço muito a Deus*".

A partir da entrevista de Tereza, percebe-se a vivência da relação dialógica na psicoterapia. Nesse tipo de relação, há respeito pela singularidade do outro. Hycner (1995) considera o desejo e a capacidade de estabelecer relacionamentos significativos como o ponto central da existência humana. Ele acrescenta que a vivência de tais relacionamentos é por si só curadora.

Brown (1995) ressalta a comunicação franca e direta por parte do psicoterapeuta, com evitação de eufemismos e termos indiretos, como fundamental ao processo psicoterapêutico com pessoas enlutadas. Ele defende que esse tipo de comunicação serve de modelo para a viúva e sua família. Zinker (2001) prioriza a presença do psicoterapeuta como testemunha que ouve respeitosamente, acompanha o processo do cliente, sem pressionar uma finalização precoce do luto. O psicoterapeuta torna-se, então, um suporte para que o cônjuge sobrevivente possa falar e contatar cada aspecto vivenciado.

De acordo com Brown (1995), um aspecto que merece investigação, são as relações com a pessoa que morreu, já que é comum que o morto seja idealizado ou denegrido. Dessa forma, o psicoterapeuta pode auxiliar o indivíduo a resgatar uma visão equilibrada da pessoa que morreu e também uma clareza acerca dos eventos em torno da morte (Eizirik et al., 1998).

### **Benefícios Obtidos com a Psicoterapia**

A compreensão que a pessoa viúva vivencia no processo psicoterapêutico possibilita a **ressignificação** de suas experiências. Segundo Bandler e Grinder (1986), ressignificação é a modificação da forma que a pessoa percebe

os acontecimentos, resultando em alteração do significado. Em decorrência da mudança do significado, comportamentos e respostas da pessoa se modificam.

Amorim (2004) afirma que a ressignificação traz liberdade à pessoa, de modo que ela passa a viver de maneiras saudáveis, relacionando-se melhor com o mundo. Durante o processo psicoterapêutico com pessoas viúvas, suas histórias são intensamente revisitadas, dessa vez na companhia de um psicoterapeuta. À medida que a pessoa reconstrói sua história, o psicoterapeuta torna-se um parceiro de vida muito especial, testemunha de sua existência (Juliano, 1999; Zinker, 2001).

A partir da ressignificação de suas vivências, o cônjuge sobrevivente desperta a **capacidade de conduzir a si mesmo**, aprendendo a identificar suas necessidades e a buscar possíveis soluções (Juliano, 1999). Duas falas de Tereza ilustram: - "*Se é pra fazer alguma coisa, eu tenho que ver se eu vou dar conta de fazer e eu tenho que agir nisso. (...) Ai, eu sinto que ele faz muita falta. Mas a gente arranjou um outro jeito de conseguir fazer*". Percebe-se em sua vivência experiências de superação, relacionadas tanto a resolução de problemas cotidianos, quanto aos sentimentos evocados pela perda. Atualmente, Tereza apresenta uma maior **força para enfrentar as dificuldades**.

Entende-se que a colaboradora experimentou, por meio da experiência da psicoterapia, um resgate significativo da **vontade de viver e do interesse pela vida**. Isso fica claro na fala de Tereza, no momento em que esta faz uma comparação de como se sentia antes de iniciar o processo psicoterapêutico, e como se sente agora:

Depois da terapia, voltou essa vontade de viver. Tem momentos que às vezes eu fraquejo, eu me sinto muito triste, às vezes, volta o pensamento, mas no começo, eu pensava direto: - "*Eu não queria estar viva, eu queria morrer*". Hoje não, isso é uma coisa que eu sinto nascer, com a ajuda da terapia. (...) Voltou esse interesse pela vida.

Sintomas depressivos eram uma constante na vida de Tereza. Eventualmente, ainda sente-se deprimida, no entanto, relata que em função da psicoterapia tem experimentado grandes melhoras.

### **considerações Finais**

Percebe-se que o luto pela morte de um dos cônjuges é um processo doloroso. Exige uma reconfiguração da identidade do cônjuge sobrevivente, que deixa de ser esposo(a) e passa a ser viúvo(a). Muitas mudanças acontecem na vida desse indivíduo que precisa elaborar uma perda, não só de seu marido/mulher, mas de sua configuração de vida, além de responder às novas tarefas impostas com a viuvez.

Em meio a ganhos e perdas, o cônjuge sobrevivente tem vários tipos de experiência e vivencia diversos sentimentos. A experiência de Tereza revela sofrimento, dor,



dificuldades de aceitação, alterações de saúde e de sua total situação e rotina de vida. Experimenta a viuvez com um senso de perda muito forte.

Contudo, há também aspectos positivos em meio a esse processo. Tereza se percebe capaz de resolver algumas coisas e sente-se feliz com isso. Ganhou autonomia com a situação da viuvez, tomando atitudes, muitas vezes de forma independente, sempre que é necessário. Foi possível perceber uma reconfiguração do campo familiar - Tereza e suas filhas atualmente trocam experiências, compartilham dificuldades e tornaram-se cúmplices na vida em comum.

Diante do objetivo deste artigo - abordar as experiências vividas pela pessoa que enfrenta o luto especificamente pela morte do cônjuge, entende-se que no processo de viuvez, podem haver, além da dor causada pelo luto, conquistas, que relacionadas a questões de autonomia, crescimento, independência e formação de novos papéis.

A elaboração de novos vínculos ou mesmo o fortalecimento de relações antigas também é de grande relevância, visto que, para elaborar o luto, o cônjuge sobrevivente necessita de uma rede de apoio. O processo psicoterapêutico de base gestáltica funciona como um suporte ao viúvo(a), que colabora para que ele(a) possa ressignificar suas vivências e resgatar o cuidado consigo mesmo(a), e o interesse na vida. Tereza tem percebido melhoras em sua saúde e as atribui à ajuda de pessoas de sua convivência e de profissionais da área de saúde, como sua psicoterapeuta.

No tocante a abordagem psicoterapêutica, considera-se que a Gestalt-terapia é indicada para o tratamento de pessoas enlutadas. Em especial, pelo caráter dialógico, que pressupõe um tipo de relação que presume uma atitude acolhedora, de escuta respeitosa e não judicativa, descritas por Hycner (1995); Jacobs (1997) e Yontef (1998) e favorece a expressão livre de sentimentos, idéias e vontades, que é considerada crucial na elaboração do luto (Parkes, 1998; Cárdenas & Bravo, 2005).

Tereza refere-se ao processo psicoterapêutico como uma experiência positiva. Questiona-se como estaria sua vida se não contasse com essa ajuda. Ao chegar ao consultório sente-se ajudada, apoiada, fortalecida e mais animada. É notório que a ajuda que ela diz ter encontrado no relacionamento com sua psicoterapeuta foi determinante no resgate em si da vontade de viver e do interesse pela vida.

Em suma, é possível perceber que a pessoa viúva pode obter benefícios com um acompanhamento psicoterapêutico na abordagem gestáltica. Verificou-se que a psicoterapia serve como um grande auxílio para a pessoa viúva no processo de resolução do luto. Acontecem ressignificações que abrem espaço para o surgimento de novas possibilidades.

As pesquisadoras consideram que foi imprescindível seguir criteriosamente cada etapa da metodologia postulada por Giorgi (1985), pois esta proporcionou maior

clareza e compreensão sobre os temas acessados. A busca da experiência da pessoa - a exploração daquilo que é vivido, da maneira como se desvela, sem a imposição de preconceções e julgamentos - garantiu a riqueza dos dados coletados e apurados.

## referências bibliográficas

- Amorim, T. C. G. W. (2004). A terapia familiar focal: pais/filhos e irmãos. *Revista do X Encontro Goiano da Abordagem Gestáltica*, 10, 99-104.
- Bandler, R. & Grinder, J. (1986). *Resignificando - programação neurolinguística e a transformação do significado*. São Paulo: Summus.
- Brown, F. H. (1995). O impacto da morte e da doença grave sobre o ciclo de vida familiar. Em B. Carter & M. McGoldrick (Orgs.). *As mudanças no ciclo de vida familiar: uma estrutura para a terapia familiar* (2ª ed., pp. 393-412). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Cárdenas, C. P. & Bravo, P. L. (2005). Aspectos de interés para la vida de las personas viudas. *Revista Cubana de Medicina General Integral*. [online]. 21 (3-4). Disponível em [http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S086421252005000300006&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S086421252005000300006&lng=es&nrm=iso&tlng=es).
- Carr, D., House, J. S., Kessler, R. C., Nesse, R. M., Sonnega, J. & Wortman, C. (2000). Marital Quality and Psychological Adjustment to Widowhood Among Older Adults: A Longitudinal Analysis. *Journal of Gerontology: social sciences*. 55B (4), 197-207. Disponível em: <http://psychsoc.gerontologyjournals.org/cgi/content/full/55/4/S197>.
- Eizirik, C. L., Michels, A. M., & Gazal, C. H. (1998). Psicoterapia do luto normal e patológico. Em A. V. Cordioli (Org.). *Psicoterapias: abordagens atuais*. (2ª ed.). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Giorgi (1985). Sketch of a psychological phenomenological method. Em A. Giorgi (Org.). *Phenomenology and psychological research* (pp. 8-22). Pittsburg: Duquesne University Press.
- Holanda, A. (2002). *O resgate da Fenomenologia de Husserl e a pesquisa em Psicologia*. Tese de Doutorado em Psicologia. Pontifícia Universidade Católica de Campinas (PUC-Campinas), Campinas.
- Hycner, R. (1995). *De pessoa a pessoa: psicoterapia dialógica*. São Paulo: Summus.
- Juliano, J. C. (1999). *A arte de restaurar histórias*. São Paulo: Summus.
- Jacobs, L. (1997). O diálogo na teoria e na Gestalt-terapia. Em R. Hycner & L. Jacobs, *Relação e cura em Gestalt-terapia* (pp. 67-94). São Paulo: Summus.
- Lira, M. G. (2005). El apego. *Ars medica: Revista de estudios médicos humanísticos*. 11(11), 107-117. Disponível em: <http://escuela.med.puc.cl/publ/ArsMedica/ArsMedica11/Ars06.html>.

- Novo, (2003). *Para além da eudaimonia-obem estar psicológico em mulheres na idade adulta avançada*. Coimbra: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Papalia, D. E. & Olds, S. W. (2000). *Desenvolvimento humano*. Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- Parkes, C. M. (1998). *Luto: estudos sobre a perda na vida adulta*. São Paulo: Summus.
- Perls, F., Hefferline, R. & Goodman, P. (1997). *Gestalt-terapia*. São Paulo: Summus.
- Walsh, E (1995). A família no estágio tardio de vida. Em B. Carter & M. McGoldrick (Orgs.). *As mudanças no ciclo de vida familiar: uma estrutura para a terapia familiar* (2ª ed., pp. 269-284). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Yontef, G. M. . *Processo, diálogo, awareness*. São Paulo: Summus.
- Zinker, J. C. (2001). *A busca da elegância em psicoterapia: uma abordagem gestáltica com casais, famílias e sistemas íntimos*. São Paulo: Summus.

**Lívia Cardoso Ferreira** - Psicóloga, graduada pela Universidade Católica de Goiás, especialista em Gestalt-terapia e em Psicoterapia de Criança, Casal e Família pelo Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-terapia de Goiânia (ITGT/UCG).  
**E-mail:** licarfer2@yahoo.com.br

**Nara Cristina Leão** - Psicóloga, graduada pela Universidade Católica de Goiás, especialista em Gestalt-terapia e em Psicoterapia de Criança, Casal e Família pelo Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-terapia de Goiânia (ITGT/UCG).  
**E-mail:** leonara@yahoo.com.br

**Celana Cardoso Andrade** - Psicóloga, especialista em Psicologia Clínica, Gestalt-terapeuta, formada pelo Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-terapia de Goiânia (ITGT). Professora do Curso de Especialização do ITGT. Organizadora dos Encontros Goianos da Abordagem Gestáltica. Mestre em Psicologia Clínica pela Universidade Católica de Goiás (UCG). Psicoterapeuta na Alter - Consultórios de Psicologia.  
**E-mail:** celana@terra.com.br

Recebido em 09.09.08

Primeira Decisão Editorial em 28.02.09

Aceito em 12.04.09

# REVERSIBILIDADE ENTRE PERCEPÇÃO E EXPRESSÃO NA EXPERIÊNCIA CINEMATOGRAFICA: A COMPLETAÇÃO Gestáltica para campo Multiestável

*Reversibility Between Perception and Expression on Cinematograph Experience:  
The Gestalt Completion to Multistable Field*

*Reversibilidad entre Percepción y Expresión en la Experiencia Cinematográfica:  
la Compleción Gestalt para Campo Multi Estable*

WILLIAM B. GOMES

DANIEL ROSEMBERG

LUCIANO DA SILVA ALENCASTRO

THIAGO GOMES DE CASTRO

**Resumo:** A experiência cinematográfica é um campo multiestável que fornece tempo, sendo espaço uma ilusão perceptual. Assim, como se completa a Gestalt do espectador diante de um filme desprovido de diálogos conversacionais, mantendo-se apenas o diálogo tonal (uma provável estória) e expositivo (um provável contexto)? Vinte e seis estudantes de psicologia assistiram a exibição do curta-metragem "i", do diretor e produtor gaúcho Paulo Zaratini (dois minutos de duração), e escreveram, em seguida, um relato livre sobre o filme. Os relatos obtidos foram considerados como expressão da mensagem do filme e analisados com base no critério triádico da fenomenologia semiótica (descrição, redução e interpretação). A descrição definiu as relações diacrônicas e as correlações sincrônicas dos relatos e entre relatos quanto à situabilidade, aos sentimentos, à resolução e à voz de enunciação. A redução especificou os gêneros literários escolhidos como contexto de expressão (conto, ensaio ou crônica). A interpretação suspendeu as sugestivas temáticas existenciais presentes para se concentrar nas relações psicofísicas e psicológicas na completação comunicativa da Gestalt, negociadas entre percepção e expressão. O uso de figuras ambíguas como demonstração de campo multiestável apenas exacerba a relação cotidiana entre modos processuais cognitivos na completação da Gestalt como demonstra a experiência cinematográfica.

**Palavras-chave:** Gestalt; Cinema; Fenomenologia; Semiótica; "i".

**Abstract:** The cinematographic experience is a multistable field, which brings time, being space a perceptual illusion. How does the spectator complete a Gestalt of a film without conversational dialogue, but keeping the tonal (a probable story) and expository (a probable context) dialogue? Twenty six undergrad students of psychology watched an exhibition of a short motion picture called "i", directed by Paulo Zaratini. They were asked to write a reaction report, following the presentation. The obtained reports were considered as an expression of the film's message and analyzed through out the triadic criteria of the semiotic phenomenology (description, reduction and interpretation). The description defined the diachronic relations and the synchronic correlations within and between reports as situation, feelings, resolution, and voice of enunciation. The reduction specified the reports as literary genres, chosen as context of expression (short prose, essay or chronicle). The interpretation suspended the reports' suggestive and existential thematic to concentrate in the psychophysical and psychological streams through out Gestalt formation, a negotiation between spectator's perception and expression. The use of ambiguous figure as a demonstration of a multistable field is a way to exacerbate the everyday relation between procedural cognitive modes of Gestalt formation as demonstrated by the cinematic experience.

**keywords:** Gestalt; Cinema; Phenomenology; Semiotics; "i".

**Resumen:** La experiencia cinematográfica es un campo multi estable que provee tiempo, siendo el espacio una ilusión perceptiva. ¿Cómo se completa la Gestalt del espectador delante de una película desprovista de diálogos de conversación, conservándose apenas el diálogo tonal (probable cuento) y expositivo (probable contexto)? Veintiséis estudiantes de psicología asistieron a la presentación de una película de corta duración llamada "i", dirigida por Paulo Zaratini y enseguida escribieron un relato. Estos fueron considerados expresión del mensaje de la película y analizados por el criterio triádico de la fenomenología semiótica (descripción, reducción e interpretación). La descripción definió las relaciones diacrónicas y las correlaciones sincrónicas de los relatos y entre ellos en cuanto a la situación, los sentimientos, a la resolución y a la voz de enunciación. La reducción especificó los géneros literarios elegidos como contexto de expresión (cuento, ensayo o crónica). La interpretación suspendió las sugestivas temáticas existenciales presentes en los relatos para concentrarse en las relaciones psicofísicas y psicológicas en la complementación comunicativa de la Gestalt, negociadas entre percepción y expresión. El uso de figuras ambiguas como demostración de campo multi estable exacerba la relación cotidiana entre modos procesales cognitivos en la complementación de la Gestalt como demuestra la experiencia cinematográfica.

**Palabras-clave:** Gestalt; Cinema; Fenomenología; Semiótica; "i".

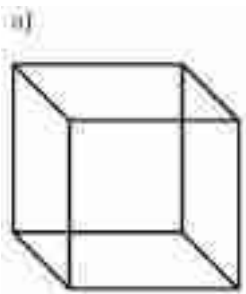
introdução

A percepção é a apreensão de sentido em um único lance na configuração momentânea da experiência. Neste único lance, se seleciona um número limitado de elementos que melhor atendam a informação sensorial na configuração de uma forma, esse sentido emergente e provisório. A expressão em imagens, palavras e gestos é a contrapartida dialógica na revisão continuada da informação perceptual que, por sua vez, atualiza o sentido na expressão e assim sucessivamente. Uma maneira atrativa e instigante para ilustração da reversão entre percepção e expressão na criação do sentido é a experiência de assistir a um filme. Essa experiência se torna ainda mais interessante quando se recorre a um filme sem diálogos, exacerbando a natureza multiestável do estímulo cinematográfico. O presente estudo investiga a reversão entre percepção e expressão na experiência de se assistir a um filme com instabilidade do campo perceptual pela intercalação e ambigüidade das imagens (montagem), exacerbadas pelo ritmo acelerado das ações em cena.

A idéia de campo multiestável vem do conhecido Cubo de Necker (Figura 1a), descoberto em 1832 por L. A. Necker (Einhäuser, Martin & Köning, 2004), tornando-se posteriormente um dos princípios da psicologia Gestalt (Koffka, 1935). Por campo multiestável define-se um fenômeno visual ambíguo de interpretação reversível, de-

pendendo do ponto no qual se fixa o olhar. Talvez a figura multiestável mais conhecida é a ilustração de Edgar Rubin (1886-1951) para o movimento entre as duas cores que levam a apreensão de conceitos como as faces ou o jarro (Figura 1b). Como amplamente conhecido, a dualidade conceitual ocorre pela reversão figura-fundo. No Cubo de Necker, a ambigüidade ocorre pela omissão do fundo, impedindo a delimitação do ângulo mais próximo. Outra figura muito conhecida é o triângulo impossível, na qual um objeto bidirecional remete ilusoriamente para uma projeção tridimensional (Figura 1c). Mesmo quando identificado como objeto impossível, a imagem permanece como tal. A configuração de um campo multiestável depara-se com um movimento de imagens que se resolve por completção ilusória, como ilustram as duas versões do triângulo de Kanizsa (Figuras 1d e 1e). No caso da Figura 1d, partes de um objeto estão camufladas por uma superfície subjacente com a mesma cor e luminosidade do entorno. A imagem é vista como se tivesse contorno. Na Figura 1e, a superfície de intercalação triangular aparece de forma idêntica, mesmo com a presença real dos contornos. Na imagem em movimento, como é o caso do cinema, a percepção se torna mais complexa ainda pelos efeitos do agrupamento gestáltico de sincronia e ligação (Palmer, 1999), proporcionados pelos recursos de montagem, posicionamento e efeito da câmera, e a movimentação da estória.

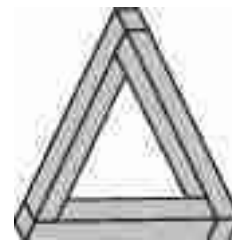
Figura 1. Campos multiestáveis



Ambigüidade perceptual: percepção multiestável - cubo de Necker (Fischler & Firschein, 1987).



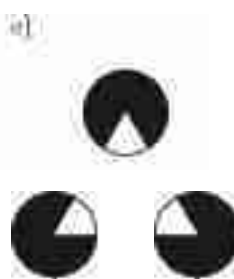
Ilustração de Rubin para o movimento entre figura e fundo.



Triângulo impossível - (Fischler & Firschein, 1987).



o Triângulo de Kanizsa - Singh (2004)



Triângulo de Kanizsa - Singh (2004)

As figuras ambíguas vêm sendo estudadas por psicofísicos (Fishler & Firschein, 1987), oftalmologistas (Hol, Koene & van Ee, 2003) e neurocientistas (Einhäuser, Martin & König, 2004) como ilusões visuais. Ainda há, na literatura, uma enorme disputa para a explicação do fenômeno da reversão da percepção visual (Leopold & Logothetis, 1999). A explicação mais aceita é que a reversão ocorre por meio de conectividade antagonista no sistema visual. Leopold e Logothetis (1999) argumentaram que a alternância perceptual espontânea deve-se a respostas ativas provenientes de áreas cerebrais que integram informação sensorial e não-sensorial para coordenar a diversidade de comportamentos. Trata-se de iniciativa espontânea, voluntária e influenciada pela experiência subjetiva como atenção e humor. O processo de alternância é sensível à prática e comprometido no caso de lesões em áreas corticais não visuais. Caracteriza-se por uma dinâmica temporal semelhante àquelas de comportamentos iniciados espontaneamente. De acordo com os autores, estudos com imagens funcionais mostraram que quando a visão se torna instável ativam-se áreas cerebrais associadas a uma variedade de atividades cognitivas. Deste modo, a reorganização da atividade do córtex visual decorrente de reversões perceptuais é uma iniciativa de centros cerebrais superiores. Ocorre uma intervenção no processo sensorial para o planejamento da ação motora, com consequências imediatas na organização perceptual, principalmente no que se refere à atenção seletiva.

A Gestalt da mensagem de um filme é sempre uma experiência multiestável, pois o filme apenas fornece o tempo, sendo o espaço uma decorrência perceptual ilusória (Lanigan, 1972). A perda da dimensão espacial durante a projeção de imagens produz oclusões e ilusões, propiciando grande variação nas formações gestálticas entre espectadores (Stingh, 2004). Na verdade, a Gestalt é uma organização espontânea que supera a distinção entre passividade e atividade, e entre subjetividade e objetividade (Merleau-Ponty, 1945/1996). Ela traz um dinamismo próprio que, ao se especificar, determina os próprios limites. A experiência cinematográfica oferece uma oportunidade única de fusão na qual o espectador está e não está na história, podendo falar de dentro e de fora do filme (Sobchack, 1992). Ao apresentar-se a experiência cinematográfica, o espectador atende a uma Gestalt na qual a história dele e a história do filme se encontram para um entrelaçamento cúmplice ou para um distanciamento crítico. De qualquer modo, o filme certamente desencadeará um processo reflexivo no qual o espectador se tornará o centro, podendo estar simultaneamente dentro e fora do filme.

O cinema se estrutura em três tipos de diálogos (Lanigan, 1972): o diálogo expositivo, que aponta para as circunstâncias que compõem a cena; o diálogo tonal, que estabelece o padrão narrativo dos protagonistas; e o diálogo dramático, que estrutura a relação conversacional entre os vários protagonistas. Cada tipo de diálogo implica em um modo de interferência na completção

da Gestalt. A ênfase no diálogo expositivo pode duplicar a natureza multivariada do campo experiencial; a ênfase no diálogo tonal pode esvaziar a cena e esmaecer o sentido filmico; a ênfase na dramaticidade, a mais presente nos filmes, pode perder a sincronia com os demais diálogos e comprometer a mensagem. Os três tipos de diálogos podem enriquecer, empobrecer, ou mesmo negar a articulação entre percepção e expressão na experiência gestáltica do espectador.

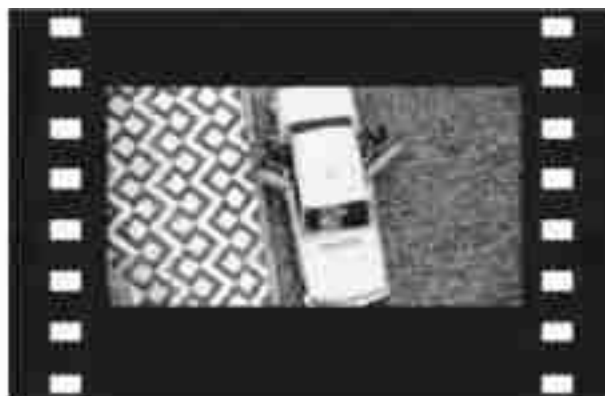
O presente estudo trata da experiência gestáltica do espectador diante de um filme desprovido de diálogos conversacionais, mantendo-se apenas o diálogo tonal e expositivo. Ao omitir o diálogo conversacional, oferecem-se apenas imagens e sons. Neste vazio, transfere-se o diálogo conversacional ao espectador que com um relato livre deverá dar palavras ao filme. O objetivo da pesquisa foi o levantamento da mensagem do filme, enquanto uma Gestalt configurada em estratos, onde os elementos do filme e da imaginação do espectador se completariam. A expectativa de pesquisa era de que a carga emocional do filme mobilizasse a atenção, levando a reflexão sobre a vida, o outro e a si mesmo. Obviamente, esperava-se que os relatos trouxessem mensagens variadas, recorrendo ou ultrapassando os elementos do filme, como ocorre na decodificação de mensagens na vida cotidiana. No entanto, a idéia era alcançar esses resultados com um filme de curta metragem, com superposição de montagens, câmera ágil e muita ação.

## Método

O filme exibido na pesquisa foi o curta-metragem "i", do diretor e produtor gaúcho Paulo Zarácla (2006), rodado em Porto Alegre, com duração de dois minutos. Por conseguinte, a história se passa em um cenário urbano e explora a estética da velocidade, da paranóia e do imaginário. O filme se caracterizava como um campo multiestável pela intermitência entre seus elementos estáveis e instáveis na completção gestáltica. A sinopse, na compreensão dialogada entre os pesquisadores após assistir ao filme inúmeras vezes, é a seguinte:

A história inicia com um rapaz pagando sua corrida a um taxista. As portas traseiras do carro se abrem e surgem em cena dois homens supostamente idênticos. A seguir, dá-se uma rápida e violenta perseguição pelas ruas de Porto Alegre, onde perseguidor e perseguido freqüentemente se confundem. O frenesi continua até que um dos protagonistas sobe correndo as escadas de um prédio abandonado. Quando no topo do prédio, olha para baixo e visualiza seu símile caminhando pela rua, bem abaixo do ponto em que ele se localiza. Após um breve instante adquirindo fôlego, o protagonista se atira do alto terraço do edifício na direção de seu oponente. O salto é certo. O homem, que após a queda parece tornar-se novamente um só, levanta, olha ligeiramente para os lados, e segue em meio aos transeuntes caminhando por uma rua de Porto Alegre (Figura 2 traz algumas fotos do filme.)

Figura 2. *Cenas do curta-metragem "i" (Zaracla, 2006).*



o  
do

Assim, tem-se a ambigüidade entre homens, que parecem dois, mas podem ser um. Eles se separam e se juntam em cenas que se repetem ao longo do curta-metragem, sugerindo situações de pertencimento e ligação. De resto, a movimentação sugere perseguição, conflito, dúvida e reconciliação mágica.

Assistiram à exibição do filme, 26 alunos do primeiro semestre da graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, com idade variando entre 17 e 19 anos, sendo dois maiores que 20 anos. A exibição ocorreu em sala de aula, no horário da disciplina Psicologia e Filosofia, no segundo semestre de 2007, com a utilização de um projetor multimídia. Tratando-se de uma pesquisa empírica teórica, não foram levadas em consideração diferenças de sexo, idade, horário de exibição e disciplina que cedeu parte do tempo para a pesquisa. A audiência recebeu folhas pautadas em branco e canetas esferográficas, sendo convidados para escrever um relato livre sobre o filme. A instrução foi a seguinte: "Assista ao filme que será exibido com o máximo de atenção e após o término do curta-metragem relate livremente o que lhe vier à cabeça". Não foi delimitado tempo para a realização da tarefa. À medida que os participantes finalizavam suas produções escritas, recolhia-se o material, colocando-as em um envelope lacrado. Foram atendidos os requisitos éticos de consentimento livre e esclarecido. O critério de análise foi a fenomenologia semiótica (Lanigan, 1988). Referências à literatura e às informações técnicas da análise serão apresentadas junto aos resultados, quando pertinentes.

## resultados

Como esperado, os relatos interpretaram a mensagem do filme livremente, recorrendo a paralelismo e a metáforas. O menor relato utilizou 40 (R4)<sup>1</sup> palavras e o maior de 320 (R18), sendo a média de 142,19 palavras. Dois relatos foram escritos em forma de poesia, um deles em língua inglesa. Como esperado, elementos presentes no filme foram percebidos e expressos em diferentes enfoques e dilemas, nem sempre próximos à sinopse do filme, como entendida pelos pesquisadores. Os elementos centrais da trama estabeleceram a relação semiótica com o espectador: os dois homens supostamente idênticos, a correria pelas ruas da cidade; a confusão entre perseguido e perseguidor; o subir apressado as escadas do prédio; o salto certo do topo do prédio para o sítio lá embaixo quando os dois se tornavam um. A incorporação ou referência aos elementos centrais foi dispersa, aparecendo relatos voltados a um único elemento ou alheio aos motivos do enredo. De qualquer modo, o filme passou aos participantes uma mensagem de fuga, de perseguição, de isolamento, de duplicidade, de reconhecimento das várias partes de si mesmo e das

<sup>1</sup> Os códigos referem-se a numeração dada aos participantes, como aparece na Tabela 1.

dificuldades no diálogo entre elas. Houve relatos que receberam títulos: "O eu e o balão de abelhas", "O encontro"; "Delira Samuel, delira"; ou "A corrida do caos". Desse modo, temos para análise o diálogo que se estabelece entre a percepção do filme e a expressão do texto, sendo a captação da mensagem a Gestalt radical.

O filme enquanto oferta perceptual é uma mediação semiótica, isto é, um sistema de significações (Lanigan, 1997; Martin, 2003). É uma linguagem, um sistema de códigos que leva uma mensagem alcançável por meio da decodificação: a interpretação. Em outras palavras, o filme é uma conjunção entre um sistema de códigos e um sistema de significação. No envio de uma mensagem, tem-se de um lado a semiótica como ciência objetiva dos códigos ou signos, e do outro, a fenomenologia como a ciência compreensiva do que está sendo dito e visto. A decodificação realiza-se na movimentação seletiva entre o fluxo diacrônico (a relação de continuidade entre as imagens) e as permutações entre as sincronias possíveis (a simultaneidade dos elementos das cenas), produzindo as variações interpretativas. Tal articulação permite que se considerem tanto os elementos objetivos dos signos (quantidades), quanto às aplicações subjetivas (qualidades). Por sua vez, o texto enquanto manifestação expressiva é também uma mensagem em sua completude, mas reduzida em escopo se comparada ao filme. O código é restrito a linguagem verbal escrita. Na sua composição básica e para efeitos de comparação, o texto pode ser diferenciado quanto à estrutura (o que é constante na manifestação), e a substância (o que é variável na manifestação).

Tendo enunciado que o filme está sendo tomado como percepção e o texto como expressão, podemos dar início à análise fenomenológica semiótica. Note-se, contudo, que para os pesquisadores o texto dos participantes funciona como percepção e o presente artigo como expressão oferecida à percepção dos presumíveis leitores. A análise fenomenológica seguirá os três passos usuais (Gomes, 1998): 1) descrição compreensiva dos relatos; 2) redução para o que é estável e para o que é instável no confronto entre o filme e o relato; e 3) interpretação da Gestalt frente ao filme como experiência multiestável. Na verdade, cada um desses passos inclui todos os três, pois a análise é sistemática e sistêmica, isto é, das partes para o todo e do todo para as partes.

## descrição

A análise descritiva concentrou-se na distinção entre as partes estruturais estáveis e as variações encontradas nos relatos. Reduziu-se a estrutura geral dos relatos a quatro partes interligadas em hierarquia e em função: 1) a situação indicada pelo participante de onde, quando e como ocorreu a história; 2) os sentimentos manifestos no relato; 3) a resolução do episódio; e 4) a voz de enunciador. A identificação e nomeação das partes não foram

atribuídas por árbitros neutros, mas por negociação abdu-tiva e impregnada dos pesquisadores e autores da presente análise. Interpretou-se que as quatro partes seriam suficientes para indicar como ocorreu a decodificação da mensagem do filme. A descrição fenomenológica aparece

em síntese na Tabela 1, com as funções semióticas indicadas na horizontal e na vertical: respectivamente, movimento sintagmático (a singularidade de um relato como diacronia), e movimento paradigmático (apluralidade dos relatos como alternâncias sincrônicas).

Tabela 1. *Descrição sintética relação estrutural entre espectador e filme.*

<i>p</i>	<i>Gênero literário / Situação</i>	<i>Sentimento</i>	<i>Resolução</i>	<i>Enunciador</i>
1	<i>Crônica</i> Durante a vida travamos-perseguições e fugas de nós mesmos	Há um eu obscuro, ameaçador que atraí, mas que preferimos desconhecer	Descartar ilusões, buscar o real ou tentar o obscuro, mas comprometer nossa existência.	1ª Pessoa Plural - Aborda os vários eus e os riscos do conhecimento pleno de si
2	<i>Ensaio</i> Ir para a rua: fuga	Eu sou a rua, sou tantos que não sou nenhum, Sofrimento	O sonho da rua acaba e tudo volta ao normal	1ª Pessoa Singular - Usa elementos do filme e se coloca nele
3	<i>Conto</i> Wagner o premiado Cria um personagem e conta a história		Wagner suicida-se	3ª Pessoa - História paralela, em cima do elemento do filme: jogou-se do prédio
4	<i>Ensaio</i> Um filme com perseguição de personagens		Joga-se do prédio, estatelando-se no chão	3ª Pessoa - Faz um paralelo com o filme "Os infiltrados"
5	<i>Ensaio</i> Vontade de isolamento Fuga de nós mesmos.	A insuportável visão do que às vezes somos, como se bastasse fugir para resolver	Não há solução, talvez aceitar os vários que somos	1ª Pessoa Plural - Destaca a importância dos vários para que possa ser um
6	<i>Conto</i> Correr, fugir dos sentimentos.	A paz além do alcance	Infelicidade intensa, como sempre foi e sempre será	3ª Pessoa - Descreve uma cena
7	<i>Conto</i> Manhã de inverno: ela sentada perto da janela, tomando café com pães de queijo,	Esperando	Olhando, refletindo [em aberto]	3ª Pessoa - Descreve uma cena, vaga, parece não se resolver
8	<i>Ensaio</i> Um texto para escrever depois de assistir ao filme "i"	Preocupação em como escrever o texto	Um dos textos mais delirantes que já escreveu	1ª Pessoa - Reflete sobre a tarefa de escrever um texto
9	<i>Ensaio</i> Há coisas em nós que doem, que nos envergonham.	Vida é desagradável se aceita sem fuga, cheira mal.	A corrida só acaba de duas maneiras: morte ou vômito	1ª Pessoa no plural
10	<i>Ensaio</i> Alguém que foge do próprio desejo ou do que esperam dele	Volúvel: entre fazer o que quer e o que os outros querem	De quantos prédios precisamos saltar para encontrar o equilíbrio?	3ª Pessoa - Reflexivo, trabalha com elementos do filme
11	<i>Conto</i> O mendigo era eu	"Olhava para mim mesma", sensação de ser igual a mendigo	Uma pessoa querendo sobreviver sem superioridade	1ª Pessoa - Inclusão de personagem
12	<i>Conto</i> Uma face, uma fuga. Um picadeiro e o circo	Sair do picadeiro, apreensão, nervosismo, inquietação, desfazer a máscara	Decidiu-se. Pegou a maquiagem e começou a refazer o rosto..	3ª Pessoa - Texto bem articulado e metafórico. Um conto.
13	<i>Conto</i> Gêmeos brincando, divertindo-se e competindo	Ganhar	Encontro em família, onde os gêmeos se encontram com a avó, confraternização de irmãos gêmeos	3ª Pessoa - Dá nome aos dois personagens, na verdade irmãos gêmeos.



14	<i>Conto</i>			Não fala sobre o filme. A narrativa é sobre a tarde daquela quarta-feira, antes da aula
15	<i>Conto</i> Tomada de decisão	Dilema: ir ou não ir.	Não vai, prefere ficar.	3ª Pessoa - Baseia-se na duplicação de personagem: os dois Ricardos
16	<i>Ensaio</i> Doença da pressa, corrida do caos.	Correr atrás de si mesmo, buscando um novo olhar.	Continuar combatendo em busca de anseios de si mesmo: ansiedade, medo, solidão.	1ª Pessoa - Coloca-se dentro do filme "corro atrás de mim mesmo."
17	<i>Ensaio</i> Fuga da consciência: Estar acompanhado, mesmo que sozinho.	Sempre diante de decisões	Decisão correta, mesmo que pareça errada é sempre melhor	3ª plural - Reflexão sobre tomada de decisão
18	<i>Conto</i> Pelas ruas de Porto Alegre um homem foge de si mesmo, perseguido pelo próprio medo	A constituição do duplo. "Medo de ser, de não ser". Avança contra si, com ódio...	Encontro com o inverso de si.	3ª Pessoa - Toma o mal-estar da corrida do personagem do filme, como o mal-estar dos tempos atuais.
19	<i>Crônica</i> Idéia do processo da formação de identidade.	Fuga de nós mesmos, das dúvidas, das incertezas.	Quando se vai contra o que é, acaba se descobrindo.	1ª Pessoa - Reflexão sobre a vida.
20	<i>Crônica</i> "Um cara pode perseguir ele mesmo."	Não sou bobo. Estarão tentando me enganar? Tenho que contar uma história?	Experiência de impessoalidade.	1ª Pessoa - Desconfiança em relação ao pedido de escrever sobre o filme. O que vão pensar de mim?
21	<i>Crônica</i> O próprio filme.	Os múltiplos eus, papéis que assumimos na sociedade e seus conflitos.	Se o homem se encontrasse, aí sim, poderia agir sobre o mundo e não o mundo sobre ele.	3ª Pessoa - Até-se ao enredo do filme.
22	<i>Crônica</i> Confronto entre os eus, partes em conflito.	Perseguição, morte.	Ambivalente: uma das partes parece ter deixado de existir ou o sujeito sempre foi único.	3ª Pessoa - Expectador
23	<i>Ensaio</i> "O poder de escolha"	"O drama das escolhas" Sofrer com decidir é melhor	"Como é bom escolher"	3ª Pessoa - Reflexão sobre o paradoxo da escolha
24	<i>Conto</i> Um homem indeciso.	Perseguição, fuga de si, cansaço de dúvidas sobre si.	Comete suicídio, jogando-se do prédio.	3ª Pessoa - "Tudo não passou de um sonho."
25	<i>"Outra" (Em inglês)</i> Aprendendo a andar em uma bicicleta que terá asas	Alcançar o intangível.	Paz de espírito é o caminho da liberdade.	3ª Pessoa - Escreve uma fábula em inglês
26	<i>"Outra" (Poesia)</i> Unindo as partes de si	Dúvidas, questionamentos, insistência	As corridas da vida levam ao encontro de si de onde não se pode fugir	1ª Pessoa - Escreve em versos, como se fosse um soneto

A coluna 2 da Tabela 1 traz a situação referida pelo contexto de escolha no qual ocorreu o episódio. Nos relatos, o contexto escolhido assumiu um tom grave (fuga, troca de identidades, múltiplos eus, drama das escolhas,

caminho da liberdade, dilema), ou um tom ameno (brincadeira de gêmeos, manhã de inverno, ou Wagner o premiado). Indicou, também, o relacionamento do participante com o filme: manter distância; preferir lidar com os

momentos que antecederam ao início da exibição e não propriamente com o filme; entender a tarefa como uma brincadeira; envolver-se efetivamente com o filme.

Em continuidade, a coluna 3 descreve os sentimentos que perpassavam os relatos. Foram sentimentos de ameaça, de despersonalização, de algo insuportável, de infelicidade intensa, de ansiedade, de dúvidas, de algo inatingível, de paz além do alcance; de olhar para o tempo. Note-se o paralelismo entre os sentimentos dos diferentes relatos, o que caracteriza a pluralidade dos relatos como alternâncias sincrônicas.

A coluna 4 focalizou a resolução, o desfecho do episódio oferecido pelos relatos. A resolução acentuou o mistério entre os personagens (era um ou eram dois?); o tom trágico (as referências ao suicídio, à falta de solução, à morte ou vômito, ou à infelicidade); o sonho que acabava; o combate que não terminava; o encontro de si, a paz de espírito. A resolução apresentou-se, ainda, como convite para refletir, refazer o rosto, levar adiante novas escolhas, ou para perguntar "de quantos prédios precisamos saltar para encontrar o equilíbrio" (R10). Novamente, a sincronia semiótica entre as resoluções é clara.

A coluna 5 concentrou-se no levantamento da voz do enunciador para estimar a medida qualitativa de imersão na narrativa, isto é: 1) falar de dentro, na primeira pessoa do singular, expondo-se ou envolvendo-se com a história, 2) falar de dentro, na primeira pessoa do plural, apontando para um envolvimento que parece de muitos; 3) ou falar de fora para manter a distância fria ou emocionada daquele que observa (terceira pessoa).

#### elementos especificadores ou redução Fenomenológica

Para definir os elementos especificadores, os relatos foram reduzidos a gêneros literários, como definidos por qualquer gramática básica da língua portuguesa (por exemplo, Cegalla, 1987): conto, ensaio e crônica. O conto foi definido como forma narrativa em prosa, de menor extensão, que contenha os mesmos componentes de um romance (aventura, suspense, amor, ódio, etc). O ensaio foi definido como considerações críticas, com reflexões morais e filosóficas sobre o episódio. A crônica foi especificada como a visão pessoal do narrador, em estilo jornalístico, denotando diálogo direto com o leitor. Tecnicamente, tem-se aqui uma nova descrição, uma outra maneira de apreciar a estrutura em seu conjunto.

A análise dos elementos especificadores concentrou-se nas funções semióticas do contexto literário escolhido pelo participante para decodificar a mensagem do filme. Hjelmslev (1961) definiu a função semiótica como uma dependência que atende as condições necessárias à realização de uma análise, sendo a análise uma descrição de um objeto pela dependência uniforme de outros objetos e entre eles. A função de um objeto para outro pode ser de

hierarquia relacional ou correlacional. A hierarquia relacional é sintagmática, diacrônica e constitui um processo semiótico. A hierarquia correlacional é paradigmática, sincrônica e constitui um sistema semiótico. Em outras palavras, há relações entre os objetos (diacronia, seqüência) e entre as relações (sincronia, paralelismo). Neste estudo, os termos relação e correlação estão sendo utilizados para indicar a dependência ou não de elementos (objetos) do campo multiestável no relato. A dependência foi qualificada como explícita (predominantemente diacrônica), implícita (predominantemente sincrônica) ou não permanência (uma sincronia distanciada ou uma outra diacronia). Considerou-se dependência explícita quando a descrição da mensagem correspondeu diretamente aos trechos ou a totalidade do filme ('e' no filme/'e' no texto). Considerou-se dependência implícita quando a descrição da mensagem correspondeu indiretamente aos elementos do filme ('e/ou' no filme // 'e/ou' no texto). Considerou-se não dependência quando o relato distanciou-se demasiadamente dos elementos diretos (relação) ou indiretos (correlação) do filme.

A análise fenomenológico-semiótica leva obrigatoriamente ao confronto entre intensão<sup>2</sup> (modo de percepção) e extensão (modo de expressão). A relação entre perceber (compreender) e expressar (manifestar) constitui areversão comunicativa, na qual se produzem sentidos e se interpretam ou reinterpretam signos (Gomes, 1998). Essa relação passa pela objetividade da mediação semiótica, sendo possível apontar factualmente as relações entre os textos e os gêneros literários.

O número de produções textuais classificadas como contos foi similar à quantidade de permanência do estímulo caracterizada como implícita nos relatos (10 contos para 11 permanências implícitas). Pode-se inferir que pelo conto ser qualificado como narrativa - tendo como recurso de prosódia a formação de um enredo com início, meio e fim - os participantes tenham desenvolvido histórias ficcionais estimuladas pela interação entre a apresentação do curta-metragem e fatores inerentes ao padrão criativo e existencial deles. Ou seja, seguiram o estímulo eliciado pelo filme (e...e), mas com variações pontuais (ou...ou) no momento em que optaram por escrever seus relatos através do enredo de um conto.

A mesma lógica se deu através da comparação da produção de ensaios com a permanência explícita do estímulo. Sabe-se que o ensaio, como construção literária, tem como característica a introdução de novos elementos na busca de soluções exemplares para a problemática apresentada pelo autor, daí a pontuação do explícito para elucidar a aplicação imaginada. Tem-se então a acentuação das relações para justificar as correlações. O número de ensaios produzidos foi diretamente proporcional à permanência explícita do estímulo nas produções textuais (9 ensaios para 9 permanências explícitas).

<sup>2</sup> Não confundir com intenção, termo usado em fenomenologia para indicar a direção da consciência ao objeto.

A crônica caracteriza-se pelos posicionamentos assumidos pelo autor, mantendo autonomia e menor dependência aos elementos do filme. O que parece ter ocorrido nesses casos é que o campo multiestável providenciou ferramentas para a abertura de discussões mais amplas do que simples contextualizações do filme. Sendo assim, supõe-se que o curta-metragem foi desencadeador (e...e) de diferentes mensagens (ou...ou), as quais foram adaptadas a uma rede complexa de estilos cognitivos de cada participante. Este gênero literário confirmou o estabelecimento de um sistema semiótico incluindo o filme, os pesquisadores e os participantes. Das cinco crônicas apresentadas, quatro delas mantiveram uma relação de não dependência ou de menor dependência aos elementos do filme.

A seguir, ilustra-se a análise com exemplares de relatos classificados como conto, ensaio e crônica. Primeiro o conto.

Título: *"Uma face e uma fuga"*

"Saiu apreensivo e nervoso do centro do picadeiro. Caminhou pelo corredor com receio de que ele pulasse de trás da lona. Alguns passos rápidos sob a noite e estava no vagão que fazia as vezes de camarim.

Sentou-se à frente do espelho, molhou um lenço e começou a desfazer a máscara de maquiagem. Ao retirar a tira que recobria um olho, teve um relance do outro. Desfez um pouco mais da máscara, e confirmou suas suspeitas.

*Um instante de inquietação, o coração trotando no peito. O olho no espelho perscrutando-o, interrogando-o. Decidiu-se. Pegou a maquiagem e começou a refazer o rosto. O outro se escondeu sob uma espessa camada de pó-de-arroz."* (R12)

O relato foi classificado como conto, com enunciatador na terceira pessoa e permanência implícita do campo multiestável, em razão da temática do texto não abordar diretamente o enredo do filme. A história foi situada em um circo, tratando da multiplicidade do self ("Teve um relance do outro, O outro se escondeu..."); do movimento sentido ("Caminhou pelo corredor com receio..., alguns passos rápidos...") e conflituado ("Um instante de inquietação, o coração trotando no peito."). A resolução foi positiva: "Decidiu-se. Pegou a maquiagem e começou a refazer o rosto." A seguir o ensaio.

*"Muitas vezes durante a vida temos vontade de isolamento ou defugir de nós mesmos. Fuga desenfreada. Nossa própria visão, a visão de quem somos e como somos às vezes é insuportável. Como se bastasse correr muito. Correr no ritmo mais veloz possível, mais veloz que nosso eu, como que para deixá-lo para trás. Só que sem sucesso. Como mágica, ilusão, nos deparamos de novo com nossa imagem. Não há esconderijo suficientemente seguro, lugar suficientemente distante de nós mesmos. A sombra de nosso duplo nos ameaça e nos vai ameaçar sempre que tentarmos enganá-lo. Solução não sei se existe, mas incorporar nosso duplo ao invés de negá-lo, pode ser a forma mais leve, porém não a mais fácil, de viver com ele. Todos temos vários dentro de nós. E cada um desses vários é vital para podermos ser um. Aceitar os vários é o caminho para se chegar ao pleno".* (R5)

Esse relato foi considerado como ensaio, com permanência explícita do campo multiestável e enunciatador na primeira pessoa do plural. O estímulo deu vazão a divagações existenciais, tendo a fuga como situação, culminando com uma resolução dogmática. Dentre as variações temáticas destacam-se: multiplicidade do self ("A sombra de nosso duplo...; Todos temos vários dentro de nós."), movimento ("Correr no ritmo mais veloz possível...;...para deixá-lo para trás"), conflito ("...como somos às vezes é insuportável...;...nos vai ameaçar sempre que tentarmos enganá-lo.") e resolução ("Aceitar os vários é o caminho para se chegar ao pleno"). Por fim, a crônica.

Não consegui compreender com clareza o enredo da história; até porque - quem sabe, para esse curta - existam tantas interpretações quantas forem o número de espectadores. Me parece que, quando o personagem sai do táxi, e - olhando para o mundo (a cidade barulhenta, carros, pessoas) - "vem fora" um outro eu dele, um outro ele que o persegue e que ele não quer viver. Muitas vezes dentro de nós existem muitos múltiplos "eus", esses papéis que no mundo assumimos. A sociedade capitalista, exige um homem ágil, eficiente, criativo, etc, etc, etc. Muitas vezes, exige-se o que o homem não é então esse entra em conflito, em uma fuga de si mesmo, pois não se reconhece e é movido por uma exigência que vem "de fora" e não por uma força interior. Quem sabe se o homem se encontrasse primeiro (encontrasse um "motor", uma motivação interna, um algo por o que viver) todas as suas ações - por mais variadas que fossem - teriam uma única intenção e, ao invés de ser comandado pelo mundo esses homens agiriam sobre ele (o mundo).

O relato foi classificado como crônica com uma relação de não dependência ao campo multiestável e com enunciatador na terceira pessoa. O texto produzido parece ter sido embasado na ambigüidade suscitada pelo estímulo, embora seja eminentemente de caráter descritivo com impressões pontuais manifestas. O resultado é uma resolução dúbia, que isenta o autor de responsabilidade interpretativa. Dentre as variações temáticas identificadas, salienta-se: multiplicidade de self ("esses papéis que no mundo assumimos"), movimento ("vem de fora um outro eu dele"), conflito ("um outro eu que o persegue"), e resolução (o encontro de si mesmo).

### Interpretação fenomenológica

A interpretação aponta imediatamente para o clamor temático que salta de relatos escritos por jovens que hoje atravessam uma longa adolescência até ingressar na vida adulta (Steinberg, 2005). Como se sabe, os conflitos inerentes a esse período do desenvolvimento são caracterizados por questões de identidade, de dificuldades de alocação no mundo, e de imposições para a integração produtiva e realizadora, tanto do mundo para o jovem quanto do jovem para o mundo. Não é espantoso que os textos se associem tão claramente ao presumível enredo do filme.

Contudo, a interpretação deve ir além e esclarecer os modos cognitivos da apreensão do fenômeno multiestável e da força que aciona a reflexão, o poder semiótico (Wiley, 1994). A reunião de opostos no esboço estrutural oferecido pela descrição (situação, sentimentos, resolução, e voz de enunciação) e a redução dos relatos a modalidades descritivas (conto, ensaio e crônica) trouxeram subsídios importantes para a compreensão da decodificação da mensagem.

Estudos recentes em agrupamento gestáltico (Palmer, 1999) destacaram três processamentos específicos na completação da forma: 1) processamento de baixo para cima (*bottom up processing*); 2) processamento de cima para baixo (*top down processing*); e 3) concepções prévias. A percepção visual de estímulos complexos é o resultado de uma série de processamentos que transforma imagens captadas inicialmente em duas dimensões para imagens de três dimensões. A retina detecta elementos isolados que se apresentam ambíguos quando não associados a atributos como sombras, contornos e cores. A forma se completa com a integração das informações dos receptores da retina ao conhecimento prévio sobre o ambiente e junto a uma variedade de efeitos decorrentes do modo como os elementos são agrupados.

O processamento de baixo para cima é psicofísico, resultado da atividade elétrica produzida pela imagem retinal como registrada pelos receptores corticais (Schultz, 2004). A informação fenomenal é pobre e em duas dimensões. Quando a atividade elétrica alcança níveis mais profundos no córtex visual, ela se encontra com a informação armazenada na memória. Neste ponto, inicia-se o processamento de cima para baixo (Palmer, 1999) que é psicológico e combina a informação psicofísica com o conhecimento prévio do mundo visual. É no movimento entre esses processamentos que a imagem alcança a tridimensionalidade.

A relação entre as duas modalidades de processamento é complicada, com o processamento de cima para baixo equivocando-se na decodificação do processamento de baixo para cima. Curiosamente, os equívocos ocorrem por estratégias cognitivas cuja função é refinar a decodificação, como a familiaridade contextual e os esquemas conceituais (Palmer, 1999).

As concepções prévias que interferem na decodificação decorrem: 1) de condições inatas, aquelas que atravessam tempos, regiões e culturas; 2) de princípios clássicos de agrupamento gestáltico (proximidade, similaridade, direção, disposição objetiva, destino comum, e pregnância-ver Wertheimer, 1923<sup>3</sup>), e 3) de novos princípios de agrupamento como o princípio de sincronia (Bregman, 1990) e de ligação (Palmer & Rock, 1994).

A experiência cinematográfica constitui-se em um paradoxo em que os limites presentes para a completação da Gestalt transformam-se em abertura para uma imaginação aparentemente livre, mas atrelada às condições

Os termos em português são da tradução de Álvaro Cabral para Marx e Hillix (1973).

processuais e determinantes da percepção: o sistema semiótico. No entanto, tal paradoxo projeta a relação de uma consciência corporificada, historicamente situada, na iminência de um porvir: o processo fenomenológico. O filme enquanto tal é um sentido em si, encerrando-se em si mesmo. A Gestalt que ele nos oferece é parcial, pois só inclui tempo, cabendo ao espectador intuir o espaço. Deste modo, a decodificação do filme é uma experiência pré-objetiva, tendo o próprio espectador como centro. O espectador apreende o tempo pelo presente que ele vive, percebe os outros através de si mesmo, vivendo uma emoção que transcende a ele mesmo. Entende-se, então, o interesse de psicólogos por figuras ambíguas na construção e utilização das técnicas projetivas, como um convite a expressão pré-objetiva do outro.

A ambigüidade da percepção da Gestalt temporal do filme sugeriu aos espectadores: 1) um tipo de relação (distância ou envolvimento), 2) um instante de instabilidade (perseguição, fuga, duplicidade, isolamento), e 3) um contexto (grave ou ameno). O filme foi a figura, e a experiência pré-objetiva de cada espectador o pano de fundo. Nos três pontos mencionados, tem-se a experiência objetiva na percepção da instabilidade, e a experiência subjetiva na escolha da relação e do contexto. A instabilidade foi dada ao espectador, mas foi ele que escolheu como se relacionar com ela e aonde deveria situá-la. Tem-se a fenomenologia do universal - a experiência objetiva (a instabilidade); e a fenomenologia do particular - a experiência pré-objetiva (como reagir a ela). A instabilidade trouxe a carga emocional que conferiu o poder semiótico para o envolvimento fenomenal com filme.

A expressão da Gestalt espacial apareceu nos relatos em forma de gêneros literários. Na realidade, o que se tem é a decodificação do tempo vivido de cada um, acrescido das condições de espaço para constituir uma Gestalt plena na relação com o outro, consigo e com o mundo.

## epílogo

O objetivo da pesquisa foi o levantamento da mensagem do filme para mostrar a dialogicidade entre seus elementos e a experiência do espectador. A novidade do estudo não está na proposição temática, mas na forma de análise. A análise mostrou que a completação da Gestalt visual se realiza por meio de processos cognitivos que integram a informação que chega até a retina para fundir-se, a seu modo, a conhecimentos anteriores. O refinamento crítico desta experiência decorre do círculo comunicativo na reversão entre percepção e expressão. Tal reversão se realiza na análise crítica de maior ou menor sofisticação e na decisão consciente ou não de reduzir a redundância e manter-se no estrito campo da mensagem; ou ainda analisar a mensagem e aplicá-la a si, ao outro, ou ao mundo. Na percepção das imagens cinematográficas a decodificação complica-se por aparecer destituída de espaço.

É o conhecimento prévio que traz de volta o espaço. No entanto, como mostrou a literatura, as informações que chegam à retina são desconexas e só ganham sentido no encontro com o conhecimento prévio. Desse modo, as demonstrações de campo multiestável por meio de figuras (ver Figura 1) reproduzem e exacerbam a relação entre os processamentos de baixo para cima e de cima para baixo na completção da Gestalt. O novo enquanto tal é um desafio, é um esforço a ser continuamente perseguido. A exposição expressiva diante do ambíguo é pré-objetiva, colocando à descoberta as estratégias dialógicas vivenciais do enunciador. O eliciador emocional é a força que sustenta o interesse perceptivo e calibra o tom expressivo, na revelação ou no esconderijo de quem fala. Com efeito, o filme "i" é, como o próprio título sugere, um convite à reflexão de si, e é também recurso poderoso para o encontro dialógico em grupos vivenciais, sugerindo a reflexão dos nossos encontros e desencontros no grande campo multiestável em que vivemos.

#### referências bibliográficas

- Bregman, A. S. (1990). *Auditory Scene Analysis*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Cegalla, D. P. (1987). *Novíssima gramática da língua portuguesa*. São Paulo: Nacional.
- Einhäuser, W., Martin, K. A. C., & König, P. (2004). Are switches in perception of the Necker cube related to eye position? *European Journal of Neuroscience*, 20, 2811-2818.
- Fishler, M. A., & Firschein, O. (1987). *Intelligence, The Eye, The Brain and The Computer*. Boston: Addison-Wesley.
- Gomes, W. B. (1998). *Fenomenologia e pesquisa em psicologia*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- Hjelmslev, L. (1961). *Prolegomena to a theory of language*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Hol, K., Koene, A., & van Ee, R. (2003). Attention-biased multistable surface perception in three-dimensional structure-from-motion. *Journal of Vision* 3, 486-498.
- Koffka, K. (1935). *Principles of Gestalt psychology*. New York: Harcourt, Brace.
- Lanigan, R. (1972). *Speaking and semiology*. Mouton: Paris
- Lanigan, R. (1988). *Phenomenology of communication*. Pittsburgh, PA: Duquesne University Press.
- Lanigan, R. (1997). Capta versus Data: Método e evidência em comunicação (C. H. Kristensen, Trad.). *Psicologia: Reflexão e Crítica*, 10(1), 17-45.
- Leopold, D. A. & Logothetis, N. K. (1999). Multistable phenomena: Changing views in perception. *Trends in Cognitive Sciences*, 3(7), 254-264.
- Martin, M. (2003). *A linguagem cinematográfica*. São Paulo: Brasiliense.
- Marx M. H., & Hillix, W. (1973). *Teorias e sistemas em psicologia* (A. Cabral, Trad.) São Paulo: Editora Cultrix. (Original publicado em inglês.)
- Merleau-Ponty, M. (1996). *Fenomenologia da percepção* (C. Moura, Trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em francês, 1945).
- Palmer, S. E. (1999). *Vision Science: Photons to Phenomenology*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Palmer, S. E. & Rock, I. (1994). Rethinking perceptual organization: The role of uniform connectedness. *Psychonomic Bulletin & Review*, 1, 29-55.
- Schultz, M. F. (2004). *Time course of perceptual grouping in user interface displays*. Tese de doutorado não publicada, University of South Florida.
- Stingh, M. (2004). Modal and amodal completion generate different shapes. *Psychological Science*, 15(7), 454-459.
- Wertheimer, M. (1923). Laws of organization in perceptual forms. Em Christopher D. Greens (Org.). *Classics in the history of psychology*. Disponível em <http://psy.ed.asu.edu/~classics/Wertheimer/Forms/forms.htm>.
- Wiley, N. (1994). *The semiotic self*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Steinberg, L. (2005). *Adolescence*. New York: McGraw-Hill Inc.
- Sobchack, V. (1992). *The Address of the eye: A Phenomenology of Film Experience*. New Jersey: Princeton University Press.
- Zaracola, P. (Diretor e Produtor). (2006). *i*. [Filme] Porto Alegre: Zeppelin Produções. Disponível em <http://br.youtube.com/watch?v=4cUpUH8PYr0>.
- William Barbosa Gomes** - Fundador e Coordenador do Laboratório de Fenomenologia Experimental e Cognição, Fundador e Professor do Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.  
**Email:** gomesw@ufrgs.br
- Daniel Roseberg** - Psicólogo pela Universidade Luterana do Brasil (Canoas, 2005), Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2008). Foi pesquisador no Laboratório de Fenomenologia Experimental e Cognição entre 2006 e 2008.  
**Email:** danielroseberg@yahoo.com
- Luciano da Silva Alencastro** - Psicólogo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2007), Pesquisador do Laboratório de Fenomenologia Experimental e Cognição e Mestrando em Psicologia na Universidade Federal do Rio Grande do Sul.  
**Email:** lu.alen@yahoo.com.br
- Thiago Gomes de Castro** - Psicólogo pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2005), Especialista em psicoterapia fenomenológico-existencial pelo Centro de Psicoterapia Existencial (2006), Pesquisador do Laboratório de Fenomenologia Experimental e Cognição, e Mestrando em Psicologia na UFRGS.  
**Email:** thiago.cast@gmail.com

# comPreendendo oS tranStornoS aLiMentareS peLoS caMinhoS da GeStaLt-terapia

*Understanding Eating Disorders by the Way of Gestalt-Therapy*

*Comprendiendo los Trastornos Alimentares por los Caminos de la Gestalt-terapia*

ARLENE LEITE NUNES

ADRIANO HOLANDA

**Resumo:** Os transtornos alimentares compreendem hoje um conjunto de doenças que afeta uma parcela significativa da população, em especial adolescentes. Sua apresentação sintomatológica aponta para a necessidade de um contato direto e concreto com a realidade experiencial do sujeito que sofre desses transtornos. A concepção de homem para Gestalt-terapia é a de um ser particular, concreto, único, consciente, responsável e relacional. Este artigo tem como objetivo discutir e lançar um olhar sobre os transtornos alimentares, apresentando a Gestalt-terapia como uma abordagem que possui recursos privilegiados para lidar com esse tipo de manifestação, a partir de uma percepção da doença como contextualizada e do sujeito como ser-no-mundo.

**Palavras-chave:** Anorexia Nervosa; Bulimia Nervosa; Transtornos Alimentares; Gestalt-terapia.

**Abstract:** Eating disorders are nowadays a group of diseases that affects an important amount of the population, specifically teenagers. Its symptomatology points to the necessity of a straight contact with the experimental reality of the subject that suffer these disorders. The conception of human being to Gestalt-therapy is a particular, concrete, unique, conscious, responsible and relational being. This article has the objective of discussing and taking a look over the eating disorders, presenting Gestalt-therapy as approach that owns privileged resources to deal with this kind of manifestation, from a perception of the disease as contextualized and of the subject as a being-in-the-world.

**keywords:** Anorexia Nervosa; Bulimia Nervosa; Eating Disorders; Gestalt-therapy.

**Resumen:** Hoy, los trastornos alimentares abarcan un conjunto de enfermedades que afectan a una parcela significativa de la población, en especial a los adolescentes. Su presentación sintomatológica señala la necesidad de un contacto directo y concreto con la realidad experiencial del sujeto que sufre de esos trastornos. La concepción de hombre para la Terapia Gestalt es la de un ser particular, concreto, único, consciente, responsable y relacional. Este artículo tiene el objetivo de discutir y lanzar una mirada sobre los trastornos alimentares, presentando la Terapia Gestalt como una abordaje que posee recursos privilegiados para batallar con ese tipo de manifestación, a partir de una percepción de la enfermedad contextualizada y de sujeto como ser-en-el-mundo.

**Palabras-clave:** Anorexia; Bulimia; Trastornos de la Alimentación; Terapia Gestalt.

## introdução

Numa sociedade em que se privilegia o consumo e a imagem, observa-se um movimento crescente em torno do "ter", muitas vezes em detrimento de um "ser", onde o valor recai sobre o que as pessoas possuem mais do que sobre o que são ou o que representam. Erich Fromm (1980), em seu clássico *Terou Ser*, já analisava que apontava como o "fracasso da grande promessa", referindo-se à ideia de um progresso ilimitado, que inclui o domínio da natureza e a abundância material como o que levaria à felicidade completa.

Associada a uma transformação na visão de homem e de mundo, segundo a qual a aparência tem uma importância cada vez maior, essa tendência de valorização do "ter" serve de solo fértil para acentuar os transtornos alimentares, extremamente vinculados ao ideal estético supervalorizado nos últimos tempos (Assumpção Jr, 2004).

Os transtornos alimentares constituem um conjunto de doenças que afetam, principalmente, adolescentes e adultos jovens do sexo feminino, provocando marcantes prejuízos biológicos, psicológicos e sociais e, conseqüentemente, propiciando o aumento das taxas de morbidade e mortalidade nesta população (Azevedo & Abuchaim, 1998; American Psychiatric Association, 2000; Appolinario, 2000; Cordás, 2001, 2004; Cordas, Salzano & Rios, 2004).

Em termos de magnitude e prevalência, os transtornos alimentares podem ser considerados doenças emergentes, características da sociedade pós-moderna. Estima-se que, a cada ano, milhões de pessoas são acometidas por alguma modalidade de transtorno alimentar. Destas, mais de 90% são adolescentes do sexo feminino (Castro & Goldstein, 1995; Cintra & Fisberg, 2004; Cordás, 2004; Dietz, 1990).

Por apresentarem incidência crescente, esses transtornos demandam prevenção e tratamento por todos os meios possíveis. Trata-se de um dos transtornos do comportamento que mais matam no mundo - seja por desnutrição, problemas cardíacos e até mesmo suicídio. Na maioria dos casos, a pessoa com o transtorno não se considera doente, recusando, portanto, qualquer tratamento, mesmo com o surgimento de comorbidades.

Nos Estados Unidos, de acordo com Fisher et al. (1995), os transtornos alimentares constituem a terceira doença crônica não transmissível mais prevalente entre adolescentes, só perdendo para a obesidade e a asma. Dietz (1990) confirma citando que a anorexia e bulimia nervosas estão entre os problemas nutricionais mais prevalentes em adolescentes. No Brasil não foram encontrados dados epidemiológicos de prevalência desses transtornos, conforme revisão realizada. Nunes et al. (2003), por sua vez, afirmam que não há estudos epidemiológicos de prevalência dos transtornos alimentares, não só no Brasil como também não existe em toda América Latina.

A etiologia dos transtornos alimentares é formada por um conjunto de fatores em interação, envolvendo componentes biológicos, psicológicos, familiares, socioculturais, genéticos e de personalidade. Não é possível definir uma causa única para que uma pessoa desenvolva esses transtornos, sendo que, diante dessa gama de fatores, se torna necessária uma abordagem integrada e multiprofissional, formada por, pelo menos, um psiquiatra, um clínico geral, um psicólogo e um nutricionista (Gorgati, Holcberg & Oliveira, 2002).

Os principais transtornos alimentares são a Anorexia Nervosa e a Bulimia Nervosa, e embora sejam classificadas separadamente (tanto pelo DSM-IV-TR quanto pela CID-10), encontram-se intimamente relacionados por apresentarem psicopatologia comum: uma idéia prevalente envolvendo a preocupação excessiva com o peso e a forma corporal (medo de engordar), que leva as pacientes a se engajarem em dietas extremamente restritivas ou a utilizarem métodos inapropriados para alcançarem o corpo idealizado.

## Sobre os transtornos alimentares

### A Anorexia Nervosa

A anorexia nervosa é um transtorno alimentar no qual a pessoa se recusa a manter o peso corporal dentro do mínimo normal adequado para a idade e altura; mesmo apresentando peso abaixo do normal, ela sente muito medo de ganhar peso ou de se tornar gorda. A pessoa vivencia o peso ou a forma do corpo de maneira perturbada, influenciando imprópriamente sua auto-avaliação e levando-a a negar o baixo peso corporal atual. E no caso de mulheres pós-menarca, ocorre a amenorréia - ausência de pelo menos três ciclos menstruais consecutivos (American Psychiatric Association, 2002).

Anorexia, em seu sentido vernáculo, significa redução ou perda do apetite, por um lado; e inapetência, por outro (Ferreira, 1993). Portanto, na realidade, não é o termo mais adequado para este transtorno, uma vez que não há perda real do apetite, pelo menos no início da doença. Desta forma, o termo alemão *pubertaetsmagersucht* mostra-se mais adequado, pois significa "busca da magreza por adolescentes" (Cordás, 2004).

A anorexia nervosa é classificada em dois tipos: restritivo e purgativo. No tipo restritivo, a pessoa não apresenta comportamento de comer compulsivamente ou de purgação regularmente, apresentando apenas comportamentos restritivos, associados à dieta. Já no tipo purgativo, ocorrem regularmente episódios de comer compulsivamente ou de purgação como vômitos auto-induzidos, além de uso inapropriado de laxantes e diuréticos (Appolinário & Claudino, 2000; American Psychiatric Association, 2002).

A anorexia nervosa normalmente começa na infância ou na adolescência, a partir de uma restrição dietética progressiva, segundo a qual os alimentos considerados engordativos são eliminados. A pessoa passa a apresentar insatisfação com o corpo e sentir-se obesa - embora muitas vezes esteja emagrecida - além de sentir medo de engordar, que é uma característica essencial deste transtorno. Aos poucos a pessoa passa a viver apenas em função da dieta, sendo o curso da doença caracterizado por uma perda progressiva e continuada de peso, bem como por mudanças no padrão alimentar, que se tornam mais e mais secretas, apresentando muitas vezes características ritualizadas e bizarras (Appolinário, 2000; Beumont, 2002).

Neste transtorno podem surgir várias complicações médicas, especialmente decorrentes da desnutrição e dos comportamentos purgativos, tais como anemia, alterações endócrinas, osteoporose, alterações hidroeletrólíticas, dentre outras. É comum encontrar quadros psiquiátricos associados a este transtorno, principalmente transtornos do humor, ansiedade e/ou personalidade (Appolinário & Claudino, 2000; American Psychiatric Association, 2002).

### Bulimia Nervosa

O termo bulimia foi criado por Russell (citado por Cordás, 2004) e tem origem na união dos termos gregos *boul* (boi) ou *bou* (grande quantidade) com *lemos* (fome), assim, é uma fome muito intensa ou suficiente para devorar um boi. Assim, a bulimia nervosa é um transtorno alimentar no qual ocorrem episódios recorrentes de consumo alimentar compulsivo, chamados de crises ou episódios bulímicos, com ingestão de alimentos muito maior do que a maioria das pessoas consumiria em condições e circunstâncias similares, em pequeno intervalo de tempo, associado à sensação de perda de controle so-

bre o comportamento alimentar (American Psychiatric Association, 2002).

Esses episódios de compulsão alimentar são os principais sintomas da bulimia nervosa. São normalmente decorrentes de uma dieta para emagrecer, podendo estar inicialmente relacionado à fome, mas depois, quando o ciclo compulsão alimentar-purgação está instalado, pode acontecer em todas as situações que geram sentimentos negativos, como frustração, tristeza, ansiedade, tédio ou solidão. Esses episódios geralmente ocorrem escondidos, acompanhados de sentimentos de vergonha, culpa e desejos de autopunição, sendo que a quantidade de calorias ingerida durante um episódio pode variar muito, embora a média seja de 2 mil a 5 mil calorias (Appolinário & Claudino, 2000; Azevedo & Abuchaim, 1998).

É interessante observar que entre um episódio bulímico e outro a pessoa normalmente restringe o consumo calórico total, selecionando alimentos com baixas calorias e evitando alimentos que perceba como engordativos ou que ativariam um ataque de hiperfagia (American Psychiatric Association, 2002). Após tais episódios, ocorrem comportamentos compensatórios inadequados, com a intenção de prevenir o ganho de peso, como uso inadequado de diuréticos, laxantes, enemas ou outros medicamentos, jejuns e exercícios excessivos, vômitos auto-induzidos, que ocorrem em 90% dos casos. Além disso, a forma e o peso corporal influenciam de maneira indevida a auto-imagem (Appolinário & Claudino, 2000; American Psychiatric Association, 2002).

A bulimia nervosa é classificada em dois tipos de acordo com o método compensatório adotado. No tipo purgativo, os métodos são mais invasivos: ocorrem vômitos auto-induzidos, uso indevido de laxantes, diuréticos ou enemas regularmente. No não-purgativo, a pessoa realiza jejuns ou pratica exercícios em excesso, mas não induz vômito e nem faz uso de medicamentos de forma inadequada regularmente (American Psychiatric Association, 2002).

A bulimia nervosa apresenta várias complicações médicas, decorrentes principalmente da utilização dos métodos compensatórios como erosão dos dentes, alargamento das parótidas, esofagites, hipopotassemia e alterações cardiovasculares, entre outras. Como ocorre na anorexia nervosa, é também comum haver quadros psiquiátricos associados à bulimia nervosa, especialmente os transtornos do humor, ansiedade e personalidade. Em algum momento da evolução clínica da doença, várias pessoas (cujo índice varia de 46% e 89%) apresentam transtorno depressivo associado (Azevedo & Abuchaim, 1998; Appolinário & Claudino, 2000).

### *Dados Estatísticos*

A anorexia nervosa ocorre predominantemente em mulheres jovens, sendo que a prevalência varia entre

0,5% e 3,7%, havendo dois picos de incidência, um aos 14 e outro aos 17 anos. Nos Estados Unidos este número se encontra em torno de 0,48%; sendo assim, estima-se que há cerca de um caso de anorexia nervosa a cada 200 adolescentes do sexo feminino entre 15 e 19 anos. Outros estudos indicam que incidência de anorexia nervosa se encontra em torno de oito por 100.000 pessoas por ano, principalmente entre mulheres na faixa etária de 15 e 24 anos de idade (American Psychiatric Association, 2000; Appolinário & Claudino, 2000; Manley, Rickson & Standeven, 2000).

Em revisão bibliográfica realizada por Pinzon & Nogueira (2004) sobre taxas de incidência, recuperação e mortalidade relacionadas à anorexia nervosa, foram identificados os seguintes valores: com relação às taxas de incidência, estima-se que, entre mulheres, seja de aproximadamente 8 por 100 mil indivíduos numa população pareada por ano. Normalmente, depois de intervenções terapêuticas, há recuperação completa em torno de 50% dos casos, intermediária em torno de 30%, enquanto que cerca de 20% dos casos apresentam recuperação desfavorável. Recaídas ocorrem em torno de 12% a 27% dos casos, apresentando taxa de cronicidade aproximada de 20%.

Na revisão em questão, pesquisas mostraram que as taxas brutas de mortalidade variam de 5% a 20%, e as comparativas são de 6 a 12,82 vezes maiores do que as esperadas para população com características pareadas, em pesquisas de médio e longo prazo, respectivamente. Entre as principais causas da mortalidade encontramos as complicações derivadas da própria anorexia nervosa (com taxas de 50% a 54%), o suicídio (entre 24% a 27%) e causas desconhecidas (de 15% a 19%).

Com relação à bulimia nervosa, as taxas de incidência, recuperação e mortalidade revelam os seguintes valores: a taxa de prevalência deste transtorno encontra-se entre 1,1% a 4,2%. A taxa de incidência é de aproximadamente 13 por 100 mil indivíduos numa população pareada por ano. A bulimia nervosa aparentemente apresenta uma evolução mais favorável que a anorexia nervosa, apresentando índices de recuperação total entre 50% e 70% dos casos, enquanto que os de recaída variam de 30% a 50%. As taxas brutas de mortalidade variam de 0,3% a 3%, encontrando-se bem abaixo dos números da anorexia nervosa (Pinzon & Nogueira, 2004).

### *Diagnóstico Diferencial*

No senso comum costuma-se associar episódios de compulsão alimentar, vômitos auto-induzidos e uso indevido de laxantes e diuréticos exclusivamente à bulimia nervosa e, por outro lado, à anorexia nervosa associa-se apenas uma imagem de uma pessoa que não come, super-emagrecida. Isso é verdade, mas não é toda a verdade. Há mais alguns fatores a serem considerados para que se possa fazer um diagnóstico diferencial.



Na bulimia nervosa, na maioria dos casos (em torno de 70%), a pessoa consegue manter o peso dentro do limiar de normalidade; 15%, aproximadamente, ficam um pouco abaixo do peso, e outros 15% podem até estar acima do peso. Não há o desejo incontrolável de emagrecer, a amenorréia não é um marco, como no caso da anorexia nervosa, e a distorção da imagem corporal não é tão intensa (Appolinário & Claudino, 2000; Cordás, Salzano & RIOS, 2004; Johnson & Connors, 1987).

A questão que se coloca é: "quem sofre de transtornos alimentares?". E a resposta é simples: uma pessoa, um ser humano. Precisamos, então, ter claro quem é esta pessoa, este ser humano com quem vamos trabalhar. Para tal é preciso uma definição de "ser humano" que dê conta da complexidade de sua experiência, de modo que possamos alcançar o cerne do problema.

Um dos fatos dignos de nota é que este ser que sofre de transtorno alimentar é um ser particular, concreto, único, consciente, responsável, com formas próprias e, além disso, é um ser relacional. Logo, independente de quantas pessoas com determinado transtorno seja atendido nos consultórios, cada uma delas vai vivenciar seu transtorno de forma particular.

Ao se trabalhar com transtornos alimentares, não se pode considerar simplesmente o "transtorno" isoladamente, sem considerar o meio no qual a pessoa se encontra, não sendo possível ignorar os estímulos que ela recebe. Este ser que sofre é antes de tudo um ser de relações, e é a partir dessas relações que estabelece com o mundo que constrói sua vida, sua existência e sua própria concepção de mundo e de si. Esta é a essência desse ser que sofre de transtornos alimentares (Mattos, 2000).

Este ser humano é um todo, composto de vários aspectos: físicos, mentais e espirituais, e está imerso em uma sociedade na qual interage, influenciando e sendo influenciado, modelando-a e sendo modelado através de seus relacionamentos. Não se pode, então, vê-lo fora do seu contexto. É fundamental conhecer a pessoa e não apenas seus sintomas e sua doença; atender à pessoa inteira e não simplesmente tratar a patologia; não receber e atender uma "anoréxica", mas procurar conhecer esse ser por inteiro que está com o problema, levando em conta tudo o que o cerca para então trabalhar com ele, como um indivíduo completo (Maldonado & Canella, 2003).

Deve-se, portanto, olhar para cada pessoa com estes transtornos como um ser único, suspendendo conceitos pré-estabelecidos sobre o que é ou como deveria se apresentar um transtorno alimentar, e compreender esta pessoa a partir da sua própria vivência. É importante ter esse conhecimento teórico de fundo, mas a teoria é apenas uma das formas de se ver este fenômeno, o transtorno alimentar. Quando vamos para o contato com o nosso cliente é fundamental deixarmos de lado por alguns momentos nosso arcabouço teórico e vermos como é o transtorno alimentar para ele, como é para cada um.

É fundamental também compreender não apenas o que acontece no corpo dessa pessoa, mas também o que ocorre no emocional: uma vez que se considere o ser humano como um todo, ele deve ser visto e compreendido como tal. Ou seja, nem considerar exclusivamente a doença, nem exclusivamente o emocional, mas considerar os dois lados desse todo que é o indivíduo, de forma integrada. O ser humano não é apenas um ser que sente. Ou apenas um ser que se alimenta. Ele é um ser que sente e que se alimenta. Não é possível olhar o transtorno isolado do indivíduo, nem o indivíduo isolado de seu meio. Pessoas com anorexia ou bulimia normalmente não apresentam esses comportamentos apenas em relação à comida: relacionam-se dessa forma frente à vida, e aos sentimentos, como um todo.

### *Os Transtornos Alimentares sob a Ótica da Gestalt-Terapia*

Quando se fala em transtornos alimentares sob o olhar da Gestalt-terapia, se fala em adoecer. Considerando a base fenomenológico-existencial desta abordagem e compreendendo o homem a partir de sua existência, subjetividade e potencial de constante crescimento e auto-regulação, o adoecer é visto como uma etapa de um ajustamento criativo disfuncional, capaz, muitas vezes, de proteger a pessoa de determinadas experiências insuportáveis (Polito, 1999).

O que é um ajustamento criativo? E como pode ser entendido um ajustamento criativo "disfuncional"? Essa idéia nos remete a uma consideração diferenciada da psicopatologia, não mais como categoria nosológica ou manifestação sintomatológica, mas como processo e modo-de-ser ou existir, numa perspectiva que nos aproxima da tradição fenomenológica de psicopatologia e psiquiatria.

A Gestalt-terapia se enquadra nesse movimento quando fala de "processos psicopatológicos" como em Perls, Hefferline & Goodman (1997). Segundo Tenório (2003), "*os teóricos da Gestalt Terapia desenvolveram uma compreensão dos processos psicopatológicos do desenvolvimento a partir dos estudos dos processos de auto-regulação orgânica (...)*" (p. 34). O ser humano tende a se auto-regular para melhor se adaptar às suas relações com seu meio circundante. Porém, nem sempre a auto-regulação dá conta de todas as situações, tornando-se necessário que a pessoa faça "algo mais". Esse "algo mais" é o ajustamento criativo, que representa:

o processo através do qual o indivíduo se relaciona de forma ativa e criativa com o meio na busca da satisfação plena de suas necessidades, ou seja, na busca de equilíbrio, sendo, então, um processo de adaptação em que não há primazia de um sobre o outro, e sim uma negociação entre ambas as partes, como um acordo que se cria entre o indivíduo e meio (Mattos, 2000, p.16).

Um ajustamento criativo pode, muitas vezes, parecer estranho num primeiro momento, pois dá mais ênfase ao criativo do que ao adaptativo. Porém, quando lembramos da auto-regulação e que cada pessoa é única e singular, podemos considerar que cada um vai construir seu estar no mundo da melhor forma possível, de acordo com suas condições de momento. Um ajustamento criativo, visto fora de seu contexto, nem sempre parece a melhor opção, mas certamente foi o melhor que aquele indivíduo conseguiu naquele momento de acordo com a percepção que tinha da situação e com os recursos que possuía. Considera-se então que toda atitude, comportamento, escolha e construção do indivíduo são uma tentativa de se equilibrar diante de algo que o desequilibra, tendo desta forma uma função na relação que ele estabelece com o meio (Perls, 1997; Mattos, 2000).

Essa reflexão releva, em particular, modos de funcionamento ou modos de enfrentamento no cotidiano. Na tradição clássica de apropriação da psicopatologia, temos, segundo Canguilhem (2000), que a medicina clássica ocidental oscila entre dois pólos de consideração: um pólo ontológico - que se apropria e considera o ser-doente - e um pólo mecanicista - que ignora o ser próprio do doente e toma a doença (ou o sintoma) como objeto em si, concreto e objetivo. Porém, o mesmo autor afirma que concepções dinâmicas de saúde remontam à Antiguidade, tendo em Hipócrates um defensor de uma concepção "totalizante" da doença (Canguilhem, 2000). A própria concepção de *physis* - ou "natureza" - na Antiguidade Grega a identifica com harmonia e equilíbrio. A perturbação desse equilíbrio é que seria a "doença". Nesta direção, a doença está no homem todo e é o homem todo.

Jánestas concepções encontramos uma oposição entre "normalidade" (como enquadre de generalidades) e "anormalidade" (como o que destoa do geral), e nisto percebe-se que, ao destoar daquilo que se considera no coletivo como o "normal", o indivíduo corre o risco de ser considerado "anormal". Em outras palavras, patologiza-se o diferente. Nas palavras de Canguilhem (2000):

O alienado 'não se enquadra' não tanto em relação aos outros homens, mas em relação à própria vida; não é tanto desviado, mas, sobretudo **diferente**. É pela anomalia que o ser humano se destaca do todo formado pelos homens e pela vida. É ela que nos revela o sentido de uma maneira de ser inteiramente 'singular' e o faz primitivamente, de um modo muito radical e impressionante (Canguilhem, 2000, p.89, grifos nossos).

Quando Foucault e Canguilhem analisam a história da Medicina ocidental, apontam para a dominância da "abordagem quantitativa" desta, onde a cura significa levar de volta à norma, em geral alicerçado sobre seu conhecimento de fisiologia. Assim, o "diferente" ou aquele que funciona de modo inabitual, insólito ou atípico tende a ser segregado (Foucault, 1984, 1991; Goffman, 1996; Holanda, 2001).

Neste caminho, a tradição fenomenológica aponta então para a psicopatologia como "modo-de-ser", como modo de existir no mundo. Esta tradição fenomenológica aponta para as relações de diferença (diversidade) e semelhança (similaridade), opostas à normatização ou normalização que dominam a medicina tradicional mecanicista apontada por Canguilhem (2000), e que considera o homem como objeto. Na perspectiva fenomenológica, o ser-doente é diferente de "ser um doente", já que a doença não mais se localiza em algum lugar, mas passa a ser condição humana (Holanda, 2001).

A Gestalt-terapia tem uma concepção similar, mesmo que algumas interpretações concebam a psicopatologia como localizada internamente ou descontextualizada. Como aponta Carvalho (2008), a abordagem gestáltica visa as potencialidades e a chamada "sabedoria orgânica" - conceito compartilhado com a tradição da psicologia humanista americana, notadamente em Rogers - e considera o estado "saudável" como um "*processo permanente de manutenção de equilíbrios e de ajustamento às condições, sempre flutuantes, do meio interno e externo*" (Carvalho, 2008, p. 80).

Gestalt-terapia fala de um "funcionamento ótimo da personalidade" - nos dizeres de Delisle (1991) - com ênfase nos aspectos saudáveis, ou seja, no processo, no funcionamento. Na Gestalt-terapia, o princípio que impera e regula a leitura do fenômeno psicopatológico deve ser o da "totalidade" ou "globalidade", o de que "tudo é um todo" (Clarkson, citado por Holanda, 1998), e totalidade, aqui, é interação, contexto, dinâmica, dialética (Holanda, 1998). A perspectiva aqui é interacionista e existencial, onde "no centro da patologia está escondida a normalidade" (Van Dusen, citado por Holanda, 1998).

(...) pode-se afirmar que a psicopatologia então, não é concebida como uma categoria limitante da experiência que apenas compromete o indivíduo, pois a Gestalt-terapia não negligencia aspectos saudáveis preservados por ele; antes, encara o processo psicopatológico por um viés positivo de ajustamento em situações insustentáveis ao *self* (Carvalho, 2008, p. 80).

Portanto, o processo saúde e doença, em Gestalt-terapia é essencialmente *dialético* (Holanda, 1998), dado que - tanto a saúde, quanto a psicopatologia - são relacionais. Adoecer é o mesmo que desarmonia relacional (Holanda, 1998; Carvalho, 2008). Perls, Hefferline & Goodman (1997) apontam que o organismo se vale de resistências para a defesa do *self*, sendo o bloqueio uma função de preservação. Portanto, segundo o texto clássico da teoria clínica gestaltista, um "bloqueio de contato" é, inicialmente, uma estratégia saudável. Temos aqui uma concepção de "desajustamento" que é adaptativo e, por outro lado, uma concepção de "ajustamento" que pode ser considerado desadaptativo. É nesta direção que Carvalho (2008) aponta para os ajustamentos do tipo neurótico e os

ajustamentos do tipo psicótico, como modelos de compreensão da psicopatologia, numa perspectiva gestáltica.

Ainda nesta direção, o conceito de "criatividade" em Gestalt-terapia, remete a modos diferenciados de enfrentamento do mundo, visando à auto-regulação. Perls, Hefferline & Goodman (1997) apontam como "criativos" aqueles mecanismos que resultam da relação intencional do indivíduo com o mundo, em contraste com os ajustamentos conservativos, e que dizem respeito às funções reguladoras de caráter fisiológico.

Temos, portanto, de concluir que todo contato é criativo e dinâmico. (...) *Todo contato é ajustamento criativo do organismo e ambiente.* Resposta consciente no campo (como orientação e como manipulação) é o instrumento de crescimento no campo (...). Podemos, portanto, definir: a *psicologia é o estudo dos ajustamentos criativos.* Seu tema é a transição sempre renovada entre a novidade e a rotina que resulta em assimilação e crescimento. Correspondentemente, a *psicologia anormal é o estudo da interrupção, inibição ou outros acidentes no decorrer do ajustamento criativo* (Perls, Hefferline & Goodman, 1997, p. 44-45. Grifos no original).

Os transtornos alimentares podem ser considerados ajustamentos criativos, na medida em que possibilitam que a pessoa não tenha que lidar nem com as tensões nem com o meio. Diante disto, é importante descobrir para qual ajustamento criativo o transtorno serve e como a pessoa se apropria do transtorno alimentar como mecanismo de evitação. Como o foco fica com os comportamentos - comer, vomitar, contar calorias - a pessoa se desapropria de questões subjetivas que, muitas vezes, são o cerne do conflito, como o enfrentamento do cotidiano, angústias e ansiedades, sexualidade, etc., usando os esses comportamentos como um muro protetor entre a pessoa e o mundo (Angermann, 1998; Teixeira, 2004a, 2004b).

Quando a pessoa vai para a terapia, ela chega com uma queixa, que é uma parte de um todo. Tudo que se vive é vivido no corpo: as emoções, tristezas, alegrias e dores. As manifestações estão no corpo: o sorriso, a lágrima, a contração muscular. O organismo participa de tudo, tem do uma tendência de se auto-regular, de procurar satisfazer suas necessidades de equilíbrio, de buscar o que é melhor para ele naquele momento, com o que ele tem disponível para tal. Quando se considera exclusivamente a queixa, perde-se a oportunidade de ver esse outro lado que, na maioria das vezes, nem a própria pessoa conhece.

Considera-se então que, numa situação de emergência, a pessoa procura a melhor maneira possível de lidar com o que se apresenta (função de segurança): contenção de energia ou substituição da necessidade. É necessário suprir a excitação da necessidade genuína, e a energia vai para a contenção. O problema ocorre quando a atitude que era consciente e controlada passa a ser crônica, repetida, irrefletida e, portanto, cristalizada. Nesse momento, perde sua função primária de ajustamento para ser apenas uma adequação limitada ao contexto, impe-

dindo a pessoa de agir de formas diferentes aos distintos contextos. A questão fundamental é que cada nova situação demanda um ajustamento igualmente diferenciado; sendo a cristalização ou sedimentação (engessamento do ato) uma estratégia adaptativa de momento, mas não replicável em situações diferenciadas.

Saúde, em Gestalt-terapia, é sinônimo de comportamento livre, espontâneo, criativo e fluido. Precisamos lembrar que estamos tratando uma pessoa única, não apenas um tipo de doença. Além da doença, a pessoa tem também sua expressão verbal, não verbal, movimentos do corpo, mudanças físicas. Tudo no ser humano é profundo em significados, e temos que manter em mente que não é o sintoma que está em terapia, mas o indivíduo como um todo, sendo necessário então ir além deste sintoma, para que seja possível trabalhar com os processos que o mantêm (Perls, 1997; Panazzolo, 2002).

O estar doente é um processo e não algo definitivo, sem perspectiva de transformação. Ao contrário, ele é visto como uma experiência peculiar do indivíduo (Polito, 1999).

A partir disso, podemos ver os transtornos alimentares como um sintoma; e o que é um sintoma? É um sinal, um signo, que remete a um significado, mas é antes de tudo uma forma de ajustamento. É a expressão fenomenal do sujeito que aparece enquanto tal, ou seja, o sintoma apresenta o sujeito próprio da sua manifestação, dado que mostra (presentifica) aquele que o "sente". Mas o sintoma é também uma forma de ajustamento, mas que não está de acordo com as necessidades reais e atuais do organismo. Contudo, não se pode simplesmente eliminá-lo, uma vez que ele é algo que foi desenvolvido pelo organismo. É importante entender o sentido existencial do sintoma na vida da pessoa, pois ele *"representa uma expressão do homem como um todo, representa uma determinada configuração das partes desse todo. Com isso, podemos dizer que o homem não tem um sintoma, ele é o seu sintoma"* (Tellegen, 1984; Teixeira, 2004a, 2004b; Mattos, 2000).

Uma vez que o indivíduo é visto como um todo, ele é tratado como um todo, não como um sintoma apenas: não será tratada então, apenas uma dor de cabeça, mas uma *pessoa* com queixa de dor de cabeça. Uma vez que não há problemas isolados em nosso corpo, não deveria haver tratamentos isolados. Esse sintoma fala alguma coisa a respeito da vida da pessoa, como se fosse uma "mensagem"; então é importante que a pessoa compreenda a serviço do que ele se instalou e está presente em sua vida neste momento de sua existência, que lugar ele está ocupando em sua vida (Rodrigues, 2000).

Muitas vezes, é o sintoma o único suporte que a pessoa tem e tirá-lo pode deixar a pessoa sem alicerce, o que a levará ao desenvolvimento de novos sintomas. Uma terapia que só foca o sintoma não vê o que a doença apresenta da realidade existencial da pessoa. Como ressalta Rodrigues (2000, p.133) *"na medida em que enfocamos a totalidade da pessoa, com seu sentido vivencial, a eficá-*

cia terapêutica poderá trazer um resultado mais profundo do que um tratamento que só atue sobre a doença ou sobre o sintoma".

"Fazer regime tornou-se parte de nossa cultura a tal ponto que as mulheres costumam fazê-lo sem levar em conta seu peso real. Passaram a considerar que, qualquer que seja seu peso, o melhor seria pesar menos" (Hirschmann & Munter, 1992, p.13). Na anorexia nervosa, a perda de peso costuma ser vista como uma grande conquista e um sinal de extraordinária disciplina pessoal, enquanto que o ganho de peso é percebido como um inaceitável fracasso do autocontrole (Panazzolo, 2002). Observa-se ainda uma distorção acentuada, quase ilusória, associada a um medo enorme dessas pessoas de tornarem-se obesas acenando a busca pela magreza, embora o medo não pareça ter fundamento real: estudos (Angermann, 1998; Nunes, 2006) indicam que a maioria das pessoas com anorexia nervosa nunca teve um problema de peso e nem histórico familiar de obesidade.

Ainda a respeito da forma de experienciar o corpo, é sabido que há neste transtorno grande distorção da imagem corporal. Quando se fala nesse tema, normalmente se imagina uma pessoa magra que ao se olhar no espelho se "vê" gorda. Walsh & Garner citado por Angermann (1998) trazem um outro ponto de vista: não é que a pessoa magra se "vê" gorda, na verdade ela pode perceber seu tamanho com precisão, o problema está no julgamento que faz sobre o tamanho que vê. Diante desses dados, pode-se perceber que a problemática da anorexia nervosa vai além da questão do peso.

A bulimia pode ser uma metáfora, onde a fome fisiológica se transmuta em fome de relação, de pertencimento, cuja satisfação a pessoa não encontra no meio e busca na comida. Um dos aspectos interessantes da terapia com bulímicos é o questionamento sobre a quantidade de comida ingerida durante um episódio de compulsão, pois muitas pessoas nem ingerem quantidades de alimento tão grandes e podem vomitar depois de pequenas porções, como depois de comer um pedaço de pizza, por exemplo. Mesmo o tamanho da porção sendo considerado "normal" ou aceitável, o elemento crítico é que a pessoa não pretendia "comer pizza", então o ato é percebido como uma compulsão, o que induz o vômito. Logo, observa-se que o vômito não segue necessariamente apenas episódios de compulsão, mas pode seguir qualquer ingestão de comida (Angermann, 1998).

Pode-se observar que pessoas com transtornos alimentares passam muito tempo contando calorias, desenvolvendo horários elaborados para exercícios, planejando os detalhes do próximo episódio compulsivo e/ou purgativo, examinando seus corpos na busca de defeitos. Muito tempo e energia são gastos com isto. Deste modo, é importante que se compreenda o que se está tentando evitar entrar em contato focando toda sua energia para preocupações com a comida, o peso e o corpo. É preciso ampliar o foco do seu mundo interno para o mundo externo, de modo a

diminuir essas obsessões. Ao entrar em contato com o que realmente está acontecendo e o que este sintoma está encobrindo, pode ser possível descobrir novas formas para lidar com a comida, assim como com suas outras relações (Angermann, 1998; Teixeira, 2005).

Diante disso, é importante correlacionar o ato, o sintoma, questionando de que forma eles podem estar relacionados com outros fatos ou acontecimentos na vida da pessoa. Esta precisa tomar consciência da forma que estabelece sua relação com a comida, compreender para que serve esse padrão na sua vida como um todo. Esse padrão de alimentação representa uma escolha - é o melhor que o indivíduo está fazendo com os recursos que ele possui.

As comidas têm um significado diferente para cada um. Desta forma, ao invés de simplesmente modificar um hábito alimentar e com isto eliminar o sintoma, deve-se possibilitar que a pessoa compreenda o significado que essa comida tem, bem como o lugar que ocupa na vida dela, pois, muitas vezes, elas têm segredos com elas mesmas e nem sempre percebem que há algo de errado em seu padrão alimentar (Gaspar, 2004a, 2004b; Saikali, 2004).

É importante, portanto, compreender, aceitar este padrão alimentar para possibilitar uma re-configuração dessa relação tanto com a comida quanto com o mundo, ou seja, ir além do controle alimentar. O sintoma protege, é um pedido de ajuda: mesmo diante de situações que parecem caóticas, o indivíduo está fazendo o melhor que ele pode naquele momento, tendo em vista que não consegue se relacionar com o mundo de outra maneira.

A pessoa precisa se tornar curiosa por ela mesma. É preciso compreender o sentido dos sintomas. Ela vai entender que o comer compulsivo, o não comer, o vomitar estão encobrindo alguma coisa. É preciso levá-la para este despertar, do que estava sentindo quando teve a crise (Teixeira, 2004a, 2004b).

Outro ponto fundamental a se considerar no processo terapêutico é o estabelecimento do vínculo terapêutico. É comum pessoas com transtornos alimentares apresentarem postura de defesa, de afastamento com quem querem ajudá-los, resistência no estabelecimento do vínculo, tendo em vista que, como não consideram que têm um problema, não precisam de ajuda.

Porém, como partimos do princípio que as pessoas estabelecem relações com o mundo de modos diversos, a comida representa igualmente uma experiência mundana. Usando a relação com o alimento como metáfora, trata-se de não mais lidar com os aspectos formais da alimentação (controle, regulação, etc.) apenas, mas lidar com suas relações mais amplas com o mundo e a vida; trabalhar com seus significados e sentimentos dirigidos a sua existência como ser-no-mundo.

É de fundamental importância ter a presença da família na terapia - trazer a família para o processo - dado que a consideração do transtorno alimentar por uma ótica sistêmica, nos coloca diante das relações de campo, ou seja, o sintoma não mais é tratado por uma perspectiva

subjetivista, mas inserida no contexto intersubjetivo. É comum que os familiares cheguem ao processo terapêutico desorientados, envergonhados, com sentimentos de culpa; há mesmo casos em que se encontram isolados, sem hábitos alimentares regulares. Muitas vezes a própria família, o meio, os valores da sociedade, contribuem para o reforço e a manutenção do problema, dificultando na recuperação (Saikali, 2004).

Deve-se considerar que apenas compreender o caso e sentir o corpo e as emoções não resolve totalmente o problema, embora faça com que uma solução seja novamente possível. Mas se o ambiente social não acolher a mudança, se o paciente não puder ajustá-lo a si próprio, então poderá novamente voltar ao seu problema (Perls, Hefferline & Goodman, 1997).

### considerações Finais

Uma das bases da Gestalt-terapia é a fenomenologia. Na perspectiva fenomenológica, toda interpretação é contextualizada e circunscrita. Trata-se, pois, de uma abordagem compreensiva, onde as "leituras" partem das relações intencionais e se encontram nestas.

A partir desta perspectiva compreensiva, o trabalho terapêutico deve visar a realidade concreta e particular de cada sujeito, como um existente. Os objetivos e a forma de trabalho com pessoas que apresentam transtornos alimentares são similares àqueles com pessoas que apresentam qualquer outra queixa. Isso porque, lembramos, em qualquer dessas situações, estamos atendendo à pessoa, e não à "doença". Ainda assim, existem cuidados especiais e, de modo geral, pode-se dizer que a meta do trabalho psicoterápico em Gestalt-terapia nos transtornos alimentares é a "*conscientização da dinâmica patológica que fomenta estes distúrbios, visando ampliar as possibilidades existenciais do paciente, que no momento se encontram cristalizadas*" (Panazzolo, 2002).

A Gestalt-terapia contribui muito na compreensão do emocional da pessoa com transtorno alimentar, especialmente por sua visão holística do ser humano, que evita privilegiar somente o racional e verbal, e cuida também da linguagem corporal. É uma excelente abordagem para trabalhar com transtornos alimentares, pois a concepção de um processo terapêutico calcado na relação intersubjetiva recoloca o sujeito do terapeuta em relação direta com a pessoa do cliente e, no caso dos transtornos alimentares, o trabalho experiencial - como resgate do vivido de cada um - é de fundamental importância, já que se observa que a maioria das pessoas que apresentam esse tipo de transtorno aponta para uma relação limitada ou desconectada com seu próprio corpo e sentimentos. Além disso, a Gestalt-terapia, por focar nos aspectos saudáveis, resgata os aspectos criativos de cada um, guardando o cuidado de se lidar com as polaridades (Perls, Hefferline & Goodman, 1997; Teixeira, 2004a, 2004b; 2005).

Nesta abordagem, terapeuta e cliente juntos focam no "como", não no "por que" a pessoa está onde está. Como modo de aumentar a *awareness* e integrar partes fragmentadas do *self*, os clientes com transtornos alimentares apontam para uma demanda por experienciar seus conflitos de forma direta. Embora o terapeuta esteja ativo neste processo, a interpretação de eventos, experiências e até mesmo de sonhos é responsabilidade do cliente. Mudança e metamorfose não são planejadas ou exigidas no processo terapêutico. É possibilitado ao cliente revelar-se: tornar-se quem ele realmente é, gastando menos energia em ser quem ele não é (Angermann, 1998).

Desta forma, pode-se descrever como caminho da saúde:

[...] o resgate da consciência sobre o seu corpo, pensamentos e sentimentos, de forma a tornar-se uma presença consciente. Aprender a assumir responsabilidade sobre suas ações e escolhas. Ser capaz de criar metas e reconhecer limites para dar sentido a sua existência. Exercer a auto-regulação de forma consciente para poder hierarquizar as suas necessidades e se ajustar criativamente ao meio (Antony & Ribeiro, 2004, p. 134).

### Mensagem Final

Em uma entrevista a Juste (2004), uma moça de vinte e três anos, ex-anoréxica desabafa:

O que as pessoas precisam entender é que anorexia, bulimia e compulsão alimentar são doenças e precisam ser tratadas como tais. Uma menina anoréxica precisa ser levada a sério assim como uma menina com câncer deve ser. Não está sob o poder dela deixar de se sentir gorda, de vomitar, de fazer jejum, assim como não está sob o poder da menina com câncer fazer com que seu tumor desapareça.

Este depoimento aponta o quanto os transtornos alimentares devem ser vistos com seriedade, como aponta a literatura (Dietz, 1990; Castro & Goldstein, 1995; Azevedo & Abuchaim, 1998; Appolinario, 2000; Cordás, 2001, 2004; Cordas, Salzano & Rios, 2004; Cintra & Fisberg, 2004, Cordás, 2004;). A falta de conhecimento ou o não reconhecimento desses transtornos como uma realidade só prejudica ainda mais quem sofre com eles podendo, até mesmo levá-lo a óbito.

### referências bibliográficas

- American Psychiatric Association (2000). Practice Guideline for the Treatment of Patients with Eating Disorders. *American Journal of Psychiatry*, 157(1/1).
- American Psychiatric Association. (2002). *Manual diagnóstico e estatístico de transtornos mentais - DSM-IV-TR* (Cláudia Dornelles, Trad.) (4ª. ed. rev.). Porto Alegre: ArtMed.

- Angermann, K. (1998). Gestalt therapy for eating disorders: an illustration. *The Gestalt Journal*, 21(1), 19-47.
- Antony, S. & Ribeiro, J. P. (2004). A criança hiperativa: uma visão da abordagem gestáltica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa* [online], 20, n. 2, pp. 127-134. Acesso em 03 de fevereiro de 2008, em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0102-37722004000200005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-37722004000200005&lng=pt&nrm=iso).
- Appolinário, J. C. (2000). Transtornos alimentares. Em J. R. Bueno & A.E. Nardi (Eds.), *Diagnóstico e tratamento em psiquiatria* (pp. 345-367). Rio de Janeiro: Medsi.
- Appolinário, J. C. & Claudino, A. M. (2000). Transtornos alimentares. *Revista Brasileira de Psiquiatria* [online], 22, supl. 2, pp. 28-31. Acesso em 02 de março de 2009, em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-4446200000600008&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-4446200000600008&lng=pt&nrm=iso).
- Assumpção Junior, F. B. (2004). Prefácio. Em S. Busse (Org), *Anorexia, bulimia e obesidade* (pp. 11-14). Barueri: Manole.
- Azevedo, A. M. C.; Abuchaim, A. L. G. (1998). Bulimia nervosa: classificação diagnóstica e quadro clínico. Em M. A. Nunes, J. C. Appolinário, A. L. A. Abuchaim & W. Coutinho, *Transtornos alimentares e obesidade* (pp. 31-39). Porto Alegre: Artes Médicas.
- Beumont, P. J. V. (2002). The clinical presentation of anorexia and bulimia nervosa. Em C. G. Fairburn & K. D. Brownell (Eds.), *Eating disorders and obesity: a comprehensive handbook* (pp. 162-170). Nova York: The Guilford Press.
- Canguilhem, G. (2000). *O Normal e o Patológico*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- Carvalho, L. C. (2008). *A intervenção precoce nos ajustamentos do tipo psicótico e a clínica gestáltica: ensaios preliminares*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica e Cultura, Universidade de Brasília, Brasília. Disponível em: [http://bdt.d.bce.unb.br/teses/simplificado/tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=4124](http://bdt.d.bce.unb.br/teses/simplificado/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=4124).
- Castro, J. M. & Goldstein, S. (1995). Eating attitudes and behaviors of pre- and postpubertal females: clues to the etiology of eating disorders. *Physiology & Behavior*, 58(1), 15-23.
- Cintra, I. P. & Fisberg, M. (2004). Mudanças na alimentação de crianças e adolescentes e suas implicações para a prevalência de transtornos alimentares. Em Sonia T. Philippi & Marle Alvarenga (Orgs.), *Transtornos alimentares: uma visão nutricional* (pp. 149-161). Barueri: Manole.
- Cordás, T. A. (2001). Transtornos alimentares em discussão. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 21(4), 178-179.
- Cordás, T. A. (2004). Transtornos alimentares: classificação e diagnóstico. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 31(4), 154-157.
- Cordás, T. A.; Salzano, F. T. & Rios, S. R. (2004). Os transtornos alimentares e a evolução no diagnóstico e no tratamento. Em Sonia T. Philippi & Marle Alvarenga (Orgs.), *Transtornos alimentares: uma visão nutricional* (pp. 39-62). Barueri: Manole.
- Delisle, G. (1991). A Gestalt Perspective of Personality Disorders. *The British Gestalt Journal*, 1, pp.42-50.
- Dietz, W. H. (1990). You are what you eat - what you eat is what you are. *Journal of Adolescent Health*, 11, 76-81.
- Ferreira, A. B. de H. (1993). *Minidicionário da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Fisher, M., Golden, N. H., Katzman, D. K., Kreipe, R. E., Rees, J., Schebendach, J., Sigman, G., Ammerman, S. & Hoberman, H. M. (1995). Eating disorders in adolescents: a background paper. *Journal of Adolescent Health Care*, 16(6), 420-437.
- Foucault, M. (1984). *Doença Mental e Psicologia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Foucault, M. (1991). *História da Loucura*. São Paulo: Perspectiva.
- Fromm, E. (1980). *Ter ou Ser*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- Gaspar, F. M. P. (2004a). *Um olhar gestáltico sobre a bulimia nervosa*. Trabalho apresentado no X Encontro de Abordagens Terapêuticas Humanistas e Fenomenológicas, Marília, Brasil.
- Gaspar, F. M. P. (2004b). *O trabalho com pacientes obesos mórbidos no Hospital do Servidor Público Estadual - SP*. Trabalho apresentado no X Encontro de Abordagens Terapêuticas Humanistas e Fenomenológicas, Marília, Brasil.
- Goffman, E. . *Manicômios, Prisões e Conventos*. São Paulo: Perspectiva.
- Gorgati, S. B.; Holcberg, A. S. & Oliveira, M. D. (2002). Abordagem psicodinâmica no tratamento dos transtornos alimentares. *Revista Brasileira de Psiquiatria*, 24(3), 44-48.
- Hirschmann, J. R. & Munter, C. (1992). *Adeus às dietas: como superara compulsão Alimentar num mundo cheio de comida*. São Paulo: Saraiva.
- Holanda, A. F. (1998). Saúde e Doença em Gestalt-Terapia: aspectos filosóficos. *Estudos de Psicologia (Campinas)*, 15, 2, pp. 29-44.
- Holanda, A. F. (2001). Psicopatologia, exotismo e diversidade: ensaio de antropologia da psicopatologia. *Psicologia em Estudo* [online], Vol. 6, no. 2, pp. 29-38. Acesso em 07 de fevereiro de 2009, em [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1413-73722001000200005&lng=pt&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1413-73722001000200005&lng=pt&nrm=iso).
- Johnson, C. & Connors, M. E. (1987). *The etiology and treatment of bulimia nervosa*. New Jersey: Jason Aronson Inc.
- Juste, M. (2004). Quando comer é um problema. *Revista Galileu*. Disponível em <http://revistagalileu.globo.com/Galileu/0,6993,ECT705249-1718,00.html>.
- Maldonado, M. T. & Canella, P. (2003). *Recursos de relacionamento pra profissionais de saúde: a boa comunicação com clientes e seus familiares em consultórios, ambulatórios e hospitais*. Rio de Janeiro: Reichmann & Affonso Editores.
- Manley, R. S.; Rickson, H. & Standeven, B. (2000). Children and adolescents with eating disorders: strategies for teaching and school counselors. *Intervention in school and clinic*, 35,228-231.

- Mattos, J. M. (2000). *A visão de saúde e doença da Gestalt-terapia na compreensão da compulsão alimentar*. Monografia de Conclusão de Curso. Núcleo de Gestalt-terapia Dialógico. Rio de Janeiro.
- Nunes, A. L. (2006). *Transtornos Alimentares na visão de meninas adolescentes de Florianópolis: uma visão fenomenológica*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis.
- Nunes, M. A., Barros, F. C., Anselmo Olinto, M. T., Camey, S. & Mari, J. D. (2003). Prevalence of abnormal eating behaviours and inappropriate methods of weight control in young women from Brazil: a population-based study. *Eating Weight Disorders*, 8(2), 1-7.
- Panazzolo, M. A. (2002). Distúrbios Alimentares numa Visão Fenomenológica. *Revista do VII Encontro Goiano da Abordagem Gestáltica*, 8, 114-125.
- Perls, F. S., Hefferline, R. & Goodman, P. (1997). *Gestalt-Terapia*. São Paulo: Summus.
- Pinzon, V. & Nogueira, F. C. (2004) Epidemiologia, curso e evolução dos transtornos alimentares. *Revista de Psiquiatria Clínica*, 31(4), 158-160.
- Polito, F. M. (1999). *Apolaridade saudável do processo do adoecer*. [citado 23 Março 2005]. Disponível em: <http://www.frenteirsgestalticas.com.br/artigos.asp?codigo=5>.
- Ribeiro, J. P. (1985). *Gestalt Terapia: refazendo um caminho*. São Paulo: Summus.
- Rodrigues, H. E. (2000). *Introdução à Gestalt Terapia: conversando sobre os fundamentos da abordagem gestáltica*. Petrópolis: Vozes.
- Saikali, M. O. J. (2004). *Atendimento familiar*. Trabalho apresentado no X Encontro de Abordagens Terapêuticas Humanistas e Fenômenos lógicas, Marília, Brasil.
- Teixeira, M. J. (2004a). *Fome de vida: a psicoterapia com pacientes com transtornos alimentares*. Trabalho apresentado no X Encontro de Abordagens Terapêuticas Humanistas e Fenomenológicas, Marília, Brasil.
- Teixeira, M. J. (2004b). *Anorexia nervosa*. Trabalho apresentado no X Encontro de Abordagens Terapêuticas Humanistas e Fenomenológicas, Marília, Brasil.
- Teixeira, M. J. (2005). Fome de vida: a obesidade feminina à luz da Gestalt-terapia. Em L. M. Frazão & S. L. C. O. Rocha (Orgs.), *Gestalt e gênero: configurações do masculino e do feminino na contemporaneidade* (pp. 35-75.). Campinas: Livro Pleno.
- Tellegen, T. A. (1984). *Gestalt e grupos: uma perspectiva sistêmica*. São Paulo: Summus.
- Tenório, C. M. D. (2003). *Os Transtornos da Personalidade Histriônica e Obsessiva-Compulsiva na Perspectiva da Gestalt-Terapia e da Teoria de Fairbairn*. Dissertação de Mestrado em Psicologia Clínica, Universidade de Brasília, Brasília.

**Arlene Leite Nunes** - Psicóloga Clínica, Especialista em Gestalt-terapia, Mestre em Nutrição pela Universidade Federal de Santa Catarina, Professora e Supervisora de Estágio de Psicologia Clínica na Universidade da Região de Joinville (Univille) e Professora no Instituto Superior Tupy (IST/SOCIESC). Endereço para correspondência: Rua Luiz Delfino, 719/603. Bairro Glória. Joinville/SC. CEP 89216.120.  
**Email:** arlenenunes@gmail.com

**Adriano Holanda** - Doutor em Psicologia e Professor Adjunto da Universidade Federal do Paraná. Endereço para correspondência: Departamento de Psicologia, Universidade Federal do Paraná, Praça Santos Andrade, 50 - Sala 215 (Ala Alfredo Buffren). CEP 80060.240 - Curitiba/PR.  
**Email:** aholanda@yahoo.com

Recebido em 18.06.08  
Primeira Decisão Editorial em 15.07.08  
Aceito em 20.02.09

# pSicoLoGia eScolAr: abrindo eSpaço para a FaLa, a eScuta e o deSenVoLViMento interpeSSoal

*School Psychology: Opening Space for Talks, Listening and Interpersonal Development*

*Psicología Escolar: Abriendo Espacio para la Habla, la Escucha y el Desarrollo Interpersonal*

GIZELE G. PARREIRA ELIAS

MARIANA OLIVEIRA VERAS

**Resumo:** O presente estudo teve como objetivo investigar qual a relevância de uma atuação no contexto escolar que instigue o desenvolvimento intra e interpessoal de seus alunos. Este trabalho foi realizado em grupo com estudantes do 2º ano do Ensino Médio durante um ano. Acredita-se que o homem é um ser de relações, dessa forma, ele não se desenvolve apenas cognitivamente, como a maioria das escolas pensa, mas, necessita amadurecer também no que se refere ao aspecto social. Percebe-se que o espaço aberto para a fala e escuta proporciona ao aluno um momento que o incita a refletir sobre a necessidade de desenvolver-se no que diz respeito à relação consigo mesmo e com o outro.

**Palavras-chave:** Escola; Desenvolvimento Interpessoal; Grupo; Comunicação.

**Abstract:** This essay intends to investigate the relevance of a performance in the school environment, able to motivate the inner and interpersonal development of its pupils. Such work was realized among second year High School pupils for a year. It is believed that the human being establishes interpersonal relations, so people do not develop themselves cognitively as thought by most schools. It is also necessary to develop the human being among society. It is noticeable that the freedom to talk and to listen helps people to think about the necessity to develop their inner relations towards others.

**keywords:** School; Interpersonal Development; Group; Communication.

**Resumen:** El presente estudio tuvo como objetivo investigar cual es la relevancia de una actuación en el contexto escolar que instigue el desarrollo intra y interpersonal de sus alumnos. Este trabajo fue realizado en grupo con estudiantes del segundo año del Ensino Médio durante un año. Se garantiza que el hombre es un ser de relaciones, así, él no se desarrolla solamente cognitivamente, como la mayoría de las escuelas piensan, pero, necesita también madurar en lo que se refiere al aspecto social. Se percibe que el espacio abierto para la habla y la escucha brinda al alumno un momento que lo lleva a reflexionar sobre la necesidad de desarrollarse en relación a si mismo y al otro.

**Palabras-clave:** Escuela; Desarrollo Interpessoal; Grupo; Comunicación.

Todo ser humano precisa ter o seu momento para falar, colocar suas idéias, expressar suas opiniões e sentimentos. Dentro da escola, geralmente, esse espaço ou é limitado, ou não existe. Percebe-se então, que a presença do psicólogo nas instituições de ensino é de extrema valia e importância para esse contexto. Em meio às diversas habilidades que este profissional deve apresentar, inclui-se, proporcionar aos alunos um momento em que eles possam se expressar como seres que além de possuir suas capacidades cognitivas, têm valores, emoções e opiniões próprias que não podem ser silenciadas, mas sim compartilhadas.

Andrada (2005), ao falar do percurso da identidade profissional do psicólogo escolar relata que, primordialmente, a proposta de atuação deste no contexto educacional sugeria um trabalho voltado para a clínica, onde testes deveriam ser aplicados e atendimentos individuais eram realizados. Sendo assim, o seu trabalho encontrava-se estritamente direcionado para a questão da aprendizagem

dos alunos. Buscava-se então, trabalhar especificamente com as dificuldades escolares apresentadas em sala, tendo como objetivo adaptar os mesmos à escola,

Segundo a autora, o psicólogo isolava o aluno dentro de seu consultório, trabalhando as dificuldades deste fora do contexto de sala de aula, percebendo-o como um aluno-problema, portador de deficiências e que precisava ser adequado à proposta de trabalho da escola. Todos esses aspectos que envolviam o papel do psicólogo escolar são o que Meira (2003) denomina de modelo clínico de atuação. Era uma forma de trabalho voltada para o diagnóstico e tratamento dos alunos-problemas. Os estudantes eram culpados pelo seu fracasso e a escola não tinham nenhuma parcela de responsabilidade nesse processo.

A psicologia escolar pautada por essa visão de que o problema estava principalmente, e em alguns casos, somente no aluno, foi percebendo que outras variáveis e situações poderiam estar envolvidas neste processo das dificuldades apresentadas pelos estudantes em sala, e



que a responsabilidade pelo fracasso não era apenas deles (Andrada, 2005).

A partir dessas percepções, manifestou-se a necessidade do surgimento de um novo paradigma que olhasse de forma diferente tanto para o aluno como para o contexto escolar em todos os seus aspectos. Meira (2003) coloca que no decorrer do tempo, foi ficando cada vez mais evidente a necessidade de redefinir os processos tradicionais de avaliação e diagnóstico. Surgiu uma nova visão, que trouxe uma inovadora concepção de trabalho dentro da escola, despontou-se uma atuação integradora, envolvendo nesse processo não apenas os alunos, mas também os professores, coordenadores e todos os funcionários que fazem parte da instituição de ensino (Andrada, 2005).

Vasconcellos (1984) coloca que o psicólogo escolar não deve ficar buscando técnicas que procuram adaptar os alunos à escola, pois um dos papéis desse profissional é possibilitar aos educadores que trabalham diretamente com esses escolares, conhecimentos relacionados ao desenvolvimento tanto da criança como do adolescente para que compreendam melhor a dinâmica destes, e tenham um trabalho em sala de aula que ao invés de afastar, aproximem seus alunos.

A partir do momento, que o psicólogo escolar percebeu que seu trabalho era muito mais amplo e que poderia trazer contribuições para a escola como um todo, Novaes (1984) revela que esse profissional passou a visar o aluno como um ser que não deve desenvolver-se apenas cognitivamente, pois ele também é um ser social e precisa construir habilidades para relacionar-se com o meio em que vive.

No que tange ao papel do psicólogo na escola, Novaes (1984) afirma que esse exerce um papel preventivo, sendo o seu trabalho permeado por vários aspectos, como o processo ensino-aprendizagem dos alunos, a mediação das relações dentro da escola envolvendo os professores, a família e todos os funcionários que fazem parte desta instituição e o desenvolvimento da personalidade dos escolares, a fim de que no decorrer da vida estudantil os mesmos se desenvolvam conhecendo a si mesmos e conseqüentemente tendo uma relação integradora com o mundo que os cerca.

De acordo com Outeiral (1997), é função da escola "o educar", ou seja, perceber e auxiliar no desenvolvimento do potencial de cada indivíduo. O processo educacional envolve o ambiente escolar, os aspectos constitucionais e os vínculos familiares de cada aluno. Sendo assim, a instituição de ensino necessita abranger todos esses aspectos para a corroboração de um trabalho realizado com qualidade. Meira (2003) afirma que a educação é fundamental para que o homem se constitua como ser humano, humanizado e humanizador.

Burow e Scherpp (1985) salientam que as escolas voltam os seus olhos enfaticamente para o aspecto cognitivo de seus alunos, esquecendo-se que estes têm sentimentos e valores, ou seja, que eles não são apenas uma cabeça

que pensa, mas também possuem emoções que carecem de atenção. Ressaltam ainda, que a idade escolar, que permeia os alunos desde a Educação Infantil até a educação do Ensino Médio, faz parte de um relevante momento que é o período de desenvolvimento da personalidade, aspecto esse, importante na vida de qualquer indivíduo.

Durante o seu desenvolvimento, o homem amadurece em vários aspectos: fisicamente, emocionalmente, socialmente e intelectualmente. Estes tipos de maturidade estão interligados, ou seja, um depende do outro. Para que um aluno consiga escrever, precisa de maturidade intelectual para compreender os sinais, mas também é importante a maturidade física para que ele consiga, dentre outras coisas, pegar no lápis de forma adequada. Dessa forma, a escola não deve preocupar-se apenas com a maturidade intelectual de seus alunos, pois para que esta se desenvolva, faz-se necessário o avanço das outras (Piletti, 1985).

Para que o ser humano tenha uma boa qualidade de vida, ele precisa entre outros aspectos, amadurecer-se socialmente. Percebe-se então, a importância do desenvolvimento das relações interpessoais. Leite (1997) afirma ser necessário existir dentro da escola, um momento que propicie a discussão das relações. É papel das instituições de ensino contribuir para que seus alunos tenham um bom ajustamento com o mundo que os cerca, buscando que seus escolares alcancem uma relação indivíduo-meio favorável.

Outeiral (1997) complementa, relatando que a escola é o local onde, tanto a criança como o adolescente são dirigidos para o caminho da separação do seu grupo original (família), indo em direção à independência e individualização.

Sendo assim, explorar as relações interpessoais dentro da instituição de ensino, não visa apenas que os alunos tenham uma boa convivência com seus colegas em sala, com os professores e profissionais que estão presentes nesse contexto. É uma proposta que vai além, pois tem o objetivo de preparar esse indivíduo para quando sair da escola, apresentar habilidades ao fazer seus contatos, se estabelecer de forma satisfatória em suas atividades, sejam profissionais, familiares, ou qualquer outra que envolva sua vida (Leite, 1997).

Fierro (1996) fala que uma das experiências mais importantes para a formação da personalidade são as experiências interpessoais. Muitas das características de personalidade são mostradas em condutas interpessoais. Segundo o autor, determinados conjuntos dessas condutas interpessoais formam o caráter ou a personalidade moral, sendo essa formação de extrema relevância tanto para o indivíduo como para a sociedade.

A escola tem função de socialização porque reproduz o sistema social, ela simula uma pequena sociedade que permite aos seus alunos desenvolverem-se, almejando que, futuramente sejam dirigidos para o verdadeiro complexo de relações que é a sociedade como um todo. Atualmente, a instituição de ensino encontra-se no contexto de um mundo que vivencia grandes crises, tanto no

que se refere aos valores, como à ética. Sendo assim, a educação em um aspecto geral, tem encontrado dificuldades para inserir seus alunos na sociedade. Percebe-se uma grande dificuldade por parte das escolas em lançar uma proposta educacional que prepare o indivíduo para o futuro (Outeiral, 1997).

A partir dos obstáculos apresentados na escola ao trabalhar com as relações, Novaes (1984) indica uma possibilidade de atuação que seria a comunicação. A autora coloca que a linguagem é um instrumento de grande importância, pois ela permite que o indivíduo se firme e consolide-se perante o outro. Ao comunicar-se, o homem interage socialmente, expressa-se, comunica-se com o mundo ao seu redor. A fala possibilita o desenvolvimento e a atualização na relação com o outro, podendo ser uma grande aliada da escola, pois na medida em que o aluno se expressa por meio da linguagem, a sua atividade intelectual e conseqüentemente sua formação de ideais são desenvolvidas e aprimoradas. Ressalta-se que a falta de comunicação interfere negativamente num adequado andamento das interações sociais.

Kupfer (1997) fala em necrose do tecido social, que é a falta ou deficiência na circulação discursiva dentro das instituições escolares. Esse fato ocorre quando existem dentro das escolas apenas discursos cristalizados, ou seja, os sujeitos não falam, não podem manifestar-se trazendo algo novo. A não abertura de espaço para a articulação de novas falas faz com que a instituição inicie um processo de atrofia. A conseqüência disto, é que os alvos escolares propostos não são atingidos.

A mesma autora reforça que, quando existe um espaço dentro da instituição em que há circulação de discursos, as pessoas participam desse processo ativamente responsabilizando-se pelo que dizem. Isso implica em um ser que é ativo, que faz parte tanto das possíveis transformações que poderão ocorrer, quanto auxilia na criação de novos discursos.

*"O objetivo do trabalho do psicólogo na escola é o de abrir um espaço para a circulação de discursos, naquelas instituições em que a ausência dessa circulação estiver comprometendo a realização dos objetivos institucionais"* (Kupfer, 1997, p. 57). Este profissional além de abrir espaço para a fala, coloca-se também em posição de escuta ativa.

Ao falar da questão da comunicação, Mailhiot (1998) diz: *"Já se aceita como um dado derealidade que somente em um clima de grupo em que as comunicações são abertas e autênticas, as necessidades interpessoais podem encontrar satisfações adequadas"* (p. 70).

Continuando este assunto, Andrade (2001) denota a necessidade que o homem tem de comunicar-se com os outros, justamente porque ele é um ser de relações, um ser que interage a todo momento. *"Para confirmar-se como pessoa, o homem precisa estar em relação-com-o-outro, sendo que este outro o confirma ao responder-lhe"* (Andrada, 2005, p. 109).

Outeiral (2003) coloca que a fase da vida do ser humano em que a busca desse processo de conhecimento próprio e do outro mais se faz presente, é a adolescência. Revela ainda, que nesse momento da vida, o indivíduo começa a fazer reflexões, discutir idéias e fazer planos e projetos.

O autor ainda esclarece que esse pensamento mais elaborado que inicia seu processo na adolescência é denominado pensamento formal. No início, o adolescente propõe facilmente soluções para as várias dificuldades encontradas no mundo, sendo que, na maioria das vezes, essas resoluções são pouco efetivas na prática. Essa relação entremeada de fantasias que o adolescente faz entre o que pensa e sua práxis possibilita a ele o desenvolvimento da criatividade, sendo que quanto mais esta tem espaço para crescer, mais ela toma uma forma integradora e produtiva. Para que esta atividade criadora desenvolva-se, é necessário que tanto na escola como na família haja um ambiente propício e estimulador.

Traverso-Yépez e Pinheiro (citados por Minto, Pedro, Netto, Bugliani & Gorayeb, 2006) confirmam a importância da existência de um espaço apropriado que possibilite ao adolescente o desenvolvimento da auto-estima, criatividade e a capacidade de projetar-se no futuro.

De acordo com Piletti (1985), a adolescência é uma fase em que as escolhas têm grande importância, pois nesse momento muitas decisões que serão tomadas podem perdurar até o final da vida. O autor diz ainda, que a escola na maioria das vezes não auxilia o aluno na conscientização da responsabilidade de suas escolhas. Dessa forma, muitos estudantes não conseguem tomar suas próprias decisões, principalmente por falta de conhecimento próprio.

No que concerne ao desenvolvimento das relações interpessoais, Novaes (1984) informa que é necessária a presença do outro na vida do aluno, pois é a partir dessa relação com o próximo, que o indivíduo tem a oportunidade de se conhecer melhor. Leite (1997) ressalta a importância do autoconhecimento e conhecimento do outro para que o aluno desenvolva-se em suas interações.

O trabalho com o objetivo de promover o desenvolvimento dos alunos no âmbito das relações, envolvendo o conhecer a si e ao outro através da comunicação, pode ser realizado por meio de grupos. Burow e Scherpp (1985) relatam que o trabalho em grupo permite com que cada participante perceba que não é apenas ele que tem problemas, dificuldades, dúvidas, mas oferece a possibilidade deles verem que os outros podem passar por situações semelhantes, sendo que suas próprias limitações são aceitáveis. Torna possível ainda, a união do grupo, para juntos buscarem soluções, criando um ambiente de confiança e proporcionando aos indivíduos uma compreensão melhor do outro e de si mesmo.

A realização de encontros grupais é um elemento essencial para a formação de um espaço que estimule o expressar-se por meio da fala (Checchia & Souza, 2003).

A troca de experiências, a reflexão e a discussão de temas explorados nos trabalhos em grupo trazem relevantes influências na vida de seus participantes, de modo que podem repercutir no surgimento de atitudes novas por parte do indivíduo perante a vida (Silva citado por Minto et al., 2006).

De acordo com Minto e colaboradores (2006), as técnicas grupais possibilitam um aprendizado tanto pessoal quanto grupal, o que pode contribuir para aspectos como: o autoconhecimento, o exercício da escuta, o desenvolvimento da consciência crítica, dentre outros. Os autores colocam ainda, que essas técnicas devem ser flexíveis, principalmente quando o trabalho é realizado com adolescentes, elas devem estar de acordo com o contexto dos mesmos.

Segundo Ribeiro (1994, citado por Andrade, 2001):

O grupo se transforma num processo contínuo de cura, descobrindo, a cada momento, sua capacidade autorreguladora e equilibradora, seu movimento intrínseco para a totalidade, funcionando como matriz de mudança, em que cada um de seus membros colhe, na atmosfera grupal, força para soluções de seus conflitos, compreensão do mistério do outro e garantia de que ninguém está só neste universo (p. 115).

O trabalho em grupo procura possibilitar a cada um de seus membros uma relação de troca mútua entre eles. Para que um grupo aconteça é necessário que haja comunicação, interação e objetivos comuns que estabeleçam a direção das ações. A atuação do psicólogo com o grupo é permeada por técnicas e procedimentos que têm como objetivo aflorar os fenômenos grupais que estão sendo experienciados pelo grupo em que são aplicados (Idáñez, 2004).

A partir de todas as colocações apresentadas acima, percebe-se a relevância de um trabalho realizado na escola que proporcione aos seus alunos um espaço aberto para a fala. Devido à importância dessa abertura da comunicação no contexto escolar mostrou-se necessária a investigação desse assunto, o que resultou o respectivo estudo. Tendo o mesmo como objetivo estimular os alunos a caminharem em busca do desenvolvimento intra e interpessoal, por meio de reflexões, momentos de fala e escuta em um trabalho realizado em grupo.

## **Método**

### *Participantes*

Participaram deste estudo alunos de faixa etária entre 16 e 18 anos, estudantes do 2º ano do Ensino Médio. Neste trabalho serão colocadas as falas de alguns dos alunos que estiveram presentes nos encontros a fim de melhor apresentar o desenvolvimento da proposta em questão.

### *Materiais*

Foram utilizados papel A4, lápis de cor, cola, tesoura, caneta, lápis, cartolina, barbante, canetinhas, fita crepe, quebra-cabeça, computador, som, quadro, giz, papel cartão, balão, barbante, revistas, questionários (em anexo).

### *Procedimento*

Em um primeiro momento, a professora-supervisora junto à supervisora de campo e às estagiárias de psicologia (faziam parte do grupo seis estagiárias) estabeleceram a forma de trabalho a ser realizada com os alunos. Decidiu-se que as estagiárias trabalhariam em duplas e que as mesmas atuariam nas salas de aula com as turmas do Ensino Médio. É importante ressaltar que cada dupla ficou responsável por quatro turmas, sendo duas de uma mesma série e duas de outra. Contudo, o estudo apresentado neste baseou-se no trabalho desenvolvido por apenas uma das duplas, a que ficou responsável pelas turmas de 2º ano do Ensino Médio.

As atividades eram realizadas semanalmente, em um período de 45min na sala de aula da respectiva turma (alguns encontros aconteciam fora da sala: pátio ou quadra de esportes).

Todos os encontros eram planejados antecipadamente e a cada trabalho que as estagiárias realizavam com os alunos, elaboravam um relatório contendo informações a respeito das atividades efetuadas neles. Utilizaram-se dinâmicas que abarcavam temas específicos, sendo essas exploradas por meio de diversas metodologias, seja em forma de desenhos, discussões, músicas, redações, entre outras.

Esse trabalho foi realizado durante o período de um ano letivo. No final de cada semestre foi aplicado aos alunos um questionário (em anexo) de avaliação do trabalho que havia sido realizado com eles. Realizou-se 13 encontros no 1º semestre e 12 encontros no 2º semestre.

No primeiro semestre, o tema explorado junto ao grupo foi autoconhecimento. Em um outro momento, no segundo semestre, trabalhou-se os assuntos: grupo e projetos de vida.

No primeiro encontro, as estagiárias de psicologia foram apresentadas pela coordenadora do Ensino Médio aos alunos. Elas identificaram-se falando em qual universidade estudavam, que curso e período cursavam e falaram brevemente a respeito do trabalho que realizariam com eles. Passou-se aos alunos a informação de que não seria obrigatória a participação nos encontros, mas quem se propusesse a fazer parte deles, seria necessário o compromisso com o grupo. Após esse momento, por meio de uma dinâmica, elas conheceram os nomes dos alunos.

No encontro seguinte, construiu-se junto aos estudantes as regras que integrariam as normas de boa convivência entre os participantes do grupo. Discutiram-se pontos

como: sigilo, respeito, participação, entre outros. Na semana posterior, as estagiárias levaram o contrato que havia sido elaborado anteriormente, para ser assinado pelos alunos, umaviaficou comeles eoutracom as estagiárias. Nessa folha havia todas as regras de convivência que nor-teariam o grupo durante todo o ano.

Informou-se aos alunos que sempre quando houvesse a necessidade de relembrar o que havia sido acordado no contrato, as estagiárias reforçariam as regras do grupo, pelo fato delas serem de extrema importância para o bom andamento dos encontros.

Em função do grande número de atividades e ao espaço limitado neste trabalho serão apresentados, logo abaixo, apenas três encontros representando cada tema abordado. Faz-se necessário ressaltar que a passagem de um tema para outro só ocorria quando o mesmo havia sido suficientemente explorado, ou seja, quando o grupo já havia feito diversas reflexões, quando houvesse a contribuição e trocas de experiências entre os participantes e os mesmos mostrassem desenvolvimento em relação a tal tema, sendo este crescimento observado por meio das falas dos alunos, trabalhos, como também no decorrer das atividades.

#### Atividades realizadas com os alunos durante os encontros:

##### Encontro: 6

##### Semestre: 1

**Tema:** Autoconhecimento

**Objetivo geral:** Reflexão sobre como os alunos percebem a si mesmos e como os outros os vêem.

**Técnica utilizada:** Como me vejo e como sou visto

**Procedimento:** Cada aluno recebe um pedaço de papel cartão em branco, no qual escreve o nome de um animal de sua escolha. Após esse momento, pede-se aos alunos que identifiquem três características que este animal tem em comum com eles. O próximo passo é colocar o papel nas costas para que, sucessivamente, os outros colegas escrevam características a respeito da pessoa. Terminada essa tarefa comenta-se com o grupo aquilo que foi surpresa, aquilo que já se esperava, quais foram as características que haviam colocado para o animal e que coincidiram com as que os outros colocaram e o que mais lhe chamou atenção em relação às características mencionadas.

##### Encontro: 4

##### Semestre: 2

**Tema:** Grupo

**Objetivo geral:** Trabalhar a identidade do grupo

**Técnica utilizada:** A cara do grupo

**Procedimento:** Disponibiliza-se uma cartolina para o grupo de forma que todos se posicionem em volta dela. São entregues aos participantes: lápis de cor, canetinhas, revistas, tesoura e cola. A partir de então, eles devem con-

feccionar um cartaz que tenha a "cara do grupo". Após a criação do cartaz, os alunos falam a respeito da participação na construção do mesmo, o que acharam do produto final, como é retratar o grupo em um cartaz.

##### Encontro: 1

##### Semestre: 2

**Tema:** Projetos de Vida

**Objetivo geral:** Discutir sonhos e perceber possibilidades e limitações

**Técnica utilizada:** Projetando-me no futuro

**Procedimento:** Solicita-se que os alunos fiquem sentados em círculo. Pede-se para que eles fechem os olhos e pensem na pessoa que são atualmente, nas atividades que realizam que gostam e as que não gostam. Depois são instruídos a imaginarem-se daqui a seis anos, como estarão, quais atividades realizarão, com quem estarão, etc. A seguir, pede-se que eles abram os olhos, fala-se a data do dia do encontro acrescida de seis anos, sendo que os participantes deverão contar aos colegas a maneira como imaginam estar suas vidas em tal data. Após a fala dos alunos, questiona-se como foi imaginar-se no futuro, o que mais lhe chamou atenção, o que devem fazer para alcançar suas metas, se realmente estão caminhando em direção à conquista de seus sonhos, entre outras reflexões.

**Observação:** As técnicas citadas acima foram retiradas do livro: *Aprendendo a ser e a conviver*.

#### resultados e discussão

Leite (1997) afirma ser necessário existir dentro da escola, um momento que propicie a discussão das relações. Seja qual for a carreira que cada aluno seguirá, uma coisa é certa, ele precisará se relacionar, e caso ele não tenha essa habilidade, provavelmente enfrentará grandes dificuldades mesmo que seja um excelente profissional. Esse é um dos grandes motivos que validam a importância da abertura do espaço para a fala dos estudantes na escola. A comunicação está interligada com a relação, e essa implica em desenvolvimento interpessoal.

O trabalho realizado comprovou a importância da abertura, no contexto escolar, de um espaço para a fala, a escuta e concomitantemente o conhecer a si mesmo e o outro. A relevância deste estudo foi confirmada pela fala dos próprios alunos ao serem questionados a respeito do que achavam desse momento em que eles puderam expressar-se: "É um momento único de expressão que eu achei... (S.)", "Eu achei muito bom esse momento para poder se expressar, principalmente para ouvir o que as demais pessoas pensam sobre determinados assuntos e para perceber que compartilhamos opiniões (V.)", "Esse momento é interessante e importante, pois a escola sem a voz do aluno não é escola... (F.)".

No que diz respeito à comunicação, Novaes (1984) fala que a linguagem é um instrumento de grande importân-

cia, pois ela permite que o indivíduo se firme e consolide-se perante o outro. Ao comunicar-se o homem interage socialmente, expressa-se, comunica-se com o mundo ao seu redor. A fala possibilita o desenvolvimento e a atualização na relação com o outro.

O que a autora diz é reafirmado pela fala de V. ao dizer sobre o encontro que mais gostou: "De todos os encontros acho que o que mais me marcou foi quando nós realizamos uma atividade onde deveríamos escrever qualidades que nós achávamos que tínhamos e deixar depois nossos colegas escreverem qualidades sobre nós mesmos... para mim foi muito bom perceber que para quem 'me vê de fora' eu não sou uma pessoa tão ruim." Percebe-se nessa situação, a importância que foi para V. poder saber o que os outros pensavam a respeito dele, tanto é, que esse foi o encontro que mais lhe agradou.

S. concordou com V. em relação ao encontro que mais gostou e disse: "O que mais me marcou foi o encontro de escrever nas costas do amigo o que achamos dele. Me marcou porque eu fiquei sabendo o que eles achavam de mim".

Burow e Scherpp (1985) relatam que o trabalho em grupo permite que cada participante perceba que não é apenas ele que tem problemas, dificuldades, dúvidas, mas oferece a possibilidade deles verem que os outros podem passar por situações semelhantes, sendo que suas próprias limitações são aceitáveis. Torna possível ainda, a união do grupo, para juntos buscarem soluções, criando um ambiente que gera confiança e proporciona aos indivíduos uma compreensão melhor do outro e de si mesmo.

Essa relevância do trabalho em grupo pode ser vista nas seguintes falas: "Esse trabalho me mostrou coisas sobre meus colegas que eu não havia conhecido antes e me ajudou a melhorar ainda mais meu relacionamento com as pessoas participantes do grupo (V.)", "O grupo ajuda a nos conhecer melhor (S.)", "... o grupo pode mostrar como o trabalho em equipe vale a pena (F.)".

A troca de experiências, a reflexão e discussão de temas explorados nos trabalhos em grupo trazem relevantes influências na vida de seus participantes, de modo que podem repercutir no surgimento de atitudes novas por parte do indivíduo perante a vida (Silva citado por Minto et al., 2006).

Algumas mudanças ficaram visíveis para os alunos, como E Relatou: "Este trabalho representou uma mudança em minha vida, pois deixei de ser tímido, agora sou mais disposto... A contribuição dos encontros foi a coragem de falar, esses encontros estão acabando aos poucos com a minha timidez, fazendo de mim uma pessoa com mais coragem". "Aprendi a respeitar mais a opinião de meus amigos. Agora ficou mais fácil entendê-los... Me ajudou a refletir do modo como eu encarava a vida (S.)", "Nos encontros eu aprendi a respeitar mais as pessoas, os desejos delas, acho que isso me tornou, talvez, uma pessoa melhor do que eu era (V.)".

Quando Piletti (1985) afirma que a escola não deve preocupar-se apenas com a maturidade intelectual, mas deve atentar-se também para outros aspectos principalmente o social, pôde-se perceber claramente a importância que teve para os alunos participar do grupo.

Esse momento de colocar-se perante o outro consolidou uma aproximação entre os participantes, instigando o conhecimento intra e interpessoal. Foi o que E disse ao falar a respeito de suas expectativas em relação ao grupo: "... ajudou a melhorar os meus relacionamentos com os amigos". V. ao falar sobre o que guardaria para sua vida desse grupo contou: "Vão ficar com certeza marcadas na minha vida as amizades que criei com as pessoas pertencentes a esse grupo, pois no decorrer do ano nos tornamos muito unidos".

Percebe-se a partir das falas apresentadas acima a riqueza encontrada na escola. Infelizmente, muitas vezes, esse tesouro fica bem escondido, guardado, deixado de lado, ninguém mexe com isso, pois nesse contexto o aprendizado remete-se apenas à matemática, português, etc. Desenvolvimento interpessoal também é aprendido, tem o seu valor e mostra-se extremamente necessário.

No decorrer desse ano, por meio do acompanhamento deste grupo percebeu-se o que Outeiral (1997) fala: a escola tem função de socialização porque reproduz o sistema social, ela simula uma pequena sociedade que permite aos seus alunos desenvolverem-se, almejando que, futuramente sejam dirigidos para o verdadeiro complexo de relações que é a sociedade como um todo. Se a escola tem função de socialização, ela não pode deixar isso passar em branco.

"É muito bom que exista esse momento com discussões de diversos assuntos, é sempre legal saber a opinião do próximo e com essas atividades eu penso que construímos até mesmo uma melhor relação uns com os outros (V.)". A todo momento, verifica-se a confirmação nas falas dos alunos no que diz respeito à importância de se comunicar, ter o outro que o ouça e estabelecer vínculo com as pessoas.

Os alunos que participaram do grupo encontram-se numa fase de grandes dúvidas e questionamentos que é a adolescência. Esse momento corresponde ao período em que o ser humano está vivendo uma fervorosa busca do conhecimento próprio, do outro e do mundo que o cerca. Ele precisa de um espaço em que possa falar de situações que o angustiam como também compartilhar aquelas que o fazem vibrar.

De acordo com Kupfer (1997), além de abrir espaço para a fala, o psicólogo coloca-se também em posição de escuta ativa. Dessa forma, o aluno tem o seu momento para falar e ao mesmo tempo tem alguém para ouvi-lo. Como disse A.: "É bom ter com quem conversar". Essa relação entre o falar e ter alguém para ouvir vai construindo e consolidando um ambiente de confiança que estimula uma relação verdadeira entre os integrantes do grupo.

Mailhiot (1998) diz: "Já se aceita como um dado de realidade que somente em um clima de grupo em que as comunicações são abertas e autênticas, as necessidades interpessoais podem encontrar satisfações adequadas" (p. 70).

A proposta de trabalhar desenvolvimento interpessoal na escola vai além, pois tem o objetivo de preparar esse indivíduo para quando sair da escola, apresentar habilidades ao fazer seus contatos, se estabelecer de forma satisfatória em suas atividades, sejam profissionais, familiares, ou qualquer outra que envolva sua vida (Leite, 1997).

Na adolescência, o indivíduo começa a fazer reflexões, discutir idéias e fazer planos e projetos (Outeiral, 2003). Nos encontros em que foi abordado o tema projetos de vida, os alunos compartilharam seus sonhos, planejamentos e preocupações tanto com o futuro mais próximo, que é o caso do vestibular, como com o futuro mais distante. Foi satisfatória essa partilha, pois em vários momentos alguns alunos ficaram surpresos ao ouvirem seus amigos falarem de sonhos que eles jamais imaginariam que o outro almejasse. Percebeu-se que foi um momento de grandes descobertas e incitou uma maior aproximação entre os alunos.

Traverso-Yépez e Pinheiro (citados por Minto et al., 2006) confirmam a importância da existência de um espaço apropriado que possibilite ao adolescente, o desenvolvimento da auto-estima, criatividade e a capacidade de projetar-se no futuro.

As dinâmicas que abordaram o tema projetos de vida suscitaram diversas reflexões. Alguns alunos não tinham noção do que queriam para o seu futuro, outros já haviam estabelecido metas a serem alcançadas. Foi colocado também em discussão o que estava sendo feito por parte dos alunos para conquistarem seus sonhos. Alguns alunos falaram que já estavam fazendo algo para atingir seus objetivos, outros não sabiam nem por qual caminho começar.

A adolescência é uma fase em que as escolhas têm grande importância, pois nesse momento muitas decisões que serão tomadas podem perdurar até o final da vida (Piletti, 1985).

Ao falar sobre futuro, pôde-se perceber por meio dos alunos, a necessidade de falar a respeito de seus planos, como também a angústia de não saber que decisões tomar. Outeiral (2003) coloca que a relação entremeada de fantasias que o adolescente faz entre o que pensa e sua práxis possibilita ao mesmo desenvolver a criatividade, sendo que quanto mais essa tem espaço para crescer, mais ela toma uma forma integradora e produtiva. Esse autor confirma a relevância de se fazer a ligação entre o que se pensa e a prática, entre os sonhos e a concretização dos mesmos.

Em todos os temas explorados - autoconhecimento, grupo e projetos de vida - percebeu-se o surgimento de reflexões que levantaram questionamentos, dúvidas e

soluções. Pensar sobre como eles estavam consigo mesmos, com o outro e o que imaginavam a respeito do seu futuro abriu um espaço para a percepção de novas possibilidades e o estímulo para caminhar em busca de novas conquistas.

Dessa forma, esse trabalho mostrou-se produtivo, enriquecedor e alcançou o seu objetivo que era realizar na escola uma proposta em que os alunos vivenciassem de forma concreta uma das coisas mais importantes na vida do ser humano que é o desenvolvimento da relação consigo mesmo e com o outro.

Embora o presente trabalho tenha sido satisfatório, houve uma certa limitação por causa da pequena quantidade de alunos presentes no grupo, acredita-se que em um grupo maior as discussões seriam ainda mais ricas, como também seriam maiores as contribuições compartilhadas entre os alunos, conforme a própria fala de F.: "Eu só acho que devia ter mais alunos participando, porque quem não vem a esses encontros não sabe o que está perdendo".

Uma possível e interessante proposta de pesquisa instigada a partir desse trabalho seria o estudo da relação entre desenvolvimento intra e interpessoal do aluno e o seu processo de ensino-aprendizagem, pois possibilitaria perceber a importância ou não dessa metodologia de trabalho para a escola, para o aluno como também para o psicólogo escolar.

## referências bibliográficas

- Andrada, E. G. C. (2005). Novos paradigmas na prática do psicólogo escolar. *Psicologia, Reflexão e Crítica*, 18, pp. 196-199.
- Andrade, C. C. (2001). O poder criador do inter-humano no grupo terapêutico. *Revista do VII Encontro Goiano da Abordagem Gestáltica*, 7, pp. 109-116.
- Burow, O-A. & Scherpp, K. (1985). *Gestaltpedagogia: um caminho para a escola e a educação*. São Paulo: Summus.
- Checchia, A. K. A & Souza, M. P. R. (2003). Queixa escolar e atuação profissional: apontamentos para a formação de psicólogos. Em M. A. M. Antunes e M. E. M. Meira (Orgs.), *Psicologia escolar: teorias críticas* (pp.105-137). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Fierro, A. (1996). Personalidade e aprendizagem no contexto escolar. Em C. Coll, J. Palácios e A. Marchesi (Orgs.), *Desenvolvimento psicológico e educação: psicologia da educação* (pp.154-160). Porto Alegre: Artes Médicas Sul.
- Idáñez, M. J. A. (2004). *Como animar um grupo*. Petrópolis: Vozes.
- Kupfer, M. C. M. (1997). O que toca à psicologia escolar. Em A. M. Machado e M. P. R. Souza (Orgs.), *Psicologia escolar: em busca de novos rumos* (pp. 51-61). São Paulo: Casa do Psicólogo.

- Leite, D. M. (1997). Educação e relações interpessoais. Em M. H. S. Patto (Org.), *Introdução à psicologia escolar* (pp. 301-327). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Mailhiot, G. B. (1998). *Dinâmica e gênese dos grupos*. São Paulo: Livraria Duas Cidades.
- Meira, M. E. M. (2003). Construindo uma concepção crítica de psicologia escolar: contribuições da pedagogia histórico-crítica e da psicologia sócio-histórica. Em M. E. M. Meira e M. A. M. Antunes (Orgs.), *Psicologia escolar: teorias e críticas* (pp. 13-77). São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Minto, E. C., Pedro, C. P., Netto, J. R. C., Bugliani, M. A. R. B. & Gorayeb, R. (2006). *Ensino de habilidades de vida na escola: uma experiência com adolescentes*. Acesso em 11/10/2007, do website <http://www.scielo.br/pdf/pe/v11n3/v11n3a11.pdf>.
- Novaes, M. H. (1984). *Psicologia escolar*. Petrópolis: Vozes.
- Outeiral, J. O. (1997). O trabalho com grupos na escola. Em L. C. Ozório e D. E. Zimerman (Orgs.), *Como trabalhamos com grupos* (pp. 359-372). São Paulo: Artmed.
- Outeiral, J. (2003). *Adolescer - estudos revisados sobre adolescência*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Serrão, M. & Baleeiro, M. C. (1999). *Aprendendo a sere a conviver*. São Paulo: Editora FTD
- Piletti, N. (1985). *Psicologia educacional*. São Paulo: Ática.
- Vasconcellos, M. L. C. (1984). Falando de nossos compromissos com as crianças. Em Y. G. Khouri (Org.), *Psicologia escolar* (pp. 41-44). São Paulo: EPU.

**Mariana Oliveira Veras** - Graduada em Psicologia pela Universidade Católica de Goiás. Psicopedagoga Clínica e Institucional pela Universidade Paulista.

**Email:** marianaveraspsi@gmail.com

**Gizele G. Parreira Elias** - Professora e Supervisora de Estágio do Centro de Estudos, Pesquisa e Práticas Psicológicas do Departamento de Psicologia da Universidade Católica de Goiás; Gestalt-Terapeuta pelo Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-Terapia de Goiás; Especialista em Educação Infantil pela Universidade Federal de Goiás; Mestre em Educação pela Universidade Católica de Goiás; Doutoranda em Educação pela Universidade Católica de Goiás.

**Email:** gizele.p@terra.com.br

Recebido em 07.09.08

Primeira Decisão Editorial em 10.12.08

Aceito em 09.02.09

# ForMaS de existiStir: a buSca de Sentido para a Vida

*Forms of Being: The Search for Life's Meaning*

*Formas de Existencia: La Búsqueda de Sentido en la Vida*

CLÁUDIA CARNEIRO

STELLA ABRITTA

**Resumo:** As autoras fazem uma reflexão sobre a busca de sentido para a vida a partir das criações e formas de existir com as quais o homem representa sua necessidade de garantir a sobrevivência e de transcender-se. Se, no início, o homem parecia resolver a questão da sobrevivência com aparatos mais simples, como comida, abrigo e prole, hoje, apesar de todos os recursos à sua disposição, enfrenta uma crise de valores na busca de propósitos que possa dar à vida e ao existir. A trajetória humana na construção desse sentido passa pela invenção da beleza, da arte, do sagrado, do sonho desperto. Recorrendo a fatos da antropologia e a criações na literatura e arte, as autoras abordam sobre a contemporaneidade, o vazio existencial e as formas de expressão humana para re-significar a existência.

**Palavras-chave:** Sentido da Vida; Humanismo; Gestalt-terapia; Psicoterapia; Vazio Existencial.

**Abstract:** The authors reflect about the search for life's meaning based upon the creations and forms of being, with which man represents his need to guarantee survival and transcendence. If, in the beginning, man seemed to deal with the question of survival with simpler instruments, such as food, shelter and brood, today, despite having all the resources at his disposal, he comes up against a crisis of values in his pursuit for meanings which with he could provide to life and existence. The human journey in the construction of this meaning goes through the invention of beauty, art, that which is sacred and daydreaming. Calling upon anthropological facts and creations in literature and art, the authors discuss about contemporaneity, existential void and the human expression forms to resignify existence.

**keywords:** Life Meaning; Humanism; Gestalt-therapy; Psychotherapy; Existential Void.

**Resumen:** Las autoras reflexionan sobre la búsqueda de sentido en la vida y como el hombre a partir de sus creaciones y formas de existencia garantiza su supervivencia y su transcendencia. Si en el inicio, el hombre parecía resolver la cuestión de la supervivencia con aparatos más simples, como comida, abrigo y prole, hoy, a pesar de todos los recursos a su disposición, enfrenta una crisis de valores en la búsqueda de intentos que pueda darle a la vida y a la existencia. La trayectoria humana en la construcción de ese sentido pasa por el invento de la belleza, del arte, de lo sagrado, del sueño despierto. Recorriendo los acontecimientos de la antropología y las creaciones en la literatura y el arte, las autoras abordan sobre la contemporaneidad, el vacío existencial y las formas de expresión humana para resignificar la existencia.

**Palabras-clave:** Sentido de la Vida; Humanismo; Terapia-gestalt; Psicoterapia; Vacío Existencial.

Ao longo da existência, o homem buscou construir sentido para sua razão de ser e de estar no mundo. Desde aluta pela sobrevivência, a ocupação do território e a formação das sociedades primitivas, ele aos poucos foi tomando consciência de sua singularidade e condição diferenciada das outras espécies e, cada vez mais, desenvolvendo meios para afirmar sua presença no mundo e dar sentido a ela.

A filosofia, a arte, a literatura, as tradições e os rituais expressaram, na história da humanidade, o sentido da vida e a participação do homem no mundo. Com estas manifestações, buscou externar suas indagações e necessidades mais básicas a respeito da existência, na tentativa de compreendê-las. Construiu valores e sustentou tradições, geração após geração, para transmiti-los. Tais valores podem ser entendidos como acepções universais.

Todas essas criações e formas de existir representam, em última instância, a necessidade do homem de garantir a sobrevivência. Em seu livro *Um Sentido para a Vida*, o psiquiatra Viktor Frankl (1989) e fundador da logoterapia, que ele definiu como a *terapia através do sentido*, afirma que a sobrevivência do ser depende da capacidade de orientar a própria vida em direção a um "para que coisa" ou um "para quem", ou seja, a capacidade do ser de transcender-se.

Se, no seu início, o homem parecia resolver a questão da sobrevivência com aparatos mais simples - comida, abrigo, prole - hoje, apesar de todos os recursos à sua disposição, sua condição de permanência na Terra parece uma tarefa cada vez mais penosa. A crise de valores por que passamos na atualidade nos remete a uma questão primordial: Que sentido tem a vida? Que propósito podemos dar à vida e ao existir, depois do genocídio pa-



trocinado pelo nazismo, depois da bomba atômica e da ameaça de um botão vermelho, com o qual apenas um clique seria o suficiente para o extermínio da humanidade, e da sorte de milhões de crianças que no século XXI ainda morrem de fome?

A tecnologia trouxe o paradoxo da sobrevivência e da autodestruição do ser humano. Tudo está pronto, a ponto de ser consumido e não mais exige do homem a construção de um sentido para tal: a poesia deu lugar ao mundo virtual, a sensualidade é objeto de marketing, a privacidade sucumbiu à sedução das comunidades on-line. O corpo está exposto e a intimidade devassada. Os jovens buscam nas drogas alguma compensação para a falta de uma razão de ser e de existir.

Mas o homem mantém sua perplexidade e inquietação na busca de um sentido para a vida. Cabe-nos indagar se isso é alcançável ou não, e, ainda, como fazê-lo.

### A trajetória humana na busca de Sentido para a Vida

Uma rápida passagem por alguns fatos antropológicos pode dar-nos maior dimensão de como nossos ancestrais já buscavam na natureza e na própria psique um contexto que justificasse suas vidas. Pouco a pouco, o homem inventou a beleza, a arte, o sagrado, o sonho desperto. Como afirmou Jean Clottes no livro *A mais bela história do Homem* (Langaney, Clottes, Guilaine & Simonnet, 2002), a arte existe desde que o homem transformou a realidade por meio da imagem mental que dela fez. Clottes ressaltou que quanto mais nos interrogamos sobre o nascimento do senso artístico, mais descobrimos que este é bem antigo. Segundo o francês, especialista em arte rupestre, os vestígios de ações "não utilitárias" remontam a um passado de até 300.000 anos.

O mesmo desejo ancestral de significar a vida levou o homem das grutas a cultivar a morte e dar testemunho de seu próprio mistério. Movido por esse desejo, gravava na pedra corpos de animais, criava esculturas e outros objetos de arte e começava a desenvolver uma linguagem única que o diferenciou para sempre do macaco. Sabe-se que há 100.000 anos pessoas enterravam seus mortos na Palestina com ritos funerários, em cujos túmulos foram encontrados pólenes de flores e oferendas de chifres de veado (Langaney et al., 2002). Um achado arqueológico da tentativa de re-significar a experiência emocional vivida com a perda e a separação!

Os rituais eram usados por nossos antepassados para dar sentido às coisas e situações que não podiam ser realizadas e experimentadas concretamente. O homem sempre se ocupou de rituais e tradições para simbolizar seus valores, crenças, pensamentos e desejos - valores que foram em parte perdidos e esvaziados ao longo do tempo.

Wolfgang Lind (2004), professor de psicologia da Universidade de Lisboa, propõe que os rituais conce-

dem-nos um tempo e um espaço protegido para refletir sobre os eventos da transformação, e envolve-nos com a sua curiosa mistura de componentes familiares e desconhecidos. Escreve o autor: "*Os rituais ligam-nos ao passado, definem a nossa vida presente e apontam caminhos para o futuro, quando passamos de cerimônia em cerimônia, quando evocamos tradições de nossos antepassados e quando herdamos objetos e símbolos de nossos ascendentes*" (p. 3).

A imagem transmitida por Lind é a de que os rituais constituem "*as lentes pelas quais podemos ver e viver*" as nossas ligações emocionais com o mundo. Ele atribui aos rituais a característica de nos dar o "*espaço necessário para explorar o significado das nossas vidas e para reconstruir as nossas relações intra e extra-familiares*" (2004, p. 2).

De fato, o que Frankl (1989) em seu livro *Um sentido para a vida* nos chama a atenção é que o desejo de sentido é um "valor de sobrevivência". Ele conta que aprendeu esta lição nos três anos passados no campo de concentração de Auschwitz e Dachau:

As coisas mais idôneas para a sobrevivência nos campos de concentração eram as orientadas para o futuro - para uma tarefa ou para uma pessoa que, durante a espera, eram projetadas no futuro e para um sentido da vida que no futuro iriam realizar (p. 28).

Nesse relato de sua experiência pessoal, o autor ressalta ser bem verdade que a única coisa que poderia sustentar um homem numa situação de adversidade extrema como aquela vivida em Auschwitz e Dachau era "*a consciência de que a vida tem um sentido a ser realizado, mesmo que no futuro*" (1989, p. 28).

O fato antropológico primordial, para Frankl, é que o homem deva estar sempre endereçado a algo diferente dele próprio, para um sentido a realizar, para outro ser humano a encontrar, para uma causa à qual se entregar, para uma pessoa a quem amar (1989, p. 28).

### O Sentido da Vida expresso na Literatura e na arte

A obra literária é um sistema aberto, portanto inacabado. Envolve o leitor em seu conteúdo, propício para ser interpretado e reinventado. Como não lidam com um sistema fechado, os poetas criam representações e oferecem sua obra para que seja interpretada por cada leitor que entre em contato com ela, à sua própria maneira. O poeta é capaz de tocar o interior de quem o lê e, por sua vez, o leitor se sente tocado pelo interior do poeta.

A necessidade de construir sentidos - já que não os tem prontos - por meio do exercício do imaginário é muito bem retratada na obra do poeta Castro Alves. Ele dispõe de uma capacidade de representar estados emocionais e envolver o leitor em cada frase de suas poesias.

Enquanto descrevia as cenas de seu imaginário, sua sensibilidade permitia prever as sensações que sua poesia produziria no leitor.

Com sutileza, Castro Alves conseguia transmitir ao leitor a sensualidade imaginada por ele nas cenas que criava nos seus versos, tal como o fez nas palavras a *moça que se despia tirando os sapatos*. A mulher sensual que descreveu é uma figura que não está exposta, banalizada, nem disponível para ele.

A vida necessitava ser descoberta; os cenários precisavam ser construídos; o amor precisava ser desejado e conquistado. Nos costumes da sociedade do século XIX, o simples fato de uma mulher tirar o sapato era uma imagem impregnada de sensualidade, que o poeta muito bem conseguia descrever e representar em sua poesia.

A arte é veículo que o homem utiliza também para expurgar suas emoções. Tem função catártica. Um clássico exemplo de seu uso como purgação das emoções encontra-se na secular obra literária de Leon Tolstói, *Guerra e Paz*. Tolstói revela, no decorrer de sua obra, como primeiramente o artista precisa ter um sentimento, vivenciá-lo na sua profundidade, para posteriormente expressá-lo na arte.

Tolstói serviu no Exército durante as guerras do Cáucaso e a Guerra da Criméia. Participou de operações militares, viu e sentiu o soldado russo e pôde ser o grande pintor de uma das cenas capitais da história de sua pátria. Produziu então uma obra-prima destinada a expressar seus sentimentos e, como poucos conseguiram fazê-lo, dar vida aos personagens assim como vemos pessoas na vida real.

Em *Guerra e Paz*, escrito entre 1864 e 1869, Tolstói conseguiu passar a sensação da Rússia ameaçada de 1812, mesmo tendo nascido em 1828, e, atestam os críticos, o fez melhor do que qualquer historiador. Afirma-se que ninguém ainda conseguiu superar as suas descrições de batalha. Dessa forma, o escritor evoca no leitor os mesmos sentimentos que vivenciou intensamente (Seymour-Smith, 2002).

Uma pintura de cenas da guerra em forma de prosa; versos de um bombardeio militar, pintados em tela. O sentido de fortes experiências vividas perpassa destamaneira a obra de Tolstói e chega à arte de Picasso. De personalidade artística predominante no século XX, Pablo Picasso (1881-1973) foi um dos mais criativos gênios de todos os tempos. A pintura era uma de suas obsessões. Sua personalidade inquieta traduzia a necessidade de fazer coisas. Gostava de experiências intensas e conheceu grandes extremos: amor e ódio, pobreza e riqueza, bajulação e desprezo, sentimentos expressos em suas obras (Cumming, 1998).

Movido pela emoção, ao saber do ataque à cidade de Guernica, bombardeada pelos nazistas para efeito de experiência militar, em 1937, Picasso pintou a tela *Guernica*, com o propósito de denunciar as mortes que destruíam a Espanha na Guerra Civil (1936-1939) e delatar a desumanidade do homem (Cumming, 1996).

Com intensidade semelhante, o mestre do impressio-

nismo francês Vincent Van Gogh (1853-1890) expressava na arte suas lutas emocionais e seus sentimentos, por meio das rápidas e espessas pinceladas, no desespero de captar suas percepções e emoções mais imediatas.

Van Gogh era um homem sensível, inteligente e apaixonado, porém sua existência foi seguida de rejeições. Vivenciou nos últimos anos de vida um longo período de angústia e depressão, retratadas vivamente na sua arte e encerradas com o suicídio.

Voltemos à poesia para falar de sentido recorrendo a uma realidade mais familiar. Cheguemos à nossa época, a nossa gente, à brasilidade atual através dos versos de Vinícius de Moraes, o poeta que denunciou em seus poemas a paixão, dor e alegria vividas por ele frente à expectativa de todo novo amor.

Os versos de Vinícius denotam a sensibilidade de alguém que perseguiu em sua vida o objeto ideal; em cada experiência amorosa quis o encontro que não fosse imortal, posto que o amor é chama; mas eterno, enquanto possível de existir.

O poeta nos ensina que a vida só tem sentido para quem se deu. Ou seja, a experiência perpassa o ser e, por aí, dá qualidade à existência. Conhecer é experimentar. Vinícius de Moraes traduziu os sentimentos cotidianos e os mais profundos com a propriedade de quem falava de sua própria experiência, que revela no poema *Como dizia o poeta*, escrito a quatro mãos com Toquinho em 1970:

Quem já passou por essa vida e não viveu  
Pode ser mais, mas sabe menos do que eu  
Porque a vida só se dá pra quem se deu  
Pra quem amou, pra quem chorou, pra quem sofreu, ai.  
Quem nunca curtiu uma paixão  
Nunca vai ter nada, não.  
(Moraes, 2005, p. 103)

## A contemporaneidade e o Vazio existencial

O poeta, em sua eterna busca pelo objeto ideal, sugere o encontro com o vazio. Falamos de um vazio que pode ser criativo, expansivo e transformador. Mas, o que vivemos na atualidade é a morte das ideologias, o domínio da tecnologia em detrimento do contato com o outro, a perda das tradições, o empobrecimento do ser e a supervalorização do ter, a neurose de massa.

Frankl (1989) define como uma neurose de massa o vazio existencial, que vem crescendo e se difundindo nos Estados capitalistas e tecnologicamente desenvolvidos, e não se limita a estes. É cada vez mais presente também em sociedades de ideal socialista e países do terceiro mundo.

O homem do século XXI busca na virtualidade um substituto para a relação afetiva consistente. Engana seu estado de solidão e sentimento de vazio existencial com os milagres oferecidos pela tecnologia, o celular, a internet, a relação virtual.

Num mundo tão acessível, o homem contemporâneo busca o prazer imediato, o qual é descartável. Com a exacerbação do prazer pelo prazer, a pessoa se esvazia e tira de si própria a oportunidade de experimentar, na sua essência, afeto por outras pessoas. Seu mundo interno se transforma num grande buraco, cheio de sentimento de irrealidade, de estranheza, de vazio existencial e de uma conseqüente *solidão desamparada* (Vieira, 2003).

Em artigo que leva esse nome, Vieira define a solidão desamparada como "*aquilo que me faz sentir não sozinho, mas abandonado, medroso, fóbico, vazio e prestes a ruir na dimensão da sobrevivência humana, psíquica*" (p. 2). Vieira propõe que por detrás da síndrome do pânico, tão conhecida dos atuais tempos de vazio existencial, paira uma depressão por solidão desamparada.

O autor e psicanalista cita um depoimento, não raro de ocorrer no *setting* terapêutico:

Não agüento mais, nada tem mais sentido, mesmo que do ponto de vista material eu não me queixe da vida. Tenho uma profissão, tenho amigos, tenho tudo que quero! Mas sinto-me vazio, com medo, inseguro, sem tesão, sem projetos, sem ninguém. Acho que nesta vida nunca gostei de ninguém... (Vieira, 2003, p. 3).

Esse desabafo, que tão bem se encaixa nas angústias vividas nos tempos atuais, exemplifica a melancolia de alguém sem vínculos verdadeiros, sem consistência íntima, mergulhado num vazio existencial e na falta de uma razão de ser. Esta pode ser entendida também como a falta de um endereçamento para o outro, para uma causa, uma pessoa, um sentido a realizar, como reiterou Frankl (1989).

O homem contemporâneo vive sem raízes. O desmoronamento das tradições, observado, sobretudo, nas gerações mais jovens, é o fenômeno que pode, para Frankl, explicar o tão atual vazio existencial.

O homem não pode mais ser considerado apenas como uma criatura cujo interesse fundamental é o de satisfazer as pulsões, de gratificar os instintos, ou então, dentro de certos limites, de reconciliar entre si o id, e ego e o superego, nem a presença humana pode ser entendida simplesmente como o resultado de condicionamentos ou de reflexos condicionados. Neste âmbito, ao contrário, o homem se revela como um ser em busca de um sentido. O esvaziamento dessa busca explica muitos males de nosso tempo (p. 11).

### Quando o caminho é ressignificar a própria existência

Estamos mais habituados a descobrir sentido na criação, como na arte e na poesia, ou na construção de vínculos afetivos. Mas não estamos acostumados a descobrir sentido no vazio. Assim como os sentidos são únicos, eles também são mutáveis. O que pode nos levar a descobrir algum propósito também em situações desfa-

voráveis, quando enfrentamos um destino que não pode ser mudado.

Ao falar de suas experiências pessoais no *front* de guerra contra os nazistas, o psicanalista inglês Wilfred R. Bion nos presenteia com a rica lição de *como tirar proveito de um mau negócio*<sup>1</sup>, o que seria dizer o mesmo que como fazer do limão uma limonada. Isto é ressignificar a experiência vivida. Talvez possamos assim descrever, em uma forma mais simplista, a proposta da teorista humanista.

Frankl remete-nos ao que chama de exemplo mais convincente do sentido verdadeiro do sofrimento - que só tem sentido quando quem sofre muda para melhor: o conto *A morte de Ivan Ilitch*, escrito por Leon Tolstói entre 1884 e 1886.

Ivan Ilitch pode ser comparado ao homem comum do nosso tempo, imediatista e pragmático, produto de uma sociedade informatizada, massacrada nos grandes centros urbanos. Sociedade que assiste aos problemas fundamentais da existência com indiferença em relação à dor, à verdade e à precariedade. Quando Ivan Ilitch se depara com a doença, a morte e o egoísmo dos outros, irrompem nele a angústia e o desespero. Ele paga o alto preço da falta de sentido, o poço sem fundo do sofrimento total.

Por três dias, o personagem de Tolstói gritou de dor no leito de morte, sem que nada o aliviasse. Quando seu filho entrou no quarto e viu o pai gritando, começou a chorar. "*Nesse instante precisamente, Ivan Ilitch sentiu-se cair, viu a luz no fundo do negro saco e foi-lhe revelado que, embora sua visão não fosse o que poderia ter sido, ainda podia ser retificada*" (Tolstói, 1997, p. 90). Olhando para o sofrimento da esposa e do filho, Ivan Ilitch conseguiu ver algo através das lágrimas. Despertou-lhe um sentimento profundo de pena pelo sofrimento deles. Entendeu que sua condição era um tormento para a família e lamentou o fato de que sua morte representaria sofrimento para outros, mas também lhes traria descanso e libertação.

De repente, sentiu muito vivamente que os motivos de seu tormento e opressão iam-se dissipando. Procurou o temor cotidiano da morte e não o encontrou. Não havia mais temor, porque não havia morte. "*Amorte já não existe!*", exclamou, antes de aspirar profundamente, interromper a respiração e morrer (p. 91).

Quando não temos mais condição de mudar uma situação, como no caso extremo de Ivan Ilitch, diante da morte, ainda podemos ser estimulados a mudar a nós mesmos. O confronto com a morte e a constatação de que havia desperdiçado sua vida mudaram Ivan Ilitch, levando-o a ressignificar sua existência, a crescer para além de si e a renascer maior do que antes, mesmo estando à beira da morte.

Nesse ponto de vista, o homem estará, para sempre em sua existência, na busca de um sentido para a vida.

Jorge Ponciano Ribeiro, autor de vários livros de Gestalt-terapia, traz-nos um belo exemplo dessa eterna

Do original inglês Making the best of a bad job, artigo publicado por Bion em 1979.

busca. Depois de algum tempo estando com um cliente, Ponciano ouviu dele a seguinte exclamação: "Doutor, estou aqui porque minha vida não tem sentido!" Com um olhar profundo, dirigido ao seu cliente, o terapeuta respondeu-lhe: "Não é que sua vida não tenha sentido. É que o sentido da sua vida é não ter sentido." (Palestra proferida no Curso de Psicologia do Centro de Ensino Superior de Brasília - Iesb, 20 de novembro de 2006).

Para nós, o sentido da vida está no viver. Estando vivos, recorreremos sempre a um sentido, mesmo que não nos seja clara nossa intencionalidade. O trecho a seguir, da obra de Paul Auster (2004), *A Invenção da Solidão*, nos permite uma aproximação, pela via poética, do conceito que buscamos desenvolver ao longo deste artigo.

Se a voz de uma mulher que conta histórias tem o poder de trazer crianças ao mundo, é também verdade que uma criança tem o poder de dar vida a histórias. Dizem que um homem ficaria louco se não pudesse sonhar à noite. Do mesmo modo, se não é permitido a uma criança entrar no imaginário, ela nunca se verá frente a frente com o real. A necessidade de histórias que a criança sente é tão fundamental quanto sua necessidade de comida, e se manifesta da mesma forma que a fome. Conte-me uma história, diz a criança. Conte-me uma história. Conte-me uma história, papai, por favor. O pai então se senta e conta uma história para o filho. Ou então se deita no escuro ao lado dele, e começa a falar, como se não houvesse mais nada no mundo senão sua voz, contando uma história no escuro para seu filho. Muitas vezes é um conto de fadas, ou uma história de aventuras. Porém, muitas vezes não passa de um simples salto para o imaginário (p. 172).

#### referências bibliográficas

- Auster, P. (2004). *A invenção da solidão*. São Paulo: Cia das Letras.
- Cumming, R. (1996). *Para entender a arte*. São Paulo: Editora Ática S.A.
- Cumming, R. (1998). *Para entender os grandes pintores*. São Paulo: Editora Ática S.A.
- Langaney, A., Clottes, J., Guilaine, J. & Simonnet, S. (2002). *A mais bela história do homem: de como a Terra se tornou humana*. Rio de Janeiro: Difel.
- Lind, W. (2004). A importância dos rituais familiares na construção da família. *Revista Cidade Solidária* [online], 11, 6-23. Acesso em 22 de outubro, de 2006, em [http://www.scml.pt/direscrita/media/revista/rev\\_11/rituais\\_familiares.pdf](http://www.scml.pt/direscrita/media/revista/rev_11/rituais_familiares.pdf).
- Frankl, E.V. (1989). *Um sentido para a vida: psicoterapia e humanismo*. Aparecida, SP: Editora Santuário.
- Moraes, V. (2005). Texto de José Castello. Em *Livro de Letras* (p. 103). São Paulo: Companhia das Letras.
- Seymour-Smith, M. (2002). *Os 100 livros que mais influenciaram a humanidade: a história do pensamento dos tempos*

*antigos à atualidade*. Rio de Janeiro: Difel.

Tolstoi, L. (1997). *Amorte de IvanIlitch*. (Trad. Carlos Lacerda). Rio de Janeiro: Lacerda Editora. (Original publicado em

Vieira, C. (2003). Solidão desamparada. *Boletim Informativo da Sociedade de Psicanálise de Brasília*, 9 (5), 2-3.

**Cláudia Aparecida Carneiro** - Acadêmica de Psicologia no Instituto de Educação Superior de Brasília (IESB) e membro do Instituto de Psicanálise Virgínia L. Bicudo, da Sociedade de Psicanálise de Brasília (SPB). Endereço para correspondência: SHIS QI09, Bloco EII, sala 309 (Lago Sul). CEP: 71625-009 - Brasília/DF.  
**Email:** claudiacarneiro@terra.com.br

**Stela Dalva Abritta** - Acadêmica de Psicologia no Instituto de Educação Superior de Brasília (IESB). Endereço para correspondência: SQN 305, Bloco H, apto 504 - Asa Norte. CEP: 70737-080 - Brasília/DF.  
**Email:** stelaabritta@uol.com.br

Recebido em 09.09.08

Primeira Decisão Editorial em 12.12.08

Aceito em 05.03.09

**DIÁLOGOS (IM)PERTINENTES. . . .**

## reFLexõeS Sobre o LuGar de uMa pSicoLoGia da reLiGião

*Reflections About the Role of a Psychology of Religion*

*Reflexiones Acerca del Lugar de una Psicología de la Religión*

JORGE PONCIANO RIBEIRO

**Resumo:** O presente trabalho estuda a Psicologia da Religião como um tema a ser compreendido a partir do conceito da totalidade. Discute a questão da natureza da religião, da psicologia e a relação entre ambos. Aborda os conflitos humanos a partir de sua conexão com a natureza e, sobretudo, com Deus. A fé ocupa lugar especial para estabelecer a relação entre a psicologia, a religião e a pessoa humana como um caminho possível de ajustamento criativo saudável. A natureza da alma e conflitos psicológicos colocam uma questão central: qual é a função do Psicólogo da Religião diante da angústia humana provocada pela culpa, pela perda do sentido de Deus na existência humana ou até que ponto a questão teórica da Psicologia da religião se contrapõe à prática clínica que demonstra visivelmente uma presença silenciosa do sagrado nos conflitos humanos, ignorada no exercício de nossa profissão.

**Palavras-chave:** Psicologia; Religião; Psicologia Clínica; Fenomenologia.

**Abstract:** The present work studies the Psychology of Religion as a theme to be understood from the concept of totality. It discusses the issue of the nature of religion, psychology and the relationship between both. It approaches the human conflicts from their connection with nature, and, above all, with God. As a possible path of a creative and healthy adjustment, faith fills a special position establishing the relationship between psychology, religion and the human person. The nature of the soul and the psychological struggles bring up a central issue: what is the role of the Religion Psychologist facing the human angst caused by guilt, by the loss of meaning of God in the human existence or up to what theoretical point does the Psychology of Religion oppose the clinical practice where the silent presence of the hallowed in human conflicts become apparent while being ignored at the exercise of our profession

**keywords:** Psychology; Religion; Clinical Psychology; Phenomenology.

**Resumen:** El presente trabajo estudia a la Psicología de la Religión, un tema para ser comprendido a partir del concepto de la totalidad. Discute la cuestión de la naturaleza de la religión, de la psicología y de la relación entre ambas. Aborda los conflictos humanos a partir de su conexión con la naturaleza, y sobre todo, con Dios. La fe ocupa un lugar especial para establecer la relación entre la psicología, la religión, la persona humana como un camino posible de ajuste creativo saludable. La naturaleza del alma y los conflictos psicológicos colocan una cuestión central: cuál es la función del Psicólogo de la Religión delante de la angustia humana provocada por la culpa, por la pérdida del sentido de Dios en la existencia humana o hasta qué punto la cuestión teórica de la Psicología de la Religión se contraponen a la práctica clínica que visiblemente demuestra una presencia silenciosa de lo sagrado en los conflictos humanos, ignorada en el ejercicio de nuestra profesión.

**Palabras-clave:** Psicología; Religión; Psicología Clínica; Fenomenología.

"A afirmação do humano não é objeto de análises objetivas, exatas, infalíveis, mas sim um projeto que envolve o risco supremo da própria situação humana da reflexão."  
"A fonte de seu pensamento é sua vida; sua existência é a manifestação concreta de suas convicções."  
*n<sup>r</sup> n<sub>v</sub> i cçõ<sub>e</sub> s. m*  
(Von Zuben, m Buber, 2003, p. 6-7)

### introdução

Escrever sobre Psicologia da Religião implica, inicialmente, em alguns desafios, tais como uma definição totalizadorado, ^ j . ^ do, , P sicol ia e, sobretu- do, do, que é o Pessoa-Mulher-Homem.

A pessoa humana - mulher-homem - sempre foi a esfinge que desafiou e continua a desafiar os teóricos do comportamento humano a encontrar uma definição que,

o

<"

—

í

^

g

OT

o

o

o

~

Q

de fato, contemple toda a complexidade do que significa vida humana, porque dificilmente teremos uma definição essencial-existencial do verdadeiro significado de ser Pessoa-Humana. Sistemas se sucedem na tentativa de definir o fenômeno humano, porque o que se vê, ao se "ver" uma pessoa, é, infinitamente, menos do que o que ela contém.

O homem está no Planeta há, aproximadamente, dois milhões de anos e o que vemos hoje é o resultado final de uma mágica evolução que, por isso mesmo, escapa a qualquer tentativa de se deixar descrever e, por isso ainda, de enquadrar Homem-Mulher em uma simples definição operacional. A ciência moderna caminha para uma "maquinização" de tudo o que é vivo, porque é na observação do vivo, da vida, que ela encontra seus maiores desafios. Diante do desconhecido, ela tenta pontuar uma dada realidade e, após fazê-lo, começa a brigar consigo mesma.

Assim, quanto mais observo o outro, mais fico na periferia de mim mesmo, mais sou remetido a um lugar original onde o dado é apenas um: qual a natureza do objeto contemplado. Estamos imersos em um quase impenetrável mistério, embora o mistério não exista para afastar as ciências de uma compreensão da realidade, ao contrário, o mistério é uma provocação, uma incitação a que nos abeiremos dele, exatamente para compreendermos que somos feitos para sermos o mais perfeito exemplar da incompetência humana no que nos diz respeito à compreensão de nós mesmos. Somos como o horizonte: quanto mais nos aproximamos dele, mais ele se afasta e nos incita a continuar.

As ciências, nas suas diversas especificidades, procuram definir seus objetos de estudos, mas parece que o que elas não entendem é que todo seu esforço em definir seus mais diferentes objetos, é, no fundo, a esperança de que, estudando melhor a existência de múltiplos objetos, terminem por chegar mais perto de um deles que é decifrar a essência de homem. Assim, entretanto, como não se consegue chegar perto do fogo sem se queimar, também não se consegue abeirar-se do Ser Humano, sem se deixar apaixonar por ele, quando visto de muito de perto, e este é o pavor da ciência, que, em se apaixonando pelo objeto de seu estudo, perca a neutralidade. Precisamos de distância, dizem, para poder vê-lo melhor. Toda e qualquer ciência, entretanto, diz respeito ao Homem, e é muito dele de que quase todas as ciências tratam, porque, nas séries evolutivas do universo, primeiro fomos matéria, depois vida, depois mente, depois pessoa, porque estes são os objetos da ciência e é porque é da mente dele que elas "nascem" e é para lá que elas tentam retornar.

### psicologia da religião: ou o profano encontra o Sagrado

Psicologia da Religião é uma pálida tentativa de compreender a Pessoa Humana a partir de dois referenciais:

a Psicologia e a Religião que, juntas, totalizam um dos mais profundos e misteriosos aspectos de estudos das Ciências Humanas e que desafiam as ciências exatas e empíricas a - não saindo de seu objeto do conhecimento - definir, sem denegrir, a essência mesma do homem (Galimberti, 2003).

Em tempo: o *Dicionário de Psicologia DORSCH* dedica 63 páginas ao verbete "Psicologia", apresentando e definindo 129 tipos de psicologia, dividida em três categorias: 1) Psicologia filosófico-metafísica; 2) Psicologia como ciência experimental autônoma (psicologia empírica); e, 3) Setores de ensino e pesquisa, divididos em "*aplicação cultural e aplicação prática*" (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 720).

Dentre esses 129 tipos de psicologia, se encontra o verbete "Psicologia da Religião", mas, curiosamente, o *Dicionário* não tem o verbete "Homem". Dedicou 63 páginas a definir "Psicologia" e nenhuma para definir "Homem", embora o homem seja o objeto central do estudo da psicologia. Isso nos mostra a que nível de atomização epistemológica a ciência chegou (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001).

Quanto mais se define uma coisa, menos se sabe o que ela é, pois a definição é a tentativa de enquadrar um determinado objeto, para que, em seguida, possam se operacionalizar os instrumentos de lidar com ele. O *Dicionário* (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001) optou, então, por não definir "homem", e, criando um verdadeiro paradoxo, disparou a definir psicologia. Soa como um discurso sobre o ser e o nada.

Diante da dificuldade em definir Psicologia, seja como a ciência que estuda e investiga processos e estados conscientes, ou como a ciência que estuda os problemas da imortalidade da alma, da liberdade da vontade, das relações corpo e alma, ou a ciência que estuda pensamentos, sentimentos e vontade ou a ciência da alma ou a ciência sem alma, como queria Lange, dando lugar assim ao estudo da psicofísica, parto para uma reflexão sobre a Psicologia da Religião, esperando poder fazer alguma ponte ou fazer do Homem a ponte que liga psicologia e religião.

A Psicologia da Religião coloca, fundamentalmente, *questões de Psicologia*, ao usar métodos experimentais, fenomenológicos e de natureza teológico-pastoral, e *questões de Religião*, como expressão da experiência religiosa, ao estudar as estruturas psíquicas da consciência religiosa na sua relação com a religião (e não com formas religiosas), ou quando se aprofunda nos modos de crer e no que crê, isto é, a questão da fé em Deus, conceitos de salvação, compreensão da relação mundo-Deus e sua expressão através do culto e de rituais.

### entrando em contato com uma totalidade possível

Quando falamos da natureza da experiência religiosa como expressão das estruturas psíquicas da consciência religiosa e sua relação com a fé ou com o depósito da fé -

isto é, com crenças, com conceitos de Deus, Criador-Pai, com salvação e, ao mesmo tempo com as questões clínicas da vivência religiosa como culpa, escrúpulo, medo ou reparação, estamos dizendo que estamos além das questões experimentais, das análises estatísticas ou descritivas -; estamos, sim, falando da necessidade de ver a pessoa como um todo ou ver a relação religiosa-psicológica como um todo, como existência global, envolvendo a pessoa e seu meio-religioso, o sentido da vida e a vida em ação, secundada pelo sentimento da fé.

Como medir sentimentos de culpa, de reparação, de medo (de Deus), sentimentos que atingem a totalidade da pessoa, em funcionamento, em níveis de sutileza tais que, às vezes, nem mesmo a mente humana consegue captar? A angústia que tais sentimentos provocam está, frequentemente ligada à chamada questão da "salvação da alma", cuja percepção passará despercebida ao psicoterapeuta desatento à questão da espiritualidade religiosa e que está procurando, nesta angústia humana, parâmetros de razões humanas para tais sentimentos.

Acresce ainda a questão de princípio, mas insolúvel, que atravessa, de maneira geral, toda a Psicologia, i. é., se a "alma" deve ser considerada de uma ordem a ser compreendida espiritualmente, ou se, no final de contas, é um produto da natureza ou, então, em que medida a alma resulta da integração de ambos (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 746).

Se aceita esta insolúvel "questão de princípio", não se estará discutindo mais se a alma existe ou não; ela existe, pura e simplesmente, e a questão de princípio passa a ser então: como explicá-la, enquadrá-la dentro de uma estrutura científica. Se aceita a questão de princípio, "não interessa" se a Psicologia é uma ciência com ou sem alma, ou seja, estamos afirmando: a alma existe enquanto tal e é criação divina, ou é produto da natureza, fruto da evolução, ou é uma mistura de Deus-e-natureza. Parece estarmos diante de um *argumentum ad hominem*, i.é., nas três hipóteses, estamos diante de um todo originário, real, a alma existe, a questão passando, portanto, do "que" é a alma para "como" é a alma.

De outro lado, estamos também diante de uma outra questão de princípio, no que concerne à Religião: não se pode negar que religião tem existido ao longo dos séculos e que a questão passa a ser quase a mesma: agora não estamos falando do que é a religião, mas de como ou qual é a natureza da religião, e de onde ela nasce.

A questão religiosa ou da religião, e a questão da alma estão intimamente relacionadas. Uma leva à outra naturalmente. Ora, se a história do mundo coincide com a história das religiões, e não existe religião sem o conceito de alma, os três temas passam, necessariamente, a ter a mesma credibilidade e sustentabilidade: mundo, alma e religião passam a ser intra-relacionados. Este é um dado original, primitivo, inegável, com uma consequência inegável: que o homem encontrou na religião consolo, su-

porte, respostas para seus conflitos emocionais. E é desta tríplice junção que brota, naturalmente, a questão psicoeco-religiosa que tem acompanhado o ser humano desde sempre (Roszak, 2001).

Retornamos, assim, à questão central da nossa reflexão: o que é Psicologia da Religião, cuja natureza permanece de difícil objetivação, dada a dificuldade de juntar três temas extremamente complexos: mundo, alma, religião?

Se olharmos a Psicologia da Religião do ponto de vista ateu, teremos de falar do dogmatismo "*das categorias especificamente teológicas, como a criação, redenção, pecado, graça, lei e evangelho e tratar de aspectos negativos da história das religiões como as cruzadas, queima de bruxas, intolerância*" (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 747), o que poderíamos chamar de "prostituição sagrada", mas que também não são características da religião, pois tal postura "*(...) se veste de uma roupagem grandiosa do ponto de vista científico, mas enganadora*" (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 747).

Se, pelo contrário, falamos de uma Psicologia da Religião que nasce de dentro da religião, neste caso, a Psicologia da Religião, "*não pode prescindir de admitir um agente constitutivo da psique, nem deixar de reconhecê-lo (apesar de todo cuidado nas palavras) como um princípio espiritual que age sobre a matéria do corpo*" (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, pp. 746-747).

"*Quereis saber o que é a alma? Olhai uma pessoa morta. O que lhe falta é o que chamamos de alma*", são palavras de Pe. Antonio Vieira. A questão central, portanto, da Psicologia é a vida, consciente e em movimento, e não a morte, embora seja a expectativa ou a certeza da morte que, muitas vezes, dá sentido ao agir humano. Não fora a certeza da morte, a vida teria uma outra configuração. É neste esperar silencioso da certeza da morte que se oculta a angústia humana e uma eterna busca de uma compreensibilidade de como ocorrem as coisas do outro lado da vida. Vida e morte são assim dois aspectos de uma mesma realidade. "Se queres viver bem", diz um ditado popular, "prepara-te para morrer".

Muitas vezes, o que a ciência faz é dividir para poder compreender, na presunção de que é mais exato falar da vida que da morte e explicar o inexplicável tanto da vida quanto da morte, e, ao fazer isso, perde o essencial, a totalidade desta única realidade, vida-morte, da qual nasce o sentido da existência humana. É a totalidade que dá sentido às coisas, é ela que toma conta das partes, que mostra a unicidade e singularidade das coisas, que "essencializa" o sentido do objeto. Dividir é matar o objeto na sua origem, pois vida e morte não são opostas, mas apenas duas energias diferentes, embora a certeza da morte revele a existência da alma e, conseqüentemente, a vida.

Entendo que Psicologia da Religião é o estudo da experiência vivida pela pessoa no que tange às questões da imortalidade, da liberdade de vontade, da relação corpo-alma, dos sentimentos, afetos e até sensações como ex-



pressão sinalizada de uma procura de compreensibilidade perante uma realidade maior, produzindo um sentimento de procura de respostas entre o aqui e o lá, entre a visão e a fé, entre a realidade humana e Deus. Quando olhamos uma pessoa, uma criança ou um velho, vemos a vida acontecendo do começo ao fim, e entendemos que a vida é "a natureza passional do homem, *queluta, ama, odeia, admira, conhece o espanto ingênuo e a reverência numinosa, que mostra capacidade de diálogo, de esperança e de transcendência*" (Jaspers, citado por Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, pp.746-747).

Jaspers nos dá, magistralmente, neste pensamento, o objeto tanto da psicologia quanto da religião: o sentir, o pensar e o fazer. "Ser religioso" passa a ser uma condição humana, no sentido de que o homem, mesmo negando sua relação com o divino, está imerso na negação, da qual ele não consegue sair, porque se nega a ir além do que seus olhos podem ver. A parte assume a responsabilidade pelo todo.

Esta postura tem a ver com uma dificuldade de re-ligar o amor, o ódio, a esperança, a um sentido de vida maior, mais profundo, mais "lá" do que "aqui", tem a ver com uma dificuldade de reler, de ressignificar o objeto dado, não sabendo passar do profano ao sagrado, na busca eterna de sair do vazio e encontrar sentido em si mesmo ou em Outro Maior. Isto é o nosso cotidiano, nosso eterno presente, é assim que somos, sem precisar de investigação, de descrição fenomenológica, sem ter que medir, é assim, até porque estas coisas não são medíveis, não são sujeitas de medida e aqui nasce a fascinação pela sua procura e seu distanciamento dos métodos inferenciais.

Sem esses fenômenos humanos, simplesmente, morreremos. Observar que esses fenômenos acontecem com e nos outros e, sobretudo, em nós, nos remete a uma das mais complexas questões da cientificidade humana, a universalidade das coisas: é que somos todos assim, e é essa simplicidade que torna a ciência possível, sem precisar de medidas. O que dá dignidade à ciência não é a medição, a universalidade ou a repetibilidade dos fatos, é a constatação - impossível de ser negada - de que somos todos muito mais iguais, mais parecidos do que diferentes e que todos esses fenômenos são instrumentos de re-ligação e de re-leitura do sentido do humano. Este é o campo específico da Psicologia da Religião.

A descoberta da "vivência originária", do "sagrado", como "categoria sui generis" pela ciência comparada das religiões que visa a compreensão (...) reconheceu no "mysterium tremendum et fascinans" a vivência decisiva da religião e, com isso estimulou sensivelmente o trabalho da Psicologia da Religião (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p.747).

O método fenomenológico supõe: ver, observar, descrever, sintetizar o objeto de nossa observação, à procura de sua essência, daquela totalidade que precede a chegada da consciência. Trata-se de, através de uma percepção clara da realidade, fazer uma caminhada através da

natureza do objeto observado. Não se supõe um comportamento ingênuo; trata-se de uma questão de sentido, de uma pretensão de verdade, de um encontro cuidadoso com a totalidade do objeto observado.

Não se trata, porém,

(...) de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o 'ponto fixo', o eixo central de toda a orientação futura (Eliade, 2002, pp.35-36).

Essa "vivência originária" está em você, no seu filho, no homem que passa ao seu lado. Olha uma multidão em uma praça: todos ali, sem exceção, estão amando, odiando, procurando, se espantando, ainda que não estejam conscientes disso, naquele momento. Estão vendo, observando, descrevendo, sintetizando seu sentir, seu pensar, seu fazer, seu falar à busca de uma compreensibilidade que os mantenha vivos. Estão lendo e re-lendo, ligando e re-ligando e, nesse movimento, olham para si, olham para o outro e não encontram a resposta ali, agora. Estão experienciando o *pro-fanum*, não entendem nada, sentem-se impotentes diante do único sentido que consola e permite viver, mas a compreensibilidade do vivido não chega; o que têm não serve, o de que precisam não está disponível, eis o *pro-fanum*. Estão fixados, não conseguem olhar para além de si mesmos e do seu próprio sentido. Não conseguem transcender, pois a transcendência é o lugar onde o sagrado mora.

Não se pode não saber por muito tempo. A dúvida espera pelo momento da certeza. A busca da inteligibilidade nos permite ter esperança, precisamos dar um mínimo de sentido ao que vemos, pois sem isto não nos organizamos, é o caos. Essa sensação é uma condição humana. Foi sempre assim, precisamos de razões para nos movimentar e viver. Essa é uma experiência primitiva. Não somos totalidade, somos parte de alguma coisa e é a procura disso que nos falta que nos impulsiona para a vida. O homem primitivo sentia essa realidade de uma maneira brutal, na pele, nele todo. Ele sabia muito pouco, mas tentava conhecer 100% este pouco que sabia (ele era naturalmente fenomenológico e, por isso, sobrevivia). Encontrar as razões das coisas ou de alguma coisa era para ele um caminho de segurança, uma promessa de lidar melhor com o futuro. Ele vivia uma perene cosmogonia. O mundo era re-lido a cada instante, e a cada re-leitura, ocorria uma nova criação da coisa através de um novo sentido. E aí, à busca de uma compreensibilidade que lhe permita agir, ele sacraliza o profano e tudo passa a fazer sentido; ele se acalma, intui e agradece. Esta no terreno do divino. Ele é a explicação originária. Ele, e não apenas Deus, é o próprio "mysterium tremendum et fascinans et vivum", Ele e Eu, Nós juntos. E assim foi desde os primórdios. Juntos, somos a gestalt cheia, plena, a configuração perfeita (Ribeiro, 2005, 2009).

O Homem-Mulher é maior do que "ele-ela", porque

além da estirpe humana; "ela-ele" é da estirpe divina e intuir isso é a vivência original. Esse é o mundo da Psicologia da Religião.

Rudolf Otto fala da experiência religiosa da vivência originária como uma experiência terrífica e irracional, onde se encontra o *sentimento de pavor* diante do sagrado, diante deste *mysterium tremendum*, diante destas *majestas* que exala uma superioridade esmagadora de poder, onde se encontra o *temor religioso* diante do *mysterium fascinans*, onde se expande a perfeita plenitude do ser (Otto, 2007).

Assim, o Psicólogo da Religião, ou seja, o estudioso da Psicologia da Religião não é aquele que apenas estuda, de fora, os efeitos emocionais da religião no comportamento das pessoas, mas é aquele que estuda o comportamento das pessoas e intui ou descobre nelas o mundo de realidades subjetivas, experienciadas e vividas como resultado de um tempo e de um espaço vividos, através dos quais ele penetra no mistério tremendo e fascinante que se esconde em cada pessoa e que, quando descoberto e vivido, produz nelas a verdadeira sensação de um poder pessoal sem limites.

Não sei se a ciência comparada das Religiões "descobriu" o fenômeno da "vivência originária" ou se simplesmente o explicitou, porque não se de(s)-cobre o que é evidente, simplesmente se explicita, se dá nome, se enquadra metodologicamente. Esta evidência não nasce da clareza de um argumento racional, mas da perpetuidade de um sentimento que aparece ao longo de toda a história da evolução espiritual do Planeta.

Isso é um paradoxo: sabemos pouquíssimo do universo e de nós mesmos; aliás, diante da infinitude das coisas, o mais adequado seria dizer que não sabemos nada, que não passamos de uma simples criatura, porque saber supõe percepção total da realidade ou do objeto percebido, o que é impossível. Estamos sempre lidando com partes e partes minúsculas, se pensamos na relação de inter e intradependência que as coisas têm, naturalmente, entre si. A presunção da verdade das ciências não passa de uma presunção de certezas, que logo se esvanecem diante de novos dados, modificando os primeiros.

"Compreensão" significa aqui "sintonizar" os fatos da história das religiões com a própria vida, tomar consciência deles através da representação do sentimento e do conceito, para aprender, assim, o que se "tem em mente". Ao mesmo tempo, se esclareceu a essência da fé, como sendo (...) ser tocado existencialmente por algo que "concerne e diz respeito incondicionalmente ao homem" (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p.747).

Na verdade, a essência da fé não diz respeito a "ser tocado existencialmente por algo que concerne e diz respeito incondicionalmente ao homem". A fé não diz respeito ao homem, mas a Deus. Apesar das aparências, não é a existência de Deus que está em causa, é a existência do homem, da qual não conseguimos captar a totalida-

de. Deus não é objeto de prova, mas de sensação. Não se prova a existência de Ele, ou se sente Deus ou não se sente, mas não é porque não se sente a presença de Ele que Ele tem que ser medido, pesado e contado, sob pena de não existir. Isto é um problema humano, não divino.

Religião como dissemos, tanto pode vir de religar como de reler, "no sentido de uma união pela fé que se forma na vivência do sagrado" (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p. 826). A esta altura esbarramos num dos conceitos mais complexos com que a Psicologia da Religião tem que lidar: a fé, pois sem a fé a religião perde sentido. Tanto o reler quanto o religar exigem um *substratum*, algo que provoca o homem a superar a obriedade da evidência com que ele se depara. A fé não é um ato espontâneo, é fruto de uma conquista, de um saber, embora não tenha hora marcada para acontecer. Também o ateísmo não é fruto da espontaneidade, é fruto de estudos, de confrontos entre a ciência e a fé. Também não se é ateu porque se quer, acontece, pois o querer ser ateu implica na crença de algo a ser negado, supõe dobrar-se sobre a natureza de um objeto que se quer negar. Quanto maior o paradoxo da incerteza tanto mais ele facilita o "descobrir" aquilo que se quer negar.

O homem faz-se a si próprio, e não consegue fazer-se completamente senão na medida em que se dessacraliza e des-sacraliza o mundo. O sagrado é o obstáculo por excelência diante de sua liberdade. O homem só se tornará ele próprio no momento em que estiver radicalmente desmitificado. Só será verdadeiramente livre no momento em que tiver matado o último Deus (...). Faça o que fizer, é um herdeiro. Não pode abolir definitivamente seu passado, porque ele próprio é o produto deste passado (Eliade, 2002, p. 210-211)

Quando dizemos que a "essência da fé" diz respeito a "ser tocado existencialmente" por algo que "concerne e diz respeito incondicionalmente ao homem", parece que estamos falando de uma universalidade de um sentimento: a crença em algo maior, superior -Deus enfim, que se tornou, histórica e incontentavelmente, a razão do surgir da religião, através da vivência do sagrado que está, inexoravelmente, ligado a um conteúdo e é determinado por ele: "Afé, portanto, implica uma radicalidade e totalidade de escolha que só pode ser compreendida como definitiva e irreversível embora seja cotidianamente ratificável" (Paixão Netto & Machado, 2001, p. 242).

Não temos como entrar neste campo, sem nos depararmos com a questão da liberdade da vontade que, de um lado quer aceitar, que crer e, de outro lado, se depara com as questões da escolha de olhos fechados. A fé é uma postura de radicalidade absoluta diante de uma totalidade a ser aceita. Ou se tem ou não se tem fé.

Por força desta globalidade, tudo aquilo que define e compõe a pessoa é necessário à fé para ela poder exprimir-se; isso implica ver nela a inteligência e a vontade, os sentimentos e os afetos, os desejos e as aspirações, como também as ações

concretas e os sinais postos em ação. Em uma palavra, a fé é forma da existência pessoal (Paixão Netto & Machado, 2001, p.292).

Na prática, vivemos como se não tivéssemos fé, nos escondemos dela, ela nos atrapalha, pois a consciência emocionada da fé torna obrigatório agir em consequência da fé. Somente um estado de total alienação nos permitirá não lidarmos com o próprio fato da existência, que não pode ser negada e a partir da qual tudo faz sentido, inclusive a fé.

No sentido da ciência das religiões, a fé é um projeto não racional de compreensão da existência que atinge o cerne pessoal do homem, que é capaz de conferir-lhe força interior contra as aparências externas, que produz ética e sustenta a questão sobre sua fundamentação (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p.392)

Nada mais radical do que a experiência da fé e se pensamos a fé como "vivência originária" e é disto que a "vivência originária" trata, queiramos ou não, estarmos amarrados, ligados à fé como uma forma de existência pessoal o que constitui o "mysterium tremendum et fascinans", pois quanto mais livres nos sentimos mais ligados estamos na sacralização do profano, pela experiência profunda da sensação de que é pela experiência de nossa humanidade (lutamos, amamos, odiamos, nos encontramos) que atingimos a transcendência que nos aproxima vivencialmente de uma fé explícita, da divindade, enfim.

Quando dizemos que a fé é a expressão máxima desta vivência originária, isto é, comum a todos os homens desde sempre, dizemos que a experiência religiosa se transforma em algo inexplicável, próprio e comum a todos os seres, constituindo um mistério tremendo e fascinante, porque a fé é "uma convicção subjetiva em que não se espera nem uma fundamentação, nem uma validade objetiva" (Dorsch, Hacker & Stapf, 2001, p.392).

A fé é uma convicção subjetiva, um saber intuitivo que nasce de uma profunda compreensão da impotência intelectual humana de captar a totalidade presente em todas as coisas, inclusive de se ver como uma dessas totalidades, das quais quanto mais nos abeiramos no intuito de conhecê-la mais nos reconhecemos ignorantes.

A Psicologia da Religião definida como "ciência da alma ou dos comportamentos humanos e seus significados" (Paixão Netto & Machado, 2001, p.626) não atinge a profundidade da experiência religiosa como algo imane e, ao mesmo tempo, transcendente.

Imane, porque universal. O ser humano vive esta experiência não como parte de uma experiência, mas como totalidade de uma vivência que, embora não chegue à consciência como algo claro e definido, é vivida como uma experiência "obrigatória" do ser humano. Transcendente, porque tem no seu bojo a possibilidade de se atualizar cada vez mais, atingindo níveis mais sofisticados de compreensão da relação pessoa-meio e porque não cabe nos conceitos comuns das ciências humanas e,

muito menos, nos das ciências experimentais e que, por isso, também transcendem toda possibilidade de quantificação conceitual.

Por mais que o homem tente explicar a perene necessidade humana de transcender à materialidade das coisas e sua relação com o espaço vivido e se refugiar no mundo da qualidade e numa relação saudável com o tempo vivido, pois a experiência religiosa é constituída muito pela experiência do tempo e do espaço vividos, esta nunca será vista ou contida como algo inteiro, claro, decifrável, uno, por causa de sua complexidade e porque varia de pessoa para pessoa.

No fundo é sempre o problema da salvação, individual e comunitária, absoluta no tempo e no espaço, que constitui o horizonte do fenômeno religioso, a partir do mito e do irracional, e que, a seu modo, permanece até em um mundo secularizado e demitizado e que reivindica a autonomia dos valores humanos. Na verdade, todas as tentativas de explicação do fenômeno religioso da fé não explicam o surgimento e a permanência da fé do homem em Deus, são respostas parciais e inadequadas, insatisfatórias (Paixão Netto & Machado, 2001, p.626).

Se o problema é, no fundo, uma questão de salvação e, se a maioria das pessoas passa a vida sem pensar nisto, temos aí o pano de fundo de um dos aspectos mais contraditórios da angústia humana, ou seja, acreditar ou não em Deus exige uma contrapartida. Não se acredita nele de graça. Estamos falando de uma ética da espiritualidade ou do comportamento humano religioso. Talvez não consigamos, de verdade, não acreditar em Deus, talvez estejamos num faz de conta, e não acreditar neste fazer de conta e agir como se acreditássemos, traz um profundo stress espiritual, o que, sem dúvida, pode acarretar uma dissonância religiosa de consequências incalculáveis.

Neste contexto, podemos perguntar por uma psicologia da religião clínica, isto é, uma psicologia que trata de problemas de ordem mental provocados pelo uso, experiência ou vivência da religião. Será suficiente apenas saber das relações históricas, lógicas ou acadêmicas da psicologia e da religião e deixar de lado as consequências que tal fato produz ou será função da psicologia, em quanto ciência que estuda "a alma" humana, se envolver com as questões práticas psicopatológicas produzidas pela relação psicologia-religião e, indo mais além, perguntar se tal campo é o campo da Psicologia Clínica ou se é o campo da Psicologia da Religião, que é diferente de psicologia religiosa.

O encontro entre Deus e o homem não se realiza em lugar ou tempo determinados, mas acontece aqui e agora, na presença; cada lugar é lugar, cada tempo é tempo (...). Não é pode falar dEle, mas com Ele. Ele não é um objeto de observação ou culto; Ele só pode ser encontrado na presença que, a cada vez, é única e insubstituível. Ele é um Tu atemporal, um Tu eterno (Von Zuben, 2003, p. 84)  
Atrás de nossa experiência única, pessoal de fé em

Deus, se ocultam os mais variados problemas humanos, como o sentimento de culpa, o sacrifício de reparação, a penitência, o medo, o escrúpulo, o perfeccionismo, fazendo da experiência religiosa um equilíbrio instável, um ajustamento criativo ao contrário, porque, não obstante estes sentimentos parecerem colocar apessoano caminho da transcendência, a incerteza da satisfação faz da imanência emocional um problema e uma solução. Problema pela dor da incerteza e uma solução, porque desperta no ser humano um sentimento de eterna procura e aí a imanência se transforma em transcendência, o profano se sacraliza. E, de novo, então, colocamos a questão: as situações acima descritas são objetos do cuidado da Psicologia Clínica ou do Profissional que se diz ligado à Psicologia da Religião, dado que estes processos emanam das relações entre a psicologia (mente, alma, consciência) e a religião (Deus, deuses, salvação, culpa).

Diante desse mistério tremendo e fascinante, o homem não tem outra saída, senão estar em permanente estado de busca, sempre, até porque ele tem o instinto da busca do completo e da verdade sempre em funcionamento, não obstante a idéia tomista da predisposição humana à religião e à afirmação de que o caminho natural da razão é chegar naturalmente a Deus. Na prática, sabemos que não acontece assim. Estamos diante de uma busca incansável, desesperadora às vezes, porque não perdemos o hábito de pensar que Deus se encontra nas coisas, não, é no vazio que Ele está.

Sem dúvida, Ele é o "mysterium tremendum" cuja aparição nos subjugava, mas Ele é também o mistério da evidência que me é mais próximo do que meu próprio eu. Na medida em que tu sondas a vida das coisas e a natureza da relatividade, chegas até o insondável: se negas a vida das coisas e da relatividade, deparas com o nada; se santificas a vida, encontras o Deus vivo (Buber, 2003, p. 92).

Diante da complexidade do nosso pensamento e, sobretudo da nossa vivência religiosa, temos no método fenomenológico um instrumento ímpar para nos ajudar a penetrar na mais estranha intersubjetividade, a relação de aceitação mútua entre o homem e Deus, na qual Deus simplesmente aceita o homem de qualquer modo, independentemente de seus valores, e o homem aceita Deus, quando Ele se enquadra ou quando o homem O enquadra nos parâmetros de seu saber ou de sua consciência. A fé, entretanto, é a intersubjetividade consubstanciada na pura aceitação do OUTRO sem condições.

O método simplesmente descreve o que vê, vendo o universo inteiro acontecendo em cada indivíduo singular e só nos restando "(...) destacar a exigência de uma 'exclusão metodológica do transcendente' na análise dos fenômenos religiosos" (Paixão Netto & Machado, 2001, p. 827).

Estamos diante de uma "epoché" que nos leva a suspender nossa pretensão de objetividade material diante de uma objetividade subjetiva que permeia universal-

mente, repetitivamente, objetivamente, o ser de cada ser humano.

Totalidade não é a simples soma dos elementos da estrutura relacional. Esta totalidade se vincula à totalidade do próprio participante do evento. Esta totalidade do eu que profere a palavra-princípio deve ser entendida como um ato totalizador, uma com-centração em todo o seu ser. O homem está apto ao encontro na medida em que ele é a totalidade que age (Von Zuben, 2003, p. 50).

#### À Guisa de conclusão...

A pessoa humana é totalidade em ação quando experiência e vivencia o contato como presença, cuidado, encontro e inclusão. Essa é uma configuração perfeita do ajustamento criativo saudável. Quando, entretanto, na nossa relação eu-nós-mundo ou eu-meio-ambiente falta um desses níveis de contato, se introduz ou introduzimos o desequilíbrio na configuração da totalidade em ação. Esses níveis de contato pertencem ao mundo da qualidade e, quando se rompe o equilíbrio ou quando rompemos esse equilíbrio entre esses diversos níveis, o normal é que nos transportemos para o mundo da quantidade, no qual a ilusão da certeza cria um mundo impossível de ser satisfeito e no qual nada nos basta.

O mundo da quantidade é o mundo do material, do espaço. O mundo da qualidade é o mundo do imaterial, do tempo. De algum modo eu diria que a matéria está para o espaço assim como o imaterial está para o tempo, que a matéria está para o profano assim como o imaterial está para o sagrado, que matéria, espaço e profano estão para o não-saudável, assim como o imaterial, tempo e o sagrado estão para o bem-estar, para a saúde.

Essas analogias nos colocam no campo da psicologia e da religião, não como algo em separado, mas como algo muito próximo, como: o homem só é psicológico porque é religioso, e só é religioso porque é psicológico.

E, se pensarmos que, etimologicamente, psicologia significa estudo da alma e que alma tem tudo o ver com religião, somos obrigados a concluir que psicologia e religião pertencem ao mesmo campo e que as variáveis que afetam uma afetam também a outra.

Esta minha reflexão tem embutida nela uma visão gestáltica das relações entre religião e psicologia, porque está claro para mim que entre religião e psicologia existe mais do que uma interrelação, existe uma intrarelação, porque ambas estão de tal modo imbricadas uma na outra que não se pode considerar uma sem considerar a outra.

Historicamente, o homem primitivo encontrou na religião um jeito de lidar mais racionalmente e, naturalmente com menos danos à sua emoção, com o mundo misterioso e fascinante que o rodeava, muitas vezes, é verdade, usando de gestos que, ao nosso olhar moderno, mais pareciam uma monstruosidade. Paradoxalmente, o homem moderno faz a mesma coisa, nega a religião, na

esperança de não entrar em conflito com sua racionalidade, embora os efeitos sejam opostos, pois, enquanto o homem primitivo ficava em paz com sua racionalidade, ao atribuir tudo a Deus (o sagrado); aqui e agora o homem moderno se desequilibra emocionalmente pela negação de algo evidente, um mistério tremendo e fascinante, no qual ele está dentro sem saber como sair dele: a opção forçada ou não pensada pelo profano, como condição de racionalidade.

Tenho esperança de que reflexões como estas possam levar psicólogos, sobretudo gestaltistas, a se permitirem entrar com mais simplicidade no mundo do sagrado - seu e, sobretudo, de seus clientes.

#### referências bibliográficas

Buber, M. (2003). *Eu e Tu*. São Paulo: Centauro Editora.

Dorsch, F., Hacker, H. & Stapf, K-H. (Orgs.). (2001). *Dicionário de Psicologia DORSCH*. Petrópolis: Vozes.

Eliade, M. (2002). *O Sagrado e o Profano. A Essência das Religiões*. Lisboa: Edição Livros do Brasil.

Galimberti, U. (2003). *Rastros do Sagrado. O Cristianismo e a dessacralização do Sagrado*. São Paulo: Paulus.

Otto, R. (2007). *O Sagrado*. Petrópolis: Vozes.

Paixão Netto, J. & Machado, A. A. (Orgs.). (2001). *Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola.

Ribeiro, J. P. (2005). *Do Self e da Ipseidade*. São Paulo: Summus.

Ribeiro, J. P. (2009). *Holismo, Ecologia, Espiritualidade. Caminhos de uma Gestalt Plena* (No Prelo). São Paulo: Summus.

Roszak, T. (2001). *The Voice of the Earth. An Exploration of Ecopsychology*. Grand Rapids, MI: Phanes Press, INC.

Von Zuben, N. A. (2003). Introdução. Em Martin Buber, *EueTu*. São Paulo: Centauro Editora.

**Jorge Ponciano Ribeiro** - Graduado em Filosofia e Teologia, Mestre e Doutor em Psicologia, Professor Titular Emérito da Universidade de Brasília. Presidente do Instituto de Gestalt-Terapia de Brasília (IGTB). Endereço para correspondência: Instituto de Gestalt Terapia de Brasília - SCLN 702/703 Bloco C - Ent. 22 - 3º andar (Brasília/DF).  
**Email:** jorgeponcianoribeiro@yahoo.com.br

Recebido em 18.06.08

Aceito em 15.07.08

o  
<  
—

o  
o  
o

## A eSpirituaLidade onteM e hoje. Foucault E A HERMENÉUTICA DE SI

*The Spirituality Yesterday and Today. Foucault and the Hermeneutics of the Subject*

*La Espiritualidad Ayer y Hoy. Foucault y la Hermenéutica de Si*

EDUARDO SUGIZAKI

MÁRIO F. F. ROSA

**Resumo:** O objetivo do presente texto é apresentar o conceito de hermenêutica de si ou espiritualidade que aparece na obra de Foucault da década de 1980, mais especificamente, no curso *A hermenêutica do sujeito (L'herméneutique du sujet)*, proferido em 1982, no Collège de France. Para que a apresentação desse conceito seja compreendida em seu enraizamento filosófico na obra do filósofo francês, pretendeu-se situar o modo como ele vê o nascimento e o florescimento da hermenêutica de si, no período da Roma Imperial, seu desaparecimento, na Idade Clássica, e seu ressurgimento, no século XIX. Procurou-se explicar o sentido desse olhar histórico de largo alcance, no horizonte de um filosofar histórico. Buscou-se, ainda, articular o modo de operar denominado 'história dos modos de subjetivação', que caracteriza o empreendimento da década de 1980, com a arqueologia do saber e a genealogia do poder, que distinguiu sua pesquisa, nas duas décadas precedentes. Só então é que se procurou, propriamente, assinalar a espiritualidade, como uma forma de constituição de si por si mesmo, em paralelo com uma fabricação do sujeito pelo outro, na forma da constituição do sujeito sujeito.

**Palavras-chave:** Constituição da Subjetividade; Filosofia do Sujeito; Teoria do Poder.

**Abstract:** The purpose of this article presents the concept of hermeneutics of the self or spirituality that appears in the '80s Foucault's work in a course called *A hermeneutic of the subject (L'herméneutique du sujet)*, given in 1982 at the College de France. In order to understand the presentation of this concept as rooted philosophically in his work, I have attempted to situate the way he perceived the birth and flourishing of the hermeneutic of the self during the period of Imperial Rome, its disappearance, in the Classics Age, and its resurrection in the XIX century. I attempted to explain the meaning of this historical perspective on a long range level, on a philosophical and historical horizon. I have henceforth attempted to articulate the 'modus operandi' called the 'history of the modes of subjectiveness', that characterizes his endeavour of the 1980s with the archaeology of knowing and the geneology of power that characterizes his research during the two previous decades. Thus I have attempted, properly speaking, to characterize spirituality as a form of the constitution of the self in itself as a parallel to the fabrication of the subject by the other in the formation of the subject as subjected.

**keywords:** Constitution of Subjectiveness; Philosophy of the Subject; Theory of Power.

**Resumen:** El objetivo del presente texto es presentar el concepto de hermenéutica de sí o de la espiritualidad en la obra de Foucault en la década de 1980, más específicamente, en el curso *La Hermenéutica del sujeto (L'herméneutique du sujet)* proferida en 1982, en el Colegio de Francia. Para que la presentación sea comprendida en su arraigo filosófico en la obra del filósofo francés, se buscó posicionarla de la manera que él ve el nacimiento y el florecimiento de la hermenéutica de sí en el periodo de Roma Imperial, su desaparecimiento en la Edad Clásica y su resurgimiento en el siglo XIX. Se buscó explicar el sentido de una mirada histórica de largo alcance, en el horizonte de un filosofar histórico. Después, se buscó articular la manera de operar denominada: "historia de los modos de subjetivación" que caracteriza el comienzo de la década de 1980 con la arqueología del saber y la genealogía del poder que caracterizó su investigación en las dos décadas anteriores. Sólo así se buscó caracterizar la espiritualidad apropiadamente, como una forma de constitución de sí por sí mismo, en paralelo con una construcción de sujeto por el otro, en la forma de constitución de sujeto sujeto.

**Palabras-clave:** Constitución de la Subjetividad; Filosofía del Sujeto; Teoría del Poder.

## O Filosofar histórico

A antiguidade nunca teria separado espiritualidade e conhecimento. Aristóteles e a gnose teriam sido exceções. Toda tradição filosófica do período helenístico teria mantido *conhecimento e espiritualidade* como dimensões inseparáveis do mesmo, até antes que a Idade Cartesiana tivesse conduzido o acesso à verdade, à dependência exclusiva do conhecimento. Desde por volta do século XVII, o conhecimento teria passado a depender exclusivamente de suas próprias condições internas, que são as regras formais do método e as condições objetivas da estrutura do objeto. Então, do interior do conhecimento passou-se a definir as condições do acesso à verdade. Immanuel Kant não seria, nesse plano, o ponto de viragem, mas o derradeiro herdeiro de um tempo em que conhecimento e espiritualidade divorciaram-se.

Essa hipótese de longo alcance sobre o pensamento e a ciência ocidentais foi apresentada por Michel Foucault (2004b), em seu curso *A hermenêutica do sujeito* (*L'herméneutique du sujet*), proferido em 1982, no Collège de France. Um olhar assim estendido sobre a história do Ocidente já havia caracterizado o empreendimento filosófico de Friedrich Nietzsche e de Martin Heidegger. O primeiro viu a história do Ocidente como declínio dos valores transcendentais; o segundo entendeu-a como esquecimento do ser. Foucault viu-a como uma trança de fios arrebatados, esses fios são o conhecimento e a espiritualidade. Essas três tentativas realizam um novo modo de fazer filosofia.

Nietzsche batizou esse novo modo de exercício do pensamento como 'filosofar histórico'. *"Tudo veio a ser - disse ele -; não existem fatos eternos: assim como não existem verdades absolutas. Portanto, o filosofar histórico é doravante necessário"* (Nietzsche, 2001, p.16). Foucault (1971) destacou, do trabalho de Nietzsche, que o conhecimento não descobre essências eternas, mas inventa-as. Porém, o filósofo francês propôs que, antes de Nietzsche, Immanuel Kant (2005) já teria perquirido pela historicidade do presente, ao explicar o que foi o Iluminismo (Foucault, 1994d). Ele já teria, nessa ocasião, entendido o presente como acontecimento de um determinado modo de ser do pensamento.

Quanto à obra de Foucault, toda ela poderia ser descrita como empreendimento de um filosofar histórico orientado a fazer comparecer a historicidade do presente<sup>1</sup>. Esse empreendimento foi realizado, na década de 1960, de um modo arqueológico; depois, de um modo genealógico (Machado, 1982). Desde o final da década de 1970, um novo modo de filosofar histórico apropria-se dos modos arqueológico e genealógico. Foi Foucault (1994c, p.635) quem, por essa época derradeira de seu trabalho, nomeou o projeto geral de suas pesquisas como um empenho para constituir uma história dos modos de subjetivação. Houve

<sup>1</sup> Pois nós *"necessitamos de uma consciência histórica da situação presente"* (Foucault, 1995, p.232).

quem pensou que é legítima essa leitura do conjunto da obra (Lebrun, 1985; Han, 2005), mas também houve quem discordou (Davidson, 2005). Essas discussões, entretanto, deixaremos de lado. Interessa a prevalência contínua do filosofar histórico, como busca da historicidade do presente que, nos últimos tempos, Foucault denominou "história dos modos de subjetivação".

## O aparecimento do Sujeito: uma história dos Modos de Subjetivação

É conhecida a grande reversão temática operada por Foucault no volume II (*O uso dos prazeres*) e no volume III (*O cuidado de si*) da *História da sexualidade* (aparecidos simultaneamente em 1984, logo antes do falecimento do autor), em relação ao volume I (*A vontade de saber*). Ele, que se ocupara com a Idade Clássica e a modernidade, volta-se para os gregos e romanos da Antigüidade. Não se trata apenas de um recuo no tempo. Mais do que uma alteração do objeto da pesquisa, instala-se, agora, uma nova reflexão sobre o modo de fazer história. No início da década de 1980, Foucault (1995, p.231) pergunta-se qual teria sido o objetivo de seu trabalho nos últimos vinte anos, ao que responde: *"Meu objetivo [...] foi criar uma história dos diferentes modos pelos quais, em nossa cultura, os seres humanos tornam-se sujeitos"*. Assim, pela mesma época em que ele direciona sua pesquisa para uma história da hermenêutica de si entre os antigos, ele assume a compreensão de que todo seu trabalho não é outra coisa que uma história dos modos de subjetivação. Qual a relação entre as duas coisas? Como essa relação pode esclarecer o que é hermenêutica de si? Para responder a essas questões é necessário precisar um pouco melhor o uso dos termos.

### Modos de Subjetivação e Análise do Saber

Em primeiro lugar, uma história dos modos de subjetivação é uma *"análise das condições pelas quais são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que estas são constitutivas de um saber possível"* (Foucault, 1994c, p.632). A história dos modos de subjetivação, portanto, não se aparta, mas se estabelece sobre uma análise do saber. Não se trata, entretanto, de uma história das aquisições nem das ocultações da verdade. Trata-se, isso sim, de uma "história das emergências dos jogos de verdade" que se estabelecem entre sujeito e objeto, segundo as possibilidades de certas formas e modalidades. Dito de outra forma, uma história dos modos de subjetivação é uma análise do campo de possibilidades de relação entre sujeito e objeto; campo circunscrito pelos jogos de verdade, nos saberes de uma época.

Esse campo de possibilidades poderia ser compreendido pelos leitores de Heidegger se disséssemos que ele

é o que se forma através de uma experiência do ser dada na linguagem. Foucault também utilizou uma terminologia ontológica na introdução de *O uso dos prazeres*, que serve simultaneamente de introdução a *O cuidado de si*. Ele dá explicações a propósito da sua mudança de rumo em relação a volume I, *A vontade de saber*, e procura explicar as alterações no andamento das pesquisas através de uma avaliação daquilo que constitui seu eixo. Se ele, agora, optou por uma história da hermenêutica de si na Antiguidade, foi porque sua tarefa sempre teria sido a de

evidenciar alguns elementos que possam servir para uma história da verdade. Uma história que não seria aquela do que poderia haver de verdadeiro nos conhecimentos; mas uma análise dos 'jogos de verdade', dos jogos entre o verdadeiro e o falso, através dos quais o ser se constitui historicamente como experiência, isto é, como podendo e devendo ser pensado (Foucault, 1994e, p. 12).

Nesse texto parcimonioso, ficamos sabendo que aquilo em torno do que giraram todas as suas pesquisas foi o ser. Como se entende 'ser', aqui? Não é como a tradição metafísica pensa 'o' ser. A análise do ser, aqui, não é a que permanece no horizonte da teoria do conhecimento para "definir as condições formais de uma relação ao objeto". Não se trata de uma busca pelas "*condições empíricas que puderam em um momento dado permitir ao sujeito em geral tomar conhecimento de um objeto já dado no real*" (Foucault, 1994c, p.632). Trata-se, isso sim, de analisar os jogos de verdade para fazer o levantamento das sucessivas construções históricas do ser. Mas o ser não se constitui historicamente por si mesmo, mas por uma experiência do sujeito. Ora, como a experiência do ser pode ser capturada pelo historiador? Através da história dos saberes, que se nos entrega pelos jogos de verdade pelos quais os saberes se constituem. A experiência do ser pode ser apreendida pela história dos jogos de verdade, que são os arquivos pelos quais se pode depreender como o ser pode e deve ser pensado em uma época<sup>2</sup>.

Pelos jogos de verdade, temos, então, um acesso a uma experiência do ser. Já sabemos que é de uma experiência de pensamento que se está falando. Mas o que é o pensamento? Em Foucault (1994c, p.632), "*porpensamento, entende-se o ato que põe, em suas diversas relações possíveis, um sujeito e um objeto*". Mas o que é o sujeito?

Ora, a grande transformação histórica que é visada em *Aspalavras e as coisas* é o aparecimento de um novo objeto no campo de experiência do sujeito. Esse novo objeto é o sujeito ele mesmo, o homem. Não sem razão, o subtítulo dessa obra é "*uma arqueologia das ciências humanas*". É por isso que a função de uma história dos modos de subjetivação é

determinar o que deve ser o sujeito, a que condição ele está submetido, qual estatuto ele deve ter, que posição ele deve ocupar no real ou no imaginário, para tornar-se sujeito legítimo de tal ou tal tipo de conhecimento. Em suma, trata-se de determinar seu modo de 'subjetivação' (Foucault, 1994c, p. 632).

O sujeito, entretanto, não está lá como qualquer coisa de prévio e real, como se dele se pudesse fazer algo como a exegese de um texto sagrado ou a análise de um comportamento. Não se trata de uma analítica transcendental do sujeito, mas de uma análise historicista. Trata-se de determinar sob que condições o sujeito pode tornar-se um objeto para um conhecimento possível, como ele pode ser problematizado como objeto a conhecer. Há que determinar, portanto, um modo de objetivação que não é o mesmo conforme o tipo de saber em questão. Subjetivação e objetivação são simultâneas, quando o objeto a conhecer é o sujeito do conhecimento. Mas o importante é que "*esta objetivação e esta subjetivação não são independentes uma da outra; é de seu desenvolvimento mútuo e de seu liame recíproco que nascem os 'jogos de verdade'*" (Foucault, 1994c, p. 632). Esses jogos são submetidos a certas regras, formas e condições que constituem um vínculo entre certos tipos de objetos e certas modalidades de sujeito, segundo uma época e uma sociedade.

No início da década de 1980, distante quase duas décadas de *Aspalavras e as coisas*, Foucault considera que a história dos modos de subjetivação é uma "*arqueologia do saber*". A história dos modos de subjetivação não é outra coisa que uma história do saber e uma arqueologia porque ela é uma "*análise das condições pelas quais são formadas ou modificadas certas relações entre sujeito e objeto, na medida em que essas são constitutivas de um saber possível*" (Foucault, 1994c, p. 632).

#### Modos de Subjetivação e Análise do Poder

Mas se o sujeito pode ser analisado no campo dos saberes, isso também pode ser feito sob a perspectiva das relações de poder. Para compreender como uma história dos modos de subjetivação articula-se com a genealogia do poder, precisamos ocupar-nos, brevemente, com o que é poder e com o como da relação entre sujeito e poder, em Foucault.

O artigo *O sujeito e o poder*, escrito na década de 1980, torna explícito que tipo de poder está em questão na análise genealógica e esclarece que não se trata de pensar o poder como capacidade ou aptidão inscrita no corpo e também não se trata de entender o poder como algo que pudesse ser concentrado, acumulado ou distribuído. Nada de um poder substantivo: o poder é pensado como relação (Foucault, 1995, p. 240-242).

Essa tentativa de pensar o poder vincula a idéia de que os sujeitos das relações de poder também não podem ser

<sup>2</sup> Para compreender melhor a noção de arquivo em Foucault, ver o texto de Deleuze (1991, p. 13-32): *Um novo arquivista*.



pensados de forma substantiva. Isso significa que eles, além de não serem repositórios de poder, não são seu fundamento. As afirmações de Foucault a seguir devem ser compreendidas dentro da perspectiva de uma análise não-metafísica dos sujeitos em relação:

[...] o poder não é da ordem do consentimento; ele não é, em si mesmo, renúncia a uma liberdade, transferência de direito, poder de todos e de cada um delegado a alguns (o que não impede que o consentimento possa ser uma condição para que a relação de poder exista e se mantenha); a relação de poder pode ser o efeito de um consentimento anterior ou permanente; ela não é, em sua própria natureza, a manifestação de um consenso (Foucault, 1995, p. 243).

Percebe-se que há uma questão de ordem ontológica. Foucault quer analisar um poder que não é de natureza mecânica. E mais, ele não quer fazer uma análise mecanicista do poder. Não se trata de pensar a natureza do poder como uma aptidão para manejar o gládio que se declina aos pés do soberano, nem como uma transferência desse poder que se renuncia. Não se trata de levar adiante esse tipo de análise transferencial, pela qual o soberano, detentor de todo o poder, distribui aquilo de que é a plenitude, conformando as instituições de direito do Estado (Foucault, 2000). Essa é uma análise mecânica do poder, enquanto coisa acumulável e transferível. A análise de Foucault está centrada na relação, mas não em uma relação entre entidades substantivas. Nada precede a relação de poder, não há sujeito prévio como não há poder anterior à relação<sup>3</sup>.

Também não se trata de negar que o funcionamento do poder implique no uso da força. Força e aquisição de consentimento são instrumentos ou efeitos das relações de poder. Mas, para Foucault, apenas no limite, o funcionamento do poder coage ou impede absolutamente. Nesse limite extremo, há uma ação sobre um corpo e não mais ação sobre ação. Ora, esse limite extremo é já externo à relação de poder. Nele, não temos mais o que Foucault (1995, p. 243) denomina "relação de poder", mas apenas relação de força ou violência.

Por pensar uma análise das relações de poder focada nas ações sobre ações, Foucault escreveu histórias das conduções das condutas. Porém, condutas só podem ser conduzidas se há um campo de possibilidades, em que diversas condutas, diversas reações, diversos modos de comportamentos possam ocorrer e apenas no limite e como saturação é que a coerção pura e simples aparece e encerra o jogo da relação de poder (Foucault, 1995). Ora, a condução da conduta é um modo de constituir o sujeito.

Consideramos, então, que a história dos modos de subjetivação é uma história de como se constitui o su-

jeito, no cruzamento simultâneo de relações de saber e poder. Dadas essas explicações, podemos avançar um novo passo, no qual procuraremos explicitar diferenças a propósito de quem é o sujeito e o objeto, na subjetivação.

### A constituição de Si e do outro

Num certo plano, a história da subjetivação diz respeito ao encontro do homem com o homem (Foucault, 1998, p.XIII). O nascimento dos saberes modernos do homem, a psiquiatria, a clínica, a economia política, a biologia, a filologia e o saber prisional, diz respeito a acontecimentos nos quais o sujeito homem comparece para si mesmo. Mas esses saberes não são campos puros e isentos do poder. O homem torna-se, para si mesmo, um objeto a conhecer e, ao mesmo tempo, um objeto a dominar pelo conhecimento.

Visto de outra perspectiva, o encontro do homem com o homem é uma abstração. Há um plano, no interior de uma história dos modos de subjetivação, em que há que se distinguir, nessa figura, o 'homem', o 'si' e o 'outro'. O saber e o poder sobre o sujeito é saber e poder que o sujeito tem sobre si ou sobre o outro. Em outros termos, o que se tornou, agora, objeto de saber e de poder, é o 'si mesmo' ou o 'outro'? É sempre o sujeito que está em questão em uma história dos modos de subjetivação, mas o sujeito pode ser objeto de si mesmo e do outro.

Nós poderíamos distinguir, então: 1) uma constituição do sujeito como objeto para si mesmo, que seria denominada história da subjetividade ou hermenêutica de si (ou espiritualidade, como mostraremos a seguir); e, 2) uma constituição do sujeito pelo outro. É deste último lado que colocaremos a constituição do sujeito sujeitoado.

Por hermenêutica de si nós entendemos "a *formação dos procedimentos pelos quais o sujeito é conduzido a observar-se a si mesmo, a analisar-se, a decifrar-se, a reconhecer-se como domínio de saber possível*". A hermenêutica de si é de natureza experimental porque ela visa "a *maneira pela qual o sujeito faz a experiência de si mesmo em um jogo de verdade*" (Foucault, 1994c, p. 633).

Do lado oposto da hermenêutica de si, nós poderíamos localizar uma objetificação do sujeito pelo outro, em que é possível analisar

os procedimentos e técnicas que são utilizadas nos diferentes contextos institucionais para agir sobre o comportamento dos indivíduos tomados isoladamente ou em grupo; para formar, dirigir, modificar sua maneira de se conduzir, para impor limites à sua inação ou inscrevê-la em estratégias de conjunto (Foucault, 1994c, p. 635).

Hermenêutica de si e objetificação do sujeito são dimensões imbricadas em uma história dos modos de subjetivação. Em uma leitura atenta de Foucault, sempre seria

Essa compreensão de poder em Foucault deve ser remetida ao perspectivismo das forças de Nietzsche. Sobre Foucault e Nietzsche, a propósito da análise do poder, ver Chaves, 1988; sobre o perspectivismo das forças, ver Deleuze, 1962; sobre o conceito de relação em Nietzsche, ver Onate, 2000.

necessário remeter uma dimensão à outra. A hermenêutica de si, em Foucault, é uma reativação da constituição do sujeito por si mesmo em oposição a uma constituição do sujeito pelo outro. Pela hermenêutica de si, Foucault reativa uma espiritualidade, como alternativa ao modelo que constitui um sujeito sujeitado.

### objetificação do Sujeito pelo outro: o Modelo do Sujeito Sujeitado

Para apresentar a perspectiva de uma constituição do sujeito pelo outro, de uma sujeição do sujeito pelo outro, nas relações de saber e de poder, poderíamos partir de *A história da loucura*, de *Vigiar e punir* ou de algum outro livro de Foucault. Vamos escolher, entre essas muitas possibilidades, partir da análise do curso de 1976, no Collège de France, intitulado *Em defesa da sociedade (Il faut défendre la société)*. Esse curso, especialmente sua primeira aula, é um dos momentos privilegiados da explicitação do problema de uma análise na qual o sujeito não só é constituído pelo outro, mas ele é fabricado como sujeito sujeitado (*le sujet assujéti*) (Foucault, 2004a, p. 48), numa relação desequilibrada de poder (Foucault, 2000, p. 48-49).

Foucault pretende, nesse curso, mostrar o tipo de análise do poder que produz o sujeito sujeitado, a chamada análise (teoria, modelo ou esquema) da soberania. O esqueleto teórico desse tipo de análise foi montado pelo contratualismo, especialmente por Thomas Hobbes. Nesse esquema, o poder legítimo só se constitui desde cima, ou seja, desde o centro da soberania e está fechado na unidade fundada no pacto (Foucault, 1994a, 2000). Mas, por outro lado, a soberania de Hobbes é aquela que só se forma desde baixo, a partir daqueles que têm medo. O que parece ser uma contradição, na verdade são os dois movimentos (descendente e ascendente) da circularidade do esquema contratualista, no ciclo do sujeito ao sujeito. Primeiro, temos um movimento ascendente. Na base, temos o sujeito amedrontado, solitário, na condição de igualdade do estado natural. Trata-se do grau zero do poder porque a guerra de todos contra todos inviabiliza quaisquer estruturas perenes de poder, seja a propriedade, a empresa ou qualquer investimento civilizacional. Por medo, os sujeitos declinam as armas e constituem o soberano, a quem todo o poder é dado.

Dessa forma, do sujeito sujeitado, que é o ponto de partida, o pacto leva à constituição do soberano. No topo do movimento ascendente, o soberano é a unidade, o corpo uno do Estado, cuja alma e a cabeça é o Leviatã. Esse sim, está prenhe de todo o poder. Começa, então, o movimento descendente, o retorno à base. O poder soberano desce constituindo os poderes legítimos no interior do Estado. O Leviatã distribui o que é só seu, o poder. Mas, o ciclo só se encerra, quando o Leviatã reencon-

tra o sujeito sujeitado. Então, ele desaba sobre o sujeito pactuante com todo o poder da unidade, ou seja, da totalidade do corpo político. Está completo o ciclo do sujeito ao sujeito.

Nas palavras de Rousseau, em um texto do *Contrato Social* (Livro II, Cap. V), que se intitula "Do direito de vida e morte", retomado por Foucault (1987, p. 83), em *Vigiar e punir*, flagramos a dissimetria entre o poder soberano e o sujeito sujeitado do pacto:

Todo malfeitor, atacando o direito social, torna-se, por seus crimes, rebelde e traidor da pátria, a conservação do Estado é então incompatível com a sua; um dos dois tem que perecer, e quando se faz perecer o culpado, é menos como cidadão que como inimigo.

Esse texto, entretanto, não marca o fim de uma época. Ao contrário, ele serve para indicar o fio de uma continuidade entre o final do século XVIII e o início do seguinte. Esse texto de Rousseau, que reapareceu nos debates da Constituinte, na França revolucionária (Foucault, 1987, p. 118), representa para Foucault (2000, p. 286-287) o fio de uma continuidade histórica, que é o esquema da soberania.

Segundo Foucault (1987, p.83), estamos diante de uma "luta desigual: de um só lado todas as forças, todo o poder, todos os direitos". Do outro lado, nu, o sujeito que transferiu todo o poder para o Estado, deve enfrentar, com as armas que lhe restou, a unidade do poder social. Mas, ao criminoso de Rousseau, arma nenhuma sobrou. Ele não é mais cidadão, é o inimigo. Agora apareceu a guerra, mas é a de todos contra um.

Naquele que o Estado quer punir está o fechamento do ciclo que vai do sujeito ao sujeito. O criminoso aparece como sujeito sujeitado, delimitado na condição de indivíduo completamente só. Ele e sua pena. Ele e sua morte. Ele e sua autoria (Foucault, 2001). Ele pode ser Robert-François Damien e ser supliciado em 1757 (Foucault, 1987); pode chamar-se Jacques Algarron e ser periciado pela psiquiatria criminal, em 1955; ou chamar-se Pierre Goldman e ser condenado à prisão perpétua, em 1974 (Foucault, 2002). Anônimo, o sujeito é, ao entrar no pacto. Mas, quando o poder soberano desaba sobre ele, sejam lá quais forem os instrumentos, ele tem um nome. Em uma história dos modos de constituição da subjetividade, cujo projeto geral é "mostrar como são as relações de sujeição efetivas que fabricam sujeitos" (Foucault, 2000, p. 51-52), essa nomeação do sujeito é uma transformação que o constitui pela via da sujeição. Nomeado, o sujeito é tabulado como indivíduo (Foucault, 2004b, p. 19-21). Em relação a essa via de constituição do sujeito, a da sujeição, a obra de Foucault levanta, especialmente, na década de 1980, uma via alternativa, pela qual o sujeito constitui-se por si mesmo. Essa via recebe o nome de hermenêutica de si ou espiritualidade.

## hermenêutica de Si ou espiritualidade

O conceito de espiritualidade diz respeito às condições da constituição da subjetividade do sujeito por si mesmo e, como tal, implica

o conjunto de buscas, práticas e experiências tais como as purificações, as ascetes, as renúncias, as conversões do olhar, as modificações de existência, etc, que constituem, não para o conhecimento, mas para o sujeito, para o ser mesmo do sujeito o preço a pagar para ter acesso à verdade (Foucault, 2004b, p. 19).

A espiritualidade, então, incide sobre a história da construção da subjetividade do homem na dupla possibilidade de que o homem governe a si mesmo e seja o sujeito de sua própria subjetividade como pólo de tensão em relação a uma constituição do sujeito como sujeito sujeito. Uma história da espiritualidade ocidental é, então, uma história da constituição da subjetividade do sujeito por ele próprio, em contraponto com uma história da sujeição do homem pelo homem.

Espiritualidade é o que implica o ser mesmo do sujeito na sua relação com o conhecimento. Se conhecimento for o que diz respeito apenas às condições formais do método, dos estudos e das condições morais da pesquisa desinteressada, então conhecimento não se liga à espiritualidade, já que não vincula uma transformação do ser do sujeito.

Enquanto a filosofia é "*a forma de pensamento que se interroga sobre o que permite ao sujeito ter acesso à verdade [... e] que tenta determinar as condições e os limites do acesso à verdade*" (Foucault, 2004b, p.19), a espiritualidade é o que diz respeito às transformações que o sujeito deve sofrer para ter esse acesso à verdade.

### A Espiritualidade Entre os Antigos

Ao aplicar-se ao período da história antiga do Ocidente, a pergunta de Foucault pela espiritualidade não aparta os esforços das escolas filosóficas e os esforços dos grupos religiosos. Não há separação entre filosofia e espiritualidade no pitagorismo, em Platão, nos estoicos, nos cínicos, nos epicuristas, nos neoplatônicos, nos cultos (como no de Ísis) e nas elaborações teológicas, como na do cristianismo primitivo. O próprio ponto de partida da análise sobre a espiritualidade no pensamento socrático-platônico é o culto de Apolo. No cristianismo patrístico, Foucault aponta para Método de Olimpo, Basílio de Cesaréia e Agostinho. De Gregório de Nissa, ele chega a listar as obras: *A vida de Moisés*, *O cântico dos cânticos*, *O Tratado da beatitude* e *O Tratado da virgindade*. Esses textos são indicados como momentos privilegiados da indissociabilidade entre espiritualidade e conhecimento da verdade.

Presente neste vasto leque de manifestações, na antiguidade ocidental, a espiritualidade teria três caracteres essenciais e comuns: 1) não ser natural ao sujeito; 2) depender de sua conversão; e, 3) resultar na sua iluminação. Vejamos:

1) Primeiramente, a espiritualidade é algo de que o sujeito não nasce portador. Ela não é nunca uma dádiva prévia dos deuses, do deus ou da deusa ao sujeito. Ela não chega nunca a ser uma posse de pleno direito do sujeito. Ela não é nem mesmo um direito ou uma capacidade. Especialmente, a espiritualidade - salvo na gnose - nunca é dada por um simples ato de conhecimento. Entre conquista do conhecimento e transformação espiritual não há nenhum automatismo;

2) Em decorrência disso, a espiritualidade exige que o sujeito transforme-se, torne-se outro para acessar a verdade. Há um preço a pagar pelo conhecimento que põe em jogo o ser mesmo do sujeito. Esse preço é a conversão, sem o que não há acesso à verdade. A conversão arranca o sujeito de sua condição atual. Ela é um movimento de ascensão do sujeito e de vinda da verdade que o ilumina. Duplo movimento, então, do sujeito e da verdade, que é o movimento do *éros*, do amor. Esse movimento exige do sujeito o trabalho de si para consigo, uma elaboração de si para consigo, uma transformação progressiva, um longo labor que é a ascese (*áskesis*). *Éros* e *áskesis* são as duas formas da espiritualidade;

3) A verdade, assim, não é o que é simplesmente acumulado, o que é obtido, como uma recompensa do trabalho, da ascese, para preencher um vazio prévio instalado no sujeito. A verdade não é o preenchimento de um vazio. Ela é uma iluminação do sujeito. Ela opera uma transfiguração e uma beatitude. Ela oferece uma tranqüilidade de alma.

O ato de conhecimento ou o acesso à verdade é, então, preparado, acompanhado, duplicado e consumado por transformações no sujeito e isso é o que Foucault chama de espiritualidade.

### A Longa Apartação Histórica Entre Conhecimento e Espiritualidade

Já nos referimos à dissociação entre ciência/filosofia e espiritualidade, desde a Idade Clássica, com Descartes e Leibniz como pontos de destaque. Mas Foucault considera que essa dissociação foi longamente preparada desde o século V e não o foi do lado da ciência. Na alquimia e em uma grande gama de saberes que chegam à Renascença, acredita-se que só se alcança a verdade com uma modificação do ser do sujeito. A dissociação entre espiritualidade e conhecimento foi preparada no conflito entre espiritualidade e teologia.

Quanto a esse conflito, Foucault é muito breve, no curso *A hermenêutica do sujeito*. Trata-se de um conflito que atravessou o cristianismo do século V até a escolástica. É

na elaboração teológica de Santo Tomás, numa herança exatamente de Aristóteles, em quem a filosofia já se encontra dissociada da espiritualidade, que Foucault aponta para sua maior emergência.

O conflito entre espiritualidade e teologia funda-se numa teoria do conhecimento teologicamente elaborada. A universalidade da vocação à fé corresponde um sujeito cognoscente universal, Deus, que é o modelo do sujeito cognoscente por duas vias. Deus é o mais alto grau de perfeição do conhecimento. Em segundo lugar, Deus é o Criador e o é também do sujeito do conhecimento. Entre Deus, que tudo conhece, e os sujeitos capazes de conhecer, há uma correspondência adequada. Essa correspondência libera o sujeito da necessidade da espiritualidade. É-se apto para o conhecimento de Deus porque Deus criou o sujeito para conhecê-lo. O sujeito racional enquanto tal pode ter acesso à verdade de Deus sem a mediação da espiritualidade.

É nesse desenvolvimento teológico que Foucault quer alocar a concepção da Idade Clássica de que o sujeito como tal é capaz de verdade. O sujeito não precisa transformar-se. Basta ser o que ele é para ter, pelo conhecimento, acesso à verdade. É a estrutura da subjetividade e não sua transformação por si que constitui a abertura para a verdade. No final do século XVIII, Kant apenas arrematou o que faltava: aquilo de que o sujeito não é capaz de conhecer é constitutivo da própria estrutura da subjetividade cognoscente.

Ligada à ruptura entre conhecimento e espiritualidade, que foi longamente preparada pelo conflito entre espiritualidade e teologia, está a idéia moderna de que é falsa toda ciência que demanda uma conversão do sujeito e prometa, como resultado, uma iluminação.

### O reencontro do conhecimento e da espiritualidade

Houve, então, uma dissociação entre espiritualidade e filosofia. Houve uma preparação para essa ruptura que se deu do lado da teologia. Foucault seria aquele que inaugura, na nossa modernidade, uma costura da fissura da tradição? Não. Não foi ele quem retomou, na modernidade, a ligação entre espiritualidade e conhecimento. Ele não se considera um momento inaugural, mas tão somente colocou-se num veio da filosofia que ele vê remontar à *Fenomenologia do Espírito* de Hegel. Obra que teria aberto o caminho para a retomada das exigências da espiritualidade, tal como se deu em Schelling, Schopenhauer, Nietzsche, o Husserl da *Krisis* e, finalmente, Heidegger. Esse veio da filosofia está na contramão da tradição que, no século XIX, reivindica Descartes e Leibniz.

Também o marxismo e a psicanálise reativam a relação entre conhecimento e espiritualidade. Há, no marxismo, a espiritualidade do sujeito revolucionário. Na psicanálise, há a "questão do preço que o sujeito tem de pagar para dizer o verdadeiro e a questão do efeito que

tem sobre o sujeito o fato de que ele disse, de que ele pode dizer e disse, a verdade sobre si próprio" (Foucault, 2004b, p.40).

### considerações finais

O que aqui foi dito sobre a espiritualidade de uma forma extremamente esquemática não foi mais desenvolvido por Foucault. Basicamente, trata-se da primeira aula do curso, *A hermenêutica do sujeito*, proferida em 06 de janeiro de 1982. Todo o resto do curso é dedicado ao trabalho de resgate histórico dos traços da espiritualidade no *Alcebiades* de Platão e de como ela permeia os textos filosóficos dos séculos I e II d.C. do Império Romano.

O grande interesse do curso aqui brevemente introduzido, especialmente dessa primeira aula, está no fato de que Foucault nos abre uma nova possibilidade de leitura de um grosso filão da filosofia contemporânea. Ele nos convida a ler a *Fenomenologia do espírito* sob uma nova perspectiva. Ele permite repensar a obra de Nietzsche, especialmente *Assim falou Zaratustra*, e a auto-biografia *Ecce homo*, sob uma ótica nova, a de uma tentativa de criar uma espiritualidade do homem moderno. Foucault faz pensar que é possível, na trilha dos filósofos contemporâneos que indicou e da sua própria obra, apresentar ao militante do movimento popular, ao militante do partido de esquerda, ao estudante do nosso tempo, uma espiritualidade leiga que não é necessariamente em contradição com as espiritualidades culturais e religiosas do mundo moderno pluralista. Uma espiritualidade entendida como constituição de si por si mesmo e como preço a pagar pela verdade pode abrir um conflito com as tentativas de sujeição do outro.

A espiritualidade pode ser, hoje, uma ascese no mundo do consumo. Uma ascese que pode ser discutida em ambientes seculares e sob parâmetros seculares, sem que espiritualidades religiosas sejam de alguma forma agredidas. A polaridade entre uma espiritualidade atea e uma espiritualidade religiosa deixa de ser relevante.

### referências bibliográficas

- Chaves, E. (1988). *Foucault e a psicanálise*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Davidson, A. I. (2005). Ethics as ascetics: Foucault, the history of ethics, and ancient thought. Em Gary Gutting (Ed.), *The Cambridge companion to Foucault* (pp. 123-148). New York: Cambridge University Press.
- Deleuze, G. (1991). *Foucault*. São Paulo: Brasiliense.
- Foucault, M. (1971). *Nietzsche, la généalogie, l'histoire*. Paris: PUF.
- Foucault, M. (1987). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.

- Foucault, M. (1992). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (1994a). Les mailles du pouvoir. Em Michel Foucault, *Dits écrits* (pp. 182-201). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994b). Le sujet et le pouvoir. Em Michel Foucault, *Dits écrits* (pp. 222-243). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994c). Foucault. Em Michel Foucault, *Dits écrits* (pp. 631-635). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994d). Qu'est-ce que les Lumières? Em Michel Foucault, *Dits écrits* (pp. 679-688). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1994e). *História da sexualidade 2; o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (1995). O sujeito e o poder. Em Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, *Michel Foucault. Uma trajetória filosófica. Para além do estruturalismo e da hermenêutica* (pp. 231-249). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (1998). *O nascimento da clínica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2000). *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2001). O que é um autor? Em Michel Foucault, *Estética: literatura, pintura, música e cinema* (pp. 264-298). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2002). *Os anormais*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2004a). *Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979*. Paris: Seuil/Gallimard.
- Foucault, M. (2004b). *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.
- Han, B. (2005). The analytic of finitude and the history of subjectivity. Em Gary Gutting (Ed.), *The Cambridge companion to Foucault* (pp. 176-207). New York: Cambridge University Press.
- o Kant, I. (2005). Resposta à pergunta: Que é 'Esclarecimento'?  
oo Em Immanuel Kant, *Textos seletos* (pp. 62-71). Petrópolis: Vozes.
- o Lebrun, G. (1985). Transgredir a finitude. *Em Recordar Foucault. Os textos do Colóquio Foucault* (pp. 9-23). São Paulo: Brasiliense.
- o Machado, R. (1982). *Ciência e saber: a trajetória da Arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Graal.
- Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das Letras.
- o Onate, A. M. (2000). *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche ou como abrir-se ao filosofar em metafísica*. São Paulo: Discurso Editorial.

**Eduardo Sugizaki** - Licenciado e Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG); Professor Adjunto I da Universidade Católica de Goiás (UCG).  
**E-mail:** sugizaki@terra.com.br

**Mário F. F. Rosa** - Licenciando em História pela Universidade Católica de Goiás (UCG); participou da pesquisa através do programa de Iniciação Científica.  
**E-mail:** mffrosa@gmail.com

Recebido em 08.08.08

Aceito em 20.11.08

## ANTROPOLOGÍA SEMÍTICA DE PAULO APOSTÓLO eM conFRonto coM a antropoLoGia GreGa

*A Confrontation of the Semitic Anthropology of the Apostle Paul with Greek Anthropology.*

*Antropología Semita del Apóstol Pablo en la Confrontación con la Antropología Griega.*

JOEL ANTONIO FERREIRA

**Resumo:** Abordarei a corporeidade em Paulo. Boyarin, um judeu norte-americano acusou Paulo de dicotômico na questão da corporeidade. A partir desta ótica, ele reflete sobre as conseqüências que isto trouxe para os judeus até os dias de hoje. Não é verdade. Boyarin, equivocadamente, interpretou Paulo a partir de Filon. Mostrarei aqui um Paulo que vê o ser humano total e completo, a pessoa toda inteira. A partir desta visão, mostro como o apóstolo sugere que a unidade pessoal, portanto, sem dicotomia, leva à unidade comunitária.

**Palavras-chave:** Cultura Semita; Cultura Grega; Corporeidade; Dualismo; Unidade.

**Abstract:** I will treat the concept of corporality in Paul. Boyarin, a North American Jew accuses Paul of dichotomy. And in this view, he reflects on the consequences this has brought to Jews up to the present time. This is not true. Boyarin, equivocally, interprets Paul from the point of view of Philo. I will show here that Paul sees the human as a complete and unified being, an entire human person. And starting from this view I will show how personal unity without any dichotomy can lead to unity in a community.

**keywords:** Semitic Culture; Hellenic Culture; Corporality; Dualism; Unity.

**Resumen:** Será abordada en este trabajo, la corporeidad en Pablo. Boyarin, un judío estadounidense acusó a Pablo de dicotómico en la cuestión de la corporeidad. A partir de esta óptica, él reflexiona sobre las consecuencias que esto les trajo a los judíos hasta los días actuales. No es verdad. Boyarin, erróneamente, interpretó a Pablo a partir de Filón. Mostraré aquí a un Pablo que ve al ser humano total y completo, a la persona toda, entera. A partir de esta visión, muestro como el apóstol sugiere que la unidad personal, por lo tanto sin dicotomía, lleva a la unidad comunitaria.

**Palabras-clave:** Cultura Semita; Cultura Griega; Corporeidad; Dualismo; Unidad.

### introdução

Quando, no fim do século passado, euestavapreparando minha tese de doutorado em torno da Epístola de Paulo aos Gálatas, Gálatas 3,26-28, tomei conhecimento de duas obras de D. Boyarin (1994a, p. 1-12; 1994b, p. 240-1), onde ele acusava Paulo Apóstolo de ser dicotômico. Boyarin diz que o judaísmo rabínico é uma formação judaica específica do final da Antiguidade. Apesar de este tipo de judaísmo ser o ancestral histórico de praticamente todos os grupos posteriores que vieram a se chamar judeus, nos primeiros séculos da nossa era tratava-se apenas de uma das modalidades do judaísmo. Vários tipos de judaísmo helenista, grupos apocalípticos (como a seita de Qumran) e o cristianismo primitivo disputavam a hegemonia com o judaísmo dos rabis e seus seguidores, e o discurso do corpo era uma grande área de discórdia.

É assim que ele trabalha fazendo uma conexão do pensamento de Paulo com Filon (Boyarin, 1994a p. 19-22). Em uma de suas obras (Boyarin, 1994b, p. 241), ele diz que para a maioria dos judeus do final da antiguidade (assim como para muitos não-judeus), o ser humano era entendido como um espírito que estava abrigado, vestido ou até mesmo aprisionado pela carne. Porém, os rabis resistiam a esta noção e viam o ser humano como um corpo animado por um espírito. Esta definição está por trás de diversas práticas rabínicas, como a insistência no caráter obrigatório do sexo e da procriação, a interpretação midráshica em oposição à alegoria e o foco na identidade corporal de Israel como uma unidade étnica específica,

Após dizer que também o judaísmo palestino era helenizado e que havia uma forte resistência por parte dos rabis ao platonismo, reflete sobre a influência helênica no pensamento de Paulo. O que se complica em Boyarin,

é querer conectar o pensamento dicotômico e platônico de Fílon, especialmente, sua visão antropológica do ser humano, a Paulo (Boyarin, 1994a, p. 19-22). O dualismo de Fílon não tem nada a ver com Paulo Apóstolo. Este artigo pretende mostrar que, quando Paulo entra na questão antropológica, ao contrário da interpretação de Boyarin, tem uma visão não dicotômica, mas unitária da pessoa humana.

Antes de se olhar o que queria dizer Paulo sobre "carne" e "espírito", precisa-se perguntar qual é a concepção da pessoa humana na Bíblia<sup>1</sup>, livro bem conhecido por Boyarin. A Bíblia vê a pessoa humana numa grande unidade (Kleinknecht, 1975, p. 767-848; Kuss, 1976, p. 108ss; Baumert, 1999, p. 231-247).

Ela não tem um termo para alma sem corpo, nem para corpo sem alma<sup>2</sup>. Cada conceito que se faz da pessoa humana compreende a pessoa toda inteira. No Antigo e no Novo Testamento vemos as seguintes situações existenciais:

### O Ser Humano-carne

(Em hebraico "*basar*", em grego "*sarx*") - É a pessoa em sua existência terrestre empírica, gerada em contacto com duas carnes que se fazem uma (Gênesis 2,24). Homem-carne é o homem biológico dos órgãos e dos sentidos que está em contacto com a terra. É um ser-carência, sujeito ao pecado e à morte (Romanos 7). Fala-se em homem-carne quando ele se fecha sobre si mesmo. Uma existência carnal é a do "homem-sem-Cristo", ou inautêntica. "*Tudoisso é carne*" (Gálatas 5,18-21; 1 Coríntios 1,26; Romanos 8,2s) como mostram Baumgärtel, Schweizer & Meyer (1975, p. 1265-1398), Boff (1971, p. 62) e Dussel (1969, p. 28-30).

E para Paulo, o que é a carne?

Ele, tantas vezes, usa a expressão "carne", significando "homem" na linha do Antigo Testamento e da Septuaginta ou LXX (Gálatas 2,16: citando Salmos 143,2; Romanos 3,20; 1 Coríntios 1,29). É em Gálatas 5 e no díptico Romanos 7-8 que Paulo precisa o conceito teológico de "carne".

O "homem-sem-Cristo", sem o Espírito, o homem não redimido é carnal, vendido ao pecado (Romanos 7,14). Sob a dominação implacável do pecado (Romanos 5,12) a carne se opõe à lei espiritual (Romanos 7,14), uma resistência invencível (7,17-18). Com a carne, ele serve à lei do pecado (Romanos 7,25). Na carne, as paixões peca-

No dia 06/06/2008, na VI Jornada de Pesquisa em Filosofia, promovida pelo Núcleo de Pesquisa em Filosofia, pude debater com a Academia esta questão da unidade integral da pessoa humana para o pensamento semita, diante da visão dicotômica grega nos tempos de Paulo Apóstolo.

Escrevi um artigo amplo para a Revista Interações v. 3, n. 3, da Faculdade Católica de Uberlândia, enfocando a corporeidade em Paulo para se entender a Primeira Epístola aos Coríntios. Lá, eu abordo, também, muitos destes aspectos que trabalho aqui.

minosas, servindo-se dalei, operavam produzindo frutos para a morte (Romanos 7,5). Na carne não habita nada bom (Romanos 7,18); a "outra lei" está em luta com a lei darazão (Romanos 7,23).

Assim, o conceito "carne" para Paulo significa o homem em sua impotência diante de Deus, depois que a morte e o pecado impuseram sua dominação sobre o mundo (Romanos 5,12). Se olharmos na perspectiva da unidade antropológica, embora Paulo esteja vivendo e convivendo num ambiente helenista, quase sempre dualista, sendo ele mesmo um judeu helenista, procura manter a visão bíblica da concepção da pessoa humana, como uma unidade.

O seu contínuo ir e voltar na questão da carne *versus* espírito abrange uma concepção pedagógica e antropológica muito mais ampla. O apóstolo quando usa estes dois conceitos está se referindo a duas possibilidades existenciais. A pessoa-carne é a que se contenta consigo mesma e se fecha no seu próprio horizonte. A pessoa-espírito é a que se abre totalmente para Deus, e, conseqüentemente, para os outros, clareando uma infinidade de possibilidades de busca, desafio, sempre na busca do novo (Gálatas 6,15).

Quem vive segundo a carne se corrompe (Gálatas 6,8). É novamente em Gálatas 5,19-21 que Paulo descreve quais são as obras da carne, obras que tornam a pessoa cada vez menos pessoa, ou seja, pessoa-sem-Cristo: ora, as obras da carne são manifestas: fornicação, impureza, libertinagem, idolatria, feitiçaria, ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, discórdia, divisões, invejas, bebedeiras, orgias, e coisas semelhantes a estas, a respeito das quais eu vos preveno, como já vos preveni: os que tais coisas praticam, não herdarão o Reino de Deus.

Segundo Kuss, o "homem carnal", contra um uso linguístico falso, não é o que peca sem freio no terreno sexual. Com o conceito "carne", o apóstolo coloca tudo o que é estranho e inimigo de Deus. A pessoa humana é carne por ser um ser caído e estar sujeito a qualquer desordem (Kuss, 1976, p. 108s).

Na carne, Paulo vê o ser de pecador.

### O Ser Humano-corpo

(Em hebraico "*basar*", em grego "*soma*") - Se os hebreus tinham uma idéia ampla de "*basar*", os gregos, ao traduzi-la, vão fragmentando-a. Para os hebreus, designa o homem todo inteiro enquanto é pessoa-em-comunhão-com-outros (Romanos 12,1; 1 Coríntios 7,4; 9,27). Em algumas passagens, "corpo" pode ser traduzido simplesmente por "eu" ("*Isto é o meu corpo* (eu) que *será entregue por vós*": 1 Coríntios 9,27; 13,3; Filipenses 1,30). O ser humano é corpo (Koch, 1973, p. 469; Pesch, 1973, p. 227s). É vital ter esta compreensão antropológica semita, principalmente, quando virmos, à frente, a "ressurreição do corpo".

Nessa compreensão, pertence à pessoa o ser para outra pessoa, envolvendo a dimensão social e política (Boff, 1971, p. 62; Baumert, 1999, p. 239-241)<sup>3</sup>.

### 0 Ser Humano-alma

(Em hebraico "*nefesh*", em grego "*psiche*") - Aqui não se pensa em alma como distinta do corpo, mas na pessoa toda inteira como ser vivente. Alma para a Bíblia é sinônimo de vida (Marcos 8,36). A pessoa humana não tem vida. É vida. Por isso, após a diluição da vida (alma) biológica, permanece ainda o homem-vida, embora sob outra forma. Homem-alma pode significar ainda a pessoa em sua vida consciente como eu. Por isso, pode substituir o pronome pessoal (Gênesis 2,7; 12,5; 46,22; Êxodo 13,8-9). Daí que homem-alma e homem-corpo são equivalentes. Corpo e alma não se opõem mas exprimem o homem inteiro (Boff, 1971, p. 62; Baumert, 1999, p. 238; Koch, 1973, p. 469).

### 0 Ser Humano-espírito

(Em hebraico "*ruah*", em grego "*pneuma*") - Quer dizer a pessoa-corpo-alma enquanto se abre totalmente para Deus, para valores absolutos e se entende a partir deles. Como espírito, o ser humano extrapola os limites de sua existência como carne-corpo-alma, para se comunicar com a esfera divina. Por isso, é um sinal da transcendência e da destinação divina do ser humano. Para o Novo Testamento, viver no espírito é viver uma existência humana nova no horizonte das possibilidades reveladas pela Ressurreição de Jesus, o Senhor (Boff, 1971, p. 62-63; Kleinknecht (1975, p. 767-848), Schweizer, 1975, p. 720-723; Baumert, 1999, p. 239).

Kuss diz que quando Paulo quer falar dos dotes humanos, da inteligência natural, ele usa, como em 1 Coríntios 14,14-15, a palavra "*noos*" (mente) para distingui-la do significado de "*pneuma*" (espírito). Esta significa o próprio ser do homem, no que tem de natural-espiritual. Ainda, conforme Kuss, *pneuma* num sentido teológico profundo, significa em Paulo, o próprio ser de Deus, de modo especial em suas intervenções sobre o mundo criado. Então, o característico do cristão é a posse do Espírito. Quem o possui participa do ser íntimo de Deus (Kuss, 1976, p.110-114). Todo o amplo campo da vida entre Deus e o ser humano está dominado pelo Espírito Santo (1 Coríntios 2,10).

É interessante o esboço feito por Baumert apresentando duas concepções do corpo: a 1ª apresenta o corpo como conceito antropológico. A 2ª reflete sobre o corpo como conceito teológico. Supondo, como acham alguns, que o gnosticismo já começara a ter raízes no cristianismo, esta conotação global que envolve o ser humano numa perspectiva transformadora em nível sócio-político, não é concebível numa ótica gnosticista. Esta define-se pelo triunfo do individualismo (Brakemeier, 1984, p. 212-215). Amor ao próximo não cabe neste sistema.

O Espírito é o divino para a pessoa humana, por isso, que Espírito e carne estão em oposição irreductível (Gálatas 5,17). As pessoas humanas obtêm o Espírito divino por meio da fé (Gálatas 3,2.5.14.28) e do batismo (Gálatas 3,26-28; 1 Coríntios 6,11; 12,13). Conforme Gálatas 5,22-23.25 ("*mas o fruto do Espírito é amor, alegria, paz, longanimidade, benignidade, bondade, fidelidade, mansidão, autodomínio... Se vivemos pelo Espírito, pelo Espírito pautemos também a nossa conduta*") e Romanos 8,4-5, o Espírito é a norma de comportamento dos cristãos, que na identificação com este Espírito Vivo podem dizer; "*Jesus é o Senhor*" (1 Coríntios 12,3).

### 0 Ser Humano-coração

(Em hebraico *leb* ou *lebab*, em grego *kardia*) - Significa, no Novo Testamento, que coração é o órgão central por intermédio do qual Deus se dirige aos seres humanos. É aí que se desenrola toda a vida interior; aí se concentra a vida emotiva. Daí vêm os pensamentos e reflexões (1 Coríntios 2,9), como os propósitos (1 Coríntios 7,37) e as intenções (1 Coríntios 4,5). Também do coração surgem as manifestações da vida ético-religiosa, como afé e a dúvida (2 Coríntios 1,22) e o amor a Deus e aos irmãos (Mateus 22,37). Como reflete Koch (1973, p. 470), o Espírito Santo habitano "corações" das pessoas (2 Coríntios 1,22) e os "prova" (1 Tessalonicenses 2,4) e um dia trará à luz "os propósitos dos corações" (1 Coríntios 4,5).

### respondendo a boyarin

Avaliando as contribuições de nossos interlocutores, é possível perceber como na antropologia bíblica o ser humano forma uma unidade. Acerca da visão bíblica do ser humano, percebemos que o sistema do pensamento integral dos semitas é contemplado. Ao contrário, o parâmetro do dualismo greco-ocidental não aparece na literatura bíblica. Podemos ver que o ser humano é carne, corpo, alma, espírito, coração, compreendido como uma unidade total (Schaik, 1971, p. 703-4). Pode o ser humano viver duas opções fundamentais: como homem-carne e como homem-espírito. Como homem-carne contenta-se consigo mesmo e fecha-se em seu próprio horizonte; como homem-espírito abre-se para Deus, de quem recebe a existência e a imortalidade. Ele é desafiado a viver uma destas possibilidades existenciais (Boff, 1971, p. 63). Paulo também, embora vivendo num mundo helezado, teve uma clara visão da unidade antropológica da pessoa humana. Quando ele usa termos como carne e espírito está se referindo à mentalidade de fechamento em si mesmo ou de abertura total para Deus e os outros (Boff, 1971, p. 63).

A visão de corporeidade em Paulo tem que ser vista sob duas perspectivas: na conceituação antropológica e



na conceituação teológica. Tendo agora a visão antropológica semita diante dos olhos, podemos arriscar, com Baumert, uma síntese teológica: no nível "psíquico" o ser humano é suscetível ao pecado e incapaz para Deus. No nível "carnal" o ser humano se coloca diante de Deus: é o seu humano impotente, pecador e, por isso, mortal. No nível "espiritual" o ser humano é perpassado pelo Espírito de Deus. No nível "cordial", o ser humano está diante de Deus em seu processo de conhecimento e ação, "consciência" e "meio". Paulo não era dualista (Boyarin, 1994, p. 6-7; 13-16; 19-22 e 25-38)<sup>4</sup>. Sua visão de corporeidade é uma unidade incrível. Nele, a expressão corpo tem o sentido popular, designando por meio dela a pessoa toda, o ser humano em si mesmo. Em Paulo, parte-se do pessoal para o comunitário. Ele tem uma visão unitária da pessoa humana. Isto é corporeidade. Cada pessoa é vista numa grande unidade. Nesta unidade pessoal, cada ser humano se realiza numa unidade mais ampla que é a comunitária. Ele compreende isto como unidade em Cristo ou unidade eclesiológica. Quais as implicações desta visão do apóstolo?

A unidade pessoal e comunitária em Cristo abre as fronteiras para que sejam superadas todas as divisões sociais, religiosas, sexuais, raciais (nacionais e biológicas) e culturais. Também para que os muros da dominação sejam derrubados. A pessoa humana é uma grande unidade que se realiza na busca transformadora da sociedade. Esta é a força dinamizadora da corporeidade.

Quero pontuar alguns equívocos de Boyarin e acentuar a perspectiva de Paulo:

1) Amarrando estareflexão, não concordo que o apóstolo, dentro de u'a mentalidade judaico-helenista estivesse imbuído de uma visão dicotômico-dualista. Paulo não era dualista. Sua visão de corporeidade é uma unidade incrível. Nele a expressão corpo tem o sentido popular, designando por meio dela a pessoa toda, o ser humano em si mesmo.

2) Boyarin defende que, por causa da dicotomia, pela alegorização, tenha descorporificado as práticas de ritos e costumes tribais bem como a genealogia corporal e a memória histórica concreta, criando uma espiritualização que levou ao universalismo incorpóreo do judaísmo helenista e do cristianismo. Como Boyarin entrou pelo campo filosófico, a perspectiva de Paulo, na minha opinião, está mais para a dialética *damudança* de Heráclito do que para o imobilismo acomodador néo-platônico.

Iniciei a reflexão, dizendo que li Boyarin quando estava preparando o meu doutorado sobre Gálatas. Acho que, lembrando aqueles tempos, posso retomar as colunas daquela epístola para mostrar, por fim, o que eram os horizontes de abertura de Paulo Apóstolo que, mais tarde,

Como eu disse, no início, Boyarin, equivocadamente, leu Paulo, a partir de Filon. Com isso, interpretou o Apóstolo como alguém do pensamento dicotômico e dualista, afirmando muita coisa que Paulo não expressara.

fluirão em outras suas epístolas. A visão de unidade em Paulo, particularmente na Epístola aos Gálatas, é:

a) "una" (há a comunhão com Jerusalém. Paulo aí veio e houve o sinal de comunhão (2,9)<sup>5</sup>;

b) "tríplice" (na Igreja em Antioquia (2,1-10) para o grupo de Jerusalém, os helenistas Paulo e Barnabé e Tito, o étnico);

c) "múltipla" (judeus e gentios de todas as localidades do universo).

Ao contrário do que insinuou Boyarin, que a visão espiritualizante criava um imobilismo na perspectiva da unidade, Paulo apresenta esta mesma unidade como a consequência de comunidades que lutam por uma nova criação (6,15), onde a busca da igualdade e da liberdade são a tônica concreta de uma vida em comunidade (5,13-6,10).

3) Neste diálogo, após a leitura de dois textos importantes de Boyarin, gostaria de salientar minha decepção no conjunto da obra. A questão é esta: por que ele se baseou em dois projetos fortes de Gálatas 3,28, ou seja, "*não há judeu nem grego*" e o outro "*não homem nem mulher*" deixando de lado o "*não há escravo nem livre*"? As suas reflexões em torno da etnia e do gênero trazem ao leitor reflexões e ponderações interessantes. É de se estranhar a fuga de Boyarin da questão social. Tenho minhas suspeitas que prefiro não apontar aqui, neste momento, mas insinuar: Boyarin é judeu norte-americano. Vive, pois, em uma potência opressora, principalmente, com relação aos países de terceiro e quarto mundos. É, também, uma nação que desrespeita, agride, invade e se assenhora dos adversários (inimigos), como os Iraques da vida. Por que Boyarin não enfrentou o "*não há escravo nem livre*" e aplicou à nação que o acolheu? É uma lacuna grave porque a questão da corporeidade tem acentos fundamentais nas relações sociais. Paulo tem uma visão transformadora da sociedade. Isto era perigoso para o seu tempo (Gálatas 6,12-15), isto é para os dias de hoje, isto é para Boyarin.

4) Em Paulo, parte-se do pessoal para o comunitário. Ele tem uma visão unitária da pessoa humana. Isto é corporeidade. Cada pessoa é vista numa grande unidade. Nesta *unidade pessoal* cada ser humano se realiza numa *unidade* mais ampla que é a *comunitária*. Ele compreende isto como unidade em Cristo, ou unidade eclesiológica. Quais as implicações desta visão do apóstolo?

A unidade pessoal e comunitária em Cristo abre as fronteiras para que sejam superadas todas as divisões sociais, religiosas, sexuais, raciais (nacionais e biológicas) e culturais. Também para que os muros da dominação sejam derrubados. A pessoa humana é uma grande unidade

É importante apresentar estes dados: Paulo vê o ser humano como uma unidade. E, no nível do compromisso, este ser se abre para o horizonte das comunidades. Aí, há o outro pilar da unidade: unidade comunitária em torno de Cristo. Paulo foi o evangelizador das comunidades. Não se pode pensar nele sem esta palavra pontual: comunidade.

de que se realiza na busca transformadora da sociedade. Esta é a força dinamizadora da corporeidade. A unidade em Cristo proporciona a luta pela igualdade, porque este é o grande valor buscado pelas comunidades pré-paulinas e por Paulo para a experiência da liberdade.

#### referências bibliográficas

- Baumert, N. (1999). *Mulher e Homem em Paulo*. São Paulo: Ed. Loyola.
- Baumgärtel, F., Schweizer, E., & Meyer, R. (1975). "Sarx". Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Orgs. Kittel e Friedrich, v. 11, pp. 1265-1398). Brescia: Paidéia.
- Boff, L. (1971). Teologia do Corpo: o Homem-Corpo é Imortal. *Revista de Cultura*, 1, 61-68. Petrópolis: Vozes.
- Boyarin, D. (1994a). *A Radical Jew Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Boyarin, D. (1994b). *Israel Carnal Lendo o Sexo na Cultura Talmúdica*. Rio de Janeiro: Imago.
- Dussel, E. (1969). *El Humanismo Semita*. Buenos Aires: Ed. Paulinas.
- Ferreira, J. A. (2005). Boyarin: um Diálogo sobre a Corporeidade em Paulo. *Fragments de Cultura*, 15,1, pp. 69-84. Goiânia: UCG.
- Kleinknecht, H. (1975). "Pneuma". Em *Grande Lessico del Nuovo Testamento* (Orgs. Kittel e Friedrich, v. 10, pp. 767-848). Brescia: Paidéia.
- Koch, R. (1973). Homem. Em *Dicionário de Teologia Bíblica* (Org. Bauer, pp. 468-475). São Paulo: Loyola.
- Kuss, O. (1976). *Carta a los Romanos*. Barcelona: Herder.
- Pesch, W. (1973). Corpo. Em *Dicionário de Teologia Bíblica*. (Org. Bauer, pp. 227-232). São Paulo: Loyola.
- Schaik, V. (1971). Homem. Em *Dicionário Enciclopédico da Bíblia* (Org. V. D. Born, pp. 703-704). Petrópolis: Vozes.
- Schweizer, E. (1975) "Soma". Em *Grande Léxico del Nuevo Testamento*. (Orgs. Kittel e Friedrich, v. 13, pp. 720-723). Brescia: Paidéia.

**Joel Antonio Ferreira** - Doutor em Ciências da Religião na área de Concentração em Bíblia pela Universidade Metodista de São Paulo. Professor Titular na Universidade Católica de Goiás. Atua no Mestrado e Doutorado de Ciências da Religião desta mesma Universidade na Área de Religião e Literatura Sagrada. Endereço para correspondência: Rua 225, Nr. 316, Ap. 602 (Setor Universitário), Goiânia/GO.  
**Email:** joelfer@cultura.com.br

Recebido em 12.05.08  
Aceito em 15.09.08

## uma Leitura crítica do Livro de habacuc na perspectiva da Fenomenologia da religião

*A Critical Reading of the Habacuc's Book in the Perspective of the Religion's Phenomenology*

*Una Lectura Crítica del Libro de Habacuc em la Perspectiva de la Fenomenologia de la Religión*

JEOVÁ RODRIGUES DOS SANTOS

**Resumo:** A proposta do presente artigo é analisar as aproximações e/ou distanciamentos entre os pressupostos da Fenomenologia da Religião (processo de constituição interna do fenômeno religioso, sua função social, e a plausibilidade da religião na pós-modernidade) e a mensagem de um livro profético do Antigo Testamento denominado Habacuc, que trata de questões que relacionam a religião com problemas ligados à injustiça social e à implantação da justiça em sua época. A relevância desta análise encontra-se no fato de que o fenômeno religioso e os conceitos de justiça e injustiça social estão intimamente relacionados e acompanham os seres humanos desde as primeiras civilizações conhecidas até hoje.

**Palavras-chave:** Fenômeno Religioso; Função Social; Plausibilidade da Religião; Habacuc.

**Abstract:** The proposal of the present article is to analyze the approaches and estrangements among the presuppositions of the Religion's Phenomenology (process of internal constitution of the religious phenomenon, its social function, and the plausibility of the religion in the post-modernity) and the message of a prophetic book of the Old Testament denominated Habacuc, that is about subjects that relate the religion with problems linked to the social injustice and the implant of the justice in its time. The relevance of this analysis meets in the fact that the religious phenomenon and the concepts of justice and social injustice are intimately related and they accompany the human beings from the first well-known civilizations to day.

**keywords:** Religious Phenomenon; Social Function; Plausibility of the Religion; Habacuc.

**Resumen:** La propuesta del presente artículo es analizar los acercamientos y alejamientos entre las presuposiciones de la Fenomenología de la Religión (el proceso de constitución interior del fenómeno religioso, su función social, y la plausibilidad de la religión en la pos-modernidad) y el mensaje de un libro profético del Antiguo Testamento denominado Habacuc que trata de cuestiones que relacionan la religión con problemas ligados a la injusticia social y implantación de la justicia en su tiempo. La relevancia de este análisis se encuentra en el hecho que el fenómeno religioso y los conceptos de justicia y injusticia social se encuentran en íntima relación y acompañan a los seres humanos desde las primeras civilizaciones conocidas hasta hoy.

**Palabras-claves:** Fenómeno Religioso; Función Social; Acogimiento de la Religión; Habacuc.

### introdução

<n  
>n

A proposta do presente artigo, que estará subdividido em três partes, é analisar as aproximações ou distanciamentos entre os pressupostos da Fenomenologia da Religião (a constituição interna do fenômeno religioso, sua função social, e a plausibilidade da religião na pós-modernidade) e a mensagem de um livro profético do Antigo Testamento denominado Habacuc, que trata de questões que relacionam a religião com problemas ligados à injustiça social e à implantação da justiça em sua época.

Considero importante o desenvolvimento do tema proposto porque a relação entre o fenômeno religioso e o problema da injustiça social sempre esteve presente no

mundo desde as primeiras civilizações conhecidas. O Profeta Habacuc viveu no final do século VII a.C, numa época de profunda crise religiosa, moral e social no reino de Judá, e sua mensagem tornou-se um testemunho vivo da ação mútua entre Deus e os seres humanos na implantação da justiça sobre a terra.

Alguns autores, ao apresentarem novas propostas de leitura para o livro de Habacuc, afirmam que

(...) os oprimidos e explorados de todos os tempos e lugares podem nele encontrar um caminho que esclareça o seu papel e a sua ação dentro da história, descobrindo a razão para a resistência e para a esperança. É através do ser e da ação do justo que Deus julga o oprimido e o oprimido é libertado (Balacín & Storniolo, 1991, p. 8).

A ênfase principal gira em torno da idéia de que a teimosia do justo, sua conscientização e seu trabalho árduo, são a única maneira plausível de implantação de uma sociedade mais justa e mais equilibrada.

Bonora (1993) faz uma análise prévia da mensagem de Habacuc e afirma que ela assume "valor de paradigma ou de esquema teológico interpretativo da história" (p. 119). Em outras palavras, cada nova geração encontra neste livro uma mensagem para seu tempo. Sua mensagem continua atual.

Na primeira parte deste trabalho, procuraremos verificar algumas teorias que propõem explicar os elementos que compõem o sagrado e o processo de institucionalização do mesmo, e aplicá-las ao contexto de Habacuc. Após essas identificações, descreveremos as possíveis funções que a religião pode desempenhar numa sociedade, e aplicaremos alguns desses conceitos teóricos na realidade vivenciada por Habacuc. Finalmente, abordaremos algumas perspectivas teóricas que discutem acerca do lugar da religião na atualidade, e procuraremos relacionar a mensagem religiosa de Habacuc para os dias atuais. Essa tríplice análise fundamentar-se-á em referências teóricas da Fenomenologia da Religião.

## O interno do Fenômeno religioso e sua relação com habacuc

Analisar o Interno do Fenômeno Religioso significa abordar seus elementos constituintes e seu processo de institucionalização. Tudo começa com uma experiência religiosa profunda com o sagrado.

A Fenomenologia da Religião, em sua forma clássica, é uma vertente do saber que, desde fins do século XIX, tem focado sua atenção na experiência religiosa, buscando compreendê-la como um fenômeno da natureza humana. Ela parte do axioma antropológico de que o ser humano é equipado com uma faculdade específica que o predispõe para a sensação da presença do sagrado, faculdade essa denominada: "*sensusnuminis*" (Usarski, 2006, p. 34).

Rudolf Otto (1985), um dos expoentes dessa vertente, descreve a experiência religiosa como algo que foge aos padrões da racionalidade e entra na dimensão do não-racional. Para melhor esclarecer essa premissa, Otto apresenta alguns conceitos que configuram a experiência religiosa, que ele descreve como sendo: *o numinoso, o tremendo e o fascinante*. Ao referir-se, por exemplo, ao *numinoso*, Otto fala daquela experiência que não pode ser entendida ou explicada intelectualmente e que aparece como elemento vivo em todas as religiões (p. 12). Um dos sinais do encontro do ser humano com o *numinoso* é o sentimento de nulidade, de perceber-se como sendo nada mais que uma criatura diante do *tremendo e fascinante*.

Outro teórico importante que discorre sobre a materialização do sagrado é Mircea Eliade (1992). Ele inicia sua abordagem definindo o sagrado como aquilo que se

"*opõe ao profano*" (p. 14) e afirma que sagrado e profano constituem duas modalidades de "ser" no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem, *homoreligiosus*, no decorrer de sua história (p.18). O homem religioso "*só pode viver num mundo sagrado porque somente um tal mundo participa do ser, existe realmente. Essa necessidade religiosa exprime uma inextinguível sede ontológica. O homem religioso é sedento do ser*" (p.56).

A pessoa que passa pela experiência religiosa é uma pessoa carismática, ou seja, ela possui uma capacidade extraordinária de perceber o sagrado. Sua experiência pessoal, permeada de interesses materiais e de seu próprio *ethos*, começa a contagiar e inspirar outras pessoas, que se tornam seus seguidores.

Tais seguidores, que também possuem interesses materiais e ideais (*ethos*), sistematizam os mitos, os símbolos e os ritos, a partir da experiência fundante da pessoa que primeiro teve a experiência com o sagrado.

Inicia-se assim o processo de institucionalização do sagrado com o surgimento da teologia que define o conteúdo da experiência, da doutrina que normatiza a experiência e da economia e burocracia que definem como o movimento sobreviverá.

O'Dea (1969), descrevendo o processo de institucionalização da religião, afirma que, nas sociedades primitivas e arcaicas, a religião foi um fenômeno difuso que, posteriormente, desenvolveu-se gerando organizações cuja principal função era religiosa. Essas organizações originaram-se "*a partir de experiências específicas de determinados fundadores e seus discípulos. De tais experiências surge uma forma de associação religiosa que termina numa organização religiosa institucionalizada e permanente*" (p. 56).

Segundo este autor, tais organizações iniciam-se com uma figura carismática, que ao desaparecer ou morrer, inspira um grupo de discípulos, que ao reinterpretar o carisma puro, formam uma comunidade estável. O'Dea menciona a interpretação weberiana desse fenômeno: "*Weber sugere que as motivações para a mudança se encontram nos interesses, ideais e materiais, dos seguidores, e sobretudo dos seus líderes, em continuar a comunidade criada pelo fundador*" (1969, p. 56).

Eliade (1972) descreve o papel dos mitos, símbolos e ritos na experiência do sagrado nas sociedades arcaicas. Segundo ele, "*o ritual abole o Tempo profano, cronológico, e recupera o Tempo sagrado do mito. Torna o homem contemporâneo das façanhas que os Deuses efetuaram in illo tempore*" (p. 124). Para o homem arcaico, o mundo é ao mesmo tempo 'aberto' e misterioso. O homem também é 'aberto' e comunica-se com o mundo através dos símbolos. Os mitos recordam os eventos grandiosos que tiveram lugar sobre a terra e lembram que esse "passado glorioso" é em parte recuperável. Os ritos, isto é, os gestos paradigmáticos, forçam o ser humano a transcender seus limites, obrigando-o a situar-se ao lado dos Deuses e dos Heróis míticos, a fim de poder realizar os atos deles.

Além desses elementos importantes, surgem também três classes distintas, fruto da especialização do trabalho religioso: o *sacerdote*, um profissional capacitado por seu saber específico de uma doutrina e por sua competência em apoderar-se do saber dos leigos e sistematizá-lo, com o propósito de manter a instituição a qual está vinculado; o *profeta* como aquele que questiona o *status quo*, e busca levar os leigos de volta à experiência fundante, o que muitas vezes ocasiona divisões e o surgimento de seitas; e, o *mago*, que tem como característica principal o trabalho individual e ocasional. Este último personagem força os demônios ou os deuses a agirem, é capacitado pelo dom da magia e é legitimado por meio de seu êxito.

Com a divisão do trabalho religioso, através da institucionalização do sagrado, surge, então, o papel de leigo que se torna a clientela ou o alvo de disputas constantes entre o sacerdote, o profeta e o mago.

Weber (1991) mostra a complexidade da distinção entre mago e sacerdote a partir de várias perspectivas, e apresenta também uma definição de profeta. Segundo ele, partindo da distinção feita entre culto e magia, "*é possível designar como 'sacerdotes' aqueles funcionários profissionais que, por meio de veneração, influenciam os deuses, em oposição aos magos, que forçam os 'demônios' por meios mágicos*" (p. 294). A característica básica que distingue o profeta do sacerdote é a vocação pessoal. Weber (1991) assevera ainda que, "*o profeta, quando sua profecia tem êxito, atrai acólitos permanentes [...], os quais, em oposição aos sacerdotes e adivinhos que se encontram numa associativa estamental ou hierárquica de cargo, juntam-se a ele de modo puramente pessoal*" (p. 310).

Bourdieu (1998) descreve o processo da divisão do trabalho religioso e o processo de moralização e de sistematização das práticas e crenças religiosas partindo do pressuposto de que a aparição e o desenvolvimento das grandes religiões universais estão associados à aparição e ao desenvolvimento das cidades, sendo que a oposição entre a cidade e o campo marca uma ruptura fundamental na história da religião, ou seja, "*a grande divisão do trabalho material e do trabalho intelectual consiste da separação entre a cidade e o campo*" (p. 34).

A narrativa registrada no livro de Habacuc descreve o exemplo típico de uma experiência religiosa. Podemos identificar ali os elementos que constituem o fenômeno religioso e perceber claramente o grau de institucionalização do mesmo.

O principal elemento que compõe o Fenômeno Religioso é o sagrado, que Rudolf Otto define como sendo um "*elemento vivo e presente em todas as religiões*" (1985, p. 12) e que pode ser percebido através da experiência religiosa.

Em Habacuc, o sagrado é descrito como sendo o "*Senhor*", Yahweh, (Habacuc 1,2), o Deus único e verdadeiro de acordo com a concepção judaica. É a ele que o profeta se dirige, o tempo todo, em diálogo, nos dois pri-

meiros capítulos do seu livro que descreve sua experiência com o sagrado.

Os mitos, símbolos e ritos também podem ser observados em Habacuc. Eliade afirma que o papel dos mitos é o de fundamentar e justificar todo o comportamento e atividade humana. Ele assevera ainda, que os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado que realmente fundamenta o mundo e o converte no que é (Eliade, 1972).

O registro por escrito do diálogo entre Habacuc e Yahweh, que ocorre nos capítulos 2 e 3, é um exemplo da descrição de um mito, uma irrupção do sagrado no mundo. Ali, autor descreve diálogos em forma de perguntas e respostas entre o profeta e o Senhor. As questões que Habacuc levanta giram em torno da injustiça que permeia a sociedade de sua época e são uma espécie de protesto contra tais atitudes. Abaixo encontramos o registro de suas queixas ao Senhor:

Até quando, Senhor, clamarei por socorro, sem que tu ouças? Até quando gritarei a ti: "Violência!" sem que me tragas salvação? Por que me fazes ver a injustiça, e contemplar a maldade? A destruição e a violência estão diante de mim; há luta e conflito por todo o lado. Por isso a lei se enfraquece e a justiça nunca prevalece. Os ímpios prejudicam os justos, e assim a justiça é pervertida (Habacuc 1, 2-4).

O uso de simbolismo, em forma de figuras de linguagem, pode ser notado na narrativa do livro de Habacuc, no momento em que o Senhor responde às indagações do profeta. Ao descrever os babilônios, instrumentos que serão utilizados por Yahweh para aplicar o castigo ao reino de Judá, o Senhor diz o seguinte:

Seus cavalos são mais velozes que os leopardos, mais feroces que os lobos nos crepúsculos. Sua cavalaria vem de longe. Seus cavalos vêm a galope; vêm voando como ave de rapina que mergulha para devorar; todos vêm prontos para a violência. Suas hordas avançam como o vento do deserto, e fazendo tantos prisioneiros como a areia da praia (Habacuc 1,8-10).

Cazenuve (s/d), ao descrever o papel, a natureza e as funções dos ritos na vida social, afirma que os mesmos são muito importantes para a compreensão de um determinado contexto social, pois eles "*constituem um terreno de investigação privilegiado, mais ainda talvez que os mitos*" (p. 8). Ele define o rito como sendo "*um acto [sic] que pode ser individual ou coletivo, mas que sempre, mesmo quando é bastante flexível para comportar uma margem de improvisação, permanece fiel a certas regras que constituem precisamente o que há nele de ritual*" (p. 10). Além disso, Cazenuve (s/d) distingue o rito de outros costumes correntes numa determinada cultura, e assevera que a essência deste encontra-se na repetição.

Quanto à natureza e funções do rito, Cazenuve (s/d) afirma que para compreendê-lo é necessário analisar "as

relações que o rito pode ter com a necessidade do homem de assumir a condição humana, o que pode constituir em tentar libertar-se o mais possível de tudo o que o condiciona ou, pelo contrário, em aí encerrar-se" (p. 24).

No livro de Habacuc, podemos notar claramente a presença de um rito constituinte da religião judaica: a oração. Ali, no capítulo 3, temos a descrição da oração que o profeta faz a Yahweh, oração de confissão e também declaração de fé na intervenção sobrenatural do Senhor. Essa oração demonstra claramente a necessidade do profeta e, ao mesmo tempo, seu anseio de ver a justiça finalmente triunfar. A seguir, citamos alguns fragmentos desse registro:

Oração do profeta Habacuque. Uma confissão. Senhor, ouvi falar da tua fama; tremo diante dos teus atos, Senhor. Realiza de novo, em nossa época, as mesmas obras, faze-as conhecidas em nosso tempo; em tua ira lembra-te da misericórdia. [...] Saíste para salvar o teu povo, para libertar o teu ungido. Esmagaste o líder da nação ímpia, tu o desnudaste da cabeça aos pés. [...] Ouvi isso, e o meu íntimo estremeceu, meus lábios tremeram; os meus ossos desfaleceram; minhas pernas vacilaram. Tranquilo, esperarei o dia da desgraça, que virá sobre o povo que nos ataca. Mesmo não florescendo a figueira, e não havendo uvas nas videiras, mesmo falhando a safra de azeitonas, não havendo produção de alimento nas lavouras, nem ovelhas no curral nem bois nos estábulos, ainda assim eu exultarei no Senhor e me alegrarei no Deus da minha salvação (Habacuc 3,1-2; 13; 16-18).

Em Habacuc, vemos, também, traços visíveis de uma religião institucionalizada. No primeiro versículo do capítulo 1 e no primeiro versículo do capítulo 3, ele é identificado como profeta: "*Advertência revelada ao profeta Habacuc*" (Habacuc 1,1); "*Oração do profeta Habacuc. Uma confissão*" (Habacuc 3,1). As funções de sacerdote, principal figura do cenário religioso, e de profeta eram de todo conhecidas no contexto histórico de Habacuc.

Weber (1991) define profeta como sendo "*o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão, anuncia uma doutrina religiosa ou um mandado divino*" (p. 303). Ele afirma que a vocação pessoal é a característica básica que o distingue do sacerdote.

Habacuc apresenta-se como aquele que recebeu uma mensagem do Senhor. Seu protesto contra a injustiça social é também um brado contra uma sociedade opressora que legitimava a corrupção e a injustiça social.

#### A Função Social da religião e sua relação com habacuc

A função social da religião pode ser abordada sob diversas perspectivas. É possível analisar a religião como fornecedora de sentido, fator de coesão e de nomia social. Essa concepção, defendida por Peter Berger (1985), assevera que a sociedade humana é um empreendimento de

construção do mundo e que a religião ocupa um lugar de destaque nesse empreendimento. Berger afirma que o processo de construção da sociedade humana é dialético, ou seja, a sociedade é um produto do homem e, ao mesmo tempo, o homem é um produto da sociedade.

Esse processo dialético consiste de três momentos ou passos, e é sintetizado pelo autor da seguinte forma: "*É através da exteriorização que a sociedade é um produto humano. É através da objetivação que a sociedade se torna uma realidade suígeneris. É através da interiorização que o homem é um produto da sociedade*" (Berger, 1985, p. 16).

Outra perspectiva defende que a função da religião é a de promover a expiação e a reintegração social. Girard (1990) descreve o papel da religião como instrumento de prevenção da violência. Em sua perspectiva, a violência e o sagrado são inseparáveis, daí a necessidade que a religião tem de oferecer sacrifícios para a expiação da culpa.

As condutas religiosas e morais, assevera Girard, "*visam à não-violência de uma forma imediata na vida cotidiana, e muitas vezes, de forma mediata na vida ritual, paradoxalmente por intermédio da própria violência*" (1990, p. 33).

A religião pode ser vista ainda, como legitimadora e/ou questionadora do status sócio-político-econômico nas relações de classes. Bourdieu (1998) teorizavam essa perspectiva, enquanto Löwy (2000) exemplifica-a ao analisar os efeitos da teologia da libertação na América Latina. Bourdieu (1998) defende a idéia de que a religião é um fenômeno puramente social, ligado a interesses meramente políticos, que estão camuflados nas crenças e na eficácia simbólica das práticas ou ideologias religiosas. Por esse motivo, ele afirma que "*os especialistas religiosos devem forçosamente ocultar a si mesmos e aos outros que a razão de suas lutas são interesses políticos*" (p. 54).

A relação entre a religião e a política no movimento da teologia da libertação latino-americana, segundo hipótese levantada por Löwy (2000) :baseia-se em uma matriz comum de crenças políticas e religiosas, ambas enquanto um corpo de convicções individuais e coletivas que estão fora do domínio da verificação e experimentação empírica [...] mas que dão sentido e coerência à experiência subjetiva daqueles que a possuem (Bordieu, 1998, p. 62-63).

Isto significa que existe uma fé, uma certa atitude total comum às religiões e às utopias sociais, que se refere aos valores transindividuais e se baseia em um desafio. Não sendo um movimento político, a teologia da libertação limita-se: a fazer uma crítica social e moral à injustiça, a aumentar a consciência da população, a espalhar esperanças utópicas e a promover iniciativas 'de baixo para cima'.

Derrida (2000) defende a idéia de que a religião tem como função social oferecer salvação no contexto da razão moderna. A proposta de salvação está diretamente vincu-

lada à possibilidade de identificação concreta do mal em nosso tempo. Para ele, a religião encontra-se numa situação de aporia, ou seja, ela se mantém ao mesmo tempo no antagonismo reativo e na supervalorização reafirmadora entre a fé e a razão. É a partir desse ponto de vista, que ele avalia o retorno das religiões na pós-modernidade.

Finalmente, a função da religião pode ser avaliada também na ótica de Terrin (1998), que defende a idéia de religião como garantia de saúde. A proposta do autor não é analisar a problemática metafísica do *porquê* da existência do mal, mas discutir uma questão antropológica de máxima importância que constitui o verdadeiro drama da existência humana: o que as religiões e a religião cristã podem fazer para curar as doenças.

Terrin (1998) parte do pressuposto de que as religiões desde sempre associaram de maneira bem estreita o conceito de salvação ao de saúde e bem-estar e, muitas vezes, usaram os dois termos indiscriminadamente com um único significado e para indicar uma única realidade geral, da qual o homem tem necessidade num mundo no qual está constantemente ameaçado.

Ao analisar a religião no contexto social de Habacuc e contrastá-la com os teóricos acima referidos, podemos identificar duas funções sociais específicas na narrativa de seu livro.

Numa primeira leitura, podemos afirmar que a religião, na época de Habacuc, tinha a função de fornecer sentido, coesão e nomia social. Ao descrever a situação caótica da sociedade de sua época, - "*A destruição e a violência estão diante de mim; há luta e conflito por todo o lado. Por isso a lei/torah se enfraquece e a justiça nunca prevalece. Os ímpios prejudicam os justos, e assim a justiça/Mispat é pervertida.*" (Hc 1, 3-4) -, Habacuc, indiretamente, questiona o verdadeiro papel da religião de seu tempo que, em sua concepção, deveria servir de instrumento fornecedor de sentido, de coesão social e de nomia para o povo de Yahweh.

Quando o profeta menciona a lei - "*Torah*" - e a justiça - "*Mispat*", - ele faz alusão à vontade e à promessa de Deus, expressos nos livros sagrados do Antigo Testamento. Ao afirmar que a lei se enfraqueceu e que a justiça já não prevalece, o profeta mostra que a religião deixou de cumprir seu verdadeiro papel social que era o de normatizar a vida das pessoas. O resultado do abandono às leis de Deus foi a anomia, leia-se corrupção, social.

Berger (1985) descreve o processo de legitimação coesão e nomia social e mostra o papel da religião nesse empreendimento. Segundo ele:

a parte historicamente decisiva da religião no processo de legitimação é explicável em termos da capacidade única da religião de 'situar' os fenômenos humanos em um quadro cósmico de referência. [...] A legitimidade religiosa pretende relacionar a realidade humanamente definida com a realidade última, universal e sagrada. [...] os *nomoi* humanamente construídos ganham um *status* cósmico. (p. 48-49)

As legitimações religiosas, originárias da atividade humana, uma vez cristalizadas em complexos de significados que se tornam parte de uma tradição religiosa, podem atingir um certo grau de autonomia em relação a essa atividade.

Essa premissa pode ser perfeitamente aplicada no caso de Habacuc. Seu protesto contra a injustiça fundamentou-se numa experiência com o sagrado e era legitimado pela lei - "*Torah*", que estabelecia os princípios de juízo e justiça em todas as esferas da vida do povo de Yahweh.

## A religião na atualidade e sua relação com a Mensagem de habacuc

Questões relacionadas à legitimidade da religião na atualidade são levantadas com muita frequência na atualidade. Respostas diversas têm sido dadas a esses questionamentos.

Os defensores do secularismo, que pode ser definido como sendo a racionalização da religião, asseveram que, com o processo de racionalização do ocidente, a religião, que servia como fator de nomia social, foi desvalorizada, destituída da força nomizadora que possuía, perdendo assim o papel de instrumento normativo para o homem ocidental, ou seja, a religião perdeu o seu papel social. Berger (1985) teoriza os efeitos do secularismo na religião ocidental, enquanto, Souza & Martino (2004) ilustram bem essa teoria analisando o contexto religioso brasileiro.

Bauman (1998) é um entre vários teóricos que chegou a questionar a plausibilidade da religião na presente "era pós-moderna". Segundo ele, a religião não responde mais a maior parte dos questionamentos e anseios do homem pós-moderno. Contudo, ele defende a idéia de que a religião é plausível somente na forma de fundamentalismo, pois desse modo ela auxilia o indivíduo na árdua tarefa de fazer suas próprias escolhas:

com a agonia de solidão e abandono induzida pelo mercado como sua única alternativa, o fundamentalismo, religioso ou de outra maneira, pode contar com uma clientela sempre crescente. Seja qual for a qualidade das respostas que ele fornece, as perguntas a que responde são genuínas. O problema não é como desprezar a gravidade das perguntas, mas como encontrar respostas livres dos genes totalitários (1998, p. 230).

Vattimo (2004), ao contrário, propõe que, com a morte da metafísica e da metanarrativa, a religião plausível em nosso tempo, é a religião do "ser como evento", uma religião subjetiva, capaz de ser vista e vivida por diferentes ângulos. Ele afirma que a religião que se redescobre no contexto pós-moderno nada tem em comum com a religião dogmática, duramente disciplinar e rigidamente antimoderna que se expressa em várias formas de fundamentalismo.

Ao invés de incentivar fundamentalismos religiosos na sociedade pós-moderna do Ocidente, Vattimo defende que é preciso favorecer uma presença conjunta livre e intensa de múltiplos universos simbólicos (religiosos), segundo,

Um espírito de hospitalidade que expressaria bem quer a natureza leiga da cultura ocidental, quer a sua profunda origem cristã. Entretanto, para que se chegue a este ponto, é necessário que as religiões, e o cristianismo em primeiro lugar, vivam a si mesmas não mais sob a forma dogmática e tendencialmente fundamentalista que as vêm caracterizando até aqui. Também neste sentido, é possível dizermos que, ao contrário de toda expectativa leiga, a renovação da nossa vida civil no Ocidente, em uma época pluricultural, é, sobretudo, uma questão de renovação da vida religiosa (2004, p. 128).

Kepel (1995) traça o perfil histórico de duas grandes religiões, o Islamismo e o Catolicismo Romano, que, a partir da década de 60, têm experimentado transformações que culminaram em reafirmações fundamentalistas de dogmas com a finalidade de nortear a vida da sociedade pós-moderna.

Ao mesmo tempo em que retornam ao cenário atual movimentos tipicamente fundamentalistas, Siqueira & Lima (2003) apresentam o perfil histórico da religiosidade contemporânea no mundo pós-moderno e mostram como as novas tendências religiosas de nosso tempo caminham mais em direção a uma sensibilidade espiritual individual do que em direção a um movimento espiritual estruturado ou fundamentalista.

Surge, por assim dizer, uma nova concepção de religião, à medida que a nova espiritualidade em construção não seria apenas a religião institucionalizada e especializada, mas a experiência que recorreria aos âmbitos da secularidade de nosso tempo e às vias religiosas tradicionais.

Essa nova postura dá maior ênfase à espiritualidade, ou caminho espiritual, entendida como busca de autocohecimento e de autoaperfeiçoamento, que não se restringe apenas ao campo religioso, mas que se remete também a campos como a psicologia e a medicina. De acordo com um teórico citado por Deis, "*assistimos a uma passagem do antropocentrismo moderno para o cosmocentrismo pós-moderno*" (p. 28).

De acordo com as teorias acima mencionadas, a questão da atualidade da religião para o nosso tempo é apresentada a partir de duas vertentes. Uma delas tende para o fundamentalismo religioso, enquanto a outra tende em direção a uma religião individualizada, subjetiva e não estruturada.

A mensagem de Habacuc parece encaixar-se melhor numa perspectiva fundamentalista, haja vista que, o mesmo pressupõe um único Deus, que revelou sua vontade através de livros sagrados e que exige de seus seguidores completa obediência à sua vontade. Habacuc

e a sociedade de sua época eram fundamentalistas. Na perspectiva desse profeta, a única maneira de organizar a sociedade caótica de seu tempo, marcada por opressão, violência e toda sorte de injustiças sociais, era através da obediência irrestrita a Iahweh. Era necessário viver de acordo com os princípios éticos e morais expressos na sua Palavra.

## considerações Finais

Após traçarmos de forma sucinta uma exposição das características do Fenômeno Religioso, da utilidade da religião como instrumento de legitimação social e das perspectivas para o futuro da religião na pós-modernidade, na ótica de diferentes pensadores, e após confrontarmos alguns dos aspectos apresentados com a narrativa do livro do profeta Habacuc, a conclusão a que se chega é que os pressupostos fenomenológicos referentes à religião aplicam-se a qualquer manifestação religiosa, em qualquer tempo histórico, e podem servir de instrumento importante para a compreensão de "como" essa religião surgiu e do seu processo de institucionalização. No caso dos registros do livro de Habacuc, temos uma religião altamente organizada em torno de um único Deus, Iahweh, religião comumente denominada javista.

## referências bibliográficas

- Balancin, E. M. & Storniolo, I. (1991). *Como ler o livro de Habacuc*. São Paulo: Paulinas.
- Berger, P. (1985). *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas.
- Bonora, A. (1993). *Naum, Sofonias, Habacuc, Lamentações: sofrimento, protesto e esperança*. São Paulo: Paulinas.
- Bourdieu, P. (1998). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Cazeneuve, J. (s/d). *Sociologia do rito*. Porto: RêS.
- Derrida, J. (2000). Fé e saber: as duas fontes da "religião" nos limites da simples razão. Em Gianni Vattimo & Jacques Derrida (Orgs.), *A religião: o seminário de Capri* (pp. 11-89). São Paulo: Estação da Liberdade.
- Eliade, M. (1972). *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva.
- Eliade, M. (1992). *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Girard, A. (1990). *A violência e o sagrado* (2ª ed.). São Paulo: Editora Universidade Estadual Paulista.
- Kepel, G. (1995). *La revanche de dios*. Salamanca: Anaya e Mario Muchnik.
- Löwy, M. (2000). *A guerra dos deuses: religião e política na América latina*. Petrópolis: Vozes.



- O'Dea, T. F. (1969). *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira.
- Otto, R. (1985). *O sagrado*. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista.
- Siqueira, D. & Lima, R.B. (2003). *Sociologia das adesões: novas religiosidades e a busca místico-esotérica na capital do Brasil*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Souza, B. M. & Martino, L. M. S. (2004) (Orgs.), *Sociologia da religião e mudança social*. São Paulo: Paulus.
- Terrin, A. N. (1998). *O sagrado offlimits: a experiência religiosa e suas expressões*. São Paulo: Loyola.
- Usarski, F. (2006). *Constituintes da ciência da religião: cinco ensaios em prol de uma disciplina autônoma*. São Paulo: Paulinas.
- Vattimo, G. (2004). *Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso*. Rio de Janeiro: Record.
- Weber, M. (1991). *Economia e Sociedade*. Brasília: Editora da UnB.

**Jeová Rodrigues dos Santos** - Mestrando em Ciências da Religião na Universidade Católica de Goiás (UCG). Endereço para correspondência: Rua Princesa Isabel Qd. 55 Lt. 15, Casa 02, Condomínio Rafaella, Vila Alzira, Aparecida de Goiânia, Go. CEP: 74913-365.  
**Email:** jeova.r.santos@bol.com.br

Recebido em 12.05.08  
Aceito em 09.03.09

o  
oo

o  
o

o  
oo  
o

# ENSAIOS .....

## coMPLementaridade intuição/eGo: AwAREnESS no PROCESSO DE RELAQÃO CRIADORA DE INFORMAQÃO

*Complementarity Intuition/Ego: Awareness on the Process of Creative Relations of Information*

*Complementariedade Intuición/Ego: Sensibilización del Respecto de Información del  
Respecto de la Información Creadora*

t DÉCIO CASARIN

**Resumo:** Considerando a frase: "Intuição é a inteligência do organismo", síntese da concepção de Perls sobre "organismo" e outras, que tecem sua teoria, este texto aborda a questão da *morte*, por conta do organismo, e a questão da vida, por conta da intuição, elegendo *informação* como produto do contato criado pelo saber da intuição. Propõe *intuição* e *ego* serem inseparáveis numa complementaridade que faz a fronteira entre organismo e ambiente. Examina a polivalência da *awareness* e postula o resgate do *sentido* na teoria do contato, por sua função indispensável na linguagem verbal.

**Palavras-chave:** Intuição; Organismo; Contato; Awareness; Sentido.

**Abstract:** Considering the phrase: "Intuition is the intelligence of the body", summary of Perls conception of "organism" and others, that support his theory, this article aboard the question of the death intended for organism, question of life intended for intuition, prizing *information* as contact's product created by intuition's wisdom. It proposes that intuition and ego must be the complementary and inseparable boundary between organism and environment. Assign a versatility to *awareness*, and requests to bring the notion of sense for contact's theory, by its necessary function in verbal language.

keywords: Intuition; Organism; Contact; Awareness; Sense.

**Resumen:** Teniendo en cuenta la frase: "Intuición es la inteligencia del cuerpo", a corto Perls en el diseño del "cuerpo" y otros, que hacen de su teoría, este artículo aborda la cuestión de la muerte, por cuenta del cuerpo, y la cuestión de la vida, a cuenta de la intuición, la selección de la información como producto del contacto creado por el conocimiento de la intuición. Propone la intuición y el ego son inseparables de una complementariedad que es la frontera entre el organismo y el medio ambiente. Hace el examen de la versatilidad de la conciencia y plantea el rescate de sentido en la teoría de contacto, por su papel indispensable en el lenguaje verbal.

**Palabras-clave:** Intuición; Organismo; Contacto; Awareness; Sentido.

Fritz Perls conjugou as noções de auto-regulagem e "sabedoria do organismo", colocando neste toda a capacidade de regulagem interna e regulagem de relação com o ambiente. Nessa condição, é o saber do *organismo* que está ativo, no tempo-espaço real, durante a atividade de *contato*, guiando a relação da pessoa com o ambiente e a *linguagem verbal*, porque esta, enfim, prevalece no ambiente da realidade humana.

O conceito de *organismo*, se não for construção teórica sem base de realidade, deverá corresponder à *informação* acumulada durante toda a vida, desde os primórdios desta, codificada no DNA de toda célula. E, assim, essa *informação* terá de ser primariamente determinista, forçando obediência às leis necessárias e imutáveis de preservação da vida como um todo.

Por isso, um realismo teórico deve reconhecer a **morte** como fenômeno de *resistência* do *organismo*, necessária à preservação da vida que atravessa todos os "organismos particulares". Isso não requer dúvida. O *organismo* tem de estar forçando a morte do *particular* todo tempo, sem nenhum apego à vida deste, para exercer afinidade primordial de, assim, forçar o aprimoramento da vida total com a constante criação de *informação*.

Caso o *organismo* privilegiasse *vidas particulares*, impossibilitaria a vida, mas, por outro lado, o *organismo* não pode viabilizar a luta entre vida e morte, de igual para igual, exclusivamente dentro de si próprio, sob pena de empacar no choque de forças contrárias, máximas, equivalentes.

Fica, então, a hipótese de que o engenho do *organismo* criou um *órgão* vivo, no *cérebro* do *particular*, dotado de *saber* criador de *informação*, para ter exclusividade em se opor ao próprio *organismo*, numa complementaridade em que os contrários convergem para a mesma finalidade de constante recriação da vida. O único recurso possível a essa recriação terá de *ser informação*, porque *aresistência* não sustenta vida sem aquela. Isso parece óbvio.

Assim, o *organismo* foi forçado a apreender com as adversidades do ambiente e - no estágio evolutivo que já exigia capacidade de *contato* do particular com esse ambiente - gerou *informação* materializada num *cérebro intuitivo*, justamente, para este criar *informação* de *contato*, inicialmente ainda sem linguagem verbal.

Considerando-se que o organismo continuou apreendendo e desenvolvendo esse *órgão* ao longo da vida, então, no estágio humano, fez esse *cérebro* dobrar-se noutra estrutura orgânica e funcional, já estruturada em *linguagem verbal*, constituindo o *ego*. A complementaridade *organismo/intuição* acabou por gerar outra complementaridade *-intuição/ego* - atravessadas pelo *corpo* do *ser particular*, junto ao *ambiente*, integradas na ação do *contato*.

Nessa complementaridade, o componente *daintuição* é fonte do *saber* veiculado pelo pensamento natural da *awareness* com formação de *gestalten*, no sentido de *criar informação* perante qualquer eventualidade junto ao ambiente, com gozo ou sofrimento em *contato*.

Isso podemos depreender do fato de animais desenvolvidos, a exemplo de gatos e cachorros, por um lado, serem capazes de criar engenhos para suas intenções junto ao ambiente, realizar tarefas inteligentes, complexas, que exigem um *cérebro* capaz de fazer associações de *sentido* sem o recurso da abstração verbal; e, por outro lado, já começarem a associar sons e gestos numa comunicação com *sentido* e *contato* com seus amigos humanos. Nossos antepassados inventaram a linguagem verbal graças à potência do *saber daintuição*, com a provisão do ambiente externo, na *experiência*, que incitou o *organismo* a criar esse *órgão* da fala.

*Awareness*, em sua amplitude na atividade de *contato*, deve ser examinada, deixando de fora a *awareness interna*, celular ou conduzida pelas vias do sistema nervoso nos processos de comunicação *daintuição* com o *organismo*. *Aimensa* distância funcional de complexidade entre *awareness* de *contato* e a outra, novamente nos obriga a privilegiar *aintuição* como o *saber* que emerge da *curiosidade* causada pelo *ambiente*, comunicando-se - esse *saber da intuição* - com o *organismo* pela via interna, sem perda de sua autonomia, cuja capacidade também se comunica com a linguagem verbal, o que o *organismo* não pode fazer.

Este não tem *awareness* de *contato*, é potencial da *informação* que dele será extraída e ativada pela *intuição*, justamente, para a finalidade do *contato*. No *contato*, a *intuição* pensa com a inteligência do *senso* de *sentido*, que no estágio humano servirá de *base* para o pen-

samento *verbal* ter *sentido real* junto à *experiência*. Sem essa *base*, não há como a pessoa distinguir um conteúdo verbal desconexo de um conteúdo *com sentido*, junto à vivência do verbo no substantivo da palavra. A atividade inteligente e plenamente capaz de exercer essa excelência informacional é *awareness de contato*, propriedade exclusiva do componente *daintuição*, na complementaridade *intuição/ego*.

A capacidade de discernir uma *sensação* (p.ex., audição de som externo), já acontece em animais, e, portanto, não é propriedade do *ego*, tal como a capacidade de associá-la com um *sentido* para guiar a intencionalidade de conduta junto ao ambiente. É propriedade *daintuição*, ativando *awareness* nos *sentidos corporais*. Observe-se que - de longe - essa não se trata da mesma *awareness* capaz de penetrar numa articulação de palavras e vasculhar seu *vínculo de sentido* com a *experiência*. Esta última já é *awareness* fundida em suprema inteligência, somente atingida pelo ser humano versado em linguagem.

Assim, a *awareness* das sensações, digamos, *awareness sensorial*, é a mais primitiva no *contato*, podendo acontecer em mera reação reflexa, sem *criação* de *informação*. A outra cria imediata *informação* ao acontecer *contato*. Todas essas variações e graus de *awareness* são simultâneas, fazendo parte de um fenômeno polivalente e evolutivo, que denominamos *awareness*.

*Informação* tem um componente de *novidade* e antecipação de *possibilidade*, diminuição da incerteza que permeia nossa realidade todo tempo. Durante o *contato*, cria alguma capacidade que não existia, por mínima que seja. No momento da *criação*, *informação* é ato exclusivamente *subjetivo*, ainda sem forma ou materialidade de *memória*; é princípio de *possibilidade* capturado nas relações de *sentido* que estão atravessando a *experiência*. Nesse momento, é o *saber da intuição* que dá origem à *informação*, mas esta logo se transmuda numa *representação* que terá *materialidade* para ser estocada como *memória* ou *transmitida* para fora da subjetividade, quando, então, é o *ego* que opera essa finalização. Se a *intuição* é o único poder que dá origem à *informação* no *contato*, esta, para ser consumada e aplicada, depende do *ego*. Assim, a *intuição* funciona como o *sujeito* do *saber* e o *ego* como *agente* do fazer ou materializar a *informação* e sua utilização na vida. Ambos numa complementaridade inseparável.

A teoria do *contato* da Gestalt-terapia omite o fenômeno real do *sentido*, reconhecido por semiologistas. Com isso, deixa um lapso para compreender o fator essencial de função da *awareness* no processo de relação criadora de *informação* com o ambiente, porque sem *vínculo de sentido*, a sucessiva formação de *gestalten* não seguiria um movimento de inteligibilidade criador de *informação*, tanto no mundo animal como humano.

O *sentido* é real, acontece entre todas as expressões da vida, como um movimento de *vínculo* de umas com outras, pela própria constituição da Matéria que nos ori-

ginou, desde antes da vida biológica. É um fenômeno de relação da *mudança* com a *resistência*, permitindo uma ordem e coesão, no movimento incessante dessa matéria em qualquer instância.

Para nossa psique, assentada na dualidade *intuição/ego*, inseparáveis da matéria de um *corpo*, o *sentido* proporciona um *senso de inteligibilidade* na experiência subjetiva de *contato* com a exterioridade do ambiente e interioridade do *corpo* ou sua película intermediária entre dentro e fora.

O fenômeno de *contato*, descartados todos seus aspectos periféricos, é um fenômeno criador de *informação* para o *ser particular*, presente com seu *corpo* e ação junto ao ambiente. Depende da recepção dos sentidos corporais, ainda num estágio de *awareness* sensorial; passa pela *representação* das idéias invariavelmente conectadas a *memória*; sustenta-se em *saber* que permeia a *experiência* com *senso de sentido*, graças à *awareness* ou inteligência da *intuição*.

Nesta hipótese aqui finalizada, então, é inconcebível qualquer outra possibilidade que não seja de a *intuição e ego* serem uma *complementaridade inseparável*, a qual sim, é que será *afrenteira de relação* entre o *organismo e o ambiente*, assentados no *corpo*. Com exceção do ambiente, que é externo, nenhum desses componentes terá poder independente sobre qualquer outro, sendo o *contato* a resultante da integração de todos.

**t Décio Casarin** - Formado em Medicina (1963), tendo obtido seu título de especialista em psiquiatria em 1973. Desistiu da psiquiatria em 1975, passando ao campo da psicoterapia. Estuda Gestalt-terapia durante três anos entre 1975 e 1977, em grupo dirigido por Adriana Schnake (Nana) e Francisco Huneeus (Pancho), terapeutas chilenos. Desde 1977 trabalhou em Gestalt-terapia como terapeuta individual, maratonas e grupos. Nos últimos anos, recolheu-se para aprofundar estudo de Semiótica e escrever o livro *Contato* (Ed. Revinter), lançado no último Congresso Nacional de Gestalt-terapia, no Rio de Janeiro. Deixou-nos prematuramente, em maio desse ano.

**Recebido em 20.01.07**  
**Aceito em 18.08.07**

**TEXTOS CLÁSSICOS.....**

# textos clássicos

## carl rogers dialogues<sup>i</sup>

*Diálogo entre Carl Rogers e Martin Buber*<sup>2</sup>

(1957)

introdução: Martin buber<sup>3</sup>

Martin Buber nasceu em Viena, em 1878. Desde os três anos de idade, quando seus pais se divorciaram, morou com seu avô, um rico homem de negócios, erudito respeitado e líder na comunidade judaica. Buber foi formado na tradição da racionalidade, crítica lógica e pesquisa histórica da Europa Ocidental. Em contraste, durante os verões na Europa Oriental, foi profundamente tocado pela tradição Hassídica judaica, que enfatiza a relação direta, mística, espontânea e jubilosa do homem com Deus.

Depois de estudar filosofia e história da arte nas Universidades de Viena (PhD, 1904), Berlin, Leipzig e Zurich, lecionou filosofia e religião em vários institutos e universidades. Entre 1923 e 1933, foi professor de teologia Judaica (a única cadeira do gênero em uma universidade alemã), história da religião e ética na Universidade de Frankfurt. Quando os alunos judeus foram excluídos das universidades alemãs em 1933, tornou-se diretor do Departamento Central para a Educação de Adultos Judeus. Casou-se com Paula Winkler, que depois veio a se tornar uma romancista respeitada.

No começo do século, Buber se tornou o principal intérprete do Hassidismo e do misticismo judaico (e.g., *Os Contos do Rabino Nachman*, 1906, traduzido<sup>4</sup> em 1956; *A Lenda do Baal-Shem*, 1908, traduzido em 1955), explicando a vitalidade da tradição mística judaica e escrevendo suas próprias versões de centenas de contos e parábolas

Nossos mais sinceros agradecimentos aos editores Howard Kirschenbaum e Valerie Land Henderson, bem como a Natalie Rogers, pela gentileza de autorizar a tradução do presente diálogo (Nota do Editor)

Originalmente publicado em *Carl Rogers: Dialogues*, Edited by Howard Kirschenbaum & Valerie Land Henderson, Houghton Mifflin Company, Boston, 1989 (pp. 41-63). Algumas partes do diálogo, que permaneciam obscuras ou necessitavam de complemento, foram completadas a partir de consultas a duas outras versões do mesmo texto, a saber: o Apêndice ao livro de Martin Buber, *The Knowledge of Man* (London: Allen & Unwin), publicado em 1965; e o livro *The Martin Buber-Carl Rogers Dialogue. A New Transcript with Commentary*, editado por Rob Anerson & Kenneth Cissna, e publicado em 1997 pela State University of New York Press (Nota do Editor). Introdução dos editores na publicação original (Nota de Tradução).

Aqui se trata das traduções para o inglês (Nota de Tradução).

hassídicas. Movendo-se gradualmente para além do misticismo, mas certamente influenciado pelo Hassidismo, Buber desenvolveu uma filosofia centrada no "encontro" entre a pessoa, o "Eu", e Deus, o "Tu". Deus como "Tu", não tem fronteiras e inclui tudo. Um verdadeiro encontro entre pessoas ou entre uma pessoa e a arte também pode ser uma relação Eu-Tu, pois a outra pessoa ou a arte é experienciada sem rótulos ou limites e é, conseqüentemente, conectada a tudo, a Deus. Relações "Eu-Isso", por outro lado, são mais típicas do viver cotidiano, com a outra pessoa ou meio/agente/veículo transmissor percebido como objeto, como separado.

A principal tese de Buber era que "*a vida é encontro*". Ele descreveu um incidente trágico no qual um jovem perturbado veio procurar seu conselho. Buber estava preocupado e falou com ele, mas não o "encontrou" realmente. O jovem foi embora e cometeu suicídio. A salvação, para Buber, não poderia ser encontrada na glorificação do indivíduo ou do coletivo, mas na relação. Ele via a única esperança para o futuro no "diálogo aberto", não num "desmascarar" do "adversário".

Sua desconcertante produção literária incluiu mais de sessenta volumes em teologia, história judaica, filosofia, religião comparada, arte e educação, incluindo *Daniel* (1913), *IchundDu* (1923; *I and Thou*, 1937), *The Kingship of God* (1932), *For the Sake of Heaven* (um romance, 1945), e *The Prophetic Faith* (1950). Em 1925, juntamente com Franz Rosenzweig, iniciou uma nova tradução da Bíblia para o alemão, que foi concluída em 1962.

A partir de 1899, Buber era também um sionista de destaque, atuando como editor cultural para o jornal sionista *Die Welt*, e como fundador e editor, por dez anos, do *DerJude*, um dos principais periódicos para comunidade judaica de língua alemã, no qual ele procurou clarificar o destino espiritual do povo judeu na Europa e na Palestina. Em 1926, *DerJude* foi ampliado para *Die Kreatur*, que era coeditado por um católico alemão e um protestante.

Forçado a fugir da Alemanha em 1938, emigrou para Israel, onde se tornou professor de Filosofia Social na Universidade Hebraica de Jerusalém. Além de seus escritos e docência em religião e filosofia social, Buber dirigiu o Instituto para Educação de Adultos (de 1949 a 1953),

que lidava com a assimilação cultural da vasta onda de imigrantes judeus nos quatro anos subsequentes à independência de Israel. Seu sionismo, assim como ele propunha há meio século, incluía a forte defesa dos direitos civis e religiosos dos palestinos.

Depois da sua aposentadoria, em 1951, Buber viajou muito, incluindo várias viagens aos Estados Unidos, onde proferiu palestras em muitas das principais escolas teológicas e universidades. Apesar de Israel ter demorado em apreciá-lo, nos anos cinquenta, seu trabalho atingiu reconhecimento internacional. Na Alemanha, recebeu muitos prêmios importantes e homenagens. Reinhold Niebuhr se referiu a ele como "o maior filósofo judeu vivo". Outros comentaristas apontaram que ele "influenciou profundamente o pensamento contemporâneo, incluindo a teologia Cristã", e que "a sua relevância para o trabalho de quase todos os autores importantes do século... é indiscutível". *Commonweal* escreveu que Buber tinha "uma imensa influência em pensadores de todas as crenças, incluindo... Paul Tillich". Hermann Hesse disse que Buber era "uma das principais e mais valiosas personalidades da literatura mundial contemporânea". *Yale Review* disse que seu pensamento "entrou como um ingrediente vital na nova teologia Cristã, e também em boa parte das mais significativas filosofias sociais do nosso tempo".

Descrito como "um pequeno homem com uma cabeça enorme e uma barba branca flutuante, que lembra um profeta de tempos antigos", Buber foi eventualmente reconhecido como um vidente e um sábio, por seus compatriotas. Os israelenses prantearam seu falecimento em 13 de junho de 1965, aos oitenta e sete anos. Em homenagem ao homem que lutou consistentemente por seus direitos, os estudantes árabes da Universidade Hebraica depositaram uma coroa em seu esquife quando das celebrações fúnebres.

O diálogo de Martin Buber com Carl Rogers aconteceu em Ann Arbor, Michigan, em 18 de abril de 1957, em uma conferência sobre o trabalho de Buber, organizada pela Universidade de Michigan. O diálogo é moderado por Maurice Friedman, um proeminente filósofo americano.

#### diálogo entre Carl Rogers e Martin Buber<sup>6</sup>

REV. DEWITT BALDWIN: Esta será uma oportunidade fora do comum - uma sessão onde poderemos desfrutar de uma hora quando você pode pensar juntamente com dois homens que querem compreender melhor suas próprias idéias. Eu só quero apresentar uma pessoa e deixá-lo falar pelos outros. O seu moderador é o professor Maurice S. Friedman, professor de filosofia no *Sarah Lawrence*

Periódico sobre religião, política e cultura editado por Católicos leigos (Nota da Tradução).

Foram retiradas todas as expressões e onomatopéias que, apesar de constarem no diálogo transcrito, não correspondem ao texto corrido. Desta feita, procuramos manter o diálogo na forma mais concreta e fluida possível (Nota do Editor).

*College*, em Bronxville, New York. Professor Friedman é um dos melhores intérpretes americanos de Martin Buber. Ele fez sua graduação em *Harvard*, sua pós-graduação na *Ohio State* e na Universidade de Chicago, onde completou seu doutorado. Ele é mais conhecido em relação a Martin Buber por seu livro *Martin Buber, the Life of Dialogue*<sup>7</sup>. E, então, Maurice, eu passo a você a palavra, e sei que você irá se divertir.

MAURICE FRIEDMAN: Obrigado, DeWitt Baldwin. Eu tenho muito prazer em fazer esta moderação porque eu poderia dizer que talvez tenha iniciado o diálogo entre o Professor Buber e o Professor Rogers alguns anos atrás, quando alguém apontou para mim as semelhanças entre o pensamento dos dois. Eu escrevi ao professor Rogers, que gentilmente me forneceu alguns de seus trabalhos, e nos correspondemos por algum tempo. Então, eu mandei esse material ao professor Buber, incluindo alguns artigos do Dr. Rogers, e conseqüentemente, eu fiquei realmente muito feliz quando surgiu a idéia dos dois falarem em diálogo aqui. Acredito que este é um encontro da maior significância, não somente em termos de psicoterapia, mas pelo fato de que esses dois homens ganharam a nossa admiração como pessoas, com uma abordagem para as relações pessoais e para um "tornar-se" pessoa. Existem tantas similaridades notáveis entre o pensamento dos dois que é tremendamente fascinante ter o privilégio de ouvi-los falar, um com o outro, e ver quais questões podem surgir. Meu papel como moderador é apenas, se a ocasião surgir, estimular estas questões ou interpretar de uma ou de outra forma. Não creio que vocês precisem que qualquer apresentação do Professor Buber, posto que a conferência está centrada nele. E estou certo de que vocês não precisam de uma apresentação do Dr. Rogers, também. Ele, é claro, é famoso há muitos anos como fundador do que ficou conhecido como *terapia não-diretiva*, hoje em dia rebatizada *terapia centrada no cliente*; e é diretor do Centro de Aconselhamento da Universidade de Chicago, onde tem estabelecido relações muito frutíferas com o corpo docente da teologia e dos cursos de personalidade e religião de lá. A forma deste diálogo será que Dr. Rogers levantará questões para o Dr. Buber, e Dr. Buber responderá, talvez com uma pergunta, talvez com uma afirmação. Eu os deixarei tomar a frente a partir daqui, Dr. Rogers.

CARL ROGERS: Uma coisa que eu gostaria de dizer a audiência antes de começar a falar com o Dr. Buber é que este é, muito certamente, um diálogo não ensaiado. As condições climáticas fizeram com que eu levasse o dia inteiro para chegar aqui e, então, foi somente há uma ou duas horas atrás que me encontrei com Dr. Buber, apesar de já tê-lo encontrado, muito tempo antes, em seus escritos.

Penso que a primeira pergunta que eu gostaria de fazer, Dr. Buber, pode soar um pouco impertinente, mas eu gostaria de explicá-la e, então, talvez, não parecerá impertinente. Tenho me perguntado como você tem vivido

<sup>7</sup> Ainda inédito no Brasil (Nota do Editor).



tão profundamente nas relações interpessoais e ganhado tal compreensão do indivíduo humano sem ser um psicoterapeuta? [Buber ri]. A razão pela qual eu pergunto é que me parece que muitos de nós vimos a sentir e experienciar alguns dos mesmos tipos de aprendizagens que você expressou em seus escritos, mas, muito frequentemente, nós chegamos a essas aprendizagens através de nossa experiência em psicoterapia. Penso que há algo sobre a relação terapêutica que nos dá a permissão, quase a permissão formal, de entrar em um profundo e próximo relacionamento com uma pessoa e, então, tendemos a aprender muito profundamente dessa forma. Penso em um psiquiatra amigo meu que diz que ele nunca se sente tão inteiro ou tão pessoa, quanto em suas entrevistas terapêuticas. E eu compartilho desse sentimento. E assim, se não for muito pessoal, eu estaria interessado em ouvir quais foram os canais de conhecimento que possibilitaram que você aprendesse tão profundamente sobre pessoas e relacionamentos?

MARTIN BUBER: Hmmmm. Esta é uma questão bastante biográfica. Acho que devo dar, ao invés de uma, duas respostas. Uma é que eu não sou um completo estranho em, digamos, psiquiatria, porque quando eu era um estudante, muito tempo atrás, eu estudei três períodos de psiquiatria e o que eles chamam na Alemanha *Psychiatrische-Klinique*. Eu estava muito interessado nesse último.

Veja, eu não estudei psiquiatria para me tornar um psicoterapeuta. Eu estudei três períodos, primeiro com Flechsig<sup>8</sup> em Leipzig, onde estavam os alunos de Wundt<sup>9</sup>. Mais tarde, em Berlim, com Mendel, e um terceiro período com Bleuler, que foi o mais interessante dos três. Na época, eu era muito jovem, inexperiente e um rapaz não muito compreensivo. Mas tinha a sensação que queria saber sobre o homem, e o homem no chamado estado patológico. Mesmo então, eu duvidava que esse fosse o termo correto. Queria ver e, se possível, encontrar essas pessoas e, desde que posso me lembrar, estabelecer relações, uma relação real entre o que chamamos o homem são e o que chamamos o homem patológico. E isso eu aprendi, em alguma medida, na proporção em que um garoto de seus vinte anos pode aprender coisas como essas [Risadas].

Sobre o que, principalmente, constituiu o que você pergunta, foi algo diferente. Foi só uma certa inclinação para encontrar pessoas. E, tanto quanto possível, simplesmente modificar algo no *outro*, mas também, permitir que eu seja modificado por ele. Em qualquer evento, eu

não tinha resistência... não colocava nenhuma resistência. Comecei como um jovem. Sentia que eu não tinha o direito de querer modificar o outro, se eu não estivesse aberto a ser modificado por ele, tanto quanto fosse legítimo. Algo deve ser mudado, e o seu toque, seu conceito é capaz de mudá-lo mais ou menos. Eu *não posso* estar, por assim dizer, acima dele e dizer, "Não! Eu estou fora do jogo. *Você é louco*". E assim, a partir do meu - deixe-me ver - houve duas fases em relação a isso. A primeira fase foi até o ano de 1819 [1918]<sup>10</sup>, ou seja, até quando eu tinha perto de quarenta anos. E então, em 1819, senti algo bastante estranho. Senti que tinha sido fortemente influenciado por algo que havia acabado naquele momento, ou seja, a Primeira Guerra Mundial.

ROGERS: Em 1918?

BUBER: M-hmmmm. Ela acabou naquele momento e, no decorrer da guerra, eu não havia sentido muito da sua influência. Mas, ao fim eu senti: "Oh, fui terrivelmente influenciado", porque não podia resistir ao que estava acontecendo, e eu estava compelido a, poderia dizer, vivê-lo. Você entende? Coisas que estavam acontecendo naquele exato momento. Você pode chamar isso de *imaginar o real*. Imaginar o que estava acontecendo. Este imaginar, por quatro anos, me influenciou terrivelmente. Justamente quando acabou, acabou através de um certo episódio, em maio de 1919, quando um amigo meu, um grande amigo, um grande homem, foi morto pelos soldados antirrevolucionários, de uma forma muito bárbara, e eu agora, mais uma vez - e essa foi a última vez - fui compelido a imaginar esse assassinato, mas, não somente de forma óptica, mas, eu poderia dizer, justamente com o meu *corpo*. E este foi o momento decisivo, depois do qual, depois de alguns dias e noites nesse estado, eu senti: "Oh, algo foi feito a mim". E, a partir de então, esses encontros com as pessoas, particularmente com as pessoas jovens, foram, tornaram-se, um tanto diferentes na forma. Eu tive uma experiência decisiva, experiência de quatro anos, muitas experiências concretas e, a partir daquele momento, eu tinha que dar algo além da minha simples inclinação para trocar pensamentos e sentimentos, e por aí afora. Eu tinha que dar o fruto de uma experiência.

ROGERS: M-hmmmm. Parece que você está dizendo que o conhecimento, talvez, ou parte dele, veio quando você tinha seus vinte anos, mas, então, parte da sabedoria que você tem sobre as relações interpessoais veio de querer encontrar pessoas abertamente, sem querer dominar. E então - eu vejo esta resposta se desdobrando em três - e, então, em terceiro lugar, vem de realmente vivenciar a guerra mundial, mas vivenciando-a em seus próprios sentimentos e imaginação.

BUBER: Exatamente. Porque este último foi realmente, eu não posso expressá-lo em nenhuma outra linguagem,

Na versão original, há apenas um traço no lugar do nome de Flechsig, indicando que a palavra estava ininteligível. Em outras transcrições, contudo, há referência ao nome de Flechsig, indicado em outra transcrição por Friedman (consoante Rob Anderson & Kenneth Cissna, em *The Martin Buber-Carl Rogers Dialogue. A New Transcript with Commentary*, New York: State University of New York Press, 1997) (Nota da Tradução).

Não fica perfeitamente claro se Buber se refere apenas aos alunos de Wundt ou a Wundt em si mesmo. Em outras transcrições há indicadores que Buber participou de exercícios de laboratório com o próprio Wundt (Ver G. Schaefer, *The Hebrew Humanism of Martin Buber*, Detroit: Wayne State University Press, 1973) (Nota da Tradução).

Nesse ponto Buber se confunde com as datas. Entre colchetes o ano correspondente à sua colocação de que tinha "quarenta anos". Em seguida, Rogers o corrige (Nota da Tradução).

foi realmente um vivenciar *com* aquelas pessoas. Pessoas feridas, mortas na guerra.

ROGERS: Você sentiu seus ferimentos.

BUBER: Sim. Mas sentimento não é uma palavra suficientemente forte - a palavra "sentimento".

ROGERS: Vou fazer uma sugestão, mesmo que nos interrompa um pouco. Eu não consigo ficar de frente para o microfone e ficar de frente para você ao mesmo tempo. Você se incomodaria se eu virasse a mesa só um pouco? (*Move a mesa*).

BUBER: Assim está bem?

ROGERS: Parece melhor para mim.

FRIEDMAN: Enquanto ele está mudando, eu quero admitir que a questão do Professor Rogers me lembrou de um aluno de teologia de um seminário Batista que falou comigo a respeito do pensamento do Professor Buber e, quando ele estava saindo, disse; "eu tenho que fazer uma pergunta. Professor Buber é tão bom. Como é que ele não é cristão?" [Risos].

BUBER: Agora, eu posso contar-lhe uma história, não sobre mim, mas uma história que é verdadeira, não somente uma anedota. Um oficial cristão teve que explicar a algumas pessoas na guerra, na Segunda Guerra, explicar a eles - soldados - sobre os judeus. Ele começou, é claro, com a explicação do que Hitler significava, e assim por diante, e ele explicou a eles que os judeus não são simplesmente uma raça bárbara, que eles tinham uma grande cultura e, assim por diante, e então ele se dirigiu a um soldado judeu que estava ali, que sabia um pouco, e lhe disse: "agora, você vá em frente e conte a eles algumas coisas". E esse jovem judeu contou-lhes sobre Israel e mesmo sobre Jesus. E, a isso, um dos soldados respondeu, "Você quer nos dizer que perante o seu Jesus, nós não temos sido um povo cristão?" [Risos].

ROGERS: Bem, eu gostaria de passar a uma questão sobre a qual tenho pensado frequentemente. Eu tenho me perguntado se seu conceito, que você denominou relação Eu-Tu, é similar com o que eu vejo como momentos efetivos na relação terapêutica? E, eu gostaria, se você me permitir, tomar um momento ou dois, para colocar o que eu vejo de essencial nisso e, então, você poderia tecer alguns comentários a partir do seu ponto de vista.

Eu sinto que quando estou sendo efetivo como terapeuta, eu entro na relação como uma pessoa subjetiva, não como um escrutinador, não como um cientista. Eu sinto também, que quando sou mais efetivo, então de alguma forma, estou relativamente inteiro naquela relação, ou a palavra que tem sentido para mim é *transparente*. Certamente, existem muitos aspectos da minha vida que não são trazidos para a relação, mas o que é trazido para a relação é transparente. Não há nada escondido. E eu penso, também, que em uma relação como essa, sinto uma disposição real para que essa outra pessoa *seja o que ela é*. Chamo a isso de *aceitação*. Não sei se essa é uma boa palavra para isso, mas meu sentido aqui é que estou disponível para que ele possua os sentimentos que ele pos-

sui, que tenha as atitudes que tem, que seja a pessoa que é. E, então, outro aspecto que é importante para mim é que penso que nesses momentos sou capaz de perceber com bastante clareza como sua experiência lhe parece, realmente visualizando-a a partir de dentro dele e, ainda assim, sem perder contato com minha própria *personalidade* ou separação no processo. Então, se além daquelas coisas da *minha* parte, meu cliente ou a pessoa com quem estou trabalhando é capaz de perceber um pouco daquelas atitudes em mim, então, me parece que existe um real e experiencial encontro de pessoas, no qual cada um de nós é modificado. Penso que, às vezes, o cliente é modificado mais do que eu, mas penso que somos ambos modificados numa experiência desse tipo. Agora, vejo isso como tendo alguma semelhança com o tipo de coisa sobre o que você falou na relação Eu-Tu. Contudo, suspeito que há diferenças. Eu estaria muito interessado em seus comentários sobre como essa descrição lhe parece em relação ao que pensou em termos de duas pessoas se encontrando em uma relação Eu-Tu.

BUBER: Agora, eu poderia tentar fazer algumas perguntas, também, sobre o que você quis dizer. Primeiramente, eu gostaria de dizer, essa é a ação de um terapeuta. Esse é um exemplo muito bom de certo momento de existência dialógica. Quero dizer, duas pessoas têm certa situação em comum. Essa situação é, do seu ponto de vista - ponto não é uma boa palavra, mas vamos ver isso do seu ponto de vista - é um homem doente vindo vê-lo e pedindo um tipo especial de ajuda. Agora (...) - o que você vê?

ROGERS: Posso interromper aqui?

BUBER: Sim, por favor.

ROGERS: Sinto que se, do meu ponto de vista, estafor uma pessoa *doente*, então, eu não o ajudarei tanto quanto eu poderia. Sinto que essa é uma *pessoa*. Sim, outros podem chamá-lo de doente, ou se eu olhar para ele de um ponto de vista objetivo, então eu poderia concordar, também, "Sim, ele está doente." Mas ao entrar em uma relação, me parece que, se estou olhando para isso como "eu sou uma pessoa relativamente bem e esta é uma pessoa doente"...

BUBER: O que eu não quis dizer.

ROGERS:... e não servirá de nada.

BUBER: Eu não quis dizer... Permita-me deixar a palavra doente de fora disso. Uma pessoa vem até você para ser ajudada. A diferença, a diferença essencial - entre seu papel nessa situação e o dele - é óbvia. Ele vem para ser ajudado por você. Você não vem pedir ajuda a ele. E não só isso, mas você é *capaz*, mais ou menos, de ajudá-lo. Ele pode fazer diferentes coisas a você, mas não ajudá-lo. E não é só isso. Você o *vê, realmente*. Não quero dizer que você não possa se enganar, mas você o *vê*, exatamente como você disse, como ele é. Ele não pode, nem de longe, não pode *ver você*. Não somente em grau, mas no tipo de olhar. Você é, claro, uma pessoa muito importante para ele. Mas não uma pessoa que ele quer ver e conhecer e seja capaz disso. Você é importante para ele. Você é... ele

está, desde o momento em que vem até você, ele está, eu poderia dizer, enredado na sua vida, nos seus pensamentos, no seu ser, na sua comunicação, e por aí afora. Mas ele não está interessado em você como você. Não pode ser. Você está interessado nele, você afirma isso e está correto, nele como essa pessoa. Este tipo de presença destacada ele não pode ter e dar. Esse é o primeiro ponto, até onde eu posso ver. E o segundo é - agora, por favor...

ROGERS: Uh, sim, eu não estou inteiramente seguro...

BUBER: Você pode me interromper a qualquer momento.

ROGERS: Ok, eu realmente quero entender isso. O fato de que sou capaz de vê-lo com menos distorção do que ele pode me ver e que eu tenho o papel de ajudá-lo e que ele não está tentando me conhecer neste mesmo sentido - isso, é o que você quer dizer por "presença destacada"?

BUBER: Sim, h-mmm.

ROGERS: Eu apenas gostaria de ter certeza que eu...

BUBER: H-hmmm. Hmmm.

ROGERS: OK.

BUBER: Sim, sim, apenas isso.

ROGERS: Uh uhm.

BUBER: Agora, o segundo fato, até onde eu posso ver, está na situação que você tem em comum com ele, mas de dois lados. Você está de um lado da situação, no lado, eu poderia dizer, mais ou menos ativo, e ele no mais ou menos passivo, não inteiramente ativo, nem inteiramente passivo, é claro, mas relativamente. E essa situação - vamos agora olhar para essa situação comum, do seu ponto de vista e do ponto de vista dele. A mesma situação. Você pode vê-la, senti-la, experienciá-la, a partir dos dois lados. A partir do seu lado, vendo-o, observando-o, conhecendo-o, ajudando-o... e a partir do lado dele. Você pode experienciar, eu arriscaria dizer, corporalmente, o lado dele da situação. Quando você faz, por assim dizer, algo a ele, você se sente *tocado* pelo que fez a ele. Ele não consegue fazê-lo de maneira nenhuma. Você está do seu lado e do lado dele, ao mesmo tempo. Aqui e lá, ou, é melhor dizermos, lá e aqui. Onde ele está e onde você está. Ele não pode estar a não ser onde ele está. E isso, você tem a intenção de fazer, não só tem a intenção de fazer, você quer. Sua necessidade interna pode estar como ela é. Eu aceito isso. Não tenho objeção alguma. Mas a situação tem uma objeção. Você tem, necessariamente, outra atitude para com a situação que ele. Você é capaz de fazer algo que ele não é. Vocês não são iguais e não podem ser. Você tem a grande tarefa, autoimposta - a grande tarefa autoimposta de *suplementar* essa necessidade dele e fazer bem mais do que na situação normal. Mas, é claro, existem limites, e eu posso tomar a liberdade de dizer-lhe que certamente na sua experiência como terapeuta, como um curador ou ajudante da cura você deve tê-los experienciado com frequência - os limites da simples humanidade. "Simples humanidade" significando: Ser, eu e meu parceiro estarmos, por assim dizer, simila-

res um ao outro, no mesmo plano. Eu vejo que você tem a intenção de estar no mesmo plano, mas você não pode. Não há só você, o seu modo de pensar, o seu modo de fazer, há também uma certa situação - somos isso ou aquilo - o que pode, às vezes, ser trágico, até mais terrível do que aquilo que chamamos trágico. Você não pode mudar isso. Humanidade, vontade humana, compreensão humana, não são tudo. Há também a realidade nos confrontando. Não podemos esquecer isso por nem um momento...

ROGERS: Bem o que você disse certamente provoca muitas reações em mim. Uma delas, penso, seja essa. Deixe-me começar, primeiro, por um ponto que penso que concordaríamos... Suspeito que você concordaria que se esse cliente chega a um ponto onde ele pode experienciar o que ele está expressando, mas também pode experienciar minha compreensão e minha reação, e por aí afora, então, realmente a terapia já está praticamente finalizada.

BUBER: Sim. Isso é justamente o que eu quis dizer.

ROGERS: OK. Mas outra coisa que sinto é o seguinte. Às vezes, me questioneei se isso é simplesmente uma idiosincrasia pessoal minha, mas me parece que quando uma outra pessoa está realmente se expressando e expressando sua experiência, etc., eu não sinto, da forma como você descreveu, diferente dele. Ou seja, não sei exatamente como colocar isso, mas sinto como se, naquele momento, a maneira dele olhar para a sua experiência, por mais distorcida que seja, é algo para o qual posso olhar como tendo a mesma autoridade, a mesma validade que a forma como vejo a vida e a experiencio. Parece-me que *é esta*, realmente, a base para a ajuda, em certo sentido.

BUBER: Sim.

ROGERS: E sinto que há um verdadeiro sentido de "entre nós".

BUBER: Sem dúvida. Mas não estou falando agora do seu sentimento, mas de uma situação real. Quero dizer, vocês dois, como você acabou de dizer, a experiência dele. Nem você nem ele olham para a *sua* experiência. O assunto é *exclusivamente* ele e a experiência dele. Ele não pode, no curso de, digamos, uma conversa com você, ele não pode mudar a posição dele e perguntar a você, "Oh, doutor, onde você foi ontem? Oh, você foi ao cinema? Qual foi o filme e como ele impressionou você?" Ele *não pode* fazê-lo. Então, eu vejo e sinto muito bem o seu sentimento, sua atitude, sua participação. Mas você não pode mudar uma situação dada. Existe algo objetivamente real que confronta você. Não somente ele, a pessoa, confronta você, mas também a situação. Você não pode mudá-la.

ROGERS: Bem agora, agora eu estou me perguntando, quem é Martin Buber, você ou eu, porque o que eu sinto...

BUBER: Heh, heh, heh [*Risos da audiência*].

ROGERS: Porque...

BUBER: Eu não, eu não sou, por assim dizer, "Martin Buber" como, como você diz, com aspas...

ROGERS: Nesse sentido, eu também não sou "Carl Rogers" (Risos).

BUBER: Veja, não sou um homem citado que pensa isso, isso e aquilo.

ROGERS: Eusei.

BUBER: Estamos apenas falando a respeito de algo que nos interessa, talvez, na mesma medida. Você está em um outro tipo, você está sempre, eh, eh, em contato com, em contato prático com...<sup>11</sup>

ROGERS: Eu sei. Eu compreendo isso. Brincadeiras a parte, o que eu queria dizer é o seguinte. Que eu acho que você está bastante certo, que existe uma situação objetiva ali, uma situação que pode ser medida, que é real, sobre a qual várias pessoas poderiam concordar se a examinassem de perto. Mas, tem sido a minha experiência que essa é a realidade quando ela é vista a partir de fora, e que ela não tem *nada a ver* com a relação que produz terapia. Esta é algo de imediato, igual, um encontro de duas pessoas em bases iguais - apesar de, no mundo do Eu-Isso, poder ser vista como uma relação desigual.

BUBER: Agora, Dr. Rogers, este é o primeiro ponto onde nós devemos dizer um ao outro, "nós discordamos".

ROGERS: Ok [Sorrisos].

BUBER: Veja, você não pode olhar só para você, para sua parte nas coisas, para a sua experiência [Rogers: *Uh hum*]. Vamos pegar o caso onde eu pudesse falar com ele, com o paciente, também. Iria, é claro, ouvir dele uma história muito diferente sobre esse mesmo momento [Rogers: *Sim*]. Agora, veja, não sou um terapeuta. Estou interessado em você e nele [Rogers: *Uh hum*]. Tenho que ver a situação. Tenho que ver você e ele nesse diálogo marcado pela tragédia. Às vezes, em muitos casos, a tragédia pode ser superada. Somente no seu método. Não tenho objeção alguma ao seu método, compreende? Não há necessidade de falar a respeito [Rogers: *Uh hum*]. Mas, às vezes, o método não é suficiente, e não pode ser feito o que - digamos - é necessário que seja feito. Agora, deixe-me fazer-lhe uma pergunta que aparentemente não tem nada a ver com isso [Rogers: *Uh hum*], mas é o mesmo ponto. Você certamente deve lidar bastante com esquizofrênicos. Verdade?

ROGERS: Um pouco. Uhm huh.

BUBER: E você também deve lidar, digamos, com paranóicos?

ROGERS: Um pouco.

BUBER: Agora, você diria que a situação é a mesma, em um caso e em outro? Quero dizer, a situação, na medida em que tem a ver com a relação entre você e o outro homem. Essa relação que você descreve é o mesmo tipo de relação em um caso e em outro? Você poderia falar, eh - esse é um caso, heh, uma questão que me interessa muito [Rogers: *Uh hum*], porque eu me interessei muito pela paranóia na minha juventude. Eu sei muito mais sobre esquizofrenia [Rogers: *Uh hum*], mas frequentemente me

interesse muito e gostaria de saber, você - isso significaria muito - você pode encontrar o paranóico exatamente da mesma forma?

ROGERS: Deixe-me primeiro qualificar minha resposta até certo ponto. Não trabalhei em um hospital psiquiátrico. Tenho lidado com pessoas que, em sua maioria, são capazes de algum tipo de ajustamento na comunidade, assim, eu não atendo pessoas realmente cronicamente doentes...

BUBER: Oh, percebo.

ROGERS: Por outro lado, nós lidamos com indivíduos que são esquizofrênicos e outros que são certamente paranóicos. Uma das coisas que falo muito, com muito cuidado, porque entendo que isso encontra oposição de peso na opinião psiquiátrica e psicológica, eu diria que *não* há diferença na relação que formo [Buber: *Hmm*] com uma pessoa normal, um esquizofrênico e um paranóico - [Buber: *Hmm*] eu realmente não sinto nenhuma diferença [Buber: *Hmm*]. Isso não significa, é claro, que quando... Bem, novamente essa é uma questão de olhar a partir de fora. Olhando a partir de fora, alguém pode facilmente discernir várias diferenças.

BUBER: Não, não, eu não quero dizer...

ROGERS: Eu também não... Mas me parece que se a terapia é efetiva, existe o *mesmo tipo de encontro de pessoas*, não importa qual seja o rótulo psiquiátrico. E, e, um pequeno ponto em relação a algo que você disse que me tocou. Parece-me que o momento onde as pessoas têm maior probabilidade de mudar, ou até penso neles como momentos em que as pessoas de fato mudam, são os momentos nos quais, talvez, os relacionamentos são experienciados da mesma forma *dos dois lados*. Quando você disse que se falasse com meu paciente [Buber: *Uh*] você teria um quadro muito diferente, eu concordo - isso seria verdade em relação à grande maioria das coisas que acontecem na entrevista. Mas, eu esperaria que naqueles momentos em que a mudança real ocorreu [Buber: *Uh hum*], que seria porque *houve* um encontro real de pessoas, no qual este foi experienciado da mesma forma dos dois lados.

BUBER: Uh huh, sim. Isso é realmente importante, eh...

FRIEDMAN: Posso inserir uma questão aqui?

BUBER: Não. Você poderia esperar um momento? [Friedman: *Ok*]. Só quero explicar ao Dr. Rogers porque essa questão é particularmente importante [Rogers: *Uh hum*] para mim e a sua resposta também. Um ponto muito importante no meu pensamento é o problema dos limites. Quero dizer, eu faço algo, tento alguma coisa, quero alguma coisa e dou todos os meus pensamentos na existência neste fazer. E então, num certo momento, chego a um muro [Rogers: *Hum*], a uma fronteira, a um limite que *não posso*, não posso ignorar. Eh, isso é verdade, também, pois o que me interessa mais do que tudo, é o diálogo humano efetivo. Diálogo pode ser silêncio. Você pode, nós poderíamos, talvez, sem uma platéia. Recomendaria fazê-

Neste momento há omissão de partes do diálogo na transcrição (Nota do Editor). Podemos acompanhar esse dado em Rob Anderson & Kenneth Cissna (1997) (Eds.). *The Martin Buber-Carl Rogers Dialogue. A New Transcript with Commentary*. Albany: State University of New York Press.

lo sem uma platéia. Eh, eh, nós poderíamos nos sentar ou, de preferência, caminhar juntos [Rogers: *Uh hun*] em silêncio [Rogers: *Uh hun*] e isso poderia ser um diálogo. [Rogers: *Uh hun*] Mas assim, mesmo em diálogo, diálogo completo, há um limite determinado [Rogers: *Uh hun*]. É por isso que estou interessado na paranóia. Aqui está um limite determinado para o diálogo. Às vezes, é muito difícil falar com um esquizofrênico. Ele, em alguns momentos - na medida da *minha* experiência com isso, claro, como posso dizer, diletante? [Rogers: *Uh hun*] - posso falar com um esquizofrênico na medida em que ele está disposto a me deixar entrar no mundo particular [Rogers: *Uh hun*] que é só seu, e que, em geral, ele não quer que você ou outras pessoas entrem. Mas ele permite que algumas pessoas entrem. E assim, ele pode me deixar entrar também. Mas, no momento em que ele se fecha, não posso prosseguir. E, da mesma maneira, só que de uma maneira terrível, terrivelmente forte, é o caso de um paranóico. Ele não se abre e não se fecha. Ele é fechado. Há algo mais sendo feito a ele que *o fecha*. E é o terror deste destino que estou sentindo de forma tão forte, porque no mundo do homem *normal*, há casos análogos [Rogers: *Uh hun*], quando um homem *são* se comporta, não para com todos, mas para com algumas pessoas, exatamente desta forma, sendo fechado. E o problema é se ele pode ser aberto, se ele pode abrir-se, e por aí afora. E esse é um problema para o humano em geral.

ROGER: Sim, acho que vejo isso como...

BUBER: Agora, o Dr. Friedman quer trazer algo...

FRIEDMAN: Esse é meu papel como moderador. Não estou muito satisfeito sobre se, nessa troca logo antes do paranóico-esquizofrênico, até que ponto é uma questão, até que ponto pode ser um diferente uso dos termos, assim, deixe-me questionar o Dr. Rogers um pouco além. Da maneira como eu compreendi, o que Buber disse foi que essa é uma relação Eu-Tu, mas não totalmente recíproca, no sentido de que ao mesmo tempo em que você tem o encontro, você o vê a partir do ponto de vista dele, e ele não pode ver a partir do seu. E na sua resposta a isso, você apontou repetidas vezes para o encontro que acontece e até para a mudança que pode ocorrer em ambos os lados. Mas, eu não o ouvi sugerir que ele não vê a partir do seu ponto de vista, ou que seja completamente recíproco, no sentido que ele também o está ajudando. E eu me pergunto se essa não pode ser, talvez, exatamente a diferença, se não de palavra, de pontos de vista, onde você estava pensando em como você se sente *em relação* a ele, que ele é uma pessoa como você e que você o respeita.

BUBER: Permanece uma diferença *decisiva*. Não é uma questão de ter objeções em ajudar o outro. É uma questão de *querer* ajudar o outro. Ele é um homem querendo ajudar o outro [Rogers: *Sim*]. E ele, toda a sua atitude é essa atitude ativa, de ajuda. Isso é [Rogers: *Hhm*], o que eu quero dizer é que há, por todos os céus, mas eu preferiria dizer por todos os infernos, a diferença da sua atitude [Rogers:

*Uh hun*]. Esse é um homem no inferno [Rogers: *Uh hun*]. Um homem no inferno não pode pensar, nem pode imaginar ajudar o outro. Como ele poderia?

ROGERS: Mas é, aqui, é aqui que algumas diferenças surgem. Porque me parece novamente que nos momentos mais reais da terapia não creio que essa intenção de ajudar seja algo mais que um substrato da minha parte, também. Em outras palavras, certamente não estaria fazendo esse trabalho se essa não fosse parte da minha intenção. E quando atendo o cliente pela primeira vez, o que desejo é ser capaz de fazer, é ser capaz de ajudá-lo. E, ainda assim, no intercâmbio do momento, eu não penso que minha mente seja tomada pelo pensamento do "agora eu quero ajudar você." É muito mais um "quero compreender você. Que pessoa é você, por trás dessa tela paranóica, ou por trás de toda essa confusão esquizofrênica, ou por trás de todas essas máscaras que você usa na sua vida real" [Buber: *Huh, uh huh*]. "Quem é você?". E, eu não sinto que, que, me parece que é um desejo de encontrar *apessoa*, não um "agora quero ajudar". Parece-me que isso é mais do que um: aprendi através da minha experiência que quando nós *podemos* nos encontrar, então a ajuda acontece, mas isso é um subproduto.

FRIEDMAN: Dr. Rogers, você não concordaria, pensaria, que isso não é completamente recíproco, no sentido que aquele homem não tem a mesma atitude para com *você*: "Eu quero entender você. Que tipo de pessoa é você?".

ROGERS: A única modificação que fiz disso foi que, talvez, no momento em que a mudança real acontece, então me pergunto se não é recíproco, no sentido que eu sou capaz de ver esse indivíduo como ele é naquele momento [Buber: *Huh, huh*] e ele realmente sente minha compreensão e minha aceitação. E, é isso que penso ser recíproco e, talvez, o que produz mudança.

BUBER: Hmmm, Eu, é claro, estou completamente de acordo com você na medida da sua experiência. Eu *não posso* estar de acordo com você, na medida em que tenho que olhar para toda a situação, a sua experiência e a dele. Veja, você dá a ele algo para fazê-lo igual a você. Você *suplementa* a necessidade dele na relação que ele estabelece com você. Você o coloca - numa certa - se posso dizer pessoalmente, a partir de uma certa plenitude, você lhe dá o que ele quer para ser *capaz* de estar, só por esse momento, por assim dizer, no mesmo plano que você. Mas, mesmo isso é muito - é uma tangente. É uma tangente que pode não durar mais do que um momento. Não é uma situação, na medida em que a vejo, não é uma situação de uma hora, é uma situação de minutos. E esses *minutos* são tornados possíveis por você. Não por ele, de forma alguma.

ROGERS: Eu concordaria plenamente com esse final - mas sinto uma divergência real aqui, porque me parece que o que eu dou a ele é a permissão para *ser* [Buber: *Huh, uh huh*]. O que não é - o que é, de alguma forma, um pouco diferente de dar algo a ele, ou algo semelhante.

BUBER: Eu penso que nenhum ser humano pode dar mais do que isso. Tornar a vida possível para o outro, ainda que só por um momento. Estou com você.

ROGERS: Bem, se não olharmos para fora, vamos concordar (*Risos*.)

BUBER: Agora, vamos continuar.

ROGERS: Eu realmente gostaria de passar para outro tópico [*Buber: Huh, uh huh*], porque da maneira que entendo o que você escreveu, me parece que percebo outro tipo de encontro que tem muito significado para mim, em meu trabalho e, que até onde sei, você ainda não falou a respeito. Agora, posso estar enganado a respeito disso, não sei; e o que quero dizer é que me parece que um dos tipos mais importantes de encontro ou relacionamento [*Buber: H-hmmm*], é o relacionamento da pessoa com ela mesma [*Buber: H-hmmm*]. Na terapia, -novamente, quetenhoque trazer porque é a base da minha experiência.

BUBER: Claro.

ROGERS: - Eh, existem alguns momentos muito vívidos, nos quais o indivíduo está encontrando alguns aspectos de si mesmo, um sentimento que ele nunca reconheceu antes, alguma coisa como um significado nele próprio que ele nunca soube antes, e - pode ser qualquer tipo de coisa: pode ser seu sentimento intenso de solidão, ou a terrível mágoa que ele sentiu [*Buber: Hmmm*], ou algo bastante positivo [*Buber: Hmmm*] como sua coragem, e por aí fora. Mas, de qualquer forma, nesses momentos, me parece que há algo que compartilha da mesma qualidade do que compreendo como um real relacionamento de encontro. Ele está no seu sentimento, e o seu sentimento está nele. E isso é algo que o inunda. Ele nunca experienciou isso antes. Num sentido muito real, penso que isso poderia ser descrito como um encontro real com um aspecto dele próprio, que ele nunca havia encontrado antes. Agora, não sei se isso lhe parece um exagero, com respeito ao conceito que você usou. Acho que simplesmente gostaria [*Buber: Hum*] de saber a sua reação a isso. Se, para você parece um tipo possível de relacionamento real ou encontro? Vou levar isso um pouco mais adiante. Creio que tenho a sensação que, é quando a pessoa se encontrou consigo própria nesse sentido, provavelmente em inúmeros aspectos diferentes que, então e, talvez somente então, ela é realmente capaz de encontrar um outro numa relação Eu-Tu.

BUBER: Agora, aqui nos aproximamos do problema da linguagem [*Rogers: Uh hum*]. Você chama de diálogo algo que não posso chamar [*Rogers: Uh hum*]. Mas posso explicar por que não posso chamar assim. Porque eu iria querer um outro termo, entre diálogo e monólogo para esse caso. Agora, para o que chamo de diálogo, é essencialmente necessário o momento de surpresa. Quero dizer...

ROGERS: Você disse "surpresa"?

BUBER: Sim, ser surpreendido [*Rogers: Uhhum*]. Um diálogo - vamos tomar uma imagem bem trivial. O diálogo é como um jogo de xadrez. Todo o charme do xadrez é que não sei e não posso saber o que meu parceiro vai fazer.

Sou surpreendido pelo que ele faz e é nessa surpresa que todo o jogo está baseado. Agora, você sinaliza para isso, que um homem pode surpreender a si mesmo [*Rogers: Uh hum*]. Mas de uma maneira muito diferente de como uma pessoa pode surpreender outra pessoa. Eh -

[*Enquanto essa fita estava sendo trocada, Dr. Buber continuou sua descrição das características de um diálogo verdadeiro. Um segundo aspecto é que no encontro verdadeiro, ou diálogo, aquilo que é diferente na outra pessoa, a sua alteridade é valorizada*].

ROGERS: Os primeiros dois aspectos disso - Eu espero que talvez, em algum momento, possa lhe mostrar gravações das entrevistas para indicar como o elemento surpresa pode estar ali. Ou seja, a pessoa pode estar expressando algo e, de repente, ser tocada por um significado de algo que vem de um lugar nele mesmo, o qual ele não reconhece. Em outras palavras, ele realmente é surpreendido por si próprio. Isso, isso *definitivamente* pode acontecer. Porém, o elemento que eu vejo como sendo mais estranho ao seu conceito de diálogo é que essa alteridade, nela mesma, não é algo a ser valorizado [*Buber: Humm*]. Eu acho que - nesse tipo de diálogo a que me refiro, dentro da própria pessoa, é que há essa alteridade que seria, provavelmente, destruída. E eu compreendo que, em parte, toda a discussão a esse respeito pode estar baseada no uso diferente de palavras, também. O que quero -

BUBER: E, veja, posso acrescentar uma questão *técnica*? [*Rogers: Uh hum*]. Aprendi, no decorrer da minha vida, a valorizar as palavras [*Rogers: Uh hum*]. E penso que, na psicologia moderna, isso não acontece na medida suficiente. Quando encontro algo que é essencialmente diferente de outra coisa, quero uma nova palavra [*Rogers: Uhhum*]. Quero um novo *conceito* [*Rogers: Uhhum*]. Veja, por exemplo, a psicologia moderna, em geral, diz sobre o inconsciente que ele é uma certa forma de psique. Isso não tem sentido algum para mim. Se algo é tão diferente - se duas coisas são tão diferentes de uma outra, como essa tensão da alma, mudando a cada momento, onde eu não posso entender coisa alguma, quando tento entender - de um lado - eh, esse ser em tempo absoluto, e isso, uh, o que chamamos de inconsciente, isso não é um fenômeno de maneira alguma. Nós não podemos, não podemos ter acesso a isso, temos apenas que lidar com seus efeitos, e por aí fora. Não podemos dizer que o primeiro é psíquico e o segundo é psíquico; que o inconsciente é algo no qual psíquico e fisiológico estão, como posso dizer, misturados, não é suficiente. Eles se interpenetram de tal maneira que vemos, em relação a isso, que os termos corpo e alma são, por assim dizer, termos antigos [*Rogers ri*], conceitos tardios e consciência uma realidade primal. Agora, como podemos compreender esse conceito único?

ROGERS: Eu concordo muito com você a esse respeito, mas eu penso que quando uma experiência é, definitivamente, de um tipo diferente, então ela merece um ter-

mo diferente. Penso que concordamos sobre isso. Talvez, como vejo que o tempo está passando, gostaria de levantar outra questão que tem muito sentido para mim e não sei bem como colocar. Deixe-me expressá-la mais ou menos assim: Quando vejo pessoas entrando em relacionamentos na terapia, penso que uma das coisas que passei a acreditar e sentir e experienciar é que aquilo que eu considero natureza humana ou natureza humana básica - esse termo é pobre e você deve ter uma forma melhor de expressar isso - é, realmente, algo em que se pode confiar. Parece-me que, em alguns dos seus escritos, eu percebo um pouco desse mesmo sentimento. De qualquer forma, minha experiência em terapia tem mostrado que não é necessário fornecer motivação em direção ao positivo, em direção ao construtivo. Isso existe no indivíduo. Em outras palavras, se pudermos libertar o que é mais básico no indivíduo, isso será construtivo. Agora, não sei... novamente, somente espero que, talvez, isso possa provocar alguns comentários da sua parte.

BUBER: Ainda não entendi a questão exata nisto.

ROGERS: A única questão que estou levantando é: "Você concorda"? Ou, se não estou sendo claro, por favor, faça-me outras perguntas. Tentarei colocar de outra forma. Bem, isto, pode ser um caminho contrastante [Buber: *Hmm*]. Parece-me que, muito no caminho da psicanálise ortodoxa, ao menos, que tem sustentado que quando o indivíduo é revelado, quero dizer que quando você realmente chega ao fundo do que está dentro da pessoa [Buber: *Hmmm*], ela consiste, principalmente, de instintos, atitudes, e assim por diante [Buber: *Hmmm*], que devem ser controladas. E, isso vai em direção *diametralmente* oposta à minha própria experiência, que é que quando você chega ao que é mais profundo no indivíduo, esse é o exato aspecto que mais pode ser confiado, em termos de ser construtivo e tender em direção à socialização ou em direção ao desenvolvimento de melhores relações interpessoais. Isso faz sentido para você?

BUBER: Entendo. Eu gostaria de colocar isto de uma forma um pouco diferente. Até onde entendo, quando tenho a ver com, eu diria, uma pessoa problemática, ou simplesmente uma pessoa doente, uma pessoa que as pessoas chamam, ou querem chamar, uma pessoa má [Rogers: *Uh huh*]. Veja, em geral, o homem que tem realmente a ver com o que chamamos espírito, é chamado não pelas boas pessoas, mas somente pelas pessoas más, pelos problemáticos, pelos inaceitáveis, e por aí afora. As boas pessoas podem ser amigas dele, mas não *necessitam* dele. Então, estou interessado somente nos tão chamados maus, problemáticos e por aí afora. E a minha experiência é se eu tiver êxito em, e isso está próximo do que você diz, mas é um tanto diferente, se me aproximar da realidade dessa pessoa, a experiecio como uma realidade *polar*.

ROGERS: E o que é isso? Polar?

BUBER: Realidade polar [Rogers: *Uh huh*]. Veja, em geral, dizemos que isso é ou A ou Não-A. Não pode ser A e Não-A ao mesmo tempo [Rogers: *Uh huh*]. Não pode. Não

pode. Quero dizer, aquilo que você afirma ser *confiável*. Eu diria que se situa em relação polar com o que menos pode ser confiável nesse homem. Você não pode dizer, e talvez eu me diferencie de você nesse ponto, você não pode dizer, "Oh, detecto nele exatamente o que é confiável". Eu diria, agora, quando o vejo, quando o compreendo mais amplamente e mais profundamente que antes, vejo toda a sua polaridade e, então, vejo como o pior e o melhor nele são dependentes um do outro, ligados um ao outro. E posso ajudar - é possível que eu seja capaz de ajudá-lo - simplesmente ajudando-o a modificar a relação entre os polos. Não simplesmente pela escolha, mas através de uma certa força que ele dá a um dos polos em relação ao outro, os polos sendo qualitativamente muito similares um ao outro. Eu diria que não há, como pensamos geralmente, na alma de um homem o bem e o mal opostos. Existe, muitas vezes e de diferentes maneiras, uma polaridade; e os polos não são bem e mal mas, mais exatamente, sim e não, mais exatamente, aceitação e recusa [Rogers: *Uh huh*]. E, podemos fortalecer, ou ajudá-lo a fortalecer, o polo positivo. E, talvez, possamos até fortalecer o controle de direção nele, porque essa polaridade é, frequentemente, sem direção. É um estado caótico. Poderíamos trazer uma nota cósmica. Podemos ajudar a por ordem, a por forma. Porque penso que o bem, o que podemos chamar de bem, é sempre só direção. Não uma substância.

ROGERS: Se eu tomar essa última parte particularmente, você está dizendo que talvez possamos ajudar o indivíduo a fortalecer o sim, que é afirmar a vida ao invés de recusá-la. É isso...?

BUBER: M-hummmm. Veja, eu discordo somente nessa palavra, eu não diria vida, eu não colocaria um objeto.

ROGERS: Um huh.

BUBER: Eu gostaria de dizer simplesmente "sim".

ROGERS (para Dr. Friedman): Você parece estar querendo dizer alguma coisa. Acho que poderíamos continuar sobre isso para sempre.

FRIEDMAN: Minha função como moderador é estimular as questões e sinto que duas questões interrelacionadas foram mencionadas aqui, mas, talvez, não evidenciadas, e sinto que é muito importante, eu gostaria de entender. Quando Dr. Rogers perguntou ao Professor Buber sobre sua atitude em relação à psicoterapia, ele mencionou como um dos fatores componentes da sua abordagem à terapia, a "aceitação". Agora, Professor Buber, como vimos ontem à noite, frequentemente usou o termo *confirmação*, e tenho a sensação, tanto a partir do que eles disseram hoje quanto do meu conhecimento dos seus escritos, que pode ser realmente importante clarificar se eles querem dizer aproximadamente o mesmo. Dr. Rogers escreve sobre aceitação, além de dizer que é um olhar caloroso pelo outro e um respeito pela sua individualidade, por ele como uma pessoa de valor incondicional, diz que significa "uma aceitação e consideração por suas atitudes

do momento, não importando quão negativa ou positiva, não importando o quanto elas podem contradizer outras atitudes que ele sustentou no passado". E "essa aceitação de cada aspecto flutuante desta outra pessoa estabelece para ele um relacionamento de calor e segurança". Agora, me pergunto se o Professor Buber consideraria confirmação similar a isso ou se ele veria confirmação como incluindo, talvez, *não* ser aceito, incluído alguma exigência sobre o outro, que poderia significar, num certo sentido, uma não-aceitação dos seus sentimentos no momento, a fim de confirmá-lo mais tarde.

BUBER: Eu diria que todo verdadeiro relacionamento existencial entre duas pessoas começa com aceitação. Por aceitação, quero dizer - talvez os dois conceitos não sejam exatamente iguais - por aceitação quero dizer ser capaz de dizer, ou melhor, não de contar, mas simplesmente fazer com que a outra pessoa sinta que eu o aceito exatamente como ele é. Eu tomo você exatamente como você é. Bem, então, mas não é ainda o que quero dizer com "confirmar o outro". Porque *aceitar* é simplesmente aceitar o outro, como quer que ele seja, nesse momento, nessa sua realidade. Confirmar significa, antes de tudo, aceitar toda a potencialidade do outro [Rogers: *Uhm hum*], e fazer até mesmo uma diferença decisiva em sua potencialidade e, é claro, podemos estar enganados repetidas vezes sobre isso, mas é só uma possibilidade entre os seres humanos. Posso reconhecer nele, conhecer nele, mais ou menos, a pessoa que ele foi - posso dizer somente com essa palavra - *criado* para se tornar. Em linguagem simples e factual, não encontramos o termo para isso porque não encontramos isso no termo, o conceito de "ser implica em tornar-se". É isso que devemos, até onde possível, compreender, senão no primeiro momento, então depois disso. E agora eu posso, não somente aceitar o outro como ele é, mas confirmá-lo, em mim mesmo e, então nele, em relação a essa potencialidade que é significada por ele e que pode agora ser desenvolvida, pode evoluir, pode responder à realidade da vida. Ele pode fazer mais ou menos nessa esfera de ação, mas eu posso, também, fazer algo. E, isso é com objetivos ainda mais profundos que a aceitação. Tomemos, por exemplo, um homem e uma mulher, marido e mulher. Ele diz, não expressamente, mas simplesmente por toda a sua relação com ela, que "eu te aceito como você é." Mas isso *não* quer dizer "Eu não quero que você mude." Mas diz, "Eu descubro em você, simplesmente através do meu amor acolhedor, descubro em você o que você está destinado a se tornar". É claro, isso não é algo a ser expresso em termos massivos. Mas, pode ser que cresça e cresça com os anos de vida em comum. É isso que você quis dizer?

ROGERS: Sim. E penso que isso soa muito parecido com essa qualidade que está na experiência que eu penso como sendo aceitação, apesar de eu ter tendido a expressá-la de forma diferente. Eu penso que aceitamos o indivíduo e a sua potencialidade. Penso ser uma questão real se poderíamos aceitar o indivíduo como ele é, porque fre-

quentemente ele está num estado lastimável, se não fosse pelo fato de que nós, em certo sentido, também compreendêssemos e reconhecêssemos seu potencial. Acho que sinto, também, que a aceitação de um tipo mais completo, aceitação dessa pessoa como ela é, é o mais forte fator de mudança que eu conheço. Em outras palavras, penso que isso libera a mudança, ou libera potencialidade de descobrir que como eu sou, exatamente como eu sou, eu sou completamente aceito - então não posso deixar de mudar. Porque, então, sinto que não existe mais necessidade de barreiras defensivas e, então, o que assume o comando são os processos evolutivos da própria vida.

BUBER: Temo não estar tão certo disso quanto você está, talvez por não ser terapeuta. E, eu tenho necessariamente que lidar com esse tipo problemático. Eu não posso, na minha relação com ele, dispensar essa polaridade. Não posso por isso de lado. Como eu disse, tenho que lidar com ambos os homens. Tenho que lidar com o problemático nele. E tenho que... existem casos quando devo ajudá-lo *apesar* dele mesmo. Ele quer minha ajuda contra si mesmo. Ele quer... veja, o mais importante é que ele confia em mim. Sim, a vida tornou-se sem fundamento para ele. Ele não pode pisar em solo firme, em terra firme. Ele está, por assim dizer, suspenso no ar. E o que ele quer? O que ele quer é um ser, não somente em quem ele possa confiar, como um homem confia em outro, mas um ser que dá a ele a certeza de que "*existe* um solo, que *existe* uma existência. O mundo não está condenado à privação, degeneração, destruição. O mundo pode ser redimido. Eu posso ser redimido porque existe esta confiança". E, se isso é alcançado, agora posso ajudar esse homem, mesmo na luta contra ele mesmo. E, isso eu só posso fazer se eu distinguir "aceitar" de "confirmar".

ROGERS: Sinto que uma dificuldade com um diálogo é que pode facilmente não ter fim, mas penso que por piedade tanto do Dr. Buber quanto da platéia, esse... [Risos].

BUBER: O que você disse?

ROGERS: Disse que por consideração a você...

BUBER: Não por mim, heh heh.

ROGERS: Tudo bem... [risos]... por consideração à platéia.

FRIEDMAN: Permitam-me ser impiedoso e colocar uma última questão. É assim [Buber: *Huh huh*]. Minha impressão é que, por um lado, houve mais insistência por parte do Dr. Rogers na completa reciprocidade da relação Eu-Tu na terapia, e menos por parte do Dr. Buber; mas por outro, tenho a impressão que o Dr. Rogers é mais centrado no cliente...

BUBER: O quê?

FRIEDMAN: Mais centrado no cliente... (risos) mais preocupado, mais preocupado com o tornar-se da pessoa. E Dr. Rogers fala, em um artigo recente<sup>12</sup>, de ser capaz de

Neste momento Friedman se refere a um texto de Rogers intitulado "What It Means to Become a Person", posteriormente publicado como o capítulo VI do livro *On Becoming a Person* (em sua edição americana). Na edição brasileira, este capítulo foi suprimido.



confiar no organismo de alguém, que ele encontrará satisfação, que ele expressará a *si*. E fala do *locus* do valor como estando dentro de alguém, enquanto que tenho a impressão, a partir do meu encontro com Dr. Buber, que ele vê valor mais no "entre". Gostaria de saber se esse realmente é um ponto de controvérsia entre vocês dois.

ROGERS: [*Buber: Hum*] Posso expressar minha visão sobre isso, hum, em termos um pouco diferentes daqueles que você usou e, ainda, eu penso que está relacionado à mesma coisa. Como tentei pensar nos últimos meses, me parece que você poderia falar do objetivo em direção ao qual a terapia se move, e acho que o objetivo em direção ao qual a maturidade se move em um indivíduo, como sendo um "tornar-se", ou sendo consciente e aceitando aquilo que se é mais profundamente. Em outras palavras, isso também expressa uma confiança real no processo no qual nos encontramos, o qual não pode ser inteiramente compartilhado entre nós hoje.

BUBER: Talvez ajudasse se eu apontasse um problema que encontrei quando li exatamente esse seu artigo [*Rogers: Huh huh*], ou um problema que me veio [*Rogers: Huh huh*]. Você fala sobre pessoas, e o conceito de "pessoa" é aparentemente muito próximo do conceito de "indivíduo". Penso ser aconselhável estabelecer uma distinção entre eles. Um indivíduo é somente uma certa singularidade de um ser humano. E ele pode se desenvolver somente através do desenvolvimento de sua singularidade. É isso que Jung chama de "individualização". Ele pode tornar-se mais e mais um indivíduo sem tornar-se mais e mais humano. Eu tenho [*Rogers: Huh huh*] muitos exemplos de homens que se tornaram muito, muito individuais, muito distintos dos outros, muito desenvolvidos em suas particularidades sem ser, de maneira alguma, o que eu gostaria de chamar um homem [*Rogers: Huh huh*]. Indivíduo é somente esta singularidade, capaz de ser desenvolvido e por aí afora. Mas pessoa, eu diria, é um indivíduo vivendo realmente com o mundo. E com o mundo, não quero dizer no mundo [*Rogers: Huh huh*], mas exatamente *em contato real*, em *real reciprocidade* com o mundo em todos os pontos nos quais o mundo pode encontrar o homem. Não digo somente com o homem, porque às vezes podemos encontrar o mundo de formas outras que a do homem. Mas isso é o que eu chamaria uma pessoa e se eu posso dizer expressamente "sim" e "não" a certos fenômenos, sou *contra* indivíduos e *a favor* de pessoas [*Aplausos*].

ROGERS: Uhm, huh. Correto. [*Aplausos*]

FRIEDMAN: Nós temos razão em dizer que devemos muito ao Dr. Rogers e ao Dr. Buber por esse, esse diálogo único. É certamente único na *minha* experiência: primeiro, por ser um *verdadeiro* diálogo, diante de uma audiência e, eu penso que, isto se deve em parte pelo que eles desejavam nos dar e nos deram e, em parte, por que vocês [a *audiência*] tomaram parte, algo como, um triálogo, ou me acrescentando, um, um quadriálogo, no qual vocês participaram silenciosamente [*Aplausos*].

#### Nota Biográfica

Mordechai Martin **Buber** (1878-1965) nasceu em Viena e foi educado na "polaridade existente entre o ocidente e o oriente". Teólogo, filósofo e escritor; desenvolveu sua "filosofia dialógica" descrita em uma obra que alia filosofia e teologia. Grande divulgador do Hassidismo e do Judaísmo, Buber publica em 1913, *Daniel* (ainda inédito no Brasil), mas ficou mais conhecido por seu livro *Ich und Du (Eu e Tu)*, (São Paulo: Centauro). Possui ainda numerosa obra em temas que tocam e influenciam a sociologia, psicologia e antropologia, vários deles traduzidos para o português: *Do Diálogo e do Dialógico* (São Paulo: Perspectiva); *Eclipse de Deus* (Campinas: Verus); *Sobre Comunidade* (São Paulo: Perspectiva); *O Socialismo Utopico* (São Paulo: Perspectiva); *As Histórias do Rabi Nachmann* (São Paulo: Perspectiva); *A Lenda do Baal Schem* (São Paulo: Perspectiva) e *Histórias do Rabi* (São Paulo: Perspectiva). Buber é considerado alicerce e suporte filosófico para numerosas práticas clínicas e referência obrigatória quando o tema é "diálogo".

Carl Ramson **Rogers** (1902-1987) era psicólogo, humanista e cientista brilhante. Criador da "terapia centrada no cliente", fez com que seu pensamento transcendesse as fronteiras da clínica psicoterapêutica, constituindo-se nos mais diversos campos de aplicação. Com isto, criou os "Grupos de Encontro", o "Ensino Centrado no Estudante", até sua abordagem ser conhecida por Abordagem Centrada na Pessoa. Seu interesse por Teologia se deve ao fato de haver seguido cursos no *Union Theological Seminary*, onde Tillich lecionou, entre 1924 e 1926, de onde migra para o *Teacher's College* da *Columbia University*. Grande parte de sua obra está traduzida para o português, com destaque para seu livro mais conhecido *Tornar-se Pessoa* (São Paulo: Martins Fontes). Temos ainda as seguintes traduções: *Grupos de Encontro*; *Psicoterapia e Consulta Psicológica*; *Sobre o Poder Pessoal*; *O Tratamento Clínico da Criança-Problema* e *Carl Rogers. O Homem e suas Idéias* (pela editora Martins Fontes, São Paulo); *Um Jeito de Sere A Pessoa como Centro* (pela E.P.U.); além de *Em Busca de Vida* (Summus); *Quando Fala o Coração* (Vetor); *Novas Formas de Amor* (José Olympio); *Abordagem Centrada na Pessoa* (Editora da UFES); *O Homem e a Ciência do Homem*; *Psicoterapia e Relações Humanas e Liberdade para Aprender* (Interlivros) e *Liberdade para Aprender em Nossa Década* (Artes Médicas).

Tradução: Andréa de Alvarenga Lima  
Revisão Técnica: Adriano Holanda

**RESENHAS. . . . .**

## **EncOntRO: UmA AbORDAGEm HUmAnIStA, 2004**

(Clara Feldman)

*Be lo Horizonte: Crescer*

THAIS RIBARI FUJIOKA

Instituto de Treinamento e Pesquisa em Gestalt-Terapia de Goiânia (ITGT)

A escritora e psicóloga Clara Feldman, em seu mais recente livro, *Encontro - uma abordagem humanista (2004)* chama a atenção para a grandiosidade e o enigma de relacionar-se à luz de uma perspectiva humanista. Desse modo, convida o leitor a refletir sobre as posturas internas, que podem ser expressas em habilidades que facilitam o relacionamento em qualquer condição.

O livro tem como finalidade prestar uma compreensão melhor do relacionamento humano, desvendar parte do mistério que o cerca e aumentar a chance de que seja construtivo para as pessoas que dele participam. Segundo a autora, a qualidade de nossas vidas está ligada aos relacionamentos interpessoais que estabelecemos. Faz-se um convite à reflexão sobre as condutas adotadas no cotidiano, nas relações terapeuta-cliente e nas relações com pessoas com as quais se convive, e ainda, discute-se as habilidades que se pode desenvolver para que essas relações sejam bem-sucedidas.

Nessa obra, o leitor defronta-se com o exercício da busca de si mesmo, perfazendo um caminho próprio, uma viagem ao seu mundo interior. Nesse exercício, a leitura proporciona busca e verificação interna da pessoa que lê, das ferramentas de que dispõe para entrar em sintonia com o outro.

Há uma organização na obra que serve de orientação a todos e, sobretudo, de ajuda àqueles que iniciam uma caminhada como terapeutas humanistas, pois o livro é escrito de forma didática e objetiva. Para um iniciante, o livro *Encontro* é como água no deserto, pois mata a sede de caminhos a seguir, com informações necessárias, práticas, teóricas e de alguma forma filosóficas da terapia humanista-existencial. *Encontro* enfoca de maneira vívida e sistemática muitos dos elementos básicos da relação interpessoal, não apenas no âmbito terapêutico, mas na vida como um todo. Nesse aspecto, a autora não poderia deixar de abordar o encontro Eu e Tu de Martin Buber e a arte do diálogo de Rogers.

Para a autora, o sentido da vida é o *estar com*, o encontro entre as pessoas. E para que esse encontro se torne possível, é preciso que o terapeuta desenvolva certas habilidades - entre em sintonia com o outro (cliente), responda à sua experiência para que se torne responsável pela parcela que lhe cabe e o oriente em suas ações.

A autora propõe algumas dimensões necessárias que antecedem o desenvolvimento das habilidades interpessoais, como a *congruência*, referindo-se à possibilidade de a pessoa ser genuína, a *aceitação quase incondicional e a empatia*. Tais habilidades são como uma *pintura*, vividas e desenvolvidas de acordo com cada encontro. O encontro não é uma prática psicológica. Não é possível elaborar um manual do encontro, ele requer algumas atitudes que se tornam pré-requisitos para a possibilidade de que ele aconteça.

O livro também ilustra de forma descritiva a *vereda estreita*, citada por Richard Hycner e vivida pelo psicoterapeuta humanista. A autora descreve, com muita fluência, coerência e propriedade, a prática e a teoria que domina. A *vereda estreita*, em sua obra, é descrita pelas vivências paradoxais entre a objetividade e a subjetividade com os quais a grande maioria dos terapeutas utiliza o processo psicoterápico. Desse modo, amplia-se a visão do como fazer e caminhar nessa vereda, por meio da explicitação clara e sistematizada que a autora faz da subjetividade do terapeuta em prol da relação com o outro.

A teoria, a objetividade internalizada pelo terapeuta, pode-se configurar em um modo seu de ser, podendo ser aplicada a todas as relações humanas. A esse respeito, a autora afirma apropriadamente na introdução, que se faz necessário casar arte e técnica por meio de uma abordagem sistemática. Assim, encontra-se no livro uma harmonia metodológica entre habilidades técnicas e humanas feitas com sensibilidade, criatividade e intuição.

Ainda na introdução, a autora assinala que é preciso construir relações positivas acreditando no potencial de auto-realização do indivíduo, que muitas vezes se desu-

maniza. Por meio do desenvolvimento de condutas humanas e de habilidades interpessoais, pode-se ajudar reumanizar o ser humano que se desumanizou no decorrer do tempo, ou humanizar aquele que nunca foi verdadeiramente humano.

No capítulo relativo à *Genealogia das habilidades interpessoais*, apresenta-se alguns princípios básicos da visão humanista. De acordo com a autora, muitos são os aspectos que determinam ou são determinados pelos relacionamentos que se estabelecem com as pessoas. Para isso, selecionou cinco ramos essenciais que formam a base teórica e filosófica da proposta do livro e que permitem a compreensão das relações interpessoais: o *sistema de crenças, as emoções, a cadeia-apresentação-sentimento-desejo - ação, a inteligência emocional e a auto-estima*.

Algumas condutas essenciais à construção das relações humanas são tratadas no capítulo *Checando posturas internas*. A autora fala do desenvolvimento de relações construtivas por meio das habilidades. Segundo Feldman, atitudes humanistas só são desenvolvidas por aqueles que as têm em alto nível, não há como aprender ou treinar ser humanista; as atitudes humanistas apenas podem ser organizadas e identificadas. A autora faz com que o leitor se volte para si e avalie propósitos internos e a disponibilidade para utilizá-los, elucide o encontrar-se, ou seja, o encontro do humano pertencente ao leitor.

A abordagem humanista sistematizada no livro é apresentada de forma simples, sem muitas mistificações e erudição. Trata-se de habilidades interpessoais no relacionamento humano, pois, de acordo com Feldman, nem sempre é possível colocá-las em prática da mesma maneira como a descrita no livro. Há uma tentativa de organizar o que é geralmente desorganizado, de ordenar o que desordenado.

Ao longo da obra, Feldman sistematiza as habilidades interpessoais, que são divididas em quatro grupos principais: o *encontro como processo, habilidade - aprendizagem formal e informal, encontro, princípios que regem os encontros*. Esses grupos foram subdivididos em grupos menores: *sintonizar, responder à experiência, responsabilizar e orientar*, descritos minuciosamente no livro.

O livro é permeado ainda por citações e poemas de Rubem Alves, Lya Luft, Fernando Pessoa, Adélia Prado, Carlos Drummond, José Saramago e Guimarães Rosa, dentre outros, e tornam a leitura ainda mais agradável. Por serem citações e poemas contextualizados com o assunto tratado, servem de ilustração e embasamento que facilitam o entendimento da obra pelo leitor.

A conclusão do livro dá-se de maneira ímpar. A autora sugere a pergunta - o que você escuta quando escuta? - a doze diferentes psicoterapeutas, com o intuito de ilustrar de forma sintética a questão abordada em todo o texto, que é o escutar a fala do cliente.

A autora consegue prender a atenção do leitor pela forma com que escreve, estabelecendo um contato de proximidade. Ela faz o que propõe no livro - utiliza suas

habilidades interpessoais para estabelecer uma relação íntima com seus leitores. Não há dúvida de que a autora é uma artista, capaz de ir além de sua experiência como psicóloga. Revela-se de forma transcendente, coesa; parte de sua essência, sua pessoa, pois escreve com alma, coação e muita inteligência.

A linguagem usada é acessível ao público leigo. Os temas abordados são extremamente importantes e atuais. Os capítulos estão concatenados, de maneira que o que falta em um se encontra no outro. O texto provoca avidez de leitura, prende a atenção. Em certos momentos é poético, em muitos, reflexivo e, talvez mais importante que tudo, informativo.

#### referências bibliográficas

Feldman, C. (2004). *Encontro: uma abordagem humanista*. Belo Horizonte: Crescer.

Recebido em 08.02.2008

Aceito em 05.05.2008

# PERFIL .....

DÉCIO cASARIn

(1936-2008)

TERESINHA MELLO DA SILVEIRA

Décio querido

Eis-me aqui tal qual Sísifo<sup>1</sup> tentando empurrar a pedra para cima na montanha. Sim, porque falar sobre você é uma tarefa quase impossível. São tantas impressões deixadas! As mais diferentes, nas mais diferentes pessoas. Talvez precisássemos de um livro de depoimentos do tipo daquele que fala sobre Perls<sup>2</sup>.

A primeira idéia que me ocorre é de começar falando sobre aquilo que todos concordam: com a sua capacidade intelectual. De fato era inteligente! Sua inteligência era privilegiada. Esta era uma qualidade que a mim causava muita admiração. Bom argumentador, seus argumentos faziam tanto sentido que me deixavam perplexa. Aliás, um pouco gênio, um pouco louco, um pouco sadio demais. Qualquer coisa que um ser humano comum não poderia entender.

Em 23 de dezembro de 2007, ele assim se descreve em mensagem para um membro da lista da comunidade: "*tenho em mim um adolescente que vive cometendo atos infracionais à normalidade adulta, para fazer parte deste hospício geral sem remorso de morrer antes de ter vivido.*"

Mas tinha mais, bem mais - era verdadeiro a qualquer preço e muitas vezes o preço era altíssimo. Você ousava parar uma palestra no meio para mostrar a sua aquiescência ou a sua discordância. Irrequieto também. Quantos Décio(s) eu conheci? Ora estava aqui, pertinho de nós, ora sumia, não sei para onde. Partia para lugares distantes com o objetivo primeiro de se encontrar. Viagens, passeios, reclusões, sempre com o mesmo objetivo - chegar mais perto da sua essência. Isto porque não se contentava com pouco. A sua caminhada era a sua vida e sua vida, caminhada. Era um eterno buscador. A vida não fazia sentido sem busca. Detestava a mediocridade e a mesmice.

<sup>1</sup> Personagem mitológico. Por toda a eternidade Sísifo foi condenado a rolar uma grande pedra de mármore com suas mãos até o cume de uma montanha, sendo que toda vez que ele estava quase alcançando o topo, a pedra rolava novamente montanha abaixo até o ponto de partida por meio de uma força irresistível. Por esse motivo, a tarefa que envolve esforços inúteis passou a ser chamada "Trabalho de Sísifo" ([www.geocities.com/Athens/Olympus/7866/sisifo.html](http://www.geocities.com/Athens/Olympus/7866/sisifo.html)).

<sup>2</sup> Gaines, J. (1989). *Aqui y Ahora*. Santiago: Cuatro Vientos Editorial.

Tornou-se assim um eterno questionador. Gostava que as pessoas lhe fizessem críticas. A sua defesa era uma forma de aprender mais. Ele agradecia por elas.

Quanto à Gestalt, era para ser vivida, compreendida, refletida, sem moldes. Recusou desta maneira o academicismo da Gestalt. Tinha, no entanto, muito conhecimento e estudava, estudava sem parar: filosofia, teoria organísmica, física quântica, construção do sujeito, desconstrução do sujeito, *self*, sistema de linguagem, contato e *awareness*.

As pessoas mais próximas foram as que mais se beneficiaram desses estudos. Com elas você discutia, deduzia, apresentava argumentos e criava. Tais estudos serviam tanto para aguçar o seu intelecto quanto a sua sensibilidade.

Nem pensar em algo institucionalizado para nossa abordagem! A Gestalt era e é revolucionária, não seria possível enquadrá-la. Enquanto todos nós vivemos nesta dança entre os limites impostos pelo ensino tradicional e o transgredir e ir adiante proposto pelas raízes gestaltistas, você podia respeitar, mas não concordava com a institucionalização.

Lembro-me no I Encontro Nacional de Gestalt no Rio de Janeiro, marco inicial dos congressos nacionais, quando o convidei para fazer parte da organização e você se negou. E sua fala era: *Não Teresinha, não, tenho muito medo disso!* O "isso" referia-se à institucionalização.

Mas você apresentou trabalho, trabalho que gerou polêmica, naturalmente. Você levou uma cliente sua para mostrar a importância da *awareness*, falando de vivências dela, com ela ali, presente ao seu lado e colaborando com você diante de um auditório cheio. Que coragem!

Alguns participantes se espantaram, mas você reagiu. Você não era um terapeuta qualquer e não escolhera uma cliente qualquer. A sua cliente era uma pessoa responsável e comprometida. Reagiu aos comentários clichês de que não devia ser assim. Nada de *deverias* e *não-deverias*, esse não era o seu estilo. Por que não? Indagaria então. Sua apresentação teria que ser transgressora, mas sucesso absoluto. Mais uma vez você como mestre e pioneiro levou toda uma platéia a se questionar.

Criativo demais para tolerar o risco de qualquer enquadramento. Criar implica em liberdade. Era preciso ter liberdade para *ser* e esta era a sua busca. A sua constante procura algumas vezes o levou a um isolamento consentido. Afastava-se para mergulhar no mais íntimo do seu ser. Nesses mergulhos não voltava de mãos vazias - uma peça de arte assim produzida falava do âmago das suas questões. Um estudo novo no qual você mergulhou até as entranhas. Talvez um livro, como o *Contato*<sup>3</sup>, o último brinde aos Gestalt-terapeutas. Quem leu o livro conheceu Décio. Procurou ir à raiz da questão da linguagem para mostrar importância dela na terapia, do mesmo jeito que Perls a defendeu em muitos momentos, como por exemplo, no livro *Isto é Gestalt*<sup>4</sup>, no artigo *Teoria e Técnica de Integração da Personalidade*. A importância da linguagem, que ficou tão esquecida pelos gestaltistas, foi retomada por você de forma brilhante. E eu lhe disse isso, já que modestamente pediu a minha avaliação pelo *email* que segue:

Oi Teresinha

Escrevi um texto para distribuir a participantes da palestra que vou dar no pré. É um resumo da concepção que faço de Contato como um fenômeno semiótico, inseparável da linguagem verbal. Tenho especial interesse em ouvir sua avaliação crítica, com reflexões elaboradas sobre esse conteúdo, porque venho sentindo isso muito dentro de mim e preciso de referência de fora, particularmente de pessoa que tem a atividade de gestalt-terapia intensiva como você, no ensino e na prática com clientes. Vou falar de improviso e um parecer seu anterior à palestra poderá inspirar-me a novas elaborações para levar ao público presente. Se então estiver disposta a dar-me essa colaboração antes da palestra, já antecipo que fico bem agradecido.

Beijo,  
Décio

Enquanto todos nós estamos batendo nas mesmas telas para assegurarmos o futuro da Gestalt, a sua preocupação é com o nexo. Tudo tem que fazer sentido, e este sentido deve vir de uma boa *awareness*. Conforme você mesmo disse, fez pesquisa individual sobre *awareness* durante vários anos, através de inumeráveis experimentos<sup>5</sup>.

No seu livro *Contato*, que citei anteriormente, indo além nas questões de semântica e de semiótica, você dá uns saltos, que mesmo quem leu Korzibsky e Chomsky não consegue acompanhar, porque esta era uma viagem só sua.

Alunos meus, neófitos na abordagem, num esforço de entendê-lo através dos recursos oferecidos pelas faculdades de psicologia, vinham me perguntar sobre certas colocações ou posicionamentos que pareciam sem sentido. Mas quem acompanhava até o fim sabia que aqueles

vazios eram os seus espaços de criação. E esses espaços eram defendidos por você. Se fosse razoável, erapossível esclarecê-los, caso contrário, você seguia suas reflexões ao preço de algumas pessoas não entenderem.

Comprometido com o ser. Em nome de ser, você se retirou do palco onde tantas vezes tentamos colocá-lo. As idas e vindas ficavam por conta das infundáveis construções e desconstruções, trabalho hercúleo, rumo às suas verdades.

Em 2002, uma de suas voltas foi reforçada pelo convite das colegas Gladys D'Acari, Patrícia Tavares e Patrícia Albuquerque Lima (Ticha). Naquela época você expôs ao público um pouco da sua trajetória no evento "Gestaltando em Nossa Terra e Entre Nós", no Rio de Janeiro. Desde então, muitos outros companheiros, talvez carentes das raízes da abordagem, o convidavam para palestras e seminários. Aqueles que já o conheciam vibravam, os mais novos orgulhavam-se de terem a oportunidade de beber da sua sabedoria. Mas tudo foi por pouco tempo, porque alguns anos depois você comunica a sua "saída da Gestalt", com uma mensagem para a comunidade. Coloquei entre aspas porque quem conhece você sabe muito bem que não poderia sair da Gestalt porque você é a Gestalt. Simplesmente você não queria fazer Gestalt. Nisso eu concordo contigo meu amigo, a Gestalt é um jeito de ser (voltarei a essa saída mais tarde).

Há que se falar do Décio homem, do Décio terapeuta, do Décio amigo, do Décio artista e muito mais. Não dá para enumerar as características de alguém que rejeitava tanto o ter e se propunha radicalmente a ser. Permita-me então, querido amigo, já que fui convidada a fazê-lo, continuar falando do Décio que tenho gravado dentro de mim, falar através da minha ótica, com o auxílio de outros amigos que lhe amavam tanto e que em diversas situações expressaram o carinho e respeito que lhe dedicavam.

Na Revista IGT na Rede,<sup>6</sup> o próprio Décio fala em um vídeo sobre a sua trajetória na Gestalt e menciona aspectos de sua vida que eu não conheci. O que escrevo a seguir, como já expus, é fruto do meu olhar e uma singela homenagem àquele que a meu ver foi o pai da Gestalt-terapia no Rio de Janeiro e com quem eu tive a alegria de partilhar momentos pessoais e profissionais bastante profundos.

Ele se dizia Gestalt-terapeuta em terapia individual, de grupos, maratonas, casais e terapia familiar, e coordenador de grupos de ensino e treinamento em Gestalt-Terapia. Meu primeiro contato com ele foi em 1978, quando comecei a participar dos grupos de formação em Gestalt coordenados por Maureen Miller. Eu era tão quietinha, tão na minha que, talvez por isso, ele não tenha se lembrado de quando nos conhecemos, e ora pensava que foi num workshop coordenado pela Thérèse Tellegen, ora no I Encontro de Gestalt. Em seu depoimento, no vídeo

Casarin, D. (2008). *Contato*. Rio de Janeiro: Revinter.

Perls, F.S. & Stevens, J. (1977). *Isto é Gestalt*. São Paulo: Summus Editorial.

Casarin, D. (2005) Entrevista com Décio Casarin: Histórias da Gestalt-terapia brasileira. *Revista IGTna Rede*, vol 2, n° 2, disponível em [www.igt.psc.br/Gestalt-Terapeutas/Decio\\_Casarin.htm](http://www.igt.psc.br/Gestalt-Terapeutas/Decio_Casarin.htm).

Casarin, D. (2005) Entrevista com Décio Casarin: Histórias da Gestalt-terapia brasileira. *Revista IGTna Rede*, vol 2, n° 2, disponível em <http://www.igt.psc.br/ojs/viewarticle.php?id=119&layout=html>.

da Revista IGT na Rede, ele não citou meu nome como fazendo parte do grupo e mesmo quando interpelado pelo entrevistador e organizador da revista (nosso colega Marcelo Pinheiro), ele insistiu que eu não fiz parte desta turma. Como também outros colegas não foram citados, eu fiquei consolada. Afinal, quem me convidara para participar do grupo foi a Márcia Tassinari, conhecida terapeuta da Abordagem Centrada na Pessoa e que na época era minha supervisora. Ela me convidara a pedido da própria Maureen, com que tive deliciosos convívios num grupo no Rio e em outro em Salvador.

Em nosso último encontro, eu e Décio conversamos sobre isso e ajudei-o a lembrar de momentos vivenciais fortes onde estávamos os dois. Por sinal este foi um dos encontros típicos dos que acontecia com o Décio. Nada marcado, num bar da COBAL de Botafogo, no Rio de Janeiro, ainda cedo, estava ele reencontrando a filha e um neto que vieram da Holanda para visitá-lo enquanto eu iria encontrar com algumas amigas que participam junto comigo de um grupo de meditação. Quando nos demos conta, a filha, o genro e o neto foram para casa e estava ele ali com cinco mulheres até então desconhecidas, discutindo as mais variadas questões sobre humanidade, sociedade, arte e meditação e também o tema do seu livro lançado recentemente. Ficamos a manhã toda numa conversa agradávelíssima, rica e terapêutica.

Antes de participar dos grupos com a Maureen, ele já tinha feito formação com dois chilenos famosos. Adriana Schnacke (Nana) e Francisco Huneuus (Pancho), do Chile, durante três anos, de 1975 a 1978. As vindas de Maureen ao Brasil fizeram com que ele abrisse as portas do seu escritório de psicoterapia para as nossas aulas e vivências com ela. A esse respeito, sua generosidade era digna de nota. Muitos outros profissionais convidados por ele nos brindaram com trabalhos terapêuticos e teóricos de monta. Através dele conheci, entre outros, John Stevens.

Antes de conhecê-lo pessoalmente eu ouvia falar do Décio como "o" Gestalt-terapeuta. Uma amiga nossa dizia sempre em tom solene: "Gestalt no Rio? Só o Décio Casarin". Pelo laço que até hoje tenho com esta amiga, Salette Cabral, passei a endeusar o Décio.

Em parte em função das minhas fantasias, na primeira vez que o vi ele me pareceu uma grande águia, pronta para voar, forte e acima do bem e do mal. Confesso que esse seu jeito me assustava um pouco. Fazia eu me sentir pequena, menos, sei lá... Logo depois ele se sentava, como todos os outros membros do grupo e se dispunha a ver, ou melhor, se abria para o que iria acontecer como todos os outros participantes. Neste momento a minha idealização ia por água abaixo. Era engraçado ver a águia virar um ratinho, sentado na almofada, com os joelhos dobrados, meio encolhido, a cabeça quase entre as pernas. Uma outra dimensão do Décio tinha expressão neste momento e ele funcionava quase que só com sua sensibilidade, com o seu coração. Era no mínimo curioso ver alguém que parecia tão poderoso, dar o seu lugar para cada um explo-

rar e trilhar os caminhos de ser. Se fosse a sua vez de se trabalhar, sabia se colocar frágil e surpreendia a nós, vis mortais, ver aquele que parecia uma muralha abrir o seu coração e mostrar suas feridas.

Fisicamente forte, espadaúdo, tinha um quê de fragilidade, de timidez no seu modo de falar a dois, mais ainda quando falava em público. Desviava os olhos, abaixava a voz, o que contrastava com o vozeirão e a contundência com que se colocava quando se via julgado. Reativo? Não, a resposta se fazia em função da coerência com a sua verdade. Somos o que somos! Sim porque coerência para ele era coisa séria. Coerência a qualquer preço.

Extremismo, radicalidade, autenticidade. Não, não pensem em dureza, de jeito nenhum. Décio era doce, amoroso, por vezes parecia um gato carente esperando carinho, mas temia o aprisionamento. Contudo, quando precisava sabia pedir. Nos momentos difíceis da vida recorria aos amigos sem cerimônia e em seus desabafos mostrava quem era o Décio, por inteiro. Nossa amiga em comum, Jane Rodrigues, pessoa que conheceu e sabe do Décio como ninguém, relata o número de vezes que ele recorreu a ela para desabafos e dúvidas. Passavam noites conversando se fosse necessário:

Fomos colegas de consultório, ele foi meu terapeuta numa das horas mais cruciais da minha vida. Sempre desvelado comigo. Sempre pioneiro em um monte de coisas da nossa profissão e da nossa abordagem. Décio é polêmico porque ousava ser.

Tinha esta coragem. Foi meu colega de formação e muitas vezes meu mentor.

Foi meu amigo de farras, de noitadas sem fim. Na casa dele ou na minha, onde conversávamos esquecendo que o dia já raiava.

Eu tenho um profundo amor por ele, respeito e admiração. Fui confidente dele em diversas ocasiões.

Muito solitário, mal compreendido e criticado. E amado, respeitado e reconhecido.

Jane

Em 30/04/2008

Por ocasião do lançamento do seu livro recorreu a muitas pessoas, dentre elas Patrícia Albuquerque Lima (Ticha), convidada a fazer o prefácio do mesmo, e a mim antes de divulgá-lo. Quanto a mim, recebi agradecida a seguinte mensagem no lançamento:

Teresinha!

Você me inspira confiança como pessoa amiga e como profissional. É bom receber seu apoio a este livro.

Beijos.

Décio

27/09/2007

Também era muito generoso. Se alguém buscasse e pedisse, ele estaria aberto para dar, mas sem jogo, sem manipulação. Odiava ser manipulado. No seu jeito, despedia a pessoa, mandava-a embora se fosse preciso.



Apreendi com ele que eu tinha que olhar as pessoas de frente para ser respeitada e este foi um dos maiores legados que ele me deixou. Pude confrontá-lo algumas vezes e não morri, pelo contrário, tive o seu reconhecimento pela minha assertividade.

Apaixonado pela paixão vivia desconcertado com relação às mulheres e era muito vulnerável. Certa vez ele me disse que não sabia viver sem afeto. O carinho das mulheres o nutria. Se, contudo, a fronteira de valores dele fosse invadida, por mais apaixonado que ele estivesse ele se desobrigava do relacionamento. Eu sempre imaginei como seria difícil um relacionamento de casal com ele. A esse respeito, muitas vezes ele foi descartado também, e sofria, sofria muito. Tudo em Décio era intenso. Em 2005, viajamos com outros Gestalt-terapeutas, amigos muito queridos, do eixo Rio-São Paulo, para Itatiaia e curtimos um fim de semana especial em meio ao verde, às comidas e lembranças que envolviam músicas, poesias e fotos. Que bom ver o Décio novamente entre nós! Era ele tentando mais uma vez algo novo ou buscando pertencer? Dentro da sua coerência, ele desfrutava do convívio, escolhia a alimentação adequada, defendia a Teoria Organísmica numa visão ecológica e relacionava tudo isso com a sua trajetória, a qual se misturava com a trajetória da Gestalt.

Sua última aparição em eventos gestálticos foi no Congresso Nacional, em setembro de 2007, no Rio de Janeiro, e ao final do mesmo envia esta mensagem para os organizadores:

A Comissão Organizadora

Gente, vocês criaram e produziram todos os recursos para esse Congresso ter sido um Paraíso de encontros humanos, produção científica, refinado lazer e afeto para nós, uns com outros. Sinto que esse Congresso me transformou para mais abertura à vida e transformou muitas pessoas para viverem melhor. A obra de vocês deixa uma renovadora força viva atuando em todos nós.

Umbeijo,  
Décio

Muito para contar, mas em 24 de janeiro de 2008, uma notícia bombástica via *email* para a lista de Gestalt terapeutas do Brasil: *Despeço-me da profissão de psicoterapeuta e dos colegas da Gestalt-terapia*. Um choque! Na mesma mensagem, fica claro que a porta ainda está aberta quando explica que:

A convite de Danilo Suassuna, escrevi um texto didático sobre a "Complementaridade Intuição/Ego", publicado na última revista de Abordagem Gestáltica, do IIGT, de Goiânia. Traz a questão (que foi omitida por Perls e seguidores), sobre "Organismo" também como poder determinista da morte, em oposição complementar com a intuição, como força de vida contra a morte, na ação criadora de informação durante o Contato. Segue, noutro e-mail, um texto de resposta à interpelação sobre crítica a Lacan feita no livro, outro sobre sexualidade na Matéria. Na revista eletrônica do IGT está

encaminhado um texto sobre Pensamento Verbal e logo será finalizado outro, sobre Contato, também numa redação bem didática, diferente do livro. Essas ficam como as últimas contribuições por mim prestadas à Gestalt-terapia.

Muito curiosa esta sua fala, intrigante mesmo. Ele se despede, fala de morte e deixa legados. Curiosa porque três meses depois nos deparamos com a notícia do seu falecimento. Impactante, porque súbito. Impactante, porque não nos pareceu natural. Impactante, porque esperávamos que ele adoecesse. Impactante, porque Décio.

Não posso esquecer então que ele, por mais de uma vez, me disse que determinaria quando ia morrer. A nós, no entanto, ele não comunicou que era aquele o momento. Ou será que comunicou e mais uma vez nós não pudemos compreendê-lo?

Quanto aos legados, para além de um consistente esboço teórico para a nossa vertente terapêutica, ficam seus filhotes, um pouco órfãos, mas capazes de se reposicionar e recriar com sua perda. Nomes caros para a nossa comunidade como Sônia Majerovisky, Jane Rodrigues, entre outros.

Seu enterro foi digno dele. Em pleno sábado, após o feriado do primeiro de maio, aqueles que gostavam dele e que puderam ali estar, não se furtaram a estar presente. E num ritual indiano lindo, com muito som, água, fogo e preces, nos despedimos. Para mim, no entanto, sua morte só se concretizou quando deletei seu nome da minha lista de contatos. Mesmo assim ele continua vivo me convidando sempre à ousadia.

**Teresinha Mello da Silveira** - Doutora e Mestre em Psicologia Clínica pela PUC-Rio; Supervisora de atendimentos clínicos (individuais, grupais, de casal e de família) de alunos da Graduação, do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Preceptora e Professora de Teoria e Práticas de Grupo e de Psicologia do Idoso, do Curso de Especialização, Modelo Residência do Instituto de Psicologia/Hospital Universitário, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Coordenadora da Psicologia no Ambulatório da Universidade Aberta Terceira Idade, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.  
**E-mail:** teresinha.silveira@globo.com

# **DISSERTAÇÕES E TESES .....**

## DISSERTAÇÕES E TESES

Título	<b>A Clínica da Urgência Psicológica: Contribuições da Abordagem Centrada na Pessoa e da Teoria do Caos</b>
Autor (a)	Márcia Alves Tassinari
Instituição	Universidade Federal do Rio de Janeiro - UFRJ
Programa	Programa de Pós-Graduação em Psicologia
Banca	Élida Sigelmann (Orientadora - UFRJ) Rogério Christiano Buys (Centro de Psicologia da Pessoa) Ana Maria Lopez Calvo Feijoo (UERJ) Vera Engler Cury (PUC-Campinas) Henriette Tognetti Penha Morato (USP)
Defesa	19 de Dezembro de 2003
Resumo	<p>Este estudo é um desdobramento das questões suscitadas na dissertação de mestrado em relação à fertilidade e potencialidade dos atendimentos em Plantão Psicológico, propondo uma clínica da urgência psicológica fundamentada na Abordagem Centrada na Pessoa e nos novos paradigmas da ciência, especialmente na Teoria do Caos. A inspiração básica surgiu a partir da reflexão em relação aos <i>ruídos</i> no processo psicoterápico, isto é, em relação ao alto índice de absenteísmo e de abandono precoce (até a terceira sessão), entendendo-se essas interferências, de início, como descontinuidade do processo de mudança psicológica. O presente trabalho envolve quatro movimentos. Inicialmente, apresenta-se a nova modalidade de atenção psicológica, através do surgimento, desenvolvimento e aplicação em diferentes contextos do Serviço de Plantão Psicológico. No sentido de buscar as dimensões significativas que permeiam esses recentes trabalhos, entrevistaram-se quatro plantonistas que explicitaram suas principais vivências e aprendizagens significativas em cinco contextos: institucional para adolescentes, jurídico, institucional militar, escolar e clínico. Esses depoimentos foram literalizados e analisados qualitativamente, através de uma das modalidades de análise fenomenológica, objetivando-se esboçar um fio condutor processual. O segundo movimento oferece a fundamentação teórica utilizada nos atendimentos em Plantão Psicológico, a Abordagem Centrada na Pessoa (ACP), através de sua contextualização, evolução, desenvolvimento e inserção no cenário brasileiro. Os principais conceitos que norteiam as atividades da ACP são contemplados com ênfase no postulado central, a tendência Atualizante/Formativa e na condição da consideração positiva incondicional, consideradas balizadores essenciais no acolhimento da urgência psicológica, no momento exato da necessidade. A questão da promoção da saúde é incluída como referencial potente na compreensão do sofrimento humano. Em função da incompletude do paradigma mecanicista e da necessidade de fundamentar a importância do momento inicial do processo de mudança psicológica, introduz-se o terceiro movimento, apresentando-se as principais idéias dos novos paradigmas da ciência. Priorizam-se as propostas da Teoria do Caos em sua intenção de trabalhar com fenômenos complexos que apresentam dependência em relação às condições iniciais. Utilizam-se as ênfases desse paradigma emergente como potente metáfora para compreender de que maneira esse momento inicial pode ser significativo a longo prazo, trazendo alterações de perspectivas, muitas vezes deflagradas em uma única consulta psicológica. O caráter de vanguarda da ACP é explicitado, mostrando-se que ela já estava inserida nesse novo paradigma, especialmente a partir da ampliação da tendência Atualizante para Tendência Formativa, proposta por Carl Rogers no final da década de 70. Outras reflexões a respeito da utilização da Teoria do Caos e da</p>

Complexidade em Psicologia são também referendadas. A parte central compõe o quarto movimento, apresentando uma clínica da urgência psicológica como sendo a intenção básica dos atendimentos em Plantão Psicológico. Para tal, são apresentadas outras modalidades de atenção psicológica a curto prazo, com as diferentes denominações e fundamentações teóricas que ocupam-se também de receber pessoas em crise, em momentos de emergência ou urgência. A expressão urgência psicológica foi escolhida para minimizar o viés psicopatologizante, orientando essa clínica para a promoção da saúde em qualquer circunstância. Nesse movimento apresentam-se pesquisas sobre os resultados das psicoterapias de curta e longa duração, expli citando as controvérsias, limitações e possibilidades das mesmas, o que convida a repensar em outras modalidades de atendimento psicológico para além do consultório. A título de conclusão, são esboçadas s principais reflexões que este estudo estimulou, especialmente em relação a inserção da Psicologia nas instituições e comunidades, bem como sugestões para a formação do psicólogo como agente social de mudança.

Palavras -chave Plantão Psicológico; Urgência Psicológica; Abordagem Centrada na Pessoa; Teoria do Caos e da Complexidade.

Abstract This study unfolds the questions aroused within the master dissertation regarding the fertility and potentiality experienced at the Psychological Emergency Attendance, aiming for its theoretical foundation in the Person-Centered Approach as well as in the new science paradigms, especially Chaos Theory. The basic inspiration comes from consideration on psychotherapy *noises*, which are high levels of dropouts, absenteeism and psychotherapy interruption (up to the third session). It is understood that these interferences break the psychological change process. This thesis encompasses four movements. It begins with the new psychological attention through the Psychological Emergency Attendance's start point, development and different contexts applications. Trying to grasp the meaningful dimensions that permeate these recent works, four professionals were interviewed. They expressed their meaningful inner experiences and learning within five contexts: adolescents' institutional, juridical, military's institutional, school and clinic. Their interviews were edited and received qualitative treatment through one kind of phenomenological analyses aiming to draw a process line thread. The second movement offers an overview of the Person-Centered Approach (PCA), the theoretical foundation frame of reference, as well as its contextualization, evolution, development and insertion in the Brazilian scenario. The main PCA concepts that inspires all of its applications are presented with a special emphasis on the Actualizing/Formative Tendency and the unconditional positive regard condition, regarded as the core frame in the psychological urgency welcoming. The health promotion issue is included as a powerful reference to understand the human suffering. Due to the mechanistic paradigm insufficiency and also from the urgency to deepen the understanding of the psychological change initial moment, the study unfolds the third movement, presenting the new sciences paradigms main ideas. Here it is stressed the Chaos Theory proposals in its intention to deal with complex phenomena which present dependence on their initials conditions. The emergent paradigm main notions are displayed as potent metaphors to understand how the initial moment can be meaningful in the long term, which may account for perspectives changes even during only one psychological session. The PCA vanguard characteristic is justified specially from the Actualizing extended to the Formative Tendency conception, proposed by the late Carl Rogers during the 70's. Different proposals using Chaos Theory and Complexity Thought in Psychology are also referred to. The central part of this project constitutes its fourth movement, introducing a psychological urgency clinic as the Psychological Emergency Attendance main goal. To achieve that, it is presented many psychological treatments features with their different names and theoretical bases, since they are also utilized with people under crisis, emergency and urgency complaints. The expression *psychological urgency* was purposely chosen to minimize the psychopathological bias, guiding this clinic to the health promotion under any circumstances. Here it is also presented research on long and brief psychotherapy

outcome, making explicit their controversies, limitation and possibilities, which is an invitation to address new psychological attendance modalities, beyond the private practice office. As a tentative conclusion from this study, a couple of reflections are drawn, specially regarding the Psychology insertion in institutions and communities, as well as suggestions to the professional training of Psychologists as social change agents.

**Keywords** Psychological Emergency Attendance; Person-Centered Approach; Psychological Urgency; Chaos Theory and Complexity.

**Texto Completo** [http://teses.ufrj.br/IP\\_D/MarciaAlvesTassinari.pdf](http://teses.ufrj.br/IP_D/MarciaAlvesTassinari.pdf)  
<http://www.encontroacp.psc.br/teses.htm>

## DISSERTAÇÕES E TESES

Título	<b>Três Modos da Experiência de Ser-com e Ser-si-mesmo em Situação Conjugal. Um Estudo Exploratório</b>
Autor (a)	Claudine Alcoforado Quirino Costa
Instituição	Universidade Católica de Pernambuco (Unicap)
Programa	Mestrado em Psicologia Clínica
Banca	Henriette Tognetti Penha Morato (Orientadora) Ana Lucia Francisco (Co-Orientadora)
Defesa	15 de Abril de 2005
Resumo	O objetivo deste trabalho visa compreender a experiência de ser-si-mesmo e ser-com em situação conjugal na contemporaneidade. Para compreender tal paisagem subjetiva, discutem-se os processos de subjetivação dominantes em nossa cultura, sob a ética da eficácia e do consumo do sujeito individualista. As relações sociais e conjugais nesse cenário preocupam psicólogos clínicos e sociais por modos coisificantes de ser, exclusores de diferença: o ser-si-mesmo e o ser-com o outro têm sofrido tensão pois a individualização gera uma ruptura no modo de ser-com. Para compreender essa experiência, foram entrevistados três casais em modos diversos de situação conjugal. A interpretação seguiu o método da Analítica do Sentido. Percebe-se que cada casal apresenta seu modo próprio de compreensão de ser-com em situação conjugal. Uma compreensão do modo de ser humano, pelo recorte da situação conjugal poderia empreender-se como: ser entre tensão. A conjugalidade pode ser caracterizada por uma oscilação maior ou menor entre momentos de fusão e momentos de diferenciação entre os parceiros. Apontando, também, um bem estar como sendo a direção do sentido de estar com o outro. Essa elaboração de experiência pelos participantes possibilitou o encaminhamento de articulação entre a dimensão existencial da clínica e a cultura no modo de ser do homem contemporâneo como ser-no-mundo-com-outros sendo si mesmo. Neste sentido, talvez seja essa a contribuição deste trabalho: introduzir o diferente, como possibilidade de encontrar-se, pelo coletivo, como alteridade.
Palavras -chave	Experiência de "Ser-Si-Mesmo" Com; Conjugalidade; Contemporaneidade; Psicologia Clínica.
Abstract	This work aims to comprehend the experience of being oneself and being with in conjugal situation in the contemporaneous world. To articulate a possible comprehension such subjective landscape, we discuss the dominant processes in our culture to constitute the subjectivity, taking into account the individualistic subjects ethics of efficacy and of consume. The social and conjugal relationships in such scenery are a critical preoccupation among clinical and social psychologists; they are concerned by the modes of being as a thing, which promote exclusion of difference: being oneself and being with other have been suffering tension by the individualization which creates a rupture in the mode of being with. To reflect upon that experience, three couples, living different modes of conjugal situation, were interview. The interpretation followed the Analytical of Sense Method. Each couple presented his own proper comprehension mode for being with in conjugal situation. A comprehension of the mans mode of being, by the scrap in conjugal situation would be undertake like being among tension. The conjugality could be characterized by wobbliness least or minor among moments of fusion and moments of differentiation between the couples. Also pointing to a well being as the sense direction to be with

the other. The participants elaboration of experience made possible to show how culture articulates with a clinical existential dimension and the culture towards the contemporaneous mans mode of being as being-in-the world- with-others by being oneself. The contribution of this work is introduce the difference like possibility by being oneself including the collective and the others.

**Keywords** Experience of Being Oneself With; Conjuality; Contemporaneous World; Clinical Psychology.

**Texto completo** [http://www.unicap.br/tede//tde\\_busca/arquivo.php?codArquivo=66](http://www.unicap.br/tede//tde_busca/arquivo.php?codArquivo=66)

## DISSERTAÇÕES E TESES

Título	<b>Desenvolvimento de um Instrumento de Avaliação de Resultados em Psicoterapia Baseado na Teoria da Mudança Terapêutica de Carl Rogers</b>
Autor (a)	Elizabeth Schmitt Freire
Instituição	Universidade Federal do Rio Grande do Sul
Programa	Doutorado em Psicologia, Pós-Graduação em Psicologia do Desenvolvimento
Banca	Silvia Helena Koller (Presidente) Marisa Japur Débora Dalbosco Dell'Aglio (UFRGS) Maria Ângela Mattar Yunes Maycoln Teodoro (Unisinos)
Defesa	23 de agosto de 2006
Resumo	Ensaio clínico comparativo e estudos de meta-análise têm sugerido a equivalência de resultados das psicoterapias baseadas em teorias e técnicas distintas. Uma das possíveis explicações para este paradoxo é a de que resultados diferentes ocorrem, mas não são detectados pelas estratégias atuais de pesquisa. Portanto, considerando a importância do desenvolvimento de instrumentos de pesquisa que sejam capazes de mensurar os efeitos específicos das terapias humanistas, que vão além da redução de sintomas e da melhora do funcionamento global, este estudo visou desenvolver e testar a validade de um instrumento de avaliação de resultados de psicoterapia baseado na teoria da mudança terapêutica de Carl Rogers, denominado 'Inventário Strathclyde'. O instrumento consiste de 51 itens desenvolvidos de acordo com a descrição de Rogers da 'pessoa em funcionamento pleno'. O inventário foi respondido por 122 participantes juntamente com uma bateria de outros instrumentos a fim de testar sua validade. A validade discriminante foi avaliada através da comparação com Clinical Outcome and Routine Evaluation Outcome Measure (CORE-OM) e com a Escala Marlowe-Crowne de Desejo de Aceitação Social. A validade convergente foi avaliada através da comparação com Scales for Experiencing Emotions e com a Escala de Auto-Estima de Rosenberg. O instrumento apresentou excelente consistência interna e boa convergência com constructos relacionados. Ele não está substancialmente associado com desejo de aceitação social, mas apresentou uma sobreposição maior do que a desejada com o fator de 'sofrimento psíquico'. Uma análise fatorial exploratória sugeriu dois componentes, identificados como Congruência/Fluidez Experiencial e Incongruência/Constrição Experiencial.
Palavras-chave	Avaliação; Construção do Teste; Psicometria; Psicoterapia; Psicoterapia Centrada no Cliente; Validade do Teste.
Abstract	Current results from comparative outcome studies suggest the general equivalence of psychotherapeutic treatments based on different theories and techniques. One of the alternative explanations for this general finding of no difference in the outcome of therapy is that different outcomes do occur but are not detected by current research strategies. Therefore, given the importance of developing research assessing humanistic therapy's specific effects using rating scales designed to assess dimensions beyond symptom intensity or global evaluations, this study aimed to develop and to test the validity of a psychotherapeutic outcome measure based on Rogers's theory of therapy change, entitled the 'Strathclyde Inventory' (SI). It consists of 51 items developed according to Rogers' description of the 'fully functioning person'. The SI was responded by 122 participants, alongside a range of other instruments as a means of testing the validity



of the measure. The discriminant validity was assessed by comparing it with CORE-OM (Clinical Outcome and Routine Evaluation Outcome Measure) and the 'Marlowe-Crowne Social Desirability Scale' and its convergent validity was assessed through comparisons with 'Rosemberg Self-Esteem Scale' and the ' Scales for Experiencing Emotions'. The instrument was found to have excellent item-reliability and showed good convergence with related measures. It was not substantially associated with social desirability, but showed greater than desired overlap with clinical distress. An exploratory factor analysis suggested two components identified as Congruence/Experientially Fluidity and Incongruence/Experimental Constriction factors. A revised version of the measure has been developed and is currently being tested.

Keywords Evaluations; Test Construction; Psychometric; Psychotherapy; Client-centered Therapy; Test Validation.

Texto completo <http://www.lume.ufrgs.br/handle/10183/7885>

**LIVROS / LIBROS / BOOKS. . . . .**

## LiVroS/ LibroS / bookS

### **EL tESORO ESConDIDO. LA VIDA InterIOR DE niñOS y ADOLEScEntES, 2008**

vioLet oakLaNder  
(Editorial Cuatro Vientos, Chile)

**Presentación** - La Dra. Oaklander, autora de *Ventanas a Nuestros Niños*, ahora nos entrega sus siguientes 30 años de experiencia. Un método efectivo de trabajo psicoterapéutico con niños y adolescentes, utilizando una gran variedad de técnicas expresivas, proyectivas y creativas, donde cada capítulo refleja y ejemplifica el trabajo con las grandes temáticas y conflictos del desarrollo y los conflictos de niños y adolescentes. Algunas ideas:

Los niños jamás aprenden a realizar tareas a través de la frustración.

Los niños de todas las edades se culpan por toda suerte de cosas terribles.

Los niños con familias disfuncionales o algún tipo de trauma, tienden a crecer demasiado rápido. Se saltan muchos pasos importantes del desarrollo.

La resistencia es la aliada del niño; es su manera de protegerse. Yo espero y respeto la resistencia. Me sorprende más cuando no existe que cuando aparece.

¿Qué trae a los niños a terapia? Dos problemas básicos: les cuesta hacer un buen contacto con profesores, padres, pares y libros, y generalmente tienen un pobre sentido de sí mismos.

Cuando un niño llega a terapia, sé que ha perdido lo que alguna vez tuvo, y tenía derecho a tener, cuando era bebé: el uso pleno y gozoso de sus sentidos, cuerpo e intelecto y la expresión de sus emociones. Mi trabajo es ayudarlo a encontrar y recuperar esas partes faltantes de sí mismo.

Los adolescentes no son una misteriosa raza humana. Están atravesando por un proceso de desarrollo normal y necesario. Son sabios, perspicaces, divertidos y ansiosos por conocerse, individuos con necesidades especiales.

La ira tiene mala fama: nos enseñaron que es malo estar enojados y a menudo intentamos evitar ese sentimiento, generalmente con un alto costo para nosotros mismos.

La experiencia musical es nutritiva. Cada vez que participo con un niño, siento alegría y felicidad. Incluso

cuando golpeamos tambores para expresar rabia, lo hacemos con placer.

La terapia gestalt es ideal para trabajar con niños apenados por un duelo o una pérdida. Si son relativamente equilibrados, la terapia puede ser bastante breve. En situaciones de mayor duración, las sesiones se transforman en una especie de danza: a veces conduce el niño y otras, el terapeuta.

**El Autor** - Violet Oaklander, autora del texto seminal *Ventanas a Nuestros Niños* (traducido a doce idiomas), se doctoró en Psicología Clínica para luego obtener su grado de Master of Arts en Asesoría Matrimonial, Familiar e Infantil, y su Master of Science en Educación Especial para niños con trastornos emocionales. Es docente y terapeuta certificada por el Instituto de Terapia Gestalt de Los Angeles. Además es miembro de la Asociación Estadounidense de Terapeutas Matrimoniales y Familias y de la Asociación de Terapeutas de Pareja y Familia de California. Ha sido galardonada en varias oportunidades por su contribución al campo de la salud mental. Ha publicado numerosos artículos especializados y capítulos en libros. Recientemente retirada del trabajo clínico, continúa dictando charlas y cursos. Su vida y obra pueden conocerse en la fundación formada por sus familiares y amigos denominada: Violet Solomon Oaklander Foundation ([www.vsof.org](http://www.vsof.org)).

**Editorial** - Editorial Cuatrocientos, Chile (<http://www.cuatrovientos.cl>)

**Dirección** - Maturana 19, Metro República, entre Brasil y Cumming, Santiago (Centro).

Teléfonos: (56 2) 672 9226 / 695 4477. Fax: (56 2) 673 2153